

MASTERARBEIT/ MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit/ Titel of the Master's Thesis

„Zu einer Fußnote Heideggers: Der Begriff Zeit“

verfasst von/submitted by

Padraig Paul Sweeney, BA

angestrebter akademischer Grad/in partial fulfillment of the requirements of the degree

Master of Arts (MA)

Wien, 2021/Vienna, 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor: Univ.-Prof. i.R. Dr. Richard Heinrich

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Aristoteles Physik	3
2.1. Ein paradoxer Zeitbegriff	3
2.2. Das Wesen der Zeit	6
2.3. Ein kleiner Widerspruch	8
2.4. Zeitpunkt und Zeitlinie	8
2.5. Das Dilemma des nominalen Zeitverständnisses	11
3. Hegels <i>Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie</i>	11
3.1. Hegels Begriff von Raum und Zeit	14
3.2. Zeit und Bewegung	21
4. Aristoteles und Hegel	27
5. Bergsons Zeit und Freiheit	30
5.1. Intensität	31
5.2. Dauer	34
6. Hegel und Bergson	37
7. Heideggers Zeit und Sein	38
7.1. Dasein ⁴²	
7.2. Zeitlichkeit und Zeit	46
7.3. Zwei abschließende Bemerkungen	49
8. Bergson und Heidegger	50
9. Konklusion	53
9.1. Einsteins Uhren	53
9.2. Endlichkeit und Unendlichkeit	60
9.3. Bewegungen	62

10. Literaturverzeichnis	65
11. Abstract	67

1. Einleitung

„Die absolute, wahre und mathematische Zeit verfließt an sich und vermöge ihrer Natur gleichförmig und ohne Beziehung auf irgendeinen äußeren Gegenstand.“¹

Die Zahl steht in der gesamten Geistesgeschichte allegorisch für die Quantität, das Messbare und man ist versucht, die Zeit mit denselben Mitteln zu bemessen wie die Zahl, mit dem Zählen. Die sukzessive Folge der Momente bilden eine Reihe und das was man zählt, das sei die Zeit. Wie sie vergeht und verrinnt: Unaufhaltsam und unbeirrt.

Die Frage nach dem was die Zeit ist, könnte man so einfach beantworten: die Zeit ist, was die Uhr misst. Und widerspräche man dieser funktionalen Definition der Zeit, müsste man wohl oder übel erklären, was es dann sei was die Uhr misst, wenn nicht die Zeit. Aristoteles hat sich dieser Frage, der Frage nach dem Wesen der Zeit, in seiner *Physik* gestellt und kommt zu dem Schluss, dass die Zeit eine Art Zahl sei.² Ein Zeitabschnitt ist durch zwei Zeitpunkte begrenzt, durch ein Jetzt davor und ein Jetzt danach. Das Jetzt ist die Einheit mittels derer wir die Zeit zählen können. Seine Abhandlung über die Zeit in der *Physik* hat einen starken Einfluss auf die Geistesgeschichte gehabt. So sieht Heidegger in der „Aristotelischen Abhandlung über die Zeit [...] die erste uns überlieferte, ausführende Interpretation dieses Phänomens. Sie hat alle nachkommenden Zeitauffassung - die Bergsons inbegriffen – wesentlich bestimmt.“³ In *Sein und Zeit* versucht Heidegger diesen „vulgären“ Begriff⁴ der Zeit zu dekonstruieren und anhand einer fundamental-ontologischen Analyse des Seins, einen authentischen und lebensweltlichen Begriff von Zeit zu entwickeln. Interessant sind neben Heideggers eigenen Ideen vor allem seine Bemerkungen und Analysen anderer Autoren wie u.a. Aristoteles, Hegel und Bergson. In diesem Sinne nimmt diese Arbeit ihren Anfang nicht dort, wo historisch gesehen, die abendländische Philosophie sich der Frage der Zeit das erste Mal widmete, sondern vielmehr am Ende der Debatte die sie behandelt, in einer Fußnote Martin Heideggers am Ende seines großen Werks, in der er zusammen gefasst behauptet, Hegel hätte seinen eigenen Aristoteles Begriff der Zeit entlehnt und schließlich wäre auch Henri Bergson zu dem selben Schluss wie Hegel gekommen: nämlich zu einer begrifflichen Identität von Zeit und Raum, bzw. Raum und Zeit.⁵

¹ Newton, Isaac: Mathematische Prinzipien der Naturlehre, London, 1687 herausgegeben v. J.C. Wolfers, S.25, Verlag R. Oppenheim, Berlin, 1872

² Aristoteles: Physik, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, Seite 203 ff.

³ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 26

⁴ vgl. Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 432 f.: Heidegger bezeichnet den Zeitbegriff in Folge von Aristoteles Überlegungen als vulgär.

⁵ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 432 f.

Diese These Heideggers ist aus vielen Gründen interessant und ich meine, eine Analyse dieser Fußnote kann sich als philosophisch äußerst fruchtbar erweisen. Ein möglicher Vorteil einer solchen Analyse besteht darin, dass sich Heidegger in besagter Fußnote explizit auf konkrete Passagen aus Aristoteles, Hegels und Bergsons Werk bezieht und sich somit der Kontext einer Abhandlung über seine Thesen aus der Analyse der betreffenden Textstellen von selbst ergibt.

Bergson und Hegel sind, zumindest auf den ersten Blick betrachtet, so verschieden wie zwei Philosophen nur sein können und scheinen einen komplett entgegengesetzten Begriff von Zeit zu haben. Bergson, der wie Heidegger bemüht ist einen lebensweltlichen Begriff von Zeit zu finden, der sich gegen eine rein quantitative Bestimmung der Zeit wehrt und im Zuge dessen in seinem Werk *Zeit und Freiheit* einen Begriff der Dauer entwickelt, welche sich als qualitativ Erlebte quantitativer Erfassung entzieht, lehnt das rein räumliche und zahl-artige des aristotelischen Zeitbegriffes ab.⁶

Dem entgegen entwickelt Hegel seinen Begriff der Zeit aus dem Raum bzw. findet er in seiner dialektischen Analyse der Natur in der *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* eine begriffliche Identität von Raum und Zeit: Die Zeit als Negation der Negation des Raumes.⁷ Es bedarf einer tiefgehenden Analyse, diese auf den ersten Blick scheinbar verschiedenen Begriffe der Zeit, um Heideggers Behauptungen in dieser Fußnote zu verstehen.

Der Aufbau der Arbeit ergibt sich aus der Anordnung Heideggers Behauptungen in seiner Fußnote. Nach einem historischen Rückblick auf die in der Fußnote diskutierten Werke bzw. Abschnitte auf die sich Heidegger explizit bezieht (Aristoteles: *Physik*, Hegel: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* und Bergson: *Zeit und Freiheit*), geht es darum zu überprüfen ob Heideggers Thesen haltbar sind. Diese Untersuchungen sollen schließlich den Ausgangspunkt einer philosophischen Erörterung Heideggers eigenem Denken in *Sein und Zeit* bilden. Der Fokus dabei liegt auf seinem eigenen Begriff von Zeit, den Heidegger am Ende seines Hauptwerks zu entwickeln beginnt. Speziell in diesem Teil untersucht die Arbeit, in Bezugnahme auf die Dissertationsschrift von Volker Thönnies und das Buch *The Origin of Time* von Heath Massey, Differenzen und Gemeinsamkeit die Bergson und Heidegger in Bezug auf den Begriff Zeit haben.

Ironischer Weise bricht Heidegger *Sein und Zeit* gerade an der Stelle ab, an der er seine existenzial-zeitliche Analyse des Daseins abschließt und er vor hatte seinen eigenen Begriff von Zeit

⁶ vgl. Bergson: *Zeit und Freiheit*, 5. Auflage CEP Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2012, Seite 80

⁷ vgl. Hegel, G.W.F.: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, Akademie Verlag Berlin: Seite 202

vollständig zu entwickeln. (Interessanterweise kommt Heath Massey entgegen Heideggers eigener Einschätzung sogar zu dem Schluss, dass Bergson Zeit radikaler und konsequenter denkt als Heidegger selbst.⁸)

Zum Abschluss der Arbeit findet noch eine Diskussion des Zeitbegriffes in Hinblick auf die epistemologischen Konsequenzen Einsteins spezieller Relativitätstheorie statt. Dabei kann direkt an die Erkenntnisse bzw. Inhalte der vorhergehenden Arbeit angeknüpft werden, da es schließlich Henri Bergson selbst war, der 1922 Albert Einstein vor den Augen der Öffentlichkeit für seinen Begriff der Zeit kritisierte.⁹ Die Debatte der beiden Wissenschaftler gilt als richtungsweisend für den in den darauffolgenden Jahren sukzessiv-vollzogenen Bruch zwischen der Kontinentalphilosophie und der mathematischen Naturwissenschaft. Weiters kommt auch Heidegger nicht darum herum auf die Relativitätstheorie in *Sein und Zeit* bzw. den mathematischen Entwurf der Natur selbst an mehreren Stellen einzugehen.

2. Aristoteles *Physik*

Um Heideggers These, „daß Hegels Zeitbegriff sogar direkt aus der *Physik* des *Aristoteles* geschöpft ist“¹⁰ zu untersuchen, erscheint es sinnvoll, damit zu beginnen, den Abschnitt über Zeit, welcher den Schlusspunkt der aristotelischen *Physik* darstellt, zu betrachten. Gleich zu Beginn des zehnten Kapitels stellt sich Aristoteles zwei grundlegende Fragen über die Zeit.

2.1. Ein paradoxer Zeitbegriff

„Zunächst ist es von Vorteil, hierüber Zweifelsfragen anzustellen, auch mittels äußerlich herbeigezogener Überlegungen, nämlich ob sie zum *Seienden* gehört oder zum *Nichtseienden*; sodann (ist danach zu fragen), was denn ihr wirkliches *Wesen* ist.“¹¹

Im Folgenden diskutiert Aristoteles eine der ältesten Paradoxien, die unsere alltägliche Vorstellung von Zeit mit sich bringt: wie kann etwas sein, dessen Teile nicht mehr oder noch nicht existieren? Wie kann Zeit existieren, wenn fast alles was wir an ihr ausmachen können nicht existiert? Alles,

⁸ vgl. Massey, Heath: *Origin of time*: Suny Press, Chicago 2016 Seite 221 f.

⁹ Canales, Jimena: *The Physicist & The Philosopher: Einstein, Bergson and the debate that changed are understanding of time*, Princeton, 2015, Princeton University Press

¹⁰ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 432 f.

¹¹ Aristoteles': *Physik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, Seite 203

bis auf das Jetzt: Das Jetzt stellt eine Art Grenze zwischen der Vergangenheit und der Zukunft dar, ist selbst aber ausdehnungslos und somit kann die Zeit auch nicht Summe von „Jetzten“ sein.¹² Es fehlt der Zeit also an Substanz.

Weiter stellt sich die Frage, ob das Jetzt „die ganze Zeit hindurch immer „*ein und dasselbe* bleibt, oder ob es *immer wieder ein anderes* wird“.¹³ Aristoteles kommt hier einerseits zu der Einsicht, dass das Jetzt nicht immer dasselbe sein kann, denn wenn man einen Zeitabschnitt betrachtet der durch ein Jetzt am Anfang und einem Jetzt am Ende beschränkt ist, dann kann das Jetzt am Anfang unmöglich, das Jetzt am Ende sein, wenn sich etwas verändert oder gewandelt hat. Andererseits müsste das Jetzt, um ein anderes Jetzt zu werden irgendwann zu Grunde gegangen sein. Da dies aber nicht während der Dauer seiner eigenen Existenz, die infinitesimal klein ist bzw. ausdehnungslos ist und schon gar nicht während der Existenz eines anderen Jetzt passieren kann, kommt es zu einem weiteren Widerspruch:

„Das Jetzt ist in einem Sinn genommen (immer) dasselbe, in einem anderen (wieder ist es) nicht dasselbe: insofern es immer wieder an anderer (Stelle begegnet), ist es unterschieden- das war doch eben das „Jetzt-sein“ an ihm-; (bezogen auf das) was das Jetzt zu irgendeinem Zeitpunkt eben ist, ist es das Selbe.“¹⁴

So naiv diese Fragen oder vermeintlichen Widersprüche klingen mögen, so sehr man diese Probleme auf einen misslungenen Begriff von „Jetzt“ zurück führen könnte (wie wir in weiterer Folge sehen werden), so liegt ihnen bei näherer Betrachtung eine rätselhafte Kraft zu Grunde: Es ist durchaus nicht klar, ob das Jetzt, verstanden als Erleben der ständigen Gegenwart darin gründet, dass der Mensch immer in diesem einen ununterbrochenen Moment lebt und sich in dieser Gegenwart alles wandelt oder ob die Gegenwart eine konsekutive Abfolge von Momenten ist, die der Mensch auf die eine oder andere Art wahrnimmt, erlebt, die ihm widerfahren und der Mensch ihr Auftreten sukzessive aneinanderreihet und somit den Eindruck einer fließenden Zeit erhält, also einer Summe von „Jetzt-Abschnitten“. Richard Heinrich schreibt in seinem Beitrag im Buch *Linienwissen und Liniendenken* zu Aristoteles Begriff des Jetzt:

„Das Jetzt ist weder *die* Zeit noch ein Teil der Zeit, erscheint aber nicht anders als an der Zeit: als Grenze. In der Begrenzung von Zeitabschnitten zählt es die Bewegung.“¹⁵

¹² vgl. Aristoteles': Physik, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, Seite 205

¹³ Aristoteles: Physik, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, Seite 205

¹⁴ Aristoteles: Physik, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, Seite 213

¹⁵ Mainberger, Ramharter: Linienwissen und Liniendenken, Walter de Gruyter, Berlin 2017, Seite 36

Dieser Begriff des Jetzt als Grenze von Vergangenheit und Zukunft, die beide *nicht* sind, beide aber Zeit sind, lässt das Jetzt als einzige Realität zu. Die Realität ist demnach außerhalb der Zeit und somit ist sie nicht, ist doch alles in der Zeit. Ein möglicher Widerspruch entsteht hier. (Wir werden in der Analyse Hegels „Jenenser Schriften“ auf einen ähnlichen Widerspruch stoßen, der dort konstitutiv für das Wesen der Zeit sein wird.) Martin Heidegger schreibt in *Sein und Zeit* über Aristoteles Begriff von Zeit im §81:

„Die Zeit ist das »Gezählte«, das ist das im Gegenwärtigen des *wandernden* Zeigers (bzw. Schattens) Ausgesprochene und, wenngleich unthematisch, Gemeinte. Gesagt wird in der Gegenwärtigung, des Bewegten in seiner Bewegung: »jetzt hier, jetzt hier u.s.f.« Das Gezählte sind die Jetzt. Und diese zeigen sich »in jedem Jetzt« als »sogleich-nicht-mehr...« und »eben-noch-nicht-jetzt«. Wir nennen die in solcher Weise im Uhrgebrauch »gesichtete« Weltzeit die *Jetzt-Zeit*. [...] Und so zeigt sich denn für das vulgäre Zeitverständnis die Zeit als eine Folge von ständig »vorhandenen«, zugleich vergehenden und ankommenden Jetzt. Die Zeit wird als ein Nacheinander verstanden, als »Fluß« der Jetzt, als »Lauf der Zeit«.“¹⁶

Heidegger sieht in dieser Auffassung von Zeit, als Grenze zweier entgegengesetzter Einheiten wie es die Vergangenheit und die Zukunft in der aristotelischen Physik sind, den Ursprung des vulgären Zeitbegriffs. Durch dieses naive Verständnis von Zeit entsteht der Eindruck der Linearität der Zeit und des Zeitflusses. Am Ende dieser metaphysisch-abendländischen Tradition sieht Heidegger Hegels Definition der Zeit, der diese aristotelische „Jetzt-Zeit“ „auf die radikalste Formel“¹⁷ bringt. Heideggers Mission in *Sein und Zeit* ist es, die fundamentalen Strukturen des vulgären Zeitbegriffs aufzuhellen. Denn „wenn sich verstehen läßt, wie das alltägliche Dasein aus seinem Zeitverständnis »die Zeit« theoretisch begreift und inwiefern ihm dieser Zeitbegriff und dessen Herrschaft die Möglichkeit verbaut, das in ihm Gemeinte aus der ursprünglichen Zeit, das heißt als *Zeitlichkeit* zu verstehen. [...] Daher muss die Aufhellung der Genesis des vulgären Zeitbegriffes ihren Ausgang bei der Innerzeitigkeit nehmen.“¹⁸

Diese Arbeit wird sich in an späterer Stelle intensiv mit der Bedeutung der Begriffe Zeitlichkeit und Zeit auseinandersetzen und weitere Facetten Heideggers Begriff von Zeit beleuchten. An dieser Stelle soll nur verdeutlicht werden, welchen immensen Stellenwert für die philosophische Tradition des abendländischen Zeitbegriffs bzw. Verständnis Heidegger bei Aristoteles festmacht und wie

¹⁶ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 421 f.

¹⁷ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 431

¹⁸ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 420

Aristoteles Auffassung des Jetzt, als Einheit der Zeit, all seine weiteren Überlegungen beeinflusst und leitet.

2.2. Das Wesen der Zeit

Aristoteles macht in weiterer Folge zwei sehr interessante Annahmen. Einerseits setzt er voraus, dass die Zeit im Gegensatz zu der Veränderung nicht „an dem Sich Verändernden alleine oder dort, wo das in ablaufender Veränderung Befindliche selbst gerade ist [stattfindet sic!]; die Zeit dagegen ist in gleicher Weise sowohl überall als auch bei allen (Dingen).“¹⁹ Andererseits und ironischer Weise hält Aristoteles im nächsten Satz fest: „Weiter, Veränderung kann schneller und langsamer ablaufen, Zeit kann das nicht.“²⁰

Die Zeit transzendiert das Sein also auf eine gewisse Art und Weise und verfließt auch unabhängig vom Tempo der Veränderung und des Wandels der das Sein durchsetzt. Diese Idee der Zeit erinnert uns stark an den in der Einleitung zitierten Isaac Newton (doch wird diese Arbeit dem Lesenden die Antwort schuldig bleiben, inwiefern dieser von der Aristotelischen „Physik“ inspiriert war). Im Hinblick auf die historischen Probleme, welche die Formalisierung der Gleichzeitigkeit mit sich gebracht haben, ist es interessant zu hinterfragen, ob und wie man diese Annahmen des Aristoteles argumentieren kann. Denn wenn Zeit unabhängig von Bewegung existiert, dann müsste es möglich Sein Gleichzeitigkeit zwischen zwei Ereignissen zu beobachten.²¹

Aristoteles ortet das Wesen der Zeit in oder an der Bewegung. Ohne Bewegung kann es keine Zeit geben und ohne Zeit könnte es auch keine Bewegung geben. Bewegung ist immer an Raum gebunden und somit ist Zeit, die sich an der Bewegung offenbart auch immer integraler Bestandteil von Raum. Aristoteles stellt sich nun die Frage, „*was an dem Bewegungsablauf sie denn ist*“²² und kommt zu dem Schluss, die Zeit erfassen wir, indem wir Bewegungsabläufe mittels zweier Zeitpunkte abgrenzen.

„Was nämlich begrenzt ist durch ein Jetzt, das ist offenbar Zeit. [...] Wenn wir also das Jetzt als ein einziges wahrnehmen und nicht entweder als >>davor<< und >>danach<< beim Bewegungsablauf oder als die (eine und) selbe (Grenze) zwischen einem vorherigen und einem nachherigen (Ablauf),

¹⁹ Aristoteles: Physik, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, Seite 209

²⁰ Aristoteles: Physik, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, Seite 209

²¹ Diese Vorstellung von Gleichzeitigkeit ist mit der Entstehung der Einsteinschen Relativitätstheorie widerlegt. Wie ich später zeigen werde, verliert der Begriff der Synchronizität für verschieden schnell bewegte Inertialsystem seine Bedeutung. Vgl. Einstein, Albert: The Essential Einstein: His Greatest Works, edited by Stephen Hawking, Penguin Group, London 2008

²² Aristoteles: Physik, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, Seite 209

dann scheint keinerlei Zeit vergangen zu sein, weil ja auch keine Bewegung (abließ). Wenn dagegen ein »davor« und »danach« (wahrgenommen wird), dann nennen wir es Zeit. Denn eben *das ist Zeit: Die Maßzahl von Bewegung hinsichtlich des »davor« und »danach«*.“²³

Aristoteles ist mit dieser Definition bemüht den Begriff der Zeit von dem der Bewegung abzugrenzen. Die Zeit ist nicht Bewegung, aber sie kann auch nicht ohne Bewegung sein. Sie ist auch nicht eine Zahl, *mit* der wir Bewegung messen und quantifizieren, sie ist gezählte Bewegung. Denn an dieser Stelle differenziert Aristoteles zwischen zwei Bedeutungen des Begriffes Zahl: Einerseits nennen wir Gezähltes Zahl andererseits auch das, mit dem wir zählen, mit den Zahlen. Zeit ist eine Zahl als Gezähltes.

„Da nun die (Bestimmung) „Zahl“ in zweifacher Bedeutung vorkommt – wir nennen ja sowohl das Gezählte und das Zählbare „Zahl“, wie auch das womit wir zählen, so fällt also Zeit unter „Gezähltes“ und nicht unter „womit wir zählen“.“²⁴

Die Einheit des Zählens ist das Jetzt. Die Zeit selbst ist das Gezählte. Die Substanz der Zeit, das Wesen der Zeit liegt in der Zahl und in der Bewegung, also im Raum. Diese Definition der Zeit als Zahl ist ein weiterer Kritikpunkt Martin Heideggers am Zeitbegriff Aristoteles bzw. dem was Heidegger „das vulgäre Zeitverständnis“ nennt und das sich aus seiner Sicht, mit wenigen Ausnahmen, von der Antike bis in die Moderne gezogen hat:

„Der »systematische Ort«, an dem eine philosophische Zeitinterpretation durchgeführt wird, kann als Kriterium für die dabei leitende Grundauffassung der Zeit gelten. Die erste überlieferte, thematisch ausführliche Auslegung des vulgären Zeitverständnisses findet sich in der »Physik« des *Aristoteles*, das heißt im Zusammenhang mit einer Ontologie der *Natur*. »Zeit« steht mit »Ort« und »Bewegung« zusammen.“²⁵

Obwohl Heidegger hier am Anfang des § 82 nicht ausdrücklich von der Zahl spricht, sondern die Koppelung des Zeitbegriffs an den Raumbegriff kritisiert, wird sich im weiteren Verlauf dieser Arbeit zeigen, warum Heidegger und vor allem Bergson jede Zahlvorstellung der Zeit, also jede Art der quantitativen Erfassung von Zeit, an eine Raumvorstellung derselben gekoppelt sehen.²⁶

²³ Aristoteles: Physik, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, Seite 213

²⁴ Aristoteles: Physik, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, Seite 213

²⁵ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 428 f.

²⁶ Bergson, Henri: Zeit und Freiheit, CEP Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2012, 5. Auflage: Seite 62

2.3. Ein kleiner Widerspruch

Bevor wir zu den Analogien zwischen Jetzt/Zeit und Punkt/Linie übergehen, sei noch erwähnt, dass Aristoteles seine Definition der Zeit als eine Zahl in einen von mir nicht nachvollziehbaren Widerspruch führt (im Gegensatz zu anderen Paradoxien, die in diesem Rahmen durchaus einen fruchtbaren Charakter erweisen): zuerst stellt er klar, dass Zeit Gezähltes ist und nicht, das mit dem man zählt - wenig später ist Zeit etwas womit man zählt. Dieser Widerspruch ist keine Frage der Interpretation, sondern Aristoteles macht dies an zumindest einer Stelle explizit:

„Weiters, ebenso wie es möglich ist, daß ein und derselbe Bewegungsablauf immer wieder stattfindet, genauso gilt das auch für Zeitabschnitte; z.B.: Jahr oder Frühling oder Herbst. *Wir messen nicht bloß Bewegung mittels Zeit, sondern auch (umgekehrt) Zeit mittels Bewegung*; weil sie nämlich durch einander bestimmt werden: Die Zeit mißt den Bewegungsablauf, sie ist ja eine (Meß-)zahl, der Bewegungsablauf seinerseits (gibt an, wieviel) Zeit verstrichen ist.“²⁷

Das Wesen der Zeit als Gezähltes ist eine funktionale Bestimmung: durch ein „Jetzt“ davor und ein „Jetzt“ danach, durch das Zählen begrenzter Zeitabschnitte. „In der Begrenzung von Zeitabschnitten zählt es die Bewegung“²⁸, zählt es mit dem Jetzt Zeitabschnitte, und ergibt somit die Zeit. Hiermit ist aber ausdrücklich nicht (!) gemeint, die Zeit sei, womit man zählt. Die Zahl ist womit man zählt. Das Jetzt als Einheit ist womit man zählt. Und das „Jetzt“ ist ja dezidiert nicht die Zeit. So wird die Zeit mittels der Zahl bestimmt, und deswegen fasst Aristoteles ihr Wesen, als eine Art Zahl. Wenn er dann schreibt: „Die Zeit mißt den Bewegungsablauf, sie ist ja eine (Meß-)zahl, der Bewegungsablauf seinerseits (gibt an, wieviel) Zeit verstrichen ist.“²⁹, widerspricht er seiner Bemühung die Zeit als Anzahl, als Gezähltes zu definieren. Es geht mir hier hierbei keineswegs um den Zusammenhang von Bewegung und Zeit, um die Aristoteles an dieser Stelle bemüht ist. Der Widerspruch liegt darin, dass Zeit in dieser Auffassung zu einem Mittel wird, obwohl sie nach Aristoteles selbst ein Produkt des Zählens sein muss.

2.4. Zeitpunkt und Zeitlinie

Eine besonders bedeutende Rolle kommt in diesem Abschnitt über die Zeit in Aristoteles *Physik* auch seiner Analogie von dem Punkt bzw. der Linie zu dem Jetzt bzw. der Dauer zu. Heidegger

²⁷ Aristoteles: Physik, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, Seite 219

²⁸ Mainberger, Ramharter: Linienwissen und Liniendenken, Walter de Gruyter, Berlin 2017, Seite 36

²⁹ Aristoteles: Physik, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, Seite 219

nimmt, in der hier diskutierten Fußnote, auch explizit Bezug auf diese Gemeinsamkeit zwischen Aristoteles und Hegels Zeitbegriff, was für den anschließenden Vergleich zwischen den beiden von zentraler Bedeutung ist.³⁰ Richard Heinrich kommentiert diese Analogie bei Aristoteles wie folgt:

„Um dieser Vorstellung einer Grenze, die nicht Teil ist (die also den stetigen Zusammenhang des Geteilten erhält), Bedeutung zu geben, wird die Vorstellung der Linie gebraucht, genauer: des Verhältnisses von Linie und Punkt. Das Zahlartige der Zeit besteht nicht darin, dass sie Punkte zählt, sondern – durch das „Jetzt“ – einer Linie Anfang und Ende setzt.“³¹

Die einzelnen Punkte der Zeit, die „Jetzt“ haben keine Ausdehnung und trotzdem hat die Zeit Ausdehnung, doch erst durch ihre Begrenzung erhält sie diese Ausdehnung. Wem das erstaunlich erscheint, der solle einer Hochschulmathematik Vorlesung über die Analysis die reellen Zahlen beiwohnen. Dort zuckt niemand mit der Wimper, behauptet der oder die Vortragende die Menge der reellen Zahlen könne man nicht nur als eine kontinuierliche Linie auftragen, sondern diese Linie selbst wäre ein ausgedehntes Produkt ausdehnungsloser Objekte. Verweilen wir noch kurz bei diesem hinkenden Vergleichen mit der reellen Analysis.³² Aristoteles erwähnt die den Griechen wohlbekannten inkommensurablen Größen in diesen Passagen über den Begriff der Zeit.³³ Die Diagonale eines Quadrates kann man nicht als Proportion seiner Seitenlänge angeben:

„Alles somit, was vergänglich ist und entstehen kann, und überhaupt, was zu einer Zeit ist, zu einer anderen nicht, muß notwendig in der Zeit sein – es gibt immer ein größeres Zeitstück, welches ihre Dauer übertreffen wird und auch die Dauer des Zeitraums der sie mißt ;[...] *Was aber die Zeit nie und nirgends umfaßt*, das war weder, noch ist es, noch wird es sein. Solches gehört zu der Art von Nichtseiendem, deren Gegenteil immer ist, z.B. daß die Diagonale (mit der Seite) nicht in gleichen Einheiten meßbar ist, das gilt immer; und so etwas ist nicht in der Zeit.“³⁴

Sehen wir über den Umstand hinweg, dass es sich womöglich als problematisch erweist, falsche Aussagen aus der Zeit zu klammern, da ja selbst Zeit ein essentielles Medium des Erkenntnisprozesses zu sein scheint, dann ist an dieser Aussage an und für sich nicht zu rütteln: denn, dass die Seite eines Quadrats und seine Diagonale inkommensurable Größen sind, d.h. dass

³⁰ vgl. Heidegger Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 432

³¹ Sabine Mainberger, Esther Ramharter: Linien Wissen und Liniendenken, Walter de Gruyter, Berlin 2017, Seite 36

³² Der Vergleich hinkt insofern, da es sich hier nicht um eine axiomatische bzw. mengentheoretische Diskussion handelt, sondern hier vielmehr auf didaktische Maßnahmen zur Veranschaulichung sehr abstrakter Inhalte Bezug genommen wird.

³³ Aristoteles : Physik, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, Seite 225

³⁴ Aristoteles: Physik, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, Seite 225

ihr Verhältnis nicht als rationale Zahl dargestellt werden kann, ist leicht zu beweisen. Das Problem an der aristotelischen Darstellung ist, dass die Zeit angeblich alles umfasst, was je in der Zeit war oder sein wird, und wenn man der räumlichen Analogie Aristoteles hier folgt, ein „Intervall“ zweier rationaler Zahlen keine irrationalen Zahlen umfassen dürfte, was es aber tut. Denn die rationalen und die irrationalen Zahlen verhalten sich völlig disjunkt zueinander und lassen sich nahtlos zu den reellen Zahlen zusammenfügen. Handelt es sich hierbei nur um I-Tüpfelchen-Reiterei oder kann sich diese Ungenauigkeit im Kontext der Zeit als fruchtbar erweisen? Richard Heinrich schreibt über den Zusammenhang zwischen Zeit und Bewegung in Aristoteles *Physik* folgendes:

„Aristoteles geht es um die Vereinbarkeit der Zahlartigkeit mit ihrem stetigen Zusammenhang. Dieser stetige Zusammenhang bezeugt ja- so ist der letzte Satz zu lesen- überhaupt die wesenhafte Zugehörigkeit der Zeit zur Bewegung. [...] Das Jetzt ist weder *die* Zeit noch ein Teil der Zeit, erscheint aber nicht anders als an der Zeit: als Grenze“³⁵

Der stetige Zusammenhang ist genau das, was die reellen Zahlen so wertvoll macht. Das Kontinuum ist vollständig und lückenlos, die irrationalen Zahlen selbst lassen sich aber nur als Grenzwert (von Folgen bzw. Reihen) darstellen. Ich kehre kurz zu dem Beispiel der Diagonale eines Quadrates zurück: Die Quadratwurzel der Zahl zwei ist kein Element der rationalen Zahlen, in den reellen Zahlen existiert sie aber als Grenzwert. Erst das „Stopfen“ dieser Löcher (irrationalen Zahlen) in den rationalen Zahlen, garantiert also formal gesehen die Stetigkeit der reellen Zahlen. Jede Zahl für sich genommen ist ausdehnungslos. Die Frage ist wie man ohne zu „springen“ also ohne Unstetigkeitsstellen zu der nächstgrößeren Zahl gelangt, oder anders formuliert, wie die Zeit zu ihrer Ausdehnung kommt.

„Die Zählung der Fortbewegung stellt ja (nichts anderes als) die Zeit dar, das Jetzt aber, ebenso wie das Fortbewegte, ist gewissermaßen eine Einheit der Zahl. Und die Zeit ist also auf Grund des Jetzt sowohl *zusammenhängend*, wie sie (andererseits) auch mittels des Jetzt durch Schnitte geteilt wird.“³⁶

Die Ambiguität des Jetzt, einerseits als Trennung, andererseits als Zusammenhalt, einerseits als Zeitpunkt andererseits als Grenzwert lässt sich, wie diese Arbeit in weiterer Folge zeigen wird, auch in Hegels naturphilosophischen Überlegungen wiederfinden, und haben Heidegger in weiterer Folge zu dem harten Urteil veranlasst, welches er in der hier diskutierten Fußnote getroffen hat.

³⁵ Mainberger, Ramharter: *Linienwissen und Liniendenken*, Walter de Gruyter, Berlin 2017, Seite 36

³⁶ Aristoteles: *Physik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, Seite 215

2.5. Das Dilemma des nominalen Zeitverständnisses

Ich denke ein grundlegendes Problem Heideggers mit dem, von ihm sogenannten, vulgären Zeitverständnis besteht schon in der Art der Frage des Aristoteles. Die Frage nach dem *Was*, als Herangehensweise in der Untersuchung des Wesens der Zeit, führt in Heideggers Vorstellungen notwendiger Weise zu einem Missverstehen des Phänomens der Zeit.³⁷ Durch die nominale Frage, nach dem „Was ist die Zeit?“ kann man ihren phänomenalen Charakter nicht erschließen, denn wie Volker Thömes über Heideggers Verständnis von Zeit schreibt, ist „Zeit ist nicht etwas, [...] sondern sie gehört als erfahrene Dauer konstitutiv zum menschlichen Leben. Wir sind nicht als Objekt in der Zeit, sondern wir sind Zeit“³⁸.

Da Heidegger, wie wir sehen werden versucht einen lebensweltlichen Entwurf des Phänomens Zeit zu finden (ironischer Weise bricht er *Sein und Zeit* just an der Stelle ab, an der er seinen eigenen Begriff von Zeit zu entwickeln beginnt) scheint ihm eine Suche nach dem Begriff Zeit, nach einer Substanz der Zeit, welche unabhängig von lebensweltlicher Erfahrung existiert, absurd. Was Heidegger hingegen aber an dem aristotelischen Zeitbegriff schätzt bzw. worin sich seiner Meinung nach das Verständnis von Zeit der antiken Philosophie von den späteren scholastisch-metaphysischen Auffassungen der Zeit unterscheidet, liegt in der Einsicht, dass sich Sein immer schon in einem temporalen Kontext zeigt.³⁹

Im Lichte dieser Kritik Heideggers an dem Aristotelischen Zeitbegriffs beende ich vorerst dessen Analyse und die Arbeit widmet sich dem jungen Hegel und seiner Idee von Zeit, erstmals manifestiert in den Jenenser Schriften.

3. Hegels *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*

Hegel entwickelt seine Begriffe von Raum und Zeit im dritten und letzten Teil seiner fragmentarisch erhaltenen Schriften *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. Mit einem Abschnitt über *Das System der Sonne* beginnt er dort seine naturphilosophischen Überlegungen, welche seit ihrem Bestehen vehementer und anhaltender Kritik ausgesetzt waren und sind. Eines vorweg: Es ist nicht Ziel dieser Arbeit Hegels naturphilosophische Überlegungen als solche zu diskutieren, aber da die entscheidenden Überlegungen über die Begriffe von Raum und Zeit, welche Heidegger in der in dieser Arbeit zu erörternden Fußnote kritisiert, eben diesen Passagen entstammen, wird diese Kritik

³⁷vlg. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 2 f.

³⁸ Thömes, Volker: *Das Leben zur Sprache bringen. Bergson und Heidegger im Licht eines buchstäblich zeit-losen Problems*, Inaugural-Dissertation an der Albert Ludwig Universität Freiburg, WS 2003/04: S. 28

³⁹vlg. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 25

kurz skizziert und ihre Relevanz für den Begriff von Raum und Zeit selbst diskutiert.

Eine sehr populäre und einschneidende Kritik an Hegels naturphilosophischen Überlegungen stammt von Matthias Jacob Schleiden, wenn er über Hegels sehr fantasieschwangere Definition „Das Blut, als die axendrehende, sich um sich selbst jagende Bewegung, dies absolute In-sich-Erzittern ist das individuelle Leben des Ganzen, in welchem nichts unterschieden ist – die animalische Zeit.“⁴⁰ welche Hegels Enzyklopädie entstammt, schreibt:

„Das klingt alles recht ungemein und hoch, aber wär’s nicht besser, Ihr guten Kinderchen gingt erst in die Schule und lerntet etwas Ordentliches, ehe ihr Naturphilosophien zusammenschreibt über Dinge, von denen Ihr noch nicht die leiseste Ahnung habt?“⁴¹

Nimmt man Hegel in vielen naturphilosophischen Passagen wörtlich, dann kann man leicht nachvollziehen woher das Unverständnis seiner Kritiker herrührt und warum die Kritik so intensiv ist. Kern dieser Kritik ist meistens dem Umstand geschuldet, dass naturphilosophische Überlegungen im Gegensatz zu naturwissenschaftlichen Überlegungen empirisch nicht belegt werden können, und so die Überlegungen einen höchstspekulativen bzw. willkürlichen Charakter haben können. Hier ein von mir gewähltes Beispiel zu diesem Thema aus dem Abschnitt *Das System der Sonne*, welches auch exemplarisch für eine solche naturphilosophische Betrachtung Hegels ist:

„Der Stern, dies gleichgültige Eins, ist aber ebenso einfache reine Quantität, vom Eins sich unterscheidende, aber in sich alle Unterscheidung aufhebende Sichselbstgleichheit, absolut sich verbreitendes Licht. Das Eins des Sternes und seine Quantität sind das erste schrankenlose, unartikulierte Wort des Äthers, eine formale Sprache, die so ohne Bedeutung ist, die formale Unendlichkeit, als Gegensatz überhaupt.“⁴²

Dass solcherlei Überlegungen bei dem Großteil des heutigen Publikum höchstens im Sinne eines poetischen Objekts auf Interesse stoßen können, ist offensichtlich. Als naturphilosophische Überlegung zum Sonnensystem sind solcherlei Aussagen völlig unbrauchbar und stießen schon damals bei naturwissenschaftlich kundigem Publikum logischerweise auf Entrüstung: und es ließe sich eine Menge prominenter Autoren, wie zum Beispiel Karl Popper und Bertrand Russel

⁴⁰ Hegel, G.W.F: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Suhrkampverlag, Frankfurt am Main S. 573

⁴¹ Matthias Jacob Schleiden: Schellings und Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft: Zum Verhältnis der physikalistischen Naturwissenschaft zur spekulativen Naturphilosophie, 1844, S. 60 f.

⁴² Hegel, G.W.F.: Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, Akademie Verlag Berlin: Seite 200

anführen⁴³, die Hegel unter anderem, aus naturwissenschaftlicher Sicht, bzw. auf Grund völlig verfehlter naturphilosophischer Überlegungen kritisiert haben. So schreibt etwa Dieter Wandschneider in seiner Habilitationsschrift *Raum, Zeit, Relativität* über Hegels naturphilosophische Bemühungen:

„Man denke etwa an einen so bedeutenden Hegelforscher wie Kojève, der einerseits auf einer wesentlich dialektischen Struktur geschichtlicher Wirklichkeit besteht und Hegel andererseits eine „absurde Naturphilosophie“ bescheinigt. Die Reihe vernichtender Urteile ließe sich leicht fortsetzen.“⁴⁴

Aus zwei Gründen wird aber dieser Art von Kritik an Hegels naturphilosophischen Überlegungen im Rahmen dieser Arbeit nicht mehr viel Platz gegeben: Erstens ist Heidegger mehr als weit davon entfernt Hegels Begriff von Raum und Zeit aus naturwissenschaftlicher Sicht zu kritisieren und zweitens sind solche missglückten naturphilosophischen Überlegungen nicht unmittelbar relevant für Hegels Begriffe von Raum und Zeit, welche er direkt aus seiner Logik und Metaphysik abzuleiten versucht (obwohl hier streng genommen, durchaus ein Zusammenhang aufzeigbar wäre, da Hegel schließlich Raum und Zeit aus seinem Begriff der Natur ableitet, welchen er wiederum aus dem Begriff des absoluten Geistes zu ergründen versucht).

Meine Motivation auf die Kritik an Hegels Naturphilosophie im Vorfeld einer Diskussion seiner Begriffe von Raum und Zeit zu einzugehen, gründet vor allem darin Hegels Denken vor sehr einfachen und flachen Attacken zu schützen. Damit meine ich, dass es sehr einfach ist Hegel pauschal zu kritisieren indem man einige missglückte naturphilosophische Episoden heranzieht, die völlig widersinnig sind um damit sein gesamtes Bemühen entwertet. Differenziert man hier schon im Vorfeld, nimmt man einer solcherlei gearteten Kritik hoffentlich den Wind aus den Flügeln. Das wiederum erscheint sinnvoll nicht um Hegels Willen, sondern um Willen der unheimlichen Kraft und Abstraktion, die sein Denken entfalten kann, wenn man sich wirklich darauf einlässt. Von viel zentralerer Bedeutung als seine naturphilosophischen Überlegungen (die in den „Jenenser Schriften“ oft den Charakter einer Aus- bzw. Abschweifung haben) ist für das Verständnis seiner Begriffe von Raum und Zeit hier die Idee der Natur selbst.

⁴³ vgl.: Popper, Karl R.: Was ist Dialektik? http://www.vordenker.de/ggphilosophy/popper_was-ist-dialektik.pdf, copyright 2004 und Bertrand Russell: Unpopular Essays. George Allen & Unwin, London, 1950. Kapitel 1: Philosophy and Politics und Kapitel 4: Philosophy's Ulterior Motives.

⁴⁴ Wandschneider, Dieter: *Raum, Zeit, Relativität, Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982, Seite 18

3.1. Hegels Begriff von Raum und Zeit

„Die Natur ist der sich auf sich selbst beziehende absolute Geist. [...] So ist die Natur für uns von der Idee des Geistes aus schon der absolute Geist als das Andre seiner selbst.“⁴⁵

Mit dieser Definition der Natur beginnt Hegel seine naturphilosophischen Überlegungen, nachdem er in der Logik und Metaphysik seine Idee des absoluten Geistes als reinen Begriff, der sich selbst zum Gegenstand hat, entwickelt. Der fließende Übergang von Logik und Metaphysik zu dem Begriff der Natur, wie ihn Hegel in den „Jenenser Schriften“ vollzogen hat, gehört wohl zu den dunkelsten Stellen Hegels Werk überhaupt.⁴⁶ Der absolute Geist, der Begriff des Begriffs der sich selbst enthält, befreit sich in der Beziehung zu seinem absoluten Anderen, in der Natur, in dem Außerlogischen. Dieter Wandschneider schreibt über den Übergang von der Idee des Geistes zum Begriff der Natur bei Hegel folgendes:

„Die Idee kann durch diese neue Hinsicht logisch nicht bereichert werden, weil sie bereits die Totalität der logischen Bestimmung umgreift. Die Sphäre des außerlogischen ist darum nur diese selbe Totalität noch einmal, bloß in außerlogischer Gestalt, in der ihr nun der Charakter des seine Unterschiede übergreifenden Begriffs, das Insichsein des Begriffes, fehlt.“⁴⁷

Der absolute Geist ist vollkommen in seiner logischen Gestalt. Es kann ihm nicht mehr hinzugefügt werden durch das Außerlogische, das aber wesensmäßig nicht in das Logische gehört. Die Natur ist der Gegensatz, die Negation, das andere des absoluten Geistes, des vollkommen Logischen. Es erweitert den absoluten Geist nicht (da er schon vollkommen ist) aber es verleiht ihm Ausdehnung und Gestalt.

„Die Natur, der absolute Geist als dieses Andre, ist der absolute Geist, der seine Realität, oder die Momente, in denen die Idee sich ihr eigener Kreislauf wird, in der Gestalt der Indifferenz oder als in die Gleichgültigkeit des Bestehens ausbreitet.“⁴⁸

Erst in dieser Metamorphose des absoluten Geists, wird er sich selbst bewusst, im Gegensatz zu

⁴⁵ Hegel, G.W.F.: Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, Akademie Verlag Berlin: Seite 187

⁴⁶ Wandschneider, Dieter: Die Stellung der Natur im Gesamtentwurf der hegelschen Philosophie, in Petry, Michael: (Herausgeber): Hegel und die Naturwissenschaften, fromann-holzboog Stuttgart 1987 S. 33-64

⁴⁷ Wandschneider, Dieter: Raum, Zeit, Relativität, Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982, Seite 24 f.

⁴⁸ Hegel, G.W.F.: Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, Akademie Verlag Berlin: Seite 195 f.

seiner selbst: Die „Gleichgültigkeit des Bestehens“ wird durchbrochen und der absolute Geist befreit sich aus seiner Starre. Diese Metapher mag vage klingen, es soll den Lesenden hier aber bewusst gemacht werden, mit welchen sprachlichen Mitteln Hegels Begründungen in diesen Passagen von Statten gehen und warum sie zu den, wie oben erwähnt, dunkelsten Stellen seines Werkes zählen:

„Der lebendige Gott als der sichselbstgleiche absolute Kreis der sich in sich selbst reflektierenden Totalität hat Sichselbstgleichheit selbst zum Momente seiner selbst.“⁴⁹

Dieser Satz ist eine der vielen, in sich womöglich stringenten Definitionen der Natur, die Hegel anführt. Auf alle Fälle wäre eine Untersuchung der inneren Struktur Hegels Argumentation interessant. Es geht an dieser Stelle aber nicht darum Hegels Definition der Natur zufriedenstellend zu untersuchen, sondern nur zu verdeutlichen wie schwierig es sich gestalten kann, Definitionen die auf Gegensätzlichkeiten von auf sich selbst bezogenen Gegensätzlichkeiten beruhen, für den Lesenden zu begreifen. Diese Art der dialektischen Begriffsentwicklung ist bestimmend für Hegels Denken. Hegel versucht in gewisser Weise dem ständigen Wandel, der das Sein scheinbar (oder offenbar?) durchdringt, gerecht zu werden und kritisiert, nebenbei bemerkt, das Fehlen eben dieser dialektischen Argumentation dezidiert als Mangel der empirischen Naturwissenschaften, welche nur formal, d.h. nach Hegel quantitativ, operiert.

Die Natur ist also das Andere des absoluten Geistes, aber nicht etwa so, dass sie völlig außer ihm wäre (denn der absolute Geist ist etwas Totales) sondern nur, dass ihre Gestalt außerlogisch ist. Genau diese Sphäre des Außerlogischen ist es, aus der Hegel in weiterer Folge den Begriff des Raumes entwickelt.

Die Natur „ist somit Sein in der Form der Äußerlichkeit, in sich zerrissenes Sein, *Außereinandersein*.“⁵⁰, so Wandschneider. Dieses Außeneinandersein als Konstituendum des Raumes, als Inbegriff des Außerlogischen, bedingt die Beziehung auf den Punkt, seiner Negation. Der Punkt ist dimensionslos. Er hat somit gar nichts von dem was der Raum hat, was ihn bestimmt, er hat keine Ausdehnung. Heidegger fasst Hegels Überlegungen in *Sein und Zeit* wie folgt zusammen:

„Der Raum ist die vermittelungslose Gleichgültigkeit des Außersichseins der Natur. Das will sagen:

⁴⁹ Hegel, G.W.F.: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, Akademie Verlag Berlin: Seite 197

⁵⁰ Wandschneider, Dieter: *Raum, Zeit, Relativität, Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982, Seite 25

der Raum ist die abstrakte Vielheit der in ihm unterscheidbaren Punkte.[...] Der Punkt ist aber gleichwohl, sofern er überhaupt im Raum etwas unterscheidet, *Negation* des Raumes, jedoch so, daß er als diese Negation (Punkt ist ja Raum) selbst im Raum bleibt.“⁵¹

Das Prinzip liegt offen: der Raum als Außersichsein der Natur braucht zu seiner Differenzierung eine Grenze. Diese Grenze stellt notgedrungen seine Negation dar. Der Punkt ist diese Negation, weil er wie erwähnt im Gegensatz zum Raum keine Ausdehnung besitzt, aber *im* Raum ist. Insofern ist Heideggers Bemerkung „Punkt ist ja Raum“ unglücklich gewählt: Der Punkt ist eben nicht Raum, sonst wäre er nicht sein Gegenteil. Er ist im Raum ohne Raum und somit nicht Raum. Hier erkennt man eine starke Analogie zu dem Aristotelischen Jetzt, dass die Zeit begrenzt, aber selbst nicht Zeit ist. Heidegger schreibt weiter über Hegels Zeitbegriff:

„Die Aufhebung der Punktualität als Gleichgültigkeit bedeutet ein Nichtmehrliegenbleiben in der „paralysierten Ruhe“ des Raumes. Der Punkt „spreizt sich auf“ gegenüber allen anderen Punkten. Diese Negation der Negation als Punktualität ist nach *Hegel* die Zeit.[...] *Wodurch* der Punkt je als dieser da sich für sich setzen kann, ist je ein Jetzt. Die Bedingung der *Möglichkeit* für des Sich-für-Sich-setzens des Punktes ist das Jetzt. Diese Möglichkeitsbedingung macht das *Sein* des Punktes aus, und das Sein ist zugleich die Gedachtheit. Weil sonach das reine Denken der Punktualität, das heißt des Raumes, je das Jetzt und das Außersichsein der Jetzt „denkt, „ist“ der Raum die *Zeit*.“⁵²

Es entfaltet sich demnach eine Wechselbeziehung von Raum und Zeit. Der Raum bekommt seine Ausdehnung erst durch die Zeit, somit ist der Raum auch Zeit. Der Punkt als Negation des Raumes impliziert schon sein Gegenteil, nämlich die Ausdehnung, die den Raum ja schlussendlich zu dem macht was er ist, also Ausgedehntes. Das Jetzt ist dem zu Folge der qualitative Unterschied zwischen den einzelnen Punkten, die Möglichkeit des jeweiligen Punktes sich von den anderen Punkten abzuheben, also in der Zeit zu sein. Und „Sein bedeutet“ hier, wie Heidegger bemerkt, „gedacht sein“. Die formale Identität von Sein und Denken ist eine der Eigenheiten des Idealismus die Heidegger, wie ich später zeigen werde, in *Sein und Zeit* immer wieder kritisiert. Er sieht in Hegels dialektischer Auffassung von Zeit und Raum die einzige Verbindung zwischen Denken und Zeit:

„Einzig von diesem formal-dialektischen Begriff der *Zeit* aus vermag Hegel einen Zusammenhang zwischen Zeit und Geist herzustellen.“⁵³ Diese Verwandtschaft von Zeit und Geist ist für Heidegger

⁵¹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 429

⁵² Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 430

⁵³ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 432

richtungsweisend für Hegels gesamtes Denken. Versucht Heidegger in *Sein und Zeit* darzulegen, dass der Sinn von Sein in der Zeit liegt, dass Sein immer nur temporal aufgefasst werden kann, meint er, Hegel würde Denken, also die Auslegung des absoluten Geistes, nur mittels der Zeit als „Ort“ begreifen.⁵⁴

„Der Raum ist in seiner wahrhaften Realisation in sein Gegenteil übergangen wie diese in ihn. [...] Die Gleichgültigkeit des Raumes ist hier aufgehoben, so wie die Momente der Zeit in ihr, erst ihr ideales Moment des Seins oder Bestehens haben. Das aber ebenso unmittelbar aufgehoben ist. In der Zeit selbst ist die Unterscheidung ihrer Momente und die Realität der Zeit selbst nur der Raum; oder die sich realisierende Zeit ist unmittelbar räumlich.“⁵⁵

Die Momente der Zeit, die Jetzt, können immer nur räumlich aufgefasst werden. So betrachtet wird die Zeit zum Raum. Umgekehrt aber ist der Raum immer sich aufhebende Zeit. Zeit und Raum bilden eine Einheit. Eine Einheit im dialektischen Sinn: die Gegenteile, die ihre Einheit konstituieren, werden ständig aufgehoben, ausgelöscht, fallen in ihr Gegenteil, in ihre Vielheit auseinander. Dieses Wechselspiel ist aber nicht etwas, dass sich dem Geist offenbart oder das dem Denken als Vorstellung zu Hilfe kommt um die phänomenalen Gegebenheiten zu fassen, sondern Raum und Zeit sind Denken, sind ein notwendiger und fundamentaler Bestandteil der Natur die ihrerseits wiederum dem absoluten Geist entspringt, als sein Gegenteil:

„Das einfache Sichselbstgleiche, der Raum als abgesondertes, ist er Moment: aber als sich realisierend ist er das Gegenteil seiner selbst, ist er Zeit: realisiert sie sich oder ist als Moment, das heißt sich aufhebend als das was sie ist, ist sie ihr Gegenteil, Raum; und es ist nur diese Einheit dieser Reflexion des Ganzen, das aus Raum Zeit, aus Zeit Raum wird, unmittelbar indem es das eine und das andere ist, unmittelbar auch das Gegenteil des einen sowie des anderen.“⁵⁶

Bevor ich weitergehe und die Negation der Negation des Raumes, also Hegels Begriff der Zeit versuche weiter zu erläutern, werde ich noch einige Bemerkung zu Hegels Denken kundtun die für den Kontext dieser Untersuchung essentiell erscheinen: Es überschreitet meiner Meinung nach den Rahmen dieser Masterarbeit, die *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* gründlich und zufriedenstellend zu studieren. Hegel war ein absoluter Meister der Abstraktion und viele Passagen der „Jenenser Schriften“ sind in einem Ausmaß inhaltlich verdichtet und abstrakt, dass es sehr lange

⁵⁴ vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 434 f.

⁵⁵ Hegel, G.W.F.: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, Akademie Verlag Berlin: Seite 212

⁵⁶ Hegel, G.W.F.: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, Akademie Verlag Berlin: Seite 202

in Anspruch nimmt auch nur einzelne Sätze oder Absätze zu „verdauen“. Hegel sucht Einheiten, absolute Einheiten und setzt dann ihr Gegenteil, als etwas was dieser Einheit entspringt und nicht unabhängig von ihr oder völlig außer dieser Sache ist. Er ergänzt diese Einheit, aber nicht etwa so, dass dieser Einheit etwas Neues hinzukommt (was ja im logischen Widerspruch zu der Absolutheit dieser Einheit gründen würde), sondern dieses Gegenteil, diese Negation, trägt immer schon bei zu dem Einen, als integraler Bestandteil der Einheit. Der Begriff der Einheit hält immer schon den des Gegensatzes in sich. So beginnen auch die fragmentarisch erhaltenen Manuskripte Hegels unter dem Titel *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*:

„Das eine der Entgegengesetzten ist notwendig die Einheit selbst; aber diese Einheit ist eben dadurch nicht die absolute, und indem sie zugleich nicht bloß als ein Entgegengesetztes, sondern an sich selbst [sein] soll, so kann sie als Einheit ihrer selbst und des ihr Entgegengesetzten nur Grenze sein; denn als Einheit beider hört sie auf, selbst ein Entgegengesetztes zu sein.“⁵⁷

Diese wechselseitige, immanente Beziehung zwischen Gegenteilen, wie zum Beispiel der Einheit und der Vielheit erlangt erst in Beziehung zueinander und nur durch ebendiese ihre Qualität als Einheit und Vielheit. Genauer gesagt liegt ihre Realität in der Grenze bzw. Begrenzung von Einheit und Gegensatz. Es ist unmöglich an Vieles zu denken ohne dabei das Gegenteil von Vielem, nämlich dem Einen zu denken und andererseits erscheint das Eine auch nur in seiner Einheit in Anbetracht dessen, dass es nicht Vieles ist. Hegel bringt, um das zu verdeutlichen, ein Beispiel aus der newtonschen Mechanik:

„Dasselbe ist der Fall mit der Konstruktion der Materie aus entgegengesetzten Kräften, der Attraktiv- und Repulsivkraft, deren jene die (differente) Einheit, diese die (differente) Vielheit bezeichnet: sie sind als entgegengesetzte, so wie die entgegengesetzte Einheit und Vielheit an sich nichts, aber indem sie als Kräfte dargestellt werden, werden sie als für sich seiend, als absolute Qualität fixiert.“⁵⁸

Diese „absolute Qualität“ haben aber Kraft und Gegenkraft nach Hegel nicht, denn in Wirklichkeit unterscheiden sie sich gar nicht, außer in der Richtung in die sie wirken. Nur ihre gegenseitige Beziehung hat Qualität:

„Dasjenige aber, wodurch die Richtungen sich in Wahrheit unterscheiden, ein gesetzter Punkt, wäre

⁵⁷ Hegel, G.W.F.: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, Akademie Verlag Berlin: Seite 1

⁵⁸ Hegel, G.W.F.: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, Akademie Verlag Berlin: Seite 2

schon das Einssein beider, in welchem alle Entgegensetzung und sie selbst erlöscht sind; außer diesem Erlöschtsein sind sie nichts, d.h. sie haben überhaupt keine Realität.“⁵⁹

Wenn zwei Gegensätze aufeinander treffen löschen bzw. heben sie sich auf. In der Tat ist die Summe der Kräfte die auf mich einwirkt, während ich hier an meinem Schreibtisch sitze gleich null, deswegen befinde ich mich nach Auslegung der newtonschen Mechanik in Ruhe. Für Hegel ist Ruhe aber nichts Ruhiges. Im Gegensatz: Ruhe ist ein ständiges Auslöschen entgegengesetzter Prozesse. Ein ständiges Aufheben des „ist“.

Man sollte bei alldem auch betonen wie radikal Hegels Auslegung des Idealismus ist. Ist das dialektische Denken auf die Art und Weise wie sie Hegel konsequent betreibt in vielen Belangen intuitiv noch nachvollziehbar, wenn es um soziokulturelle und wissenschaftliche Entwicklungen geht, breitet er den Gültigkeitsbereich seines Denkens als absolut und fundamental über das gesamte phänomenale Erfahren der Menschen auf. Raum, Zeit, Vernunft, Natur entspringen alle der selben Quelle und gehorchen demselben Prinzip. Ich werde wenig später auf Karl Poppers sehr akkurate und polemische Kritik an Hegels dialektischem Denken bzw. auch seinem radikalen Idealismus eingehen. Zuvor ist noch Hegels eigene Definition von Idealismus wesentlich:

„Die Konstruktion aus entgegengesetzten Tätigkeiten, die sich Idealismus nennt, ist eben darum selbst nichts anderes als die Logik des Verstandes, indem die Stufen der Konstruktion innerhalb dieses Prinzips entstehen, und dieser Idealismus bleibt auch diese Logik, indem aus seinem absoluten Schlusse sich ergibt, daß die ideelle Tätigkeit der Einheit, die als Anfang überhaupt unbestimmt und in der Zweideutigkeit ist, ob sie wahre Einheit oder Einheit als Qualität sei, nur das letztere ist, indem das absolute Einswerden nur ein Sollen bleibt, d.h. ein Jenseits gegen die Einheit der Grenze bleibt, und beide auseinander fallen.“⁶⁰

Das absolute Einswerden als absolute Einheit ist dem absoluten Geist vorbehalten. Dieser bewegt sich durch die Geschichtlichkeit im Versuch sich selbst zum Begriff zu bringen.⁶¹ Die Einheit des Denkens besteht somit immer nur in einer qualitativen aber unvollendeten Weise.

Was bringt die Gegensätze dazu Gegensätze zu sein? Welcher Motor hält die Weltbewegung in Gange? Und wie kann die menschliche Vernunft etwas erkennen? Auch wenn man meinen könnte, dass diese drei zufällig gewählten Fragen inhaltlich klar abgrenzbar wären, für Hegel ist die

⁵⁹ Hegel, G.W.F.: Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, Akademie Verlag Berlin: Seite 2

⁶⁰ Hegel, G.W.F.: Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, Akademie Verlag Berlin: Seite 2

⁶¹ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 434

Antwort auf alle drei Fragen gleich. Der absolute Geist ist Ursache, Wirkung, Schluss und Prinzip in einem. Sein und Nichts sind für Hegel Gegensätze, es kommt ihnen aber in selben Maßen Realität zu, denn nur in ihrem Gegensatz „ist“ etwas. Diese Gegensätze gründen in der Logik des Verstandes, sie existieren nur als logische Gegensätze, in der Natur werden diese Gegensätze aufgehoben, und das nicht einmal sondern permanent, es ist ein Prinzip der Natur, (als das Andere des absoluten Geistes, der diese Gegensätze fassen kann) in ständiger Aufhebung und Auslöschung zu „sein“:

„In der Grenze ist das Nichts der Realität und der Negation gesetzt und das Sein derselben außer diesem Nichts; die Qualität ist auf diese Weise selbst in ihr realisiert; denn die Grenze drückt den Begriff der Qualität als das Fürsichsein der Bestimmtheiten so aus, daß in ihr die beiden Bestimmtheiten, jede für sich, gleichgültig gegeneinander, außereinander bestehend gesetzt sind, und jede zugleich ihrem Inhalte nach nicht die Bestimmtheit überhaupt, wie im Begriffe, sondern sie als bestimmte Bestimmtheit, als Realität und Negation ausgedrückt, oder an jeder selbst [ist ausgedrückt], was sie nur im Gegensatze, in Beziehung auf die andere wäre;“⁶²

Die Grenze an der sich Gegensätze treffen fasst Hegel als Einheit dieser Gegensätze, da dort die Gegensätze umschlagen, aufgehoben werden und erlöschen. Dort an der Grenze konstituiert sich Einheit. Gegensatz und Einheit sind zwei Seiten einer Medaille, eines ist ohne das andere nicht zu denken. Hegel weitet in weiterer Folge sein dialektisches Denken nicht nur auf logische und metaphysische Belangen aus, sondern auch Raum und Zeit werden aus dem Urprinzip allen Seins geschaffen, aus dem absoluten Geist. Hegel versucht die Erscheinungen des gewöhnlichen Alltags, auf das gleiche dialektische Prinzip zurückzuführen wie das Denken, das Erkennen selbst.

„Seine Theorie war jedoch radikaler als die Kantische. Er sagte nicht, wie Kant, »weil der Geist die Welt verarbeitet oder formt«. Er sagte, »weil der Geist die Welt ist«; oder mit einer anderen Formulierung, »weil das Vernünftige das Wirkliche ist; weil Wirklichkeit und Vernunft identisch sind«.⁶³

Ich werde in Kürze noch näher auf Poppers Kritik an Hegels Denken eingehen. Es ist aber für das Verständnis von Hegels Begriff von Raum und Zeit von großer Bedeutung wo er deren Existenz ortet. Sind räumliche und zeitliche Anschauungsformen bei Kant noch Begriffe bzw. Bedingung der

⁶² Hegel, G.W.F.: Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, Akademie Verlag Berlin: Seite 2

⁶³ Popper, Karl R.: Was ist Dialektik? http://www.vordenker.de/ggphilosophy/popper_was-ist-dialektik.pdf, copyright 2004, Seite 17

Möglichkeit, um die Natur zu erkennen, wird die Natur die wir erkennen bei Hegel selbst zur Vernunft.⁶⁴

3.2. Zeit und Bewegung

Bewegung ist etwas Eigenartiges. Ich kann ein Glas aufheben und es an einen anderen Platz, einen anderen Ort stellen. Das scheint so trivial, weil es die alltäglichste Erfahrung ist die der Mensch hat: Bewegung. Was aber passiert mit dem Ort an dem eben noch das Glas stand? Es ist nicht Nichts dort, sonst wäre der Ort oder der Raum etwas, das Bestandteil des Glases wäre. So könnte man Aristoteles Überlegungen zum Wesen des Raumes bzw. des Ortes zusammenfassen, die er zu Beginn des vierten Kapitels in seiner Physik anstellt.⁶⁵ Und scheinbar unmittelbar nachdem das Glas fortbewegt wurde entsteht dort wo es eben noch stand etwas Neues. Es braucht aber mehr als nur Raum um Bewegung vorstellen zu können, es bedarf Zeit. Raum und Zeit sind sozusagen, die Bedingung der Möglichkeit von Bewegung. Die Bewegung in ihrer Einheit kann nur als das Aufheben von Gegensätzen begriffen werden, als ein einander Aufheben von Raum und Zeit, von Raum durch Zeit. Nur so ist für Hegel Bewegung möglich: Der Raum gleicht sich selbst, aber der Raum ist seinem Wesen nach ständigen dem Wandel ausgesetzt, er wird negiert und indes entsteht er wieder, realisiert er sich wieder und in diesem Sinn ist er sein eigenes Gegenteil, ist er Zeit. Der Raum als Raum ist der Raum als Sichselbstgleiches. Der Raum als sein Gegenteil ist Raum als sein Sichselbstaufhebendes. Hegel sichert sich gegen mögliche Kritik in Berufung auf den Satz des verbotenen Widerspruches im zweiten Teil seiner Metaphysik ab.⁶⁶ Der Raum ist Raum und er ist nicht Raum. Um zu dem Begriff der Zeit zu gelangen, schreitet Hegel in dialektischer Weise voran und sucht zunächst den Gegensatz des Auseinanderseinernden, des Ausgehdehnten, des Raumes, den Punkt. Erst die Negation der Negation des Raumes ermöglicht Bewegung. Erst die Zeit als Raum, als doppelt negierter Raum, macht Bewegung möglich.

„*Gedacht* und somit in seinem Sein erfaßt wird der Raum erst dann, wenn die Negationen nicht einfach in ihrer Gleichgültigkeit bestehen bleiben, sondern aufgehoben werden, das heißt selbst negiert werden. In der Negation der Negation (daß heißt Punktualität) setzt sich der Punkt für sich und tritt damit aus der Gleichgültigkeit des Bestehens heraus.[...] Diese Negation der Negation als Punktualität ist nach *Hegel* die Zeit.“⁶⁷

⁶⁴ vgl. Popper, Karl R.: Was ist Dialektik? http://www.vordenker.de/ggphilosophy/popper_was-ist-dialektik.pdf, copyright 2004, Seite 16

⁶⁵ Aristoteles: Physik, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, Seite 150 ff.

⁶⁶ Hegel, G.W.F.: Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, Akademie Verlag Berlin: Seite 135

⁶⁷ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 430

Hegel bestimmt „das negative des Punktes als das Innere, gegen das Positive des absoluten Raums als das Äußere“⁶⁸, und das Aufheben des Punktes, die Veränderung, die Bewegung des Bestimmten (im Gegensatz zum Raum als Auseinander), die Negation des Punktes, das ist Zeit und wird wieder sogleich Raum. Somit identifiziert Hegel Raum und Zeit miteinander: in der Negation der Negation des Raumes. Auch hier gilt was für Hegels dialektisches Denken ausschlaggebend ist: es kommt dem Negiertem durch sein Negierendes nichts hinzu, nichts was es nicht schon in sich hält, sondern diese Gegensätzlichkeit ermöglicht das Negierte überhaupt. Es kommt so dem Raum nichts hinzu, wenn er durch die Negation seiner Negation, durch die Zeit wieder zu sich selbst wird. Er existiert immer schon in und gerade wegen dieser Gegensätzlichkeit. Es ist für Hegel auch selbstverständlich, dass etwas durch seinen Gegensatz nicht in seinem Wesen erweitert werden kann. Diese Gegensätzlichkeit ist vielmehr Bedingung der Möglichkeit einer Existenz.

Heidegger kritisiert dieses Vorgehen Hegels im Anschluss an seine oben zitierte Analyse. Bevor wir zu dem Inhalt dieser Kritik kommen, sei erwähnt, dass Heidegger im Zuge seiner Kritik an Hegel genau die Fußnote einfügt, die Gegenstand dieser Arbeit ist:

„Der angemessenste Ausdruck der Hegelschen Zeitauffassung liegt daher in der Bestimmung der Zeit als Negation der Negation (das heißt Punktualität). Hier ist die Jetztfolge im extremsten Sinne formalisiert und unüberbietbar nivelliert ¹ [!]. Einzig von diesem formal-dialektischen Begriff der Zeit aus vermag Hegel einen Zusammenhang zwischen Zeit und Geist herzustellen.“⁶⁹

Es steckt ein Stück Ironie darin, dass Heidegger Hegel vorwirft, sein Zeitbegriff sei zu formal, da Hegel versucht hat den quantitativ-formalen Zeitbegriff der empirischen Wissenschaften zu überwinden bzw. metaphysisch zu fundieren. Diese „Jetztfolge“ die Heidegger kritisiert steht für ihn exemplarisch für den fehlgeschlagenen Versuch der Metaphysik das Wesen der Zeit zu erfassen. Ironischer Weise gelangt Bergson, dem Heidegger unterstellt zu dem gleichen Ergebnis wie Hegel gekommen zu sein, in Teilen zu demselben Schluss wie Heidegger, wie ich im Laufe dieser Arbeit zeigen werde.

Ich werde später noch genau auf das Eingehen, was Heidegger mit „Jetztfolge“ meint und warum er diese kritisiert. Für das Erste soll diese kurze Bemerkung reichen: Bergson sieht den alltäglichen Begriff der Zeit (als Folge oder Summe von „Jetzten“) zu begreifen als unzulänglich, weil er dem lebensweltlichen Phänomen der Zeit nicht im geringsten gerecht wird, sondern

⁶⁸ Hegel, G.W.F.: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, Akademie Verlag Berlin: Seite 206

⁶⁹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 432

vielmehr ein Produkt der Reflexion ist, in der wir räumliche Begriffe auf das Zeiterleben anwenden und es so zu einer Teilung der Zeit in „Jetzt“ kommt. Deswegen entwickelt er in *Zeit und Freiheit* seinen Begriff der Dauer, welcher dem gegenüber als qualitative Sukzession begriffen dem Phänomen des zeitlichen Erlebens gerecht werden soll. Heidegger wiederum sieht in Bergsons Denken eine Ebenbild von Hegels Zeitbegriff, denn Heidegger selbst findet nicht nur das Eindringen des Raumes in die Zeit problematisch, sondern wehrt sich dagegen alle Realität der Gegenwart zuzuschreiben. Eine Tradition die Heideggers Meinung nach in Hegels Zeitbegriff gipfelt. Ich werde im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch detailliert auf Heideggers Kritik an der Vormacht der Gegenwart eingehen. Zurück zu Hegel.

Hegel betrachtet das Phänomen Zeit aus einer dialektischen Perspektive. Es gibt das Jetzt nicht als singuläre Entität, sondern genau dieser Gegensatz zwischen der Vergangenheit und der Zukunft machen die Gegenwart aus. Es ist ein ständiger Gegensatz, der sich immerwährend aufhebt um weiter bestehen zu können. „Es ist also in der Tat weder Gegenwart noch Zukunft, sondern nur diese Beziehung aufeinander, eins ist gegen das andere auf gleiche Weise negativ[...]“. ⁷⁰

Ein fundamentales Problem der Hegelschen Logik ist dass sie qualitativ operiert. Damit meine ich, dass sie Gegensätze zulässt. In der formalen Logik sind solche Gegensätze verboten. *Ex falso quod libet*, aus dem Falschen folgt beliebiges und deswegen können Gegensätze nicht zu gelassen werden, da man sonst, kurz gesagt, alle Aussagen aus falschen Aussagen ableiten könnte. Das daraus resultierende Dilemma ist offensichtlich: der Satz des verbotenen Widerspruchs wird zur unüberwindbaren Hürde qualitativer Logik. Zusätzlich erschwerend ergibt sich aus diesem Umstand für alle deduktiven Ansätze, dass aus falschen Prämissen sich durch logisches Ableiten Sätze als richtig erweisen, welche schlichtweg falsch sind. ⁷¹

Die Gegensätzlichkeiten, die Hegel verwendet und auf denen sein dialektisches Denken fußt, sind keineswegs ausschließlich abstrakter Natur. Es handelt sich also nicht um ein rein logisches bzw. methodologisches Problem, sondern um ein fundamentales Problem der Vernunft. Karl Popper hat Hegel dafür kritisiert Widersprüche in seiner Logik zu zulassen. In Poppers Aufsatz *Was ist Dialektik?* unterzieht er Hegels Denken einer fundamentalen Kritik:

„Somit müssen wir dem Dialektiker sagen, dass er nicht beides zugleich haben kann: Entweder er ist an Widersprüchen infolge ihrer Fruchtbarkeit interessiert, dann muss er sie ablehnen; oder er ist

⁷⁰ Hegel, G.W.F.: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, Akademie Verlag Berlin: Seite 203

⁷¹ vgl. Popper, Karl R.: *Was ist Dialektik?* http://www.vordenker.de/ggphilosophy/popper_was-ist-dialektik.pdf, copyright 2004, Seite 6

bereit, sie zu akzeptieren, dann werden sie sich als unfruchtbar erweisen, und vernünftige Kritik, Diskussion und Fortschritt des Denkens werden unmöglich sein.“⁷²

Poppers Kritik schlägt noch viel weiter gegen Hegels Denken aus. Im Rahmen dieses Aufsatzes bezeichnet er Hegels Denken als absurd und übel.⁷³ Wirklich interessant für den Kontext dieser Arbeit ist - über Poppers Polemik gegenüber Hegel hinaus - seine Kritik am Idealismus. Diese gründet darin, dass der Idealismus in seiner radikalsten Form, behauptet die Welt und der Geist seien das Gleiche. Hat Kant noch versucht in seiner *Kritik der reinen Vernunft* dem Rationalismus bzw. Idealismus seine Grenzen aufzuzeigen, indem er folgert, dass reine Verstandes Erkenntnis zu arbiträren Annahmen gelangt, versucht Hegel Kants Kritik zu umgehen und an dem rationalistischen Dogma festzuhalten:

„Wenn ich eine Art modernisierter Rekonstruktion bzw. Reinterpretation von Kant geben wollte, so würde ich – unter Abweichung von Kants eigener Ansicht über seine Leistung – sagen, Kant habe nachgewiesen, dass das metaphysische Prinzip der Vernünftigkeit oder Evidenz nicht eindeutig zu einem und nur einem Resultat bzw. zu einer und nur einer Theorie führt. Es ist stets möglich, mit der gleichen scheinbaren Vernünftigkeit zugunsten mehrerer verschiedener, ja sogar gegensätzlicher Theorien zu argumentieren.“⁷⁴

Der Kern des Problems liegt in der Vernunft selbst. Wir „blicken“ in die Welt hinaus und können sinnhafte Bezüge zu Phänomenen unseres Erlebens herstellen. Die Frage, die sich nun stellt, ist warum das so ist? Es erscheint nämlich keinesfalls als trivial, dass die Welt und die menschliche Vernunft kompatibel sind. In Anbetracht der historischen Entwicklung der Menschheit mag es als selbstverständlich erscheinen, dass stark vereinfacht gesagt, die Vernunft und die Welt kompatibel sind. Die metaphysische Frage in diesem Zusammenhang betrifft die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis. Wie ist es möglich zu erkennen, zu denken? Unter welchen kategorialen Voraussetzungen kann so etwas wie Denken und Vorstellung überhaupt passieren. Kant versucht aus den logischen Funktionen im Verstand seine Kategorientafel abzuleiten.⁷⁵ Raum und Zeit sind dabei keine Kategorien des Verstandes, sondern sind kurz gesagt Kategorien der Anschauung. Sie

⁷² Popper, Karl R.: Was ist Dialektik? http://www.vordenker.de/ggphilosophy/popper_was-ist-dialektik.pdf, copyright 2004, Seite 6

⁷³ vgl. Popper, Karl R.: Was ist Dialektik? http://www.vordenker.de/ggphilosophy/popper_was-ist-dialektik.pdf, copyright 2004, Seite 21

⁷⁴ Popper, Karl R.: Was ist Dialektik? http://www.vordenker.de/ggphilosophy/popper_was-ist-dialektik.pdf, copyright 2004, Seite 18

⁷⁵ vgl. Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, §9 *Von der logischen Funktion des Verstandes in Urteilen*

entspringen nicht dem Verstand, sondern sie gehen diesem voraus. Hegel geht in vielen Belangen über das Denken von Kant hinaus. Popper argumentiert er tut das, um Kants Einsichten zu umgehen die der Vernunft ihre Grenzen aufzeigt. Auf alle Fälle unterscheidet Hegel nicht mehr zwischen der Vernunft und der Welt. Alles ist Geist. Dem absoluten Geist kommt durch die Natur nichts mehr hinzu. Raum und Zeit entspringen nicht nur dem Geist, sie sind Geist.⁷⁶ Damit löst Hegel bei allen Kontroversen, die eine solche Sicht auf die Welt mit sich bringen zumindest ein Problem: nämlich das Eingangs gestellte. Die Frage nach dem Verhältnis und der Kompatibilität zwischen Vernunft und Welt, die Dichotomie von dem intelligenten Subjekt und dem intelligiblen Objekt heben sich auf. Das Problem der dialektischen Methode, die Hegel dazu verwendet, fasst Popper wie folgt zusammen:

„Wie hat nun Hegel die Kantische Widerlegung des Rationalismus überwunden? Sehr einfach durch die Feststellung, Widersprüche seien nicht von Bedeutung. Sie müssten in der Entwicklung des Denkens und der Vernunft eben auftauchen. [...] Kant, so sagte Hegel, widerlegte die Metaphysik, nicht aber den Rationalismus.“⁷⁷

Es stellt sich hier die Frage was ein Widerspruch ist. Popper fasst einen Widerspruch als logischen Widerspruch auf. Logische Widersprüche zu zulassen macht jedes System logischer Aussagen bedeutungslos. Der Grund dafür ist offensichtlich: es gibt keine Möglichkeit mehr die Gültigkeit einer Aussage zu überprüfen. In der formalen Logik ist der Wahrheitswert einer Aussage, die in einen Widerspruch führt einfach falsch.

Popper zeigt das an Hand einfacher Beispiele in *Was ist Dialektik?* und verwendet diesen Umstand auch als Argument gegen eine Philosophie die darauf abzielt nur deduktiv zu schließen, also versucht reine Verstandeserkenntnis zu erlangen. Es ist hier nicht der Ort um auf Poppers Kritik aus logischer Sicht näher einzugehen. Es ist aber essentiell für das Thema dieser Abhandlung sich im Kontext dieser Problematik zu fragen, wo sich Raum und Zeit aufhalten. So naiv die Frage scheint, aber die absolute Divergenz möglicher Antworten auf diese Frage erweckt den Eindruck es könnte sich lohnen ihr nach zugehen. Sieht Hegel Raum und Zeit noch als Facetten des absoluten Geistes, ist die empiristisch-naturwissenschaftliche Sicht der Dinge eher die, dass Raum und Zeit keinesfalls dem Denken entspringt, sondern vielmehr völlig unabhängig von diesem sind und es höchstens so etwas wie das dem Menschen eigene und subjektiv-psychologische Zeiterleben gibt, welches aber nicht substantiell mit dem der „wahren“ physikalischen Zeit zu tun hat.

⁷⁶ Popper, Karl R.: Was ist Dialektik? http://www.vordenker.de/ggphilosophy/popper_was-ist-dialektik.pdf, copyright 2004, Seite 17

⁷⁷ Popper, Karl R.: Was ist Dialektik? http://www.vordenker.de/ggphilosophy/popper_was-ist-dialektik.pdf, copyright 2004, Seite 18

„Denn was Hegel als »Metaphysik« im Gegensatz zur »Dialektik« bezeichnete, ist lediglich ein solches rationalistisches System, das Evolution, Bewegung und Entwicklung nicht berücksichtigt und somit versucht, die Wirklichkeit als etwas Stabiles, Unbewegtes und Widerspruchsfreies zu begreifen. Hegel folgert gemäß seiner Identitätsphilosophie, dass - da sich die Vernunft entwickelt - sich auch die Welt entwickeln muss und dass, da die Entwicklung des Denkens bzw. der Vernunft eine dialektische ist, sich auch die Welt in dialektischen Triaden entwickeln muss.“⁷⁸

In dieser Weise denkt Hegel auch die Begriffe von Raum und Zeit. Man muss sich das Ausmaß Hegels Versuch vor Augen halten: er wollte tatsächlich die gesamte Welt aus der Logik, aus den Denkgesetzen erklären und ableiten. Die von Popper hier stark kritisierte dialektische Methode offenbart viele Schwachstellen, denn gerade aus logischer Sicht ist es schwierig den Satz vom verbotenen Widerspruch abzulehnen: eine Suppe lässt sich schwer ohne Wasser kochen.

„Die Momente des unmittelbar als wahrhaft unendlich sich aufschließenden Äthers sind Raum und Zeit, und die Unendlichkeit selbst ist die Bewegung und als Totalität ein System von Sphären oder Bewegungen.“⁷⁹

Hegel entwickelt aus dem Begriff des Äthers die Begriffe von Raum und Zeit. Diese Argumentation ist begrifflich sehr schwer zugänglich und meines Erachtens auch nicht weiter relevant für den Gegenstand dieser Arbeit, nämlich die Beziehung von Hegels Zeitbegriff zu dem von Aristoteles und dem von Henri Bergson. Die weiter oben zitierte Definition des Begriffs des Sterns spielt hier eine wesentliche Rolle, deren Analyse wahrscheinlich über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen würde, sicherlich aber meinen Verständnishorizont übersteigt. Ich denke das Wesentliche (vor allem für den Kontext dieser Auseinandersetzung) an Hegels Zeitbegriff wurde im Rahmen dieser Arbeit diskutiert und den Übergang vom absoluten Geist zum Begriff der Natur belasse ich bei der vorangegangenen Skizze. Denn wesentlich für Heideggers Kritik an Hegel sind weniger die dialektische Methode, die Hegel verwendet oder sein Verständnis von Natur, als vielmehr seine Auffassung der Zeit als „Jetztfolge“:

„*Hegels* Charakteristik der Zeit aus dem Jetzt setzt voraus, daß diese in seiner vollen Struktur verdeckt und nivelliert bleibt, um als ein wenngleich »ideell« Vorhandenes angeschaut werden zu können.“⁸⁰

⁷⁸ Popper, Karl R.: Was ist Dialektik? http://www.vordenker.de/ggphilosophy/popper_was-ist-dialektik.pdf, copyright 2004, Seite 18

⁷⁹ Hegel, G.W.F.: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, Akademie Verlag Berlin: Seite 201

⁸⁰ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 431

Es ist also nicht nur das Eindringen des Raumes in den Begriff der Zeit, das Heidegger kritisiert, sondern vor allem das beständige Bestehen auf der Realität der Gegenwart in Abgrenzung zu dem Nichtsein oder Noch-Nichtsein der Vergangenheit bzw. der Zukunft. Wie ich zeigen werden ist dies der zentrale Ansatz Heideggers Kritik an dem Zeitbegriff der Metaphysik und der abendländischen Philosophie.

4. Aristoteles und Hegel

Betrachten wir nun nach der Analyse der von Heidegger angesprochenen Textpassagen von Aristoteles und Hegel, die Annahmen die Heidegger diesbezüglich macht:

„Aus dem Vorrang des nivellierten Jetzt wird deutlich, daß auch die *Hegelsche* Begriffsbestimmung der Zeit dem Zuge des *vulgären* Zeitverständnisses und das heißt zugleich dem *traditionellen* Zeitbegriff folgt. Es läßt sich zeigen, daß *Hegels* Zeitbegriff sogar direkt aus der »Physik« des *Aristoteles* geschöpft ist.“⁸¹

Heidegger sieht in Hegels Zeitbegriff so etwas wie die formale Vollendung eines bis in die Antike zurückgehenden Missverständnisses der Metaphysik, das auf dem Zeitbegriff bei Aristoteles fusst. Aber was genau meint Heidegger mit dem Ausdruck „nivelliertes Jetzt“? In *Sein und Zeit* schreibt er folgendes dazu:

„Alle nachkommende Erörterung des Begriffes der Zeit hält sich *grundsätzlich* an die *Aristotelische* Definition, das heißt, sie macht die Zeit dergestalt zum Thema, wie sie sich im umsichtigen Besorgen zeigt. Die Zeit ist das »Gezählte« [...]“⁸²

Aristoteles fasst das Wesen der Zeit - wie oben besprochen - in der Zahl: Die Zeit als gezählte Bewegung. Eine besondere Bedeutung kommt seinem Begriff des *Jetzt* zu. Ein großes Problem dieses Begriffes ist seine Abstraktheit. Jetzt existiert in der Vorstellung, aber *Jetzt* hat keine praktische Einheit, *Jetzt* ist in der Anschauung nicht festmachbar, das Jetzt ist immer dasselbe und immer ein anderes. Hegel versucht diese Schwierigkeiten Aristoteles zu kompensieren: Sein Begriff von *Jetzt* ist dialektisch gedacht: die Einheit von Jetzt besteht in seinem Aufgehoben sein, in

⁸¹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 432

⁸² Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 421

seinem ständigen Vergehen und Entstehen, im „Nicht-Jetzt“. Aristoteles also widerspricht der Einheit des Jetzt, da es nicht immer dasselbe jetzt sein kann, welches immer wieder auftritt und dem entgegen entwickelt Hegel ein Jetzt, das als dynamisch-dialektisches Prinzip fungiert. Das *Jetzt* ist bei Aristoteles die Einheit des Zählens, selbst ist es aber nicht Zeit. Analog dazu findet man in der Definition der Zeit als Negation der Negation des Raumes den Punkt, der zwar den Raum begrenzt und im Raum ist, selbst aber nicht Raum ist, da er ja das Wesenhafte des Raumes, das Ausgedehntsein nicht hat. Das Jetzt als Grenze, entspricht dem ständigen Aufgehobensein und Sichtselbstgleichen des Raumes, dem nicht Erreichen eines Sichselbstbleibens, dem nicht Erreichen eines Aufgehobenbleibens, ein Grenzwert.

„Das einfach Sichselbstgleiche, der Raum als abgesondertes, ist er Moment; aber als sich realisierend, als seiend, was er an sich [ist], ist er das Gegenteil seiner selbst, ist er die Zeit, - und umgekehrt das unendliche als das Moment der Zeit: realisiert sie sich oder ist als Moment, das heißt sich aufhebend als das was sie ist, ist sie ihr Gegenteil, Raum; und es ist nur diese Einheit dieser Reflexion des Ganzen, das aus Raum Zeit, aus Zeit Raum wird, unmittelbar indem es das eine und das andere ist, unmittelbar auch das Gegenteil des einen so wie des anderen“⁸³

Das Sichselbstgleiche existiert für Hegel nur in Anbetracht seines Gegenteils, in der Mitannahme des Ungleichen. In diesem Aspekt finde ich, lässt sich ein deutlicher Unterschied von Aristoteles Zeitbegriff zu dem von Hegel erkennen. Denn für Hegel kann man das Wesen der Zeit gar nicht isoliert denken, sondern es ist immer schon Raum.

Es sei an dieser Stelle auch erwähnt, dass die Analogien die Hegel und Aristoteles offensichtlicher Weise haben, womöglich vielmehr der Tatsache geschuldet sind, dass sich beide mit dem selben Phänomen auseinandersetzten, also inhaltlicher Natur sind, und vielweniger einem „Abkupfern“ seitens Hegel geschuldet sind. Diesen Umstand kommentiert Heidegger am Ende der Eingangs doch sehr polemisch formulierten Fußnote:

„Der Hinweis auf den direkten Zusammenhang zwischen *Hegels Zeitbegriff* und der *Aristotelischen Zeitanalyse* soll H. nicht eine »Abhängigkeit« vorrechnen sondern auf die *grundsätzliche ontologische Tragweite dieser Filiation* für die *Hegelsche Logik* aufmerksam machen.“⁸⁴

Es handelt sich also um ein fundamentales Problem der Metaphysik an sich, das zu dem „vulgären“ Zeitverständnis führt, welches Heidegger sowohl bei Hegel als auch bei Aristoteles

⁸³ Hegel, G.W.F.: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, Akademie Verlag Berlin: Seite 202

⁸⁴ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 432

ortet. Dieses Verständnis wurzelt einerseits in der Annahmen, dass Zeit ein Seiendes unter Seiendem sei, dass man das Wesen der Zeit substanziell untersuchen könne. Die Zergliederung der „Jetztfolge“ in atomare Bestandteile der Zeit und deren homogener und linearer Charakter tragen sowohl für Heidegger als auch für Henri Bergson Mitschuld an dem Unverständnis der abendländischen Philosophie gegenüber dem Phänomen der Zeit.

Andererseits wurzelt dieses Unverständnis in der Annahme, Zeit äußere sich an Seiendem, als Veränderung an Seiendem. Zeit ist aber nach Heidegger etwas das - grob formuliert - an dem Sein erscheint bzw. in Verbindung mit Sein steht und auf jeden Fall nicht etwas wie Seiendes ist. Die genaue Analyse des Zeitbegriffs von Heidegger wird später in dieser Arbeit ausführlich diskutiert.

Heidegger erkennt in Hegels Zeitbegriff einerseits den Aristotelischen wieder bzw. bildet er Hegels Gedanken auf den Zeitbegriff von Aristoteles ab, um zu zeigen wie stark die Analogien zwischen dem Denken der beiden sind. Andererseits betont er die von Hegel gedachte Identität von Raum und Zeit. Es bleibt in diesem Kontext aber durchaus diskussionswürdig, dass Heidegger Hegels Zeitbegriff aus den „Jenenser Schriften“ als eine Paraphrase der Aristotelischen *Physik* bezeichnet.⁸⁵ Denn obwohl es unbestreitbare ist, dass Hegel seinen Begriff der Zeit in weiterer Folge völlig analog zu Aristoteles entwickelt, bringt Aristoteles an keiner Stelle seiner *Physik* Argumente für die Identität von Raum und Zeit. In dem vierten Buch seiner *Physik* bringt Aristoteles während er das Wesen des Raumes bzw. des Ortes erörtert folgendes Beispiel von einem Schiff das sich auf einem Fluss bewegt:

*„Es hat aber Ort den Drang unbeweglich zu sein. Deswegen ist (in diesem Fall) eher der ganze Fluß Ort, weil er als Ganzer unbeweglich ist. Also: Die unmittelbare, unbewegliche Grenze des Umfassenden- das ist Ort.“*⁸⁶

Auch wenn dieses Beispiel eines von vielen aus der *Physik* des Aristoteles ist, welches vor Augen führt warum Heidegger zu einem so harten Urteil kommt, wenn es um Hegels Idee von Raum und Zeit geht und die Analogie zwischen Hegel und Aristoteles – wie gesagt - nicht von der Hand zu weisen sind, bleibt Heidegger die explizite Darstellung schuldig, wo und wie genau Aristoteles eine Identität zwischen Raum und Zeit ausmacht. Der Raum oder Ort ist bei Aristoteles etwas statisches und begrenztes ohne Bewegung etwas endliches. Demgegenüber ist die Zeit in Bewegung unbegrenzt und steht sinnbildlich für den Wandel. „Da aber die Zeit in besonderem Maße eine Art

⁸⁵ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 432

⁸⁶ Aristoteles: *Physik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, Seite 207

Bewegung zu sein scheint und Wandel, so wäre dies zu prüfen[...]“⁸⁷ (Aristoteles bleibt wie oben schon besprochen natürlich nicht dabei, dass Zeit dasselbe sei wie Bewegung oder Wandel, aber es lässt sich hier schon eine klare Tendenz erkennen.) Hier wirklich von einer „Paraphrase“ des aristotelischen Zeitbegriffs zu sprechen (im Kontext von Hegels eigenem Zeitbegriff) wird Hegels Denken nicht gerecht, denn ich denke ist es ja gerade Hegels großer Verdienst die Begriff von Raum und Zeit als Einheit der Reflexion zu denken, ein Schritt den Aristoteles nicht gegangen ist. Die Frage woran Heidegger die Identität von Raum und Zeit in der Aristotelischen *Physik* dingfest macht wird diese Arbeit demnach offen lassen.

5. Bergsons *Zeit und Freiheit*

Bevor der Begriff der Zeit in Henri Bergsons 1889 erschienenem Werk *Zeit und Freiheit* diskutiert wird, werde ich ein paar Worte zu dem Umfeld, in dem das Werk entstanden ist bzw. die wissenschaftlichen Entwicklungen welche es behandelt, kommentieren. Dies erscheint mir deswegen notwendig, weil Bergson in *Zeit und Freiheit* eine starke Position gegenüber der damalig an wissenschaftlicher Bedeutung gewinnenden experimentellen Psychologie bezieht und gleichzeitig eine Kritik am philosophiegeschichtlichen Begriff der Zeit übt. So schreibt er im Vorwort zu *Zeit und Freiheit*:

„Wir haben unter den Problemen das gewählt, das der Metaphysik und Psychologie gemeinsam ist: das Freiheitsproblem. Wir versuchen nachzuweisen, daß jede Erörterung zwischen den Deterministen und ihren Gegnern eine vorangegangene Vermengung der Dauer mit der Ausdehnung, der Sukzession mit der Gleichzeitigkeit, der Qualität mit der Quantität in sich begreift[...]“⁸⁸.

Bergson geht es im ersten Teil von *Zeit und Freiheit* darum zu zeigen, dass psychologische Phänomene sich nicht mit denselben Mitteln bemessen lassen wie räumliche Phänomene, dass heißt sie lassen sich nicht auf dieselbe Weise quantitativ erfassen. Die Ursache für den räumlich beeinflussten Zeitbegriff sieht er - wie sich zeigen wird - in der mit Aristoteles begonnen Tradition die Zeit als eine Art Zahl zu verstehen. Zahl und Zählen implizieren für Bergson immer schon

⁸⁷ Aristoteles: *Physik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, Seite 207

⁸⁸ Bergson, Henri: *Zeit und Freiheit*, 5. Auflage CEP Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2012, Seite 7

räumliche Begriffe.⁸⁹ Dem gegenüber argumentiert Bergson, dass sich Zeit als erfahrenes Phänomen in seiner qualitativen Einheit des Erlebens einer quantitativen Erfassung, also einer räumlichen Auffassung entzieht. Der quantitative, also räumlich gefasste Zeitbegriff ist dagegen ein Produkt der Vorstellung, welche in der Reflexion Zeit als homogenes Medium fasst und damit Zeit messbar macht. Das ist umso wichtiger, als das sich durch einen solchen quantitativen Zeitbegriff auch menschliches Handeln und Erleben messbar und berechenbar machen lässt: Eine zentrale These der damals noch in Kinderschuhen steckenden experimentellen Psychologie.

5.1. Intensität

„Wenn man behauptet eine Zahl oder ein Körper sei größer als ein anderer, weiß man allerdings sehr wohl, wovon man spricht; denn in beiden Fällen ist von ungleichen Räumen die Rede,[...], und man nennt größer den Raum, der den andern enthält. Wie aber sollte eine intensive Empfindung eine solche von geringerer Intensität enthalten?“⁹⁰

Offensichtlich ist es bei intensiven Empfindungen sehr schwer darzulegen, wie sie einander enthalten sollen, dass heißt es ist schwer nachzuweisen, wie qualitative Unterschiede im Erleben quantitativ beschreibbar bzw. überhaupt denkbar sind. Quantitative Begriffe lassen sich transitiv ordnen: Größeres enthält Kleineres. Drücke ich zum Beispiel mein Bein gegen die Tischkante, dann kann man versucht sein den dabei empfundenen Schmerz als Funktion des Drucks, den ich mit meinem Bein ausübe aufzufassen: je fester ich drücke desto stärker ist der Schmerz, den ich empfinde. Wogegen sich Bergson wehrt ist natürlich nicht die Annahme, das festere Drücken mit intensiverem Schmerz korreliert bzw. in einem direkten kausalen Zusammenhang steht, sondern dass das Erleben des einen Schmerzens in dem Erleben des anderen Schmerzens enthalten ist. Für Bergson sind beide Erlebnisse qualitativ verschieden und lassen sich nicht quantitativ ordnen.

Der Mensch ist es von klein auf gewohnt im sprachlichen Gebrauch, aber auch in anderen Bereichen seiner Sozialisation Phänomene mit räumlichen Begriffen bzw. Zahlen zu untersuchen. Dieses „Verräumlichen“ des Erlebens, kann wie im Bereich der von Bergson kritisierten Psychophysik zu tiefgreifenden Missverständnissen führen. Bergson hält sich dabei in der Erörterung seiner metaphysischen Probleme keineswegs in einer abstrakten Region der rein logisch-begrifflichen Analyse auf, sondern erörtert eins um andere, viele praktische Beispiele aus

⁸⁹ Bergson, Henri: Zeit und Freiheit, 5. Auflage CEP Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2012, Seite 63 f,

⁹⁰ Bergson, Henri: Zeit und Freiheit, 5. Auflage CEP Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2012, Seite 9

psychologischen Publikationen seiner Zeit. Sein Grundtenor dabei: die empirische Wissenschaft reduziert Empfindungen auf ein quantitativ-messbares Phänomen, kann dabei aber den qualitativen Unterschieden der Erlebniswelt nicht gerecht werden:

„Wir assoziieren demnach mit einer gewissen Qualität der Wirkung die Vorstellung einer gewissen Quantität der Ursache und zuletzt verlegen wir, wie es bei allen erworbenen Perzeptionen der Fall ist, die Vorstellung in die Empfindung, die Quantität der Ursache in die Qualität der Wirkung. In demselben Augenblick wird die Intensität, die bis dahin nur eine gewisse Schattierung oder Qualität der Empfindung war, zu einer Größe.“⁹¹

Die naturwissenschaftlich geführte Psychologie versucht das Bewusstsein so messbar zu machen, obwohl das Intensive nach Bergson keine Ausdehnung besitzt und somit auch nicht mit quantitativen Maßen erfassbar ist. Der Begriff der Größe, der sich aus dem Extensiven ableitet, kann gar nicht sinnvoll auf etwas Intensives angewandt werden. Hierin liegt das große Unvermögen der empirischen bzw. naturwissenschaftlich orientierten Psychologie, ihre Methoden, ihr Werkzeuge sind die falschen, um zu erreichen, was sie vorgibt: das Phänomen menschlichen Bewusstseins zu erfassen.

„Und liegt dann nicht ein Widerspruch vor, wenn wir von inexstensiver Quantität reden? Dennoch kommt der gemeine Verstand mit den Philosophen darin überein, ein rein Intensives zur Größe zu machen, genau wie ein Ausgedehntes.“⁹²

Die weiter oben zitierte Rolle der Vorstellung ist für das Verständnis Bergsons lebensweltlichen Zugangs zur Philosophie zentral. Erst in der Vorstellung, erst in der Reflexion, kann der Mensch die Dimension des Erlebens teilen. Er kann also ein Erlebnis von bestimmter Qualität im Denken teilen, und so gelangt das Denken dann zu quantitativen Begriffen. Im reinen Erleben besitzen Empfindungen keine Ausdehnung. Das Denken, das Reflektieren des subjektiven Erlebens macht erst Platz für eine quantitative Vorstellung. Solche quantitativen Begriffe oder Größen sind bei Bergson immer räumliche Vorstellungen, auf die wir die Lebenswelt abbilden. Wie wir in weiterer Folge sehen werden, verhält es sich bei dem Phänomen der Zeit nicht anders. Diesem verräumlichten Begriff der Zeit stellt er seinen Begriff der Dauer gegenüber. Die Dauer stellt einen genuinen, qualitativen Ereignishorizont dar, der erst mittels der Vorstellung, zu einem homogenen

⁹¹Bergson, Henri: Zeit und Freiheit, 5. Auflage CEP Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2012, Seite 38

⁹² Bergson, Henri: Zeit und Freiheit, 5. Auflage CEP Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2012, Seite 10

Medium stilisiert wird und somit eine Teilung erst möglich macht.⁹³ Volker Thönnies fasst dieses Bemühen Bergsons in seiner Dissertationsschrift wie folgt zusammen:

„In der Orientierung an einem solchen Schema der Ausdehnung und Teilbarkeit zeigt sich Bergson zufolge ein Grundkonstitutivum des menschlichen Denkens. Wir neigen demnach dazu, uns auf Einzelheiten im Raum zu fokussieren, um diese zunächst zu isolieren und alsdann mittels Addition wieder zu einer Einheit zusammenzufügen.“⁹⁴

Hierin sieht Bergson auch die Lösung der von den Eleaten aufgestellten Probleme der Bewegung.⁹⁵ Die Einheit der Bewegung, die Einheit des Erlebens lässt sich nur in der Vorstellung teilen also isoliert betrachten und kann nur so mit quantitativem Maßstab bemessen werden. Ihrer Realität, ihrem Erleben, den Bewusstseinszuständen kann diese quantitative Erfassung *a posteriori* nie völlig gerecht werden. Der Aufschlag einer Tennisspielerin kann in retrospektiver Betrachtung in einzelne Schritte zerlegt werden. Es können dann gewisse quantitative Urteile gefällt werden: wie hoch wurde der Ball geworfen, in welchem Winkel hat der Schläger den Ball getroffen, wie schnell war der Schläger. All diese quantitativen Urteile könne aber nicht die Einheit des Aufschlags als Erlebten vollständig wiedergeben, denn das Ganze ist mehr als die Summe seiner quantitativ messbaren Teile. Die Einheit des Erlebens ist in seiner qualitativen Dimension unteilbar.

Zwei Aspekte sind zu erwähnen, auf welche ich später in dieser Arbeit genauer eingehen werde: Einerseits offenbart sich in dieser Sicht Bergsons eine starke Verwandtschaft zu Hegels dialektischem Denken für mich. Denn das Qualitative fasst Hegel - wie oben beschrieben - als das *Ausgelöscht sein* der nur ideell gesetzten Gegensätze auf, deren Einheit immer Grenze ist.⁹⁶ Andererseits lässt sich in Bergsons lebensweltlichem Entwurf des Erlebens eine starke Verwandtschaft zu Heidegger nachweisen. Volker Thönnies behauptet sogar, dass man Heidegger im Lichte seiner Auseinandersetzung mit Bergson viel tiefergehend verstehen kann.⁹⁷

⁹³ vgl. Thönnies, Volker: Das Leben zur Sprache bringen. Bergson und Heidegger im Licht eines buchstäblich zeit-losen Problems. , Inaugural-Dissertation an der Albert Ludwig Universität Freiburg, WS 2003/04: S. 16

⁹⁴ Thönnies, Volker: Das Leben zur Sprache bringen. Bergson und Heidegger im Licht eines buchstäblich zeit-losen Problems. , Inaugural-Dissertation an der Albert Ludwig Universität Freiburg, WS 2003/04: S. 16

⁹⁵ vgl. Bergson, Henri: Zeit und Freiheit, 5. Auflage CEP Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2012, Seite 86

⁹⁶ vgl. Hegel, G.W.F.: Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, Akademie Verlag Berlin: Seite 135

⁹⁷ vgl. Thönnies, Volker: Das Leben zur Sprache bringen. Bergson und Heidegger im Licht eines buchstäblich zeit-losen Problems, Inaugural-Dissertation an der Albert Ludwig Universität Freiburg, WS 2003/04: S. 8

5.2. Dauer

Am Anfang seiner Überlegung zum Begriff der Zeit philosophiert Bergson über den Begriff der Zahl. Den Begriff der Zahl dekonstruiert er und will zeigen, dass die Zahl immer schon eine räumliche Vorstellung impliziert:

„Man wird uns übrigens ohne weiters zugeben, daß jede Operation, durch die materielle Gegenstände gezählt werden, die gleichzeitige Vorstellung dieser Gegenstände in sich begreift, und daß man sie eben dadurch im Raume beläßt.“⁹⁸

Bergson bringt im Vorfeld dieser Behauptung das Beispiel einer Herde von Hammeln. Es ist ihm zu Folge dem Menschen nicht möglich eine spezielle Anzahl von Gegenständen vorzustellen, ohne dabei auf räumliche Vorstellungen zurückzugreifen. Entweder wir stellen uns die 50 Hammeln nebeneinander vor, oder wir stellen uns jeden einzeln vor, nacheinander, dann läge die Zahl aber auch nicht in der Zeit, sondern würde im Raum verweilen, weil es immer nur ein Hammel ist, den wir uns vorstellen und nicht 50 Hammel, wir müssten die 50 einzelnen Hammel im Endeffekt auch räumlich ordnen, um sie in ihrer ganzen Erscheinung zu fassen.⁹⁹ Das Zahlartige umfasst also immer schon etwas räumliches, denn jede Vorstellung der Zahl bedarf einer räumlichen Entfaltung. Einer der Gründe dafür, dass wir immer auf räumliche Vorstellungen zurückgreifen müssen um uns der Zahlen zu bedienen (selbst bei abstrakten Zahlen wie wir gleich sehen werden), liegt nach Bergson in dem Phänomen der Exteriorität:

„Nun ist aber die Exteriorität der eigentliche Charakter der den Raum füllenden Dinge, während die Bewußtseinsvorgänge keineswegs wesentlich einander äußerlich sind, sondern es erst durch eine Auseinanderfaltung in der Zeit werden, sofern diese als homogenes Medium angesehen wird.“¹⁰⁰

Exteriorität ist eine Qualität des Ausgedehnten. Nehmen wir das Beispiel zweier Bücher, sei eines rot und das andere blau. Die Bücher liegen nebeneinander auf einem Tisch. Ich kann mir alle möglichen räumlichen Beziehungen der Bücher zueinander vorstellen: nebeneinander, aufeinander usw. Diese müssen im allgemeinen auch nicht naturwissenschaftlichen Gesetzen folgen. Ich kann mir zum Beispiel vorstellen, dass das rote Buch über dem blauen Buch schwebt. Was aber nach

⁹⁸ Bergson, Henri: Zeit und Freiheit, 5. Auflage CEP Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2012, Seite 61

⁹⁹ Bergson, Henri: Zeit und Freiheit, 5. Auflage CEP Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2012, Seite 61

¹⁰⁰ Bergson, Henri: Zeit und Freiheit, 5. Auflage CEP Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2012, Seite 76

Bergson unmöglich ist, ist die Vorstellung, dass beide Bücher den gleichen Platz einnehmen, d.h. das blaue und das rote Buch liegen ident. Bergson meint mit Exteriorität genau dieses qualitative Merkmal des Ausgedehnten: es braucht Platz.

Intensives, Gefühle, Empfindungen unterliegen dieser Notwendigkeit nicht: ich kann mir vorstellen, dass ich hungrig bin und zugleich ist mir kalt und zugleich bin ich glücklich und zugleich weckt der Geruch der Bäume um mich eine Erinnerung an meine Kindheit. Die Simultanität des Intensiven steht nicht im Widerspruch zu der Exteriorität des Extensiven, des Ausgedehnten. Erst durch die Vorstellung des Erlebten können wir intensives Erleben ausgedehnt denken und in räumlichen Kategorien fassen. Nur durch dieses nachträgliche Reflektieren können wir so das Dasein quantitativ erfassen. Erst in der Reflexion meiner Situation kann ich das Erleben des Augenblicks in einzelne, voneinander - im Nachhinein betrachtet unabhängige - Teile zerlegen.

Auch das Erleben der Zeit ist an sich nicht ausgedehnt. Die wahre Dauer, als qualitativ erlebte Sukzession ist nicht ausgedehnt und deswegen auch nicht teilbar: „Die synthetisierte Exteriorität sei aber nicht identisch mit der ursprünglich erlebten Sukzession, [...]“¹⁰¹, schreibt Volker Thönnies über Bergsons Begriff der Dauer. Diese synthetisierte Exteriorität ist ein nachträgliches Produkt der Vorstellung. Es kann aber das qualitative Erleben der Dauer nicht authentisch abbilden. Wie sich eine solche sprachliche Abbildung bewerkstelligen kann, diskutiert Bergson im weiteren Verlauf von *Zeit und Freiheit*. Dies zufriedenstellend zu diskutieren würde aber über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen.

„In gleicher Weise treten wir jedoch auch an unser Zeiterleben heran“, so Bergson, obgleich diesem originär keine Exteriorität zukomme. Das Moment der „Sukzession“ (ZF, 78), wie es im faktischen Erleben vorfindlich sei, werde durch den reflexiven Umgang damit zerstört, da wir es durch zurückliegende Wahrnehmung der Vergangenheit gewohnt sein, den Gegenständen unserer gedanklichen Aufmerksamkeit immer eine räumliche Ordnung zu attribuieren.“¹⁰²

Es ist also ein Produkt des Denkens bzw. der Vorstellung, die uns Zeit als homogenes Medium verstehen lässt. Wir fassen Zeit als Raum auf, der an Stelle von drei Dimensionen nur eine hat und ordnen dort unsere Erinnerungen. Das führt zu dem linearen Verständnis, der homogenen Auffassung von zeitlichem Erleben, das wir als Menschen haben. Es entspricht aber in keinsten Weise der tatsächlichen Natur zeitlichen Erlebens, welches eben nicht ausgedehnt ist, sondern

¹⁰¹ vgl. Thönnies, Volker: Das Leben zur Sprache bringen. Bergson und Heidegger im Licht eines buchstäblich zeit-losen Problems, Inaugural-Dissertation an der Albert Ludwig Universität Freiburg, WS 2003/04: S. 8

¹⁰² Thönnies, Volker: Das Leben zur Sprache bringen. Bergson und Heidegger im Licht eines buchstäblich zeit-losen Problems, Inaugural-Dissertation an der Albert Ludwig Universität Freiburg, WS 2003/04: S. 18

vielmehr ein permanentes und qualitativ irreduzibles Erfahren und Begegnen ist.

„Denn wenn die Zeit, wie sie vom reflektierten Bewußtsein vorgestellt wird, ein Medium ist, worin unsere Bewußtseinszustände so wohlunterschieden aufeinander folgen, daß man sie zählen kann, und wenn andererseits unsere Auffassung von der Zahl darauf hinausläuft, daß alles, was man zählt, im Raume ausgestreut wird, so ist zu vermuten, daß die Zeit, im Sinne eines Mediums genommen, in dem man unterscheidet und zählt, nichts anderes ist als Raum.“¹⁰³

Diese Zeilen Bergsons sind einer der Ausgangspunkte für Heideggers Aussage über Bergson Zeitbegriff, die er in seiner hier diskutierten Fußnote erwähnt. Denn Heidegger zu Folge setzt Bergson Zeit und Raum gleich:

„Die Zeit als Raum (vgl. Essai p.69) ist *quantitative* Sukzession. Die Dauer wird aus der Gegenorientierung an *diesem* Zeitbegriff als *qualitative* Sukzession beschrieben.“¹⁰⁴

Heidegger bemerkt zudem, dass es kein Zufall sei, dass Bergson dem Abschnitt über die Dauer, eine Analyse der Zahl vorzieht. Diese Bemerkung Heideggers ist für den Kontext dieser Auseinandersetzung sehr interessant. Denn einerseits kann man in der oben zitierten Aussage eine Analogie zu Aristoteles Zeitbegriff erkennen: Aristoteles fasst die Zeit ja gerade als eine Art Zahl. Andererseits aber muss man hierin auch eine fundamentale Kritik von Bergson an dem Aristotelischen Zeitbegriff erkennen, geht es ihm ja gerade darum zu zeigen, dass Zeit als quantitative Sukzession, als „Jetztfolge“, eine räumliche Auffassung impliziert, und so das Wesen der Zeit nicht wirklich getroffen wird.

Dem aristotelischen Begriff von Zeit als einer Zahl, als Gezähltem stellt Bergson jedenfalls den Begriff der Dauer gegenüber, welche dem lebensweltlichen Erfahren der Zeit, in seiner Einheit gerecht werden soll, und den qualitativen Aspekt zeitlichen Erlebens, welcher eben nicht messbar ist beschreibt. Der Grund warum Heidegger trotz dieser scheinbar starken Abgrenzung Bergsons von Aristoteles an seiner fundamentalen Kritik von Bergsons Zeitbegriff festhält, ist - wie ich zeigen werde - dem Umstand geschuldet, dass Bergson trotz aller Kritik und Verschiedenheit an dem Verständnis der Realität in der Gegenwart festhält.

¹⁰³ Bergson, Henri: Zeit und Freiheit, CEP Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2012, 5. Auflage: Seite 71

¹⁰⁴ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 432 f.

6. Hegel und Bergson

„Mit *Hegels* These Der Raum >>ist<< Zeit, kommt *Bergsons* Auffassung bei aller Verschiedenheit der Begründung im Resultat überein. B. sagt nur umgekehrt Die Zeit (temps) ist Raum.“¹⁰⁵

Bei der ersten Analyse der von Heidegger in der Fußnote angeführten Literaturverweise könnte man in Versuchung geraten, anzunehmen Heidegger kenne Bergsons Philosophie schlichtweg zu wenig bzw. nur sehr oberflächlich. So offenbar scheinen die Differenzen zwischen Hegel und Bergson auf den ersten Blick. Stellt man Hegel, der seinen Zeitbegriff direkt und explizit aus dem des Raumes abgeleitet hat, dessen Anliegen es war diese Identität von Raum und Zeit formal-dialektisch zu erfassen und aus dem Wesen des absoluten Geistes abzuleiten, Bergsons lebensweltlichen Zugang zu dem Phänomen der qualitativen Sukzession - mittels dem Begriff der Dauer- gegenüber, dann ist es auf den ersten Blick schwer die Gemeinsamkeiten zu finden, bzw. könnte man zu dem Schluss kommen, Bergson kritisiere ja gerade dieselben Aspekte des Zeitbegriffs von Aristoteles und Hegel, die auch Heidegger zu seiner harten Kritik motiviert haben: Zeit ist eben nicht wie Raum, sondern wird dies erst durch das Eindringen räumlicher bzw. zahlartiger Vorstellung in das Zeiterleben mittels der Reflexion.

„Man hätte sich also die Frage vorzulegen, ob die Zeit, als homogenes Medium, nicht am Ende ein Bastardbegriff ist, der seinen Ursprung dem Eindringen der Raumvorstellung ins Gebiet des reinen Bewußtseins verdankt.“¹⁰⁶

Diese Zeilen entspringen nicht einer Heidegger womöglich unbekannten Stelle Bergsons, sondern sie entstammen just der Passage aus *Zeit und Freiheit* auf die Heidegger in seiner Fußnote Bezug nimmt. Bergson assoziiert (wie oben besprochen) jede zahlartige Vorstellung mit dem Raum. Quantitative Sukzession impliziert schon eine Vorstellung der Zahl. Ein solcher Zeitbegriff liegt ihm zur Folge sowohl der naturwissenschaftlich-orientierten Psychologie als auch der Metaphysik zu Grunde. Auch wenn er Zeit radikal neu denken will und mit dem Begriff der Dauer versucht dem qualitativen Erleben von Zeit, welches sich der Messung (also der räumlichen Darstellung) entzieht, gerecht zu werden, befindet Heidegger, dass er in seiner Idee der Zeit trotzdem der aristotelischen Jetzt-Zeit verhaftet bleibt.

Hier offenbaren sich zwei verschiedene Aspekte Heideggers Kritik am metaphysischen Zeitbegriff auf die ich später noch detailliert eingehen werde: einerseits die Seinsvergessenheit in der die

¹⁰⁵ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 432 f.

¹⁰⁶ Bergson, Henri: *Zeit und Freiheit*, CEP Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2012, 5. Auflage: Seite 76

Metaphysik verweilt und andererseits die Vorstellung der „nivellierten Jetztfolge“, die Zeit als Folge von Momenten versucht zu verstehen und somit der Gegenwart eine ausgezeichnete Rolle zukommen lässt (in einem Maße die Heidegger zumindest für unverhältnismäßig befindet).

Bergson sieht in dem traditionellen Begriff der Zeit schon etwas Räumliches, dass führt Heidegger zu dem Schluss für Bergson sei Zeit gleich Raum. Ich werde nach dem ich Heideggers eigenen Begriff der Zeit analysiert haben, auf Heath Massey Interpretation der Fußnote eingehen, in der er behauptet Heideggers Gleichstellung wäre ungerecht und übertrieben aber wahr.¹⁰⁷

7. Heideggers Begriff der Zeit

„Was sagen wir also, wenn wir statt εἶναι >>sein<< und statt >>sein<< εἶναι und esse sagen? Wir sagen nichts. Das griechische und das lateinische und das deutsche Wort bleiben in der gleichen Weise stumpf. Wir verraten uns bei dem gewohnten Gebrauch lediglich als Schrittmacher der größten Gedankenlosigkeit, die je innerhalb des Denkens aufgekommen und bis zur Stunde in der Herrschaft geblieben ist.“¹⁰⁸

Die Seinsvergessenheit in der die Metaphysik sowie die gesamte Philosophie seit den antiken Denkern verweilt ist unbestritten das zentrale Motiv in Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit*. Es ist eine phänomenologische Suche nach dem Sinn von Sein, nach den Fundamenten allen Denkens und Handelns, nach dem Begriff der Zeit.

Bevor ich damit beginne Martin Heideggers Begriff von Zeit in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* zu diskutieren, werde ich versuchen zu umreißen, was sein Anliegen in diesem Werk ist, um anschließend eine kurze Erörterung der wichtigsten Begriffe vorzunehmen, da diese - meines Erachtens nach - essentiell für seine Herangehensweise an den Begriff der Zeit sind.

In seiner Antrittsvorlesung (1929), welche er kurz nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit* (1927), in Freiburg gehalten hat, rekonstruiert Heidegger die wichtigsten Gedanken in *Sein und Zeit* und unterstreicht sein zentrales Anliegen: eine fundamentale Kritik der abendländischen Philosophie und vor allem ihrer gesamten Metaphysik. Die Diskussion des Inhalts dieser Vorlesung erscheint

¹⁰⁷ vgl. Massey, Heath: *Origin of time*: Suny Press, Chigago 2016, Seite 52

¹⁰⁸ Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1943, Sechszehnte Auflage 2017, S. 18

nicht zuletzt deswegen so fruchtbar und hilfreich, weil Heidegger in *Was ist Metaphysik?* (dem Titel der Antrittsvorlesung) in einem verhältnismäßig lockeren Jargon über seine Ideen in *Sein und Zeit* spricht. Sein Anliegen ist wie gesagt eine fundamentale Kritik der abendländischen Metaphysik, aber keineswegs will er diese aus einer empirisch-positivistischen Perspektive kritisieren. Ganz im Gegenteil: die Metaphysik scheitert Heidegger zu Folge am Unverständnis ihrer eigenen Grundlagen. Denn sie versteht nach Heidegger nicht was sie meint, wenn sie vom Sein spricht und dieses als offenbar selbstverständlichsten, allgemeinsten und definitions-resistenten Begriff verwendet.¹⁰⁹ Die Metaphysik fördert und führt implizit ein Verständnis von Sein, dass zu dessen Unverständnis beiträgt:

„Allein die Metaphysik antwortet nirgends auf die Frage nach der Wahrheit des Seins, weil sie diese Frage nie fragt. Sie fragt nicht, weil sie das nur denkt, indem sie das Seiende als das Seiende vorstellt.“¹¹⁰

Sein ist für Heidegger keine Seiendes. „Sein ist jeweils das Sein eines Seienden.“¹¹¹ Sein ist ein „Prinzip“, das sich an Seiendem offenbart. Das Sein des Seienden ist aber kein -Was-. Es entzieht sich dieser Art des Fragens und verlangt nach einer neuen Methode der Offenlegung. Heidegger versucht den Sinn von Sein zu ergründen ohne dabei nach dem Substantiellen, dem Essentiellen von Sein zu Fragen. Die Metaphysik hat versucht die Frage nach dem Sinn von Sein, wenn man so will der Wahrheit von Sein¹¹², an Hand von Seiendem zu erörtern. Damit hat sie sich den Weg zu einem Verständnis von Sein verbaut. Denn Sein ist vielmehr in einem „sinnhaft sein“, in seinem Vollzug, in einem temporalen, zeitlichen, verbalen Sinn zu begreifen als in einer metaphysischen Wesensschau.

„Wir *wissen* nicht, was »Sein« besagt. Aber schon wenn wir fragen: »was ist 'Sein'?« halten wir uns in einem Verständnis des »ist«, ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das »ist« bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten.“¹¹³

Die Verfehlung der Metaphysik liegt nach Heidegger also zunächst einmal in ihrem nominalen

¹⁰⁹ Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1943, Sechszehnte Auflage 2017, S. 2 f.

¹¹⁰ Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1943, Sechszehnte Auflage 2017, S. 12

¹¹¹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 9

¹¹² vgl. Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1943, Sechszehnte Auflage 2017, S. 18

¹¹³ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 5

Verständnis von Sein: Sein als etwas. Es geht Heidegger nicht um eine Suche nach dem Wesen von Sein, als substanzieller Entität, sondern vielmehr um eine Freilegung des „Prinzips“, welches Sein darstellt. Die Frage nach dem Sinn von Sein ist seiner Ansicht nach in Vergessenheit geraten oder von der Metaphysik für obsolet erklärt worden. Das führt zu fundamentalen Problemen. Nicht nur in der Metaphysik: Heidegger macht auch ein mangelndes Verständnis von Sein für die Grundlagenkrise vieler anderer wissenschaftlicher Disziplinen im frühen zwanzigsten Jahrhundert verantwortlich.¹¹⁴

Bevor er damit beginnt den Sinn von Sein zu erörtern widmet Heidegger die ersten Seiten von *Sein und Zeit* einer Verteidigung, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt zu stellen. Dabei diskutiert er die drei für ihn wesentlichen bzw. zentralen Vorurteile der abendländischen Philosophie und Metaphysik gegenüber der Frage nach dem Sinn von Sein.

Das erste Vorurteil, welches Heidegger versucht zu entkräften, wendet sich gegen die Annahme, dass sein der allgemeinste Begriff sei und deswegen keiner Definition bedürfe.

„Wenn man demnach sagt: »Sein« ist der allgemeinste Begriff, so kann das nicht heißen, er ist der klarste und aller weiteren Erörterung unbedürftig. Der Begriff des »Seins« ist vielmehr der dunkelste.“¹¹⁵

Heidegger wehrt sich gegen den Versuch die Allgemeinheit des Seins als ein Subsumptionsallgemeines des Seienden zu begreifen. Sein ist nicht die Gattung von Seiendem.¹¹⁶ Seiendes ist keine Art von Sein. Sein unterteilt sich dem zur Folge auch nicht in Seiendes. Das Dunkle am Begriff des Seins, liegt in seiner Verborgenheit. Damit ist eine ontologische Verborgenheit keine ontische gemeint. Denn ἀλήθεια, wie wir sehen werden, bedeutet dem Begriff nach immer schon so viel wie unverborgenen. Das ontisch unmittelbare und offenbare des Daseins ist gerade das ontologisch Rätselhafteste und Verborgenste.¹¹⁷ Dabei ist das Dasein ontisch gerade dadurch ausgezeichnet, dass es eben ontologisch ist, das heißt, dass es seinem Sein nach Fragen stellt, zu begründen versucht usw.¹¹⁸

„Die »Allgemeinheit« des seins »übersteigt« alle gattungsmäßige Allgemeinheit. »Sein« ist nach der Bezeichnung der mittelalterlichen Ontologie ein »transcendens«. Die Einheit dieses

¹¹⁴ vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 9 f.

¹¹⁵ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 2

¹¹⁶ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 2

¹¹⁷ vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 15

¹¹⁸ vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 12

transzendentalen »Allgemeinen« gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen, obersten Begriffe hat schon *Aristoteles* als Einheit der *Analogie* erkannt.“¹¹⁹

Heidegger widerspricht also keinesfalls der Allgemeinheit, die der Begriff Sein hat, sondern vielmehr der Leichtigkeit bzw. Selbstverständlichkeit, mit welcher der Begriff und vor allem seine Zugänglichkeit vorausgesetzt werden. Die Einheit der Analogie kann nicht aus bestimmten Ähnlichkeiten abgeleitet oder geschlossen werden. Ähnlichkeit ist nicht etwas, dass Dingen hinzukommen würde. Intelligibilität ist nicht etwas was Vorhandenem hinzukommt. Es ist schon vielmehr im Wesen der Welt, dass es sinnhafte Bezüge gibt. Sein ist immer schon verstanden, gedacht, ausgelegt usw. Für Heidegger lassen sich Begriff wie Welt, Mensch Dasein, Vorhandsein usw. gar nicht anders denken, als schon immer in einem gewissen Seinsverständnis eingebettet, in sinnhaften Bezügen verstrickt. Losgelöst von diesen Bezügen ist nichts. Der Umstand, dass das Dasein auf Fragen sinnvolle Antworten erhalten kann, dass Dasein immer schon Sinn findet, analysieren kann, denken kann ist keinem Subjekt geschuldet, dass eine vorhandene Welt erkundet und auch nicht einer „Welt an sich“ als Objekt der Anschauung und Vorstellung. Denn aller Anschauung und Vorstellung geht immer schon ein Horizont voraus der beides umfasst. Die Vernunft hat Ähnlichkeit als Begriff zur Verfügung, aber nicht weil sie immer höhere und abstraktere Analogien zwischen Seienden findet, sondern weil Seiendes immer schon in einer gewissen Art aufgefasst wird.

Das zweite Vorurteil das Heidegger in weiterer Folge widerlegen will, resultiert direkt aus dem ersten:

„Der Begriff »Sein« ist undefinierbar. [...] Das Sein ist definitorisch aus höheren Begriffen nicht abzuleiten und durch niedere nicht darzustellen.[...] Die Undefinierbarkeit des Seins dispentiert nicht von der Frage nach seinem Sinn, sondern fordert gerade dazu auf.“¹²⁰

Heidegger sucht nicht nach einer Definition von Sein, sondern er versucht offen zulegen, welchen Sinn Sein hat, was die Wahrheit des Seins ist. Er fragt also nicht nach dem Wesen von Sein, nicht nach einer Substanz oder Essenz des Seins. Der Mensch bewegt sich immer schon ein einem Seinsverständnis¹²¹, deswegen ist es nach Heidegger offensichtlich, dass das Sein sinnstiftende Bezüge ermöglicht. Das Sein ist immer das Sein von Seiendem und das Sein, welches Fragen nach dem Sinn von Sein stellt, das generell Fragen stellt, dessen Seinsart die des Fragens ist, ist das

¹¹⁹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 2

¹²⁰ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 3

¹²¹ vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 5

Dasein, mit dem ich mich im folgenden Abschnitt intensiver auseinandersetzen werde.

Das dritte Vorurteil mit dem Heidegger aufräumen möchte ist womöglich das in der Metaphysik am tiefsten verankerte und schwerwiegendste:

„Das »Sein« ist der selbstverständlichste Begriff. In allem Erkennen, Aussagen, in jedem Verhalten zu Seiendem, in jedem Sich-zu-sich-selbst-verhalten wird von »Sein« gebraucht gemacht und der Ausdruck ist dabei »ohne weiteres« verständlich.[...] Allein diese durchschnittliche Verständlichkeit demonstriert nur die Unverständlichkeit. Sie macht offenbar, daß in jedem Verhalten von Sein zu Seiendem als Seiendem a priori ein Rätsel liegt. Daß wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist, beweist die grundsätzliche Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von »Sein« sein zu wiederholen.“¹²²

Man könnte meinen Sein wäre durch seine Allgemeinheit so neutral, so wenig sagend, ein logisches Surfix - wie es Kant nennt¹²³ -, dass man es in jedem Zusammenhang verwenden kann, ohne dass dabei der Aussage etwas hinzukommen würde. Ich denke es ist wichtig an dieser Stelle zwischen zwei Problemstellungen zu differenzieren. Erstens geht es um eine sprachliche Ebene: die Frage ist was einem Begriff durch das Hinzufügen eines Seins-Prädikat hinzukommt. Zusage, der Hammer sei rot, oder das es gerade Abend sei, impliziert für Heidegger immer (im Gegensatz zu Kant) schon mehr als nur eine logische Verknüpfung eines Prädikates zu seinem Objekt. Ich werde auf diese Problematik in meiner Konklusion noch genauer eingehen.

Die zweite Ebene ist eine ontologische: die Frage nach dem phänomenalen Charakter des Erfahrenes. Und hier offenbart sich Heideggers Anliegen: Der Sinn von Sein ist Zeit.¹²⁴

Nach dieser Analyse macht sich Heidegger daran, das Dunkle des Seins frei zu legen, das Verborgene, das „lete“ (griechisch) ans Licht und so zu einem „alete“, einem Unverborgenen zu bringen.

7.1. Dasein

Unter all den möglichen Seinsarten hat das Dasein eine besondere Stellung in Hinblick auf die Frage nach dem Sinn von Sein. Phänomenologisch betrachtet, eröffnet uns das Dasein die Möglichkeit des Fragens. „Dieses Seiende, das wir je selbst sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*.“¹²⁵

¹²² Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 3

¹²³ Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, Seite 533

¹²⁴ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 17

¹²⁵ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 7

Aus diesem Umstand ergibt sich eine besondere Dynamik zwischen dem Sein und dem Dasein. Das Dasein hat die Möglichkeit des Fragens und das Befragte im Falle von Heideggers Investigation ist das Sein selbst. Da das Dasein aber auch Sein hat, ergibt sich eine reziproke Beziehung zwischen dem Fragenden und dem Befragten. Hierin liegt der Kern Heideggers fundamental-ontologischer Untersuchung nach dem Sinn von Sein: das Sein durch das Dasein befragt ist zugänglich und intelligibel. Die Fragen stoßen auf Resonanz und es lassen sich sinnhafte Bezüge im Befragten erkennen. Die Welt besteht nicht nur aus Chaos und Zufall, sondern es offenbart sich Sinn und Wahrheit in dem Fragen. Der große Unterschied zu der klassischen Metaphysik liegt nun nach Heideggers eigenem Ermessen in der Art der Fragestellung bzw. der Suche. Heidegger sucht nicht nach etwas Greifbarem, Ableitbarem oder Definitivem. Er versucht das Sein temporal aufzufassen, in der für ihn einzigen sinnvollen Art und Weise Sein überhaupt aufzufassen, in einem vorläufigen Verständnis von Sein.

„Mit der grundbegrifflichen Ausarbeitung des führenden Seinsverständnisses determinieren sich die Leitfäden der Methoden, die Struktur der Begrifflichkeiten, die zugehörige Möglichkeit von Wahrheit und Gewissheit, die Begründungs- und Beweisart, der Modus der Verbindlichkeit und die Art der Mitteilung. Das Ganze dieser Momente konstituiert den vollen existenzialen Begriff der Wissenschaft.“¹²⁶

Der Beginn der Analyse des Seins liegt nicht bei einigen wenigen Axiomen, sondern wird erst durch die Suche geschaffen. Sein als Sein von Seiendem hat außer sich kein Sein. Das Sein des Seins ist kein sinnvoller Begriff. Dabei diskutiert Heidegger die Möglichkeit, ob auf Grund dieser Herangehensweise - das Dasein zu Bestimmen und dann weiter auf das Sein zu schließen - nicht die Gefahr bestehen könnte, in einen Zirkel im Beweis zu geraten.¹²⁷ Diesem Einwand hält er aber entgegen, dass der Ausgangspunkt seiner Untersuchung wohl im Dasein beginnt, bzw. in dessen durchschnittlichen Seinsverständnis, aber es sich nicht um irgendwelche Prämissen handelt, die dann im Endeffekt als Resultate, als Ergebnis seiner Suche den Zirkel schließen würden.¹²⁸ Vielmehr ist das Dasein schon immer fragend und suchend.

„Wissenschaft überhaupt kann als das Ganze eines Begründungszusammenhangs wahrer Sätze bestimmt werden. [...] Wissenschaften haben als Verhaltungen des Menschen die Seinsart des

¹²⁶ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 362

¹²⁷ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 7

¹²⁸ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 3

Seienden (Menschen). Dieses Seiende fassen wir terminologisch als *Dasein*.¹²⁹

Dem Dasein kommt also eine spezielle Funktion in der Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein zu. Gerade weil eine Seinsart des Daseins das Fragen ist: „Dieses Seiende, das wir je selbst sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*.“¹³⁰ Das Dasein hat durch diese Seinsart des Fragens die Möglichkeit Sein zu erfassen, also das Sein von Dasein zu erfragen. Dieser einzigartige Umstand ist einerseits der Grund dafür, dass das Dasein für Heidegger die zu Befragende Seinsart ist und gleichzeitig macht es somit für die von ihm gewählte phänomenologische Methode¹³¹ auch keinen Sinn irgendwo anders zu beginnen als eben dort, wo Sein und Seiendes nur jemals erschlossen sein können, nämlich in dem gemeinigen Dasein:

„Der Titel »Phänomenologie« drückt eine Maxime aus, die also formuliert werden kann: „zu den Sachen selbst!“ - entgegen allen freischwebenden Konstruktionen, zufälligen Funden, entgegen der Übernahme von nur scheinbar ausgewiesenen Begriffen, entgegen den Scheinfrage, die sich oft Generationen hindurch als »Probleme« breitmachen.“¹³²

Wie ich in weiterer Folge zeigen werden, sind die Frage nach dem „Was ist Sein?“ oder „Was ist Zeit?“ oder „Gibt es etwas Ewiges?“ Beispiele für die von Heidegger hier genannten Scheinfragen der Philosophie. Er will durch die phänomenologische Freilegung des Sinns von Sein als Zeit das (!) Fundament für die Ontologie und Metaphysik schaffen.

Kehren wir kurz zurück zu dem interessanten Selbstbezug des Daseins zum Sein: das Dasein als eine Art des Seins, das sich selbst befragt, ein Seiendes dessen Sein in der Suche liegt. Wenn die Frage nach dem Sinn von Sein gestellt wird, ist es wichtig zu verstehen, was Sinn bedeutet. Für Heidegger ist Sinn, die Bedingung der Möglichkeit für sinnhafte Bezüge, das ist die Wahrheit, die Unverborgenheit. Es ist für Heidegger ein Faktum, dass es in der Welt sinnhafte Bezüge gibt. Es würde auch gar keine Möglichkeit für Wissen oder gar Wissenschaft geben, wenn es nicht offenbare Einsichten gäbe. Das Sein des Daseins, das Sein des Menschen - könnte man überschlagen - liegt in der Zeitlichkeit.¹³³ Zeitlichkeit wiederum versteht Heidegger immer schon als eine fundamentale Eigenheit des Daseins: Sie liegt in seiner Existenz. Existenz kommt ausschließlich dem Dasein zu.

¹²⁹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 11

¹³⁰ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 7

¹³¹ vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 27

¹³² Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 27 f.

¹³³ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 13

Alle anderen Dinge sind, aber existieren nicht.

„Das Seiende, das in der Weise der Existenz ist, ist der Mensch. Der Mensch allein existiert. Der Fels ist, aber er existiert nicht. Der Baum ist, aber er existiert nicht. Das Pferd ist, aber es existiert nicht. Der Engel ist, aber er existiert nicht. Gott ist, aber er existiert nicht“¹³⁴

Dabei bedeutet die fehlende Existenz nicht, dass Seiendes, das nicht existiert, nicht ist. Vielmehr bestimmt die Existenz des Daseins seine Essenz und nicht umgekehrt. Hier zeichnet sich ein weiterer radikaler Bruch ab, den Heidegger gegenüber der abendländischen Metaphysik vollzieht: Die Wesensbestimmung des Seins in dem nominalen Verständnis, des „Was ist“ wird abgelehnt. Denn die Frage nach „Was ist Sein?“ bedarf schon eines vorhandenen Verständnisses von Sein. Und genau dieses ontische unmittelbar greifbare Verständnis von Sein, ist eine Seinsbestimmtheit des Daseins.¹³⁵ Dasein bewegt sich immer schon in einem Fragen nach dem Sein. Und diese Suche hat dadurch eine gewisse Selbstbezogenheit. Sein von Seiendem hat außerdem schon immer einen temporalen Bezug. Es hat also schlichtweg keinen Sinn über Sein zu sprechen ohne den temporal-zeitlichen Aspekt des Sein zu berücksichtigen. Wie fundamental dieser Aspekt ist und wie grundlegend er in Heideggers Ansicht für alles Verständnis der Welt ist, werde ich im folgenden Abschnitt über Heideggers eigenen Begriff von Zeit versuchen darzustellen.

In seiner Vorlesung *Was ist Metaphysik* grenzt Heidegger den Begriff des Dasein noch einmal explizit von anthropologischen Interpretationen ab. Das Dasein ist nicht so etwas wie Bewusstsein. Es ist die fundamentale Quintessenz allen Denkens:

„Dasein *ist* in der Weise seiend, so etwas Sein zu verstehen. Unter Festhaltung dieses Zusammenhangs soll gezeigt werden, daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, die Zeit ist.“¹³⁶

Dasein ist somit die Bedingung der Möglichkeit von Vernunft, von Reflexion und von Wissenschaft. Es begreift sich selbst als Sein und hat somit schon immer ein Verständnis von Sein, auch wenn es nur ein sehr naives implizites Verständnis ist.

„Das Dasein, d.h. Das Sein des Menschen ist in der vulgären ebenso wie in der philosophischen

¹³⁴ Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1943, Sechszehnte Auflage 2017, S. 16

¹³⁵ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 11

¹³⁶ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 17

»Definition« umgrenzt als ζῶον λόγον ἔχον, das Lebende, dessen Sein wesentlich durch das Redekönnen bestimmt ist.“¹³⁷

In seiner Sprache, in dem Offenlegen und Aufzeigen besteht Dasein. Und diese sinnhaften Bezüge, die Dasein findet, offenlegt, sind nicht etwas das Dasein an etwas anderem tut, sind nicht *woanders*, sondern das ist schon Dasein.

„Weder tritt nur das Wort »Dasein« an die Stelle des Wortes »Bewusstsein«, noch tritt die »Dasein« genannte »Sache« an die Stelle dessen, was man beim Namen »Bewußtsein« vorstellt. Vielmehr ist mit »Dasein« solches genannt, was erst einmal als Stelle, nämlich als die Ortschaft der Wahrheit des Seins erfahren und dann entsprechend gedacht werden soll.“¹³⁸

Heidegger grenzt das Dasein mehrfach explizit von verschiedenen Versuchen es als Ersatz für Subjekt, Ich, Bewusstsein zu verstehen ab. Er hält zwar Descartes vor, dass er mit seinem *cogito ergo sum*, das *cogito* womöglich geklärt hat, das *sum* aber völlig unerörtert gelassen hätte¹³⁹, stellt dann aber sogleich fest, dass eine solche Analogie hinkt:

„Allerdings ist diese historische Exemplifizierung der Absicht der Analytik zugleich irreführend. Einer ihrer ersten Aufgaben wird es sein zu erwiesen, daß der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich und Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt.“¹⁴⁰

Es ist nicht zunächst ein Subjekt eine erkennendes Ich oder ähnliches, welches auf Dinge stößt die es dann erkennt. Dasein ist schon immer Erschlossenheit. Und diese Einheit des Erkennens und erkannt Werdens, als Fragen, Suchen und Denken lässt sich nicht auf ein einseitiges Vermögen zurückführen, auf eine bestimmte Art der Vernunft. Phänomenal betrachtet ist das Dasein die einzige unmittelbar zugängliche Seinsart.

7.2. Zeitlichkeit und Zeit

Es stellt sich nun die Frage nach Heideggers eigenem Begriff von Zeit. Und ähnlich wie bei seinem Begriff von Sein entzieht sich Zeit einer nominalen Definition. Es macht also für Heidegger keinen

¹³⁷ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 25

¹³⁸ Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1943, Sechszehnte Auflage 2017, S. 15

¹³⁹ vgl. Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 46

¹⁴⁰ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 46

Sinn zu fragen: Was ist Zeit?¹⁴¹ Denn Zeit ist nicht etwas. Zeit ist nicht ein Seiendes unter Seiendem. Vielmehr ist Sein nur im Hinblick auf Zeit bzw. Zeitlichkeit überhaupt dem Dasein erschlossen, d.h. der Interpretation zugänglich. Der zentrale Schlüssel zu Heideggers Verständnis von Zeit liegt sicherlich in der antik-griechischen Bedeutung von *οὐσία*, einem Partizip des Wortes Sein, dass je nach Übersetzung soviel wie Wesen, Seiendes oder Substanz heißt. Heidegger übersetzt das Wort wie folgt:

„Hierbei wird offenbar, daß die antike Auslegung des Seins des Seienden an der »Welt« bzw. »Natur« im weitesten Sinne orientiert ist und daß sie in der Tat das Verständnis des Seins aus der »Zeit« gewinnt. Das äußere Dokument dafür - aber freilich *nur* das - ist die Bestimmung des Sinnes von Sein als *παρουσία* bzw. *οὐσία*, was ontologisch-temporal als »Anwesenheit« gefaßt, d.h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die »Gegenwart« verstanden.“¹⁴²

Der fundamentale Fehlschluss der Metaphysik liegt demnach in ihrer Annahme, dass Sein etwas wäre dem Zeit noch hinzukäme auf welche Art und Weise auch immer. Diese Annahme legitimiert den Schluss Seiendes wäre in der Zeit und demgegenüber gäbe es zeitlose Dinge, Gegenstände die immerwährend oder ewig wären.¹⁴³ (Auf diese Kritik am Idealismus werde ich in meiner Konklusion noch genauer eingehen.)

Heidegger schätzt das Antike denken dem entgegen, weil es zumindest noch den Sinn dafür hat das Seiendes immer schon einen temporalen Bezug hat. Diesem bleiben nach Heidegger natürlich die volle Tragweite und Konsequenz des Ansatzes verborgen¹⁴⁴, bezieht sich *οὐσία* doch immer nur auf Gegenwärtiges, auf Vorhandenes. Sein und Zeit sind demnach nicht verschieden. Denn Sein, als Sein von Seiendem, ist immer schon in der Zeit. Das Dasein als das Sein erkennen könnendes ist immer schon in temporale Bezüge verstrickt. Es lässt sich für Heidegger Denken nicht ohne Zeit denken. Denken ist wie Zeit. Dasein ist wie Zeit. Sein ist Zeit. Die Frage nach der Struktur von Zeit, die nicht in eine nominale Was-Erörterung des Begriffes Zeit verfallen soll, wird dem Dasein, das sein eigenes Sein erfragen kann, an seiner eigenen Zeitlichkeit, dem Sinn von Dasein ersichtlich. Von diesem Begriff der Zeitlichkeit des Daseins aus, will Heidegger in weiterer Folge den Begriff der Zeit freilegen. Die Seinsvergessenheit der Metaphysik die Heidegger kritisiert resultiert also aus dem Versuch Seiendes unabhängig von seinem temporalen Charakter zu denken und Begriffe wie Substanz und später Subjekt haben mit der Zeit den Bezug zur Zeit als wesensgebend verloren. Heath Massey fasst das wie folgt zusammen.

¹⁴¹ vgl. Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 328

¹⁴² Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 426

¹⁴³ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 18

¹⁴⁴ vgl. Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 26

„This shows up in the Greek terms that Aristotle uses for being in the primary sense: *οὐσία* - translated into Latin by medieval scholars as *substantia*- and *parousia*- translated as *praesens*. [...] Through the modern period and beyond, Heidegger claims, *knowledge* is interpreted as a kind of *making present* [*Gegenwärtigen*] and *substance* as permanence or *constant presence* [*ständige Anwesenheit*].“¹⁴⁵

Es liegt also nach Heidegger ein Irrtum vor, wenn man Sein versucht unabhängig von der Zeit zu denken. Vor allem deswegen weil man dann notwendiger Weise ausschließlich der Gegenwart die Wirklichkeit zuschreibt.

„Die vulgäre Charakteristik der Zeit als einer endlose, vergehenden, nicht umkehrbaren Jetztfolge entspringt der Zeitlichkeit des verfallenden Daseins. Die vulgäre Zeitvorstellung hat ihr natürliches Recht. [...] Diese Zeitauslegung verliert nur ihr ausschließliches und vorzügliches Recht, wenn sie beansprucht, den »wahren« Begriff der Zeit zu vermitteln[...].“¹⁴⁶

Genau das ist auch der Grund, wie schon diskutiert, warum Heidegger Bergson (trotz fundamentaler Unterschiede im Zugang) vorwirft zum gleichen Resultat zu gelangen wie Hegel.

Es ist für Heidegger völlig plausibel Zeit als Folge von Momenten aufzufassen. Man verfehlt aber völlig den existenzialen Charakter der Zeit, wenn man sie auf diese Darstellung reduziert. Und genau das hat die Metaphysik ausgehend von Aristoteles seiner Meinung nach für notwendig erachtet.

„Die Frage, ob und wie der Zeit ein »Sein« zukommt, warum und in welchem Sinne wir sie »seiend« nennen, kann erst beantwortet werden, wenn gezeigt ist, inwiefern die Zeitlichkeit selbst im Ganzen ihrer Zeitigung so etwas wie Seinsverständnis und Ansprechen von Seiendem möglich macht.“¹⁴⁷

Dem zu Folge ist es also die Aufgabe der Ontologie freizulegen wie Dasein überhaupt erst durch Zeit möglich ist, warum die Welt sinnvoll ist und warum es Wahrheiten gibt. Ohne ein tiefgehendes Verständnis diesbezüglich bleibt nach Heidegger alles Erkennen blind.

¹⁴⁵ Massey, Heath: *Origin of time*: Suny Press, Chigago 2016 Seite 84

¹⁴⁶ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 426

¹⁴⁷ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 406

7.3. Zwei abschließende Bemerkungen

Vielleicht ist es Zufall, vielleicht steckt mehr dahinter, aber mit Heideggers Denken in *Sein und Zeit* geht eine gewisse Ambivalenz einher. Der außerordentlich abstrakte Ort seiner Abhandlung und die Eigenwilligkeit und Einzigartigkeit seines Jargons werden von dem Anspruch einer unmittelbar lebensweltlichen bzw. phänomenologischen Zugänglichkeit, der von ihm verwendeten Begriffe begleitet. Dieser Ambivalenz von Abstraktion und Konkretion, von Denken und Tätigkeit, von Transzendenz und Faktizität liegt ein Prinzip der Dekonstruktion historisch-erwachsener Begrifflichkeiten zu Grunde. Heidegger setzt in *Sein und Zeit* viele Begriffe, wenn sie im Sinne ihrer historischen Bedeutung vorkommen unter Anführungszeichen, um zu kennzeichnen, dass es sich hierbei nicht um den existenzial-ontologischen Begriff, den es erst auszuarbeiten gilt, handelt. Heidegger ist also auf den Spuren der historisch-erwachsenen Philosophie unterwegs, verweist aber dauernd auf zentrale Unzulänglichkeiten, die zum großen Teil in dem vergessenen und verborgen gebliebenen Sinn von Sein ankern. Diesen Mangel der abendländischen Metaphysik versucht er dadurch zu kompensieren, indem er einerseits versucht seine eigenen Begriffe aus der Erfahrung heraus zu konstruieren und andererseits indem er ihre Bedeutung radikal ändert. Nur so sieht er sich im Stande mit dem Paradigma der Seinsvergessenheit zu brechen. Ein gehöriges Stück Ironie liegt nun natürlich darin, dass Heidegger seinen eigenen Begriff von Zeit in *Sein und Zeit* nie entwickelt.

Es lassen sich zwei zentrale Motive in *Sein und Zeit* erkennen. Zum einen spielt der Tod und das Dasein in Angesicht dieses Todes eine zentrale Rolle in Heideggers Analyse.¹⁴⁸ (Inwieweit das auch autobiografisch motiviert war, soll nicht Gegenstand dieser Auseinandersetzung mit Heidegger sein.) Die Existenz des Dasein gründet in dem Dasein zum Tod hin.

Das zweite Motiv, das sich ausmachen lässt, liegt in Heideggers Verständnis des Seins: das Sein als etwas Rätselhaftes und Verborgenes auf einer ontologischen Ebene, dem Gegenüber steht das Denken als Fragen und Verstehen, als Sichtbarmachen. Es erscheint an dem Prinzip des Seins, das es immer schon Aspekte beinhaltet die sich der Anschauung, der Vorstellung, dem Denken entziehen, die aber doch dort und da angedeutet sind und dazu auffordern zu fragen, umzudrehen, aufzudecken. Dieser Umstand zeichnet das Dasein aus. Die Frage ist, wohin solches Fragen strebt. Entdeckt es etwas haltbares oder führt es weiter zum neuen Fragen? Steht diesem Prinzip der Suche ein Ziel in Aussicht oder führt das Fragen in einen Zirkel? Für Heidegger liegt in seinem Unterfangen - wie oben schon gezeigt - keinesfalls ein Zirkel vor.

¹⁴⁸ vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 255

Es stellt sich schlussendlich die Frage wie diese beiden Motive zueinander passen. Einerseits das erhellende, wahrheitssuchende und radikale Denken und andererseits das Verborgenen, das Dunkle und der Tod. Diese Motive weiter zu erörtern würde den Rahmen dieser Arbeit übersteigen, aber es lässt sich an dieser Stelle allgemein die Frage stellen wie sich denn die Philosophie mit dem Tode verträgt. Die Unsterblichkeit der Seele, die Existenz Gottes, das Unendliche der Ideen, ihre Zeitlosigkeit gegenüber der Vergänglichkeit der Natur, dem Wandelbaren der sinnlichen Welt abzugrenzen, scheint ein zentrales Motiv der abendländischen Metaphysik zu sein. Sowohl Descartes, als auch Kant als auch Hegel versuchen sich in der formalen Sicherung von etwas, das über das „bloße“ Leben hinausgeht. Etwas das länger währt, das immer währt, etwas das dem Leben seinen Sinn gibt, oder dem Lebenden die Hoffnung mehr zu sein als nur das kurze Aufflackern und Erlöschen der eigenen Existenz. Insofern ist Heidegger äußerst radikal in seinem Denken: das Dasein endet mit dem Tod.

8.) Bergson und Heideggers lebensweltlicher Entwurf der Zeit

Heath Massey hat sich in seinem Buch *The Origin of Time* intensiv mit Heideggers und Bergsons Zeitbegriff auseinandergesetzt. Eine unbestreitbare Gemeinsamkeit zwischen Heideggers und Bergsons Denken liegt in ihrer radikalen Kritik des klassischen Zeitbegriffs. Bergson kritisiert den Zeitbegriff einerseits als verräumlicht durch seine Verstrickung mit dem Begriff der Zahl. Demgegenüber entwickelt er seinen Begriff von *Dauer*. Das Erleben der Dauer kann zwar in der Vorstellung bzw. durch Reflexion in eine quantitativ-sukzessive Folge von Momenten untergliedert werden. Diese Einteilung entspricht aber nicht dem Wesen des Phänomens Zeit. Vielmehr ist die Dauer als qualitative Sukzession, wie Heidegger sie charakterisiert¹⁴⁹, eine vom Raum bzw. der räumlichen Vorstellung losgelöste Erfahrung die integraler Bestandteil menschlichen Erlebens ist und sich einer quantitativen Erfassung vollständig entzieht.

„Aber getäuscht durch diese scheinbare Einfachheit der Zeitvorstellung haben die Philosophen, die eine Reduktion dieser beiden Vorstellungen versucht haben geglaubt, sie könnten die Raumvorstellung mit der Vorstellung der Dauer konstruieren. Indem wir den Fehler dieser Theorien aufdecken, werden wir zeigen, wie die in Form eines unbegrenzten und homogenen Mediums gedachte Zeit nur das Phantom des Raumes ist, das das reflektierte Bewußtsein im Banne hält.“¹⁵⁰

¹⁴⁹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 432 f.

¹⁵⁰ Bergson, Henri: *Zeit und Freiheit*, CEP Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2012, 5. Auflage: Seite 76

Es ist klar ersichtlich, dass Bergson hier seinen Begriff der Dauer explizit von allem Raumartigen versucht abzugrenzen. Umso rätselhafter wirken dann auf den ersten Blick Heideggers Aussagen, dass Bergson zu dem selben Schluss gekommen sei, wie Hegel bzw. Aristoteles:

„Mit Hegels These: Raum <ist> Zeit, kommt Bergsons Auffassung bei aller Verschiedenheit der Begründung im Resultat überein. B. sagt nur umgekehrt: Die Zeit (temps) ist Raum.“¹⁵¹

Heath Massey schreibt in seinem Buch *The Origin of time* zu Heideggers Analyse folgendes:

„To borrow an expression from Heidegger, it is correct but not true that Bergson characterizes duration as „qualitative succession“- that is, it is not faithful to the complexity and originality of his thinking. In Bergson’s own formulations, duration is continuous or qualitative multiplicity, pure heterogeneity and rhythmic organization, its moments permeating on another. The qualitative-quantitative distinction is indeed one aspect of Bergson’s account, but it is only a point of departure.“¹⁵²

Massey findet Heideggers Unterstellung, dass Bergson Raum und Zeit identifiziere, als ungerecht, da Heidegger dem vollen Volumen des Begriffes der Dauer bei Bergson mit seiner Kritik nicht gerecht werde. Wie wir in weiterer Folge sehen werden, geht Massey sogar soweit zu argumentieren, dass der von Heidegger in Fußnoten abgehandelte Bergson, das Phänomen der Zeit viel radikaler denkt als Heidegger selbst es im Stande war zu tun. Und diese Darstellung von Bergsons Zeitbegriff ist meiner Meinung nach auch im Rahmen der hier diskutierten Fußnote stark verkürzt, denn ich denke Heidegger und Bergson geht es beiden um einen lebensweltlichen Begriff von Zeit, der ihrer Erfahrung gerecht wird. Bergson kritisiert ja vehement die quantitative Erfassung qualitativer Phänomene: In *Zeit und Freiheit* richtet er sich - wie gesagt - auch gegen die damalige psychologische Schule die ihre Methode immer mehr der mathematisierten Naturwissenschaft annähert. Quantitatives Auffassen bedeutet für Bergson räumliches Auffassen. Gegen diesen Zeitbegriff wendet sich Bergson explizit, wenn es darum geht das Bewusstsein zu verstehen:

„Allerdings, wenn man aus der Zeit ein homogenes Medium, in dem dann die Bewusstseinszustände abzulaufen scheinen, macht, gibt man sie sich eben dadurch ganz und mit einem Male, was soviel heißt, als daß man sie der Dauer entrückt. Diese einfache Erwägung müßte uns darauf aufmerksam machen, daß wir damit unbewußt in den Raum zurückfallen.[...] Man hätte

¹⁵¹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 432 f.

¹⁵² Massey, Heath: *Origin of time*: Suny Press, Chicago 2016 Seite 84

sich also die Frage vorzulegen, ob die Zeit, als homogenes Medium, nicht am Ende ein Bastardbegriff ist, der seinen Ursprung dem Eindringen der Raumvorstellung ins Gebiet des reinen Bewußtseins verdankt.“¹⁵³

Der Mensch ist sich auf Grund seiner Sozialisation nur nicht mehr bewusst, dass er Zeit ständig mit räumlichen Methoden behandelt und so lebt er in der Auffassung, Zeit hätte eine räumliche Ausdehnung. Diesen Umstand beschreibt Bergson auch an oben angeführter Stelle. Unter der Prämisse, Zeit wäre ein homogenes Medium ist sie quantitative Sukzession. Diese Auffassung von Zeit ergibt sich aber erst dem reflektierenden Bewusstsein, nicht in der Erfahrung von Zeit als Teil des „Daseins“. Als solche ist sie Dauer und hat gar keine räumliche Dimension, sondern ist qualitative Sukzession (so benennt das zumindest Heidegger in seiner Fußnote). Volker Thönnies schreibt in seiner Disseration über Bergsons Zeitbegriff:

„Zeit ist nicht etwas, das ich auf Uhren ablese oder in Form von Datumsangaben auf ein Papier schreibe, sondern sie gehört als erfahrene Dauer konstitutiv zum menschlichen Leben. Wir sind nicht als Objekt in der Zeit, sondern wir sind Zeit.“¹⁵⁴

Bemerkenswert ist vor allem die Fußnote direkt zu zitierter stelle in der Thönes bemerkt:

„Eine These, die zu erwiesen eines der zentralen Anliegen Heideggers in *Sein und Zeit* [1927] darstellt. Gegenüber dem als solchen apostrophieren „vulgären“ Zeitverständnis will auch er eine ursprüngliche Zeiterfahrung aufweisen.“¹⁵⁵

Es stellt sich jetzt schlussendlich natürlich die Frage inwiefern Heidegger selbst von Bergson beeinflusst und inspiriert war. Einer Frage die sich Heath Massey in *The Origin of Time* ausführlich stellt. Eine Abhandlung dessen im Rahmen dieser Arbeit würde aber der Komplexität und den historischen bzw. biografischen Herausforderungen, die damit einhergehen in keiner Weise gerecht werden.

¹⁵³ Bergson, Henri: *Zeit und Freiheit*, CEP Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2012, 5. Auflage: Seite 75

¹⁵⁴ Thönnies, Volker: *Das Leben zur Sprache bringen. Bergson und Heidegger im Licht eines buchstäblich zeit-losen Problems.*, Inaugural-Dissertation an der Albert Ludwig Universität Freiburg, WS 2003/04: S. 28

¹⁵⁵ Thönnies Volker: *Das Leben zur Sprache bringen. Bergson und Heidegger im Licht eines buchstäblich zeit-losen Problems.*, Inaugural-Dissertation an der Albert Ludwig Universität Freiburg, WS 2003/04: S. 28

9. Konklusion

Was messen Uhren? Die Zeit. Interessanterweise messen Uhren ausschließlich iterative Prozesse. Die Wiederholung, das zu sich selbst Zurückkehrende, steht im glatten Widerspruch zu dem alltäglich, lineare Verständnis von Zeit das der Mensch hat, nämlich dass sie eine Folge von Momenten ist, deren Summe wiederum Zeit ergibt. Bergson erklärt sich diese Auffassung der Zeit als homogenes Medium, durch das sich menschliches Erleben bewegt, auf Grund des räumlichen Charakters, den die Menschen mit ihr auf Grund ihrer Sozialisation und vor allem ihrer Assoziation mit der Zahl verbinden. Letzterer Umstand ist nach Bergson gleichzeitig Ausgangspunkt für seine Kritik an dem Aristotelischen Zeitbegriff. Denn Aristoteles fasst das Wesen der Zeit als eine Art Zahl und Bergson argumentiert, dass alle zahlartigen Begriffe derer sich der Mensch bedient, im eigentlichen Sinne immer schon räumliche Begriffe sind. Denn das Wesen der Zahl haust im Raum. Um dem menschlichen Erleben in seinem phänomenalen Charakter gerecht zu werden, stellt Bergson dem raum- bzw. zahlartigen Begriff der Zeit, den Begriff der *Dauer* gegenüber, welche dem qualitativen Erleben des Bewusstseinsflusses gerecht wird. Die *Dauer* jedenfalls entzieht sich aller quantitativen Erfassung, sowie sich auch das menschliche Bewusstsein einer adäquaten, quantitativen – in diesem Kontext vor allem messbaren - Beschreibung entzieht. Bergson zielte damit natürlich gegen Bestrebungen in den immer stärker naturwissenschaftlich-orientierten Wissenschaften.¹⁵⁶ Mit der Vermessung der Psyche geht auch ihre Berechenbarkeit einher. Bergson wollte zeigen, dass es auch Bereiche menschlichen Erlebens gibt, die sich der quantitativen Erfassung entziehen und somit auch nicht messbar, berechenbar und vorhersagbar sind. Diese Frage zu klären würde das Thema der Arbeit verfehlen, aber es ist interessant, dass über hundert Jahre nach dem Erscheinen seines Werkes *Zeit und Freiheit* die Frage nach der Freiheit menschlichen Handelns und Denkens noch immer unbeantwortet geblieben ist.

9.1. Einsteins Uhren

Auf dem 4. Internationalen Kongress für Philosophie 1911 hielt der Physiker Paul Langevin in Bologna einen Vortrag über erkenntnistheoretische Konsequenzen der speziellen Relativitätstheorie von Albert Einstein.¹⁵⁷ Es war die offizielle Geburtsstunde des sogenannten „Zwillingsparadoxon“, welches ich später ausführlich behandeln werde. Unter den Zuhörern befand sich Henri Bergson. Langevin demonstrierte das Phänomen der Zeitdilatation anhand eines sehr berühmt gewordenen Gedankenexperiments: eben dem „Zwillingsparadoxon“. Bergson war sehr verstört von den

¹⁵⁶ vgl. Massey, Heath: *Origin of time*: Suny Press, Chicago 2016 Seite 52

¹⁵⁷ Langevin, Paul: *L'Évolution de l'espace et du temps*. In: *Scientia*. 10, 1911, S. 31–54

Ansichten und Einsichten Langevines bzw. den epistemologischen Konsequenzen der speziellen Relativitätstheorie.¹⁵⁸

Bergsons darauf folgende Auseinandersetzung mit Einsteins Theorie gipfelte 1922 in einer leider nicht sehr konstruktiv, obwohl öffentlich sehr stark wahrgenommene Debatte zwischen Henri Bergson und Albert Einstein, welche womöglich in großen Teilen zum radikalen Bruch zwischen der kontinentalen Philosophie und den Naturwissenschaften geführt hat.¹⁵⁹

Einstein löste sich mit seiner Relativitätstheorie von dem klassischen Begriff der Zeit. Damit ist in dem Kontext dieser Abhandlung der Zeitbegriff der newtonschen Physik gemeint: „Die absolute, wahre und mathematische Zeit verfließt an sich und vermöge ihrer Natur gleichförmig und ohne Beziehung auf irgendeinen äußeren Gegenstand.“¹⁶⁰ Die Relativitätstheorie setzt sich u.a. mit dem Problem der Synchronizität auseinander und kommt zu dem Schluss, dass Zeit als gemessene Dauer zwischen dem Erleben zweier Ereignisse, bei der Beobachtung schneller bzw. langsamer bewegter Bezugssysteme, für den Beobachter durchaus schneller bzw. langsamer vergehen kann, als für den zu ihm relativ bewegten Beobachter. Von der zeitlichen Identität zweier Ereignisse zu sprechen, macht nach Einstein nur dann Sinn, wenn beide Ereignisse im gleichen Inertialsystem stattfinden. Sobald sich die Bezugssysteme relativ zueinander bewegen (d.h nicht mit derselben Geschwindigkeit) verliert der Begriff der Synchronizität seinen Sinn. Zeit als gemessene Größe ist also im Gegensatz zu der newtonschen Auffassung demnach kein homogenes Medium, nicht etwas Transzendentes, sondern ist beobachterabhängig. Die Konsequenzen für den Zeitbegriff die aus der Allgemeinen Relativitätstheorie resultieren sind noch viel radikaler. Ist es in der speziellen Relativitätstheorie noch möglich an der klassischen Unterteilung zwischen Raum und Zeit festzuhalten, verschmelzen dort Raum und Zeit zu einer vierdimensionalen Raumzeit.¹⁶¹ Die Raumzeit bildet also eine Einheit und die epistemologischen Konsequenzen sind radikal. Henri Bergson, der in *Zeit und Freiheit* schon Jahrzehnte früher mit Vehemenz darauf hingewiesen hat, dass die quantitative Erfassung von Zeit als homogenem Medium, Zeit immer schon zahlartig (das heißt für Bergson raumartig) auffasst, versuchte die Konsequenzen der Einsteinschen Theorie philosophisch anzufechten. 1922 kam es schließlich zu dem viel beachteten Treffen zwischen Bergson und Einstein. Jimena Canales hat 2015 ein Buch unter dem Titel *The Physicist & The Philosopher* veröffentlicht, in welchem sie sich mit den historischen und intellektuellen Nährböden

¹⁵⁸ Canales, Jimena: *The Physicist & The Philosopher: Einstein, Bergson and the debate that changed are*

¹⁵⁹ Canales, Jimena: *The Physicist & The Philosopher: Einstein, Bergson and the debate that changed are*

¹⁶⁰ Newton, Isaac: *Mathematische Prinzipien der Naturlehre*, London, 1687 herausgegeben v. J.C. Wolfers, S.25, Verlag R. Oppenheim, Berlin, 1872

¹⁶¹ Hermann Minkowski, ein Lehrer Einsteins, hat noch lange vor der Veröffentlichung der Allgemeinen Relativitätstheorie Einstein darauf hingewiesen, dass sich auch die spezielle Relativitätstheorie viel eleganter in einer vierdimensionalen Raumzeit formulieren lässt. Obwohl Einstein diesen Ansatz anfänglich noch ablehnte, hat er sich über die Jahre hinweg als Standardnotation der speziellen Relativitätstheorie etabliert.

und Konsequenzen dieser Debatte detailliert auseinandersetzt.¹⁶² Als Kern des Disputes zwischen Einstein und Bergson fungiert ihr zu Folge womöglich ein Missverständnis. So interessant der wissenschaftlich-historische Hintergrund der Debatte erscheint, bleibt in dieser Auseinandersetzung doch nur Platz, um den inhaltlichen Kern des Problems zu fokussieren. Dazu erscheint es notwendig sich kurz mit dem physikalischen Inhalt des Problems auseinanderzusetzen.

Nimmt man Raum und Zeit als absolute Größen an, dann ergibt sich für das Maß der Bewegung die Geschwindigkeit, als Quotient von Raum und Zeit. Wie viel Distanz legt ein Objekt der Beobachtung in einem gewissen festgesetzten Zeitintervall zurück? Dabei ist es in der klassisch-newtonschen Auffassung unerheblich in welchen Bewegungszustand sich der Beobachter relativ zu dem von ihm beobachteten Objekt befindet. Geschwindigkeiten in verschiedenen schnellen Bezugssystemen addieren bzw. subtrahieren sich. Mit dem Michelson-Morey- Experiment konnte endgültig gezeigt werden, dass die Lichtgeschwindigkeit unabhängig von dem Bewegungszustand des Inertialsystems immer konstant bleibt.¹⁶³ Raum und Zeit verlieren ihre Absolutheit und an derer Stelle tritt die absolute Lichtgeschwindigkeit c als Naturkonstante.

Nehmen wir das bekannte Beispiel eines Zugs, der mit konstanter Geschwindigkeit an einem Bahnsteig vorbeifährt. Im Zug befindet sich eine Lampe. Wenn der Zug sich mit einer Geschwindigkeit v relativ zu einem in Ruhe befindenden Beobachter auf dem Bahnsteig bewegt, dann könnte man intuitiv hypothetisieren, dass das Licht der Lampe sich mit einer Geschwindigkeit von $v+c$ in Fahrtrichtung des Zuges bewegt: also der Eigengeschwindigkeit des Zuges addiert zu der Geschwindigkeit mit der sich das Licht ausbreitet. Daraus würde resultieren, dass ein Beobachter im Zug und ein Beobachter auf dem Bahnsteig die Ankunft des Lichtes an einem bestimmten Punkt, nehmen wir zum Beispiel das vordere Ende des Zugs, simultan wahrnehmen würden. Was Einstein zeigen konnte, widerlegt diese Überlegungen aber. Denn das Licht im Zug bewegt sich nicht mit einer Geschwindigkeit von $v+c$ für den am Bahnhof stehenden Beobachter, sondern das Licht bewegt sich unabhängig von der relativen Geschwindigkeit des Zugs mit der Geschwindigkeit c für beide Beobachter: den sich im Zug befindenden und den am Bahnsteig verweilenden. Als logische Konsequenz daraus werden auch beide Beobachter das Ankommen des Lichtstrahles am vorderen Ende des Zugs nicht simultan wahrnehmen. Mehr noch, es macht in diesem Szenario nicht einmal mehr Sinn von Simultanität zu sprechen.¹⁶⁴ Überlegt man sich das anhand eines stark vereinfachtes Minkowski-Diagramms (vgl. Abbildung 1 s.u.) ergibt sich

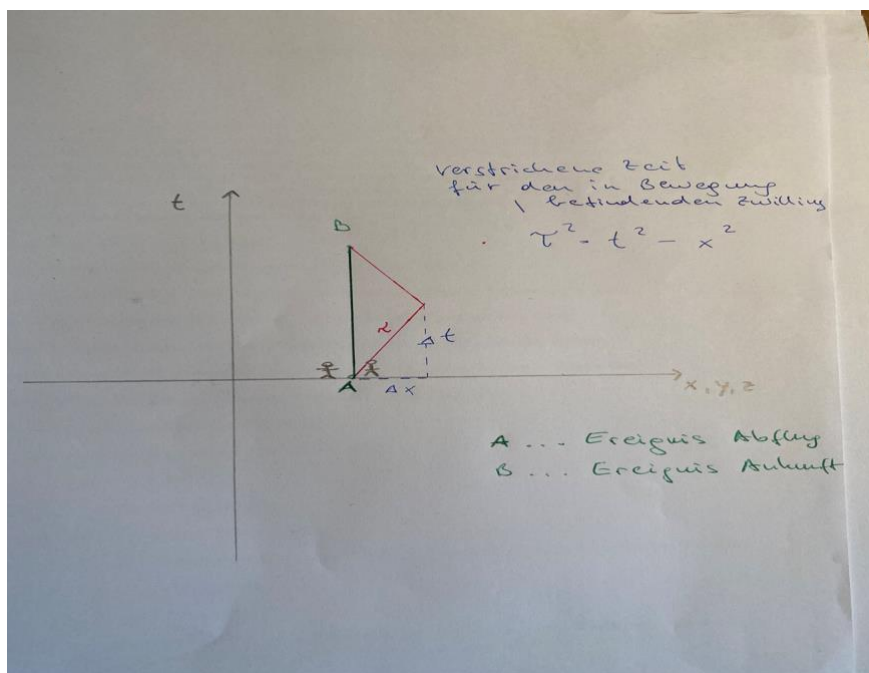
¹⁶² Canales, Jimena: *The Physicist & The Philosopher: Einstein, Bergson and the debate that changed our understanding of time*, Princeton, 2015, Princeton University Press

¹⁶³ Michelson, Albert: *The Relative Motion of the Earth and the Luminiferous Ether*, *American Journal of Science*, Band 22, 1881, Seite 120–129

¹⁶⁴ Einstein, Albert: *The Essential Einstein: His Greatest Works*, edited by Stephen Hawking, Penguin Group, London 2008, *On the electrodynamics of moving bodies*, Seite 9

folgendes:

Die horizontale Achse repräsentiert hier alle drei räumlichen Dimensionen, die vertikale Achse repräsentiert die Zeit. Der ruhende Beobachter auf dem Bahnsteig kann nun seine eigene Zeit messen und bewegt sich nur vorwärts in der Zeit, das heißt auf einer vertikalen Geraden. Der Beobachter im Zug hingegen, bewegt sich für den Beobachter am Bahnsteig sowohl durch den Raum als auch vorwärts in der Zeit. Die verstrichene Zeit t' lässt sich nun für den Beobachter wie folgt berechnen: $t'^2 = x^2 + t^2$. Hier offenbart sich eine Besonderheit des Minkowskiraums in dem man eine solche vierdimensionale Raumzeit beschreiben kann. Die wohlbekannten Gesetze der euklidischen Geometrie kommen hier nicht mehr zu tragen und der Lehrsatz des Pythagoras verliert seine Gültigkeit. Das Quadrat der Hypotenuse entspricht in dieser Geometrie nämlich der Differenz der Quadrate der Katheten. Die vergangene Zeit, des zu dem Beobachter sich bewegenden Objekts, ist demnach immer kürzer als die gemessene Zeit, die für den Beobachter verstreicht. Sehen wir uns nun ein solches Raumzeitdiagramm für das oben erwähnte „Zwillingsparadoxon“ an.



Offensichtlich ist die vergangene Zeit, für jeden relativ zu dem Beobachter bewegten Bezugssystem, aus Sicht des Beobachter kleiner als die für ihn selbst gemessene Zeit. Eine Gerade repräsentiert den längsten Weg zwischen zwei Ereignissen, jede Abweichung davon hat zur Konsequenz, dass weniger Zeit für den Abweichenden verstreicht. Für den Zwilling der die Erde verlässt vergeht aus Sicht des Zwillings der auf der Erde verweilt also weniger Zeit. Sind die Uhren beim Verlassen der Erde noch synchronisiert, wird die Uhr des bewegten Zwillings bei der Rückkehr auf die Erde weniger gemessene Zeit aufweisen. Das ganze gipfelt in der Beobachtung von Licht: denn für den relativ beruhenden Beobachter vergeht für das von ihm beobachtete Licht

schlichtweg gar keine Zeit. Das ist durchaus sonderbar.

Bevor ich hier die epistemologischen und metaphysischen Konsequenzen dieser physikalischen Erkenntnis diskutieren werde, ist es an diesem Punkt meiner Meinung nach enorm wichtig zu differenzieren und begrifflich äußerst sauber zu arbeiten. Viele Missverständnisse in der Wissenschaftstheorie resultieren demnach aus der Vermengung verschiedener Zeitbegriffe. Es gibt keinen Grund zur Annahme, dass das qualitative Zeiterleben - mit Bergson gedacht die Dauer - sich trotz der oben diskutierten physikalischen Erkenntnisse, für den Menschen irgendwie verändern würde. Jemand der mit einem Flugzeug um die Welt fliegt, wird zum Lesen eines Romanes wohl kaum mehr seiner eigenen Zeit investieren als er das ruhend auf der Erde täte, einmal abgesehen von allen anderen Umständen die die Lesegeschwindigkeit beeinflussen könnten. Doch würden zwei gleich schnell Lesende das selbe Buch zum selben Augenblick zu lesen beginnen und dann relativ zueinander in Bewegung gesetzt werden, wäre die Person, die sich in dem schneller bewegten Bezugssystem befindet, aus Sicht der Person auf der Erde langsamer fertig. Nehmen wir an der Flug würde aus Sicht der in relativer Ruhe verweilenden Person genau so lange dauern, wie sie zum Lesen des Buches bräuchte. Wenn die sich im Flugzeug befindliche Person zu ihr zurückkehrt, wäre diese noch nicht mit dem Lesen des Buchs fertig.¹⁶⁵ Die Bewegung an sich hätte aber nichts an dem Zeiterleben geändert und es hätte auch nichts an der quantitativen Erfassung der Zeit für die in Bewegung befindliche Person geändert, wenn sie ihr Inertialsystem isoliert betrachtet. Aus Sicht der relativ ruhenden Person tickt die Uhr der in Bewegung befindlichen Person schlichtweg langsamer.

Solche Gedankenexperimente lassen sich beliebig intensivieren und extensivieren. Der springende Punkt dabei ist, dass der Begriff der Simultanität seinen Sinn verliert für zwei relativ zueinander bewegten Inertialsysteme. Beide Lesenden würden isoliert betrachtet gleich viel Zeit auf ihren Uhren messen bis sie das Buch fertig gelesen haben, nur werden die Uhren nach dem sie sich wieder treffen nicht mehr synchronisiert sein. Dabei macht es keinen Unterschied welche Art von Uhr verwendet wird. Die Aussage „es gibt einen Zeitpunkt x an dem beide mit dem Lesen des Buches fertig sind“ verliert seine Bedeutung. Denn es gibt nicht mehr einen Zeitpunkt: Sondern es gibt für die sich in Bewegung befindende Person einen in ihrer gemessenen Zeitpunkt an dem sie mit dem Lesen des Buchs fertig ist und es gibt einen Zeitpunkt an dem die zu dieser relativ ruhenden Person vernimmt bzw. wahrnimmt, dass die sich in Bewegung befindende Lesende das Buch fertig gelesen hat. Die Identität des Ereignisses geht dabei aber verloren. Und das obwohl das

¹⁶⁵ Einstein, Albert: The Essential Einstein: His Greatest Works, edited by Stephen Hawking, Penguin Group, London 2008, On the electrodynamics of moving bodies, Seite 10

Messen der Zeit, also Zeit im Sinne quantitativer Sukzession, der verschieden schnell Bewegten die selbe bleibt. Dabei wird die Person keinesfalls zweimal mit dem Lesen des Buchs fertig. Die Konsequenz daraus ist schlichtweg, dass es keine im Äther oder sonstigem Medium verewigte absolute Zeit gibt, sowie das von verschiedenen Gegner der Relativitätstheorie zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch argumentiert wurde, in der Hoffnung die Fundamente der newtonschen Physik zu retten.¹⁶⁶

Um das Gedankenexperiment auf die Spitze zu treiben sehen wir uns an wieviel Zeit für eine sich mit Lichtgeschwindigkeit fortbewegende Person aus Sicht einer relativ zu ihr ruhenden Person vergeht. Man kann unschwer erkennen, dass die Geometrie des Minkowskiraums hier eine eindeutige Aussage macht: Wenn $x = t$ dann folgt $t'^2 = x^2 - t^2 = 0$. Es vergeht aus Sicht der ruhenden Person gar keine Zeit für die sich mit Lichtgeschwindigkeit bewegende Person. Für alle massenhaften Teilchen ist es nach der Relativitätstheorie unmöglich sich mit Lichtgeschwindigkeit fortzubewegen. Aber masselose Teilchen wie Gravitonen oder Photonen bewegen sich mit Lichtgeschwindigkeit. Für sie vergeht aus Sicht der sich in relativer Ruhe befindenden Person gar keine Zeit: ihre Uhren wären eingefroren.

Eigentlich könnte man an dieser Stelle vermuten, dass Bergson von den Konsequenzen der Relativitätstheorie begeistert gewesen wäre. Zeit als quantitative Sukzession begriffen, verläuft abhängig von der Relativgeschwindigkeit des beobachteten Systems. Egal ob Pendelschläge oder Oszillationen eines Caesiumatoms: Bewegung verändert das Ergebnis der messenden Uhr. Zeit ist also abhängig vom Raum bzw. sind Raum und Zeit in der Relativitätstheorie gar nicht mehr sinnvoll auseinander zu halten. Wenn Zeit das ist, was Uhren messen, dann ist Zeit nichts absolutes und Zeit und Raum bilden eine Einheit. Wenn Zeit so wie Bergson vermutet, mit räumlichen, also in seinem Sinne zahlartigen Begriffen gefasst wird, wenn Zeit gemessen wird, dann ist sie eben raumartig. Die Dauer hingegen, als qualitatives Phänomen, das sich nach Bergson einer quantitativen Erfassung ohnehin entzieht, bleibt ihrer Definition nach schon unbeeinflusst, durch den Raum und somit macht die Relativitätstheorie auch gar keine Aussagen über die Dauer. Zeit als qualitative Sukzession aufgefasst, als Zeiterleben, verläuft in genau der selben Art bzw. besteht kein Anlass Gegenteiliges anzunehmen. Es stellen sich nun zwei Fragen deren Investigation den Rahmen dieser Arbeit deutlich übersteigen würden, die ich aber zumindest formulieren möchte:

Zum einen ist zu klären, was Bergson zu einer so vehementen Kritik gegenüber Einstein veranlasst

¹⁶⁶ vgl. von Laue, Max: Zwei Einwände gegen die Relativitätstheorie und ihre Widerlegung. In: Physikalische Zeitschrift. 13, S.118–120.

hat, da es nicht offensichtlich ist, inwiefern es hier in Bezug auf Bergsons Begriffe von Dauer und Zeit unüberbrückbare Differenzen zu Einsteins Theorie gibt. Hierzu wäre eine ausführliche Untersuchung Bergsons *Dauer und Gleichzeitigkeit* notwendig, welches dem Thema entsprechend auch den Untertitel *Über Einsteins Relativitätstheorie* trägt.

Zum anderen stellt sich die Frage, in welchem Zusammenhang Dauer und Zeit zueinander stehen und inwiefern die psychologisch-wahrgenommene Zeit als Phänomen des Bewusstseins sich zu der physikalischen Zeit verhält (also Zeit gemessen) und in welchen Verhältnis wiederum der Begriff der Dauer mit diesen beiden Versionen der Zeit in Zusammenhang steht.

Auch Heidegger kommt in *Sein und Zeit* nicht darum herum auf Einsteins Relativitätstheorie einzugehen, auch wenn es nur sporadische und kurze Kommentare sind:

„Die Relativitätstheorie der Physik erwächst der Tendenz, den eigenen Zusammenhang der Natur selbst, so wie er »an sich« besteht, herauszustellen. Als Theorie der Zugangsbedingung zur Natur selbst sucht sie durch Bestimmung aller Relativitäten die Unveränderlichkeit der Bewegungsgesetze zu wahren und bringt sich damit vor die Frage nach der Struktur des ihr vorgegeben Sachgebiets, vor das Problem der Materie.“¹⁶⁷

Heidegger möchte nicht das Potential der mathematischen Naturwissenschaften herunterspielen. Vielmehr sieht er ihre Stärke im mathematischen Entwurf der Natur selbst:

„Am mathematischen Entwurf der Natur ist wiederum nicht primär das Mathematische als solches entscheidend, sondern dass er ein *Apriori erschließt*. Und so besteht auch das Vorbildliche der mathematischen Naturwissenschaften auch nicht in ihrer spezifischen Exaktheit und Verbindlichkeit für »Jedermann«, sondern darin, daß in ihr das thematische Seiende so entdeckt ist, wie Seiendes einzig entdeckt werden kann: im vorgängigen Entwurf seiner Seinsverfassung.“¹⁶⁸

Der vorgängige Seinsentwurf der mathematischen Naturwissenschaften liegt in der Auffassung von Seiendem als Vorhandenem. Egal ob es Materieteilchen, Felder oder Strings sind: die Physik entdeckt an dem Vorhandenen Eigenschaften, die sich in Maß bringen lassen, die räumlich also zahlartig fassbar sind. Das aus Heideggers Sicht problematische ist ja auch in keiner Weise dieser Zugang zur Welt oder die Annahme dass die Sätze der mathematischen Naturwissenschaften wahr

¹⁶⁷ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 11

¹⁶⁸ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 362

wären¹⁶⁹, sondern viel mehr der Schluss, dass diese Seinsverfassung des Vorhandenen auch dazu tauglich wäre, Dasein, das der Mensch je selbst ist, gänzlich zu verstehen.

Dasein ist nach Heidegger eben fundamental verschieden von Vorhandensein. Es ist nichts falsch an der Vorstellung, dass ich in einem Haus sitze, welches auf der Erde steht, welche sich um die Sonne bewegt. Es liegt aber der Vorstellung eine radikale Abstraktion zu Grunde von dem „in der Welt-Sein“ des Dasein. Das ist leicht einsichtig, wenn man sich einen normalen Tag aus seinem eigenen Leben vor Augen hält. Zu existieren bedeutet schlichtweg etwas völlig anderes. Dasein ist ständig in sinnhafte Zusammenhänge verstrickt, in intersubjektive Prozesse, in Gedanken, beim Denken, in Bezug auf Zuhandenes und vor allem, sich auf der Oberfläche von Zeitlichkeit Erstreckendes. Wenn es darum geht, ein ontologisches Fundament für das Sein von Dasein zu finden, um schließlich auf den Sinn von Sein zu kommen, dann muss eben dieses Dasein Ausgangspunkt der Analyse werden. Und es steckt Sinn dahinter. Es ist eben nicht so, dass die alltägliche Erfahrung ausschließlich von Chaos, Zufall und Sinnlosigkeit geprägt ist.

9.2 Endlichkeit und Unendlichkeit

Der Idealismus hat seit seiner Geburtsstunde in der Welt des antiken Griechenlands stets an der Realität und der Unveränderlichkeit der Ideen festgehalten. Diese Unveränderlichkeit impliziert eine Zeitlosigkeit, eine vollständige Resilienz gegenüber jedem Wandel. Wenn man möchte, dann kann man in *Sein und Zeit* nicht nur eine fundamentale Kritik an der abendländischen Metaphysik finden, sondern auch eine Kritik des Idealismus: dem Festhalten an der Realität der Ideen, am ewigen der reinen Verstandeserkenntnis, gegenüber dem vergänglichen und wandelbaren der Natur. Heideggers Welt ist endlich, denn das Dasein als Seinsart des Seienden, das wir je selbst sind, lebt schon immer in Anbetracht des Todes. Und wie Dasein, immer *meines*, immer ein jeweiliges ist, ist auch die Welt immer *meine*, eine jeweilige.

Um zu verstehen wie sich Heidegger vom Idealismus abwendet, betrachtet wir das Beispiel eines Stifts. Es ist offensichtlich, dass der Stift nicht dadurch ein Stift ist, weil er eine Reihe an physikalischen bzw. messbaren Eigenschaften hat. Vielmehr ist der Stift nur deswegen ein Stift, weil er dazu dient, zu schreiben. Es ist also seine Zuhandenheit, um im Jargon Heideggers zu verweilen, der ihn zu dem macht was er ist. Die sinnhaften Bezüge, die der Mensch in der Mannigfaltigkeit der ihn umgebenden Welt herstellen kann, konstituieren sein Wesen. Seine Existenz geht also aller Essenz voraus. Es gibt demnach keine Welt an sich. Reflektiert man die durchschnittliche Vorstellung, die Menschen von einem Stift haben, dann sind es oft nur

¹⁶⁹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 226

Lichtreflexionen, visuelle Bilder, die anstelle des Stifts treten. Auch wenn man alle anderen phänomenalen Aspekte des Stifts berücksichtigt (haptische, akustische) ist es unmöglich zu verstehen was ein Stift ist, ohne seine Sinnhaftigkeit zu verstehen. Fragt man nun nach dem „Was“ dieses oder jenes Stifts, dann lässt sich aller Hand messbares anführen, nichts aber davon was notwendiger Weise einen Stift zum Stift macht. Im Gegenteil: alle quantitativ-bestimmbaren Eigenschaften eines Stifts sind beliebig hinsichtlich des Wesens des Stifts. So weit stimmen Heideggers Position mit dem Idealismus überein. Sie unterscheidet sich aber radikal in der Auffassung über das Wesen eines Stifts bzw. wie man dieses zu Begriff bringen kann. Der idealistische Standpunkt hält an einer Idee des Stifts fest. Diese Idee des Stifts transzendiert alle Stifte und ist ihrer Definition nach eine qualitative Bestimmung. Heideggers Kritik betrifft vor allem die Methode der Definition, denn der Idealismus versucht eine nominale Bestimmung, das heißt eine substanzielle Definition. Die Substanz, das Wesen, die reale Idee des Stifts ist etwas u Unvergängliches und Zeitloses. Dem entgegen versucht Heidegger eine verbale Bestimmung, der phänomenalen Gegebenheiten in der Welt. Der Sinn, die Wahrheit eines Zuhandenen und Vorhandenen offenbart sich dem Dasein in einem temporalen Bezug. Der Stift als etwas zum Schreiben.

„Das Dasein ist als konstituiert durch die Erschlossenheit wesenhaft in der Wahrheit. Die Erschlossenheit ist eine wesenhafte Seinsart des Daseins. *Wahrheit* >>gibt es << nur, sofern und solange Dasein ist. Seiendes ist nur *dann* entdeckt und nur *solange* erschlossen, als überhaupt Dasein ist. Die Gesetze *Newtons*, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit sind [sic!] nur solange wahr, als Dasein ist.“¹⁷⁰

Sein ist stets Sein von Seiendem und der Sinn von Sein liegt immer schon in der Auslegung, in der Verwendung, im Gebrauch von etwas. Dieser Zusammenhang ist aber notwendigerweise immer schon in der Zeit ausgelegt. Es gibt demnach gar keine andere sinnvolle Möglichkeit Realität aufzufassen als in der Zeit seiend. Sein ist überhaupt etwas, das nur in der Zeit oder vielmehr als Zeit zur Geltung kommt. Demnach kommt den Ideen nach Heidegger keine Realität zu. Nicht im Sinne des Nominalismus im Universalienstreit, der postuliert, dass Ideen auf Konventionen und Ähnlichem basieren. Heidegger hingegen negiert die Realität irgendeines Begriffs außerhalb des Daseins. Erkennen ist etwas Menschliches. Der Mensch existiert. Existenz ist untrennbar an Dasein, an Fragen, an Erkennen gebunden.

¹⁷⁰ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 226

„Daß es »ewige Wahrheiten« gibt, wird erst dann zureichend bewiesen sein, wenn der Nachweis, gelungen ist, daß in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird. Solange dieser Beweis aussteht, bleibt der Satz eine phantastische Behauptung, die dadurch nicht an Rechtmäßigkeit gewinnt, daß sie von den Philosophen gemeinhin »geglaubt« wird.“¹⁷¹

Hier deutet Heidegger schon eine gewisse atheistische bzw. agnostische Tendenz an. Zwei Seiten später lässt er die Katze aus dem Sack:

„Die Behauptung »ewiger« ebenso wie die Vermengung der phänomenal gegründeten »Idealität« des Daseins mit einem idealisierten absoluten Subjekt gehören zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik.“¹⁷²

9.3 Bewegungen

Bewegung ist etwas der Beobachtung immer schon Erschlossenes. Der Mensch erkennt und vollzieht Bewegung ohne darüber nachzudenken was sie ist und warum sie ist. Sie ist ontisch unmittelbar einsichtig. Raum und Zeit sind die beiden Komponenten die Bewegung konstituieren. Der Raum ohne Bewegung lässt sich leicht vorstellen, in der Ruhe. Die Zeit ohne Bewegung hingegen lässt sich schwer vorstellen. Der Raum in Bewegung, ist mit Hegel gesprochen, der sich selbst aufhebende Raum, der sich neuformierende Raum. Und um sich aufzuheben braucht er seinen Gegensatz, wird er zu seinem Gegensatz im Punkt, der das nicht hat was den Raum definiert, nämlich das Ausgedehnt sein. Der Punkt wiederum der keine Ausdehnung hat wird negiert, indem er aufgespannt wird, das ist die Zeit. Und so wird der Raum wieder Raum, in der Negation seiner Negation, in der Zeit.

Bergson und Heidegger stellen sich beide gegen die Verräumlichung der Zeit. Während Bergson noch die Einheit des Erlebens gegenüber der Mannigfaltigkeit der nachhergehenden Reflexion versucht abzugrenzen, ortet Heidegger - wie schon diskutiert - das Problem in einer Seinsvergessenheit und einer Fixierung des Jetzt als Ort der Realität. Die Metaphysik hat in der Suche nach Essenz und Substanz vergessen, dass Sein immer schon einen temporalen Charakter hat, das Sein von Seiendem immer schon im Kontext der Zeit gedacht und interpretiert werden muss. Außerhalb der Zeit *ist* gar nichts, da *ist* schon einen temporalen Bezug impliziert. Kants

¹⁷¹ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 227

¹⁷² Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 229

Interpretation des *ist* als einem rein logischen Surfix, als logische Zuweisung eines Prädikats, scheitert in Heideggers Augen. Kant fasst das Prädikat *Sein* wie folgt:

„Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Kopula eines Urteils.“¹⁷³

Kant sieht in dem Auxiliar „ist“ kein Prädikat in dem Sinn, dass es Eigenschaften zu einem Subjekt hinzufügen würde. Sein ist einerseits im logischen Gebrauch eine Verbindung zweier Objekte oder die Verbindung eines Subjekts zu einem Objekt. In dieser Verbindung gewinnt aber das Subjekt, der Begriff nicht etwa an Eigenschaft oder Inhalt. Er erweitert sich nicht. Andererseits ist „Sein“ als Setzung des Subjekts kein synthetischer Akt. Den braucht es aber wie oben beschrieben um Existenzialaussagen zu machen. Sein ist also - nach Kant - rein reales Prädikat, weil es am Begriff in logischer Hinsicht nichts ändern mag. Genau an diesem Punkt würde Heidegger widersprechen. *Ist* als temporale Bestimmung erweitert den Begriff aus einer existenzial-ontologischen Perspektive um die Dimension der Zeitlichkeit. Kant sieht in dem Prädikat *Sein* wiederum nur jene starre, logische und außerordentlich allgemeine Bestimmung, die in Heideggers Augen aus völliger Seinsvergessenheit resultiert.

„Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viel Prädikate ich will (selbst in der durchgängigen Bestimmung), denke, so kommt dadurch, daß ich noch hinzusetzte, dieses Ding ist, nicht das mindeste zu dem Ding hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existieren, als ich im Begriff gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, daß gerade der Gegenstand meines Begriffs existiere“¹⁷⁴

Dieser Auffassung entgegen würde Heidegger argumentieren, dass es etwas ohne das Prädikat *Sein* gar nicht zum Begriff gelangen kann, weil nur in einer zeitlichen Auslegung Erkennen, Begreifen, Denken usw. möglich sind.

„Ontologisches Fragen ist zwar gegenüber dem ontischen Fragen der positiven Wissenschaften ursprünglicher. Es bleibt aber selbst naiv und undurchsichtig, wenn seine Nachforschungen nach dem Sein des Seienden den Sinn von Sein überhaupt unerörtert lassen.“¹⁷⁵

¹⁷³ Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, Seite 533

¹⁷⁴ Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, Seite 534

¹⁷⁵ Heidegger Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 11

Und dieser Sinn von Sein liegt in „der Interpretation der Zeit als des möglichen Horizonts eines jeden Seinsverständnisses überhaupt [...]“.¹⁷⁶ Im Endeffekt hat Heidegger eine vollständige Erörterung des Begriffes Zeit selbst nicht vollbracht, aber seine fundamentale Kritik der abendländischen Metaphysik, der gesamten westlichen Philosophie, von Wissenschaft an sich hat weite Wellen geschlagen. Und in diesem Sinn bleibt das Geschäft der Philosophie wohl den Begriff der Zeit weiter zu erörtern, nicht um ein tieferes Verständnis von ihr zu erhalten, sondern vielmehr um uns das ins Bewusstsein zu rufen was Zeit immer schon ist, sie tut.

Fußnoten haben wahrscheinlich in allerlei philosophischer Literatur eine ausgezeichnete Stellung. Ganz bestimmt haben sie das aber in *Sein und Zeit*. Offenbar nebensächliches oder Gedanken die nicht unmittelbar das Thema der Abhandlung fortsetzen finden sich in Heideggers Fußnoten in *Sein und Zeit* nicht. Vielmehr sind es konkrete und tiefgehende Argumente gegenüber bedeutenden Ideen, unmittelbar das Thema betreffend. Konkret deswegen, weil viele dieser Fußnote genaue Literaturverweise beinhalten. Die in dieser Arbeit behandelte Fußnote ist mit Abstand die längste in *Sein und Zeit*:

„This is the footnote that Derrida uses to show how and why Heidegger accuses Hegel of „thinking in terms of the vulgar concept of time.“ As Derrida notes, „it is by far the longest in Being and Time, pregnant with developments that are announced and held back, necessary but deferred.“¹⁷⁷

Heidegger kündigt an im zweiten Teil von *Sein und Zeit* noch genauer und ausführlicher auf Bergsons Begriff der Zeit einzugehen.¹⁷⁸ Da der zweite Teil von *Sein und Zeit* nie veröffentlicht wurde bleiben eine explizite Auseinandersetzung mit Bergson, genau sowie wie Heideggers eigener Begriff von Zeit aus. Was bleibt ist ein Rätsel, etwas Verborgenes, das darum ringt ans Licht gebracht zu werden.

¹⁷⁶ Heidegger Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage: Seite 1

¹⁷⁷ Massey, Heath: *Origin of time*: Suny Press, Chicago 2016 Seite 224

¹⁷⁸ vgl. Massey, Heath: *Origin of time*: Suny Press, Chicago 2016 Seite 2

10.) Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Aristoteles: Physik

Bergson: Zeit und Freiheit, 5. Auflage CEP Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2012

Einstein, Albert: The Essential Einstein: His Greatest Works, edited by Stephen Hawking, Penguin Group, London 2008

Hegel, G.W.F.: Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, Akademie Verlag Berlin

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 19. Auflage

Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1943, Sechszehnte Auflage

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974

Newton, Isaac: Mathematische Prinzipien der Naturlehre, London, 1687 herausgegeben v. J.C. Wolfers, Verlag R. Oppenheim, Berlin, 1872

Sekundärliteratur:

Canales, Jimena: The Physicist & The Philosopher: Einstein, Bergson and the debate that changed are understanding of time, Princeton, 2015, Princeton University Press

von Laue, Max: Zwei Einwände gegen die Relativitätstheorie und ihre Widerlegung. In: Physikalische Zeitschrift. 13, Seite 118-120

Mainberger, Rammharter: Liniendenken und Linienwissen , Walter de Gruyter, Berlin 2017

Massey, Heath: Origin of time: Suny Press, Chigago 2016

Michelson, Albert: The Relative Motion of the Earth and the Luminiferous Ether. In: American Journal of Science. Band 22, 1881

Petry, Michael: (Herausgeber): Hegel und die Naturwissenschaften, fromann-holzboog, Stuttgart 1987

Russell, Bertrand: Unpopular Essays. George Allen & Unwin, London, 1950.

Schleiden, Matthias Jacob: Schellings und Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft: Zum Verhältnis der physikalistischen Naturwissenschaft zur spekulativen Naturphilosophie, 1844

Thönnies Volker: Das Leben zur Sprache bringen. Bergson und Heidegger im Licht eines buchstäblich zeit-losen Problems, Inaugural-Dissertation an der Albert Ludwig Universität Freiburg, WS 2003/04

Wandschneider Dieter: Raum, Zeit, Relativität, Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982

11. Abstract

Diese Masterarbeit setzt sich im Wesentlichen mit einer Fußnote aus Heideggers Werk *Sein und Zeit* auseinander, in der Heidegger einerseits Hegel unterstellt seinen eigenen Zeitbegriff im Wesentlichen dem von Aristoteles entlehnt zu haben und er andererseits Henri Bergson bescheinigt, dass dieser trotz radikaler Unterschiede in der Methode zu demselben Schluss gekommen sei wie Hegel: dass Zeit und Raum dasselbe sind. Heidegger macht in dieser Fußnote explizite Angaben zu den Textpassagen, auf die er seine Argumentation bezieht. Dabei handelt es sich im Wesentlichen um Passagen der *Physik* von Aristoteles, der *Jenenser Logik*, *Metaphysik und Naturphilosophie* von Hegel und *Zeit und Freiheit* von Henri Bergson. Es folgen eine Untersuchung bzw. Diskussion der wichtigsten - von Heidegger in der Fußnote erwähnten - Passagen im Hinblick auf Heideggers Interpretation sowie kurze Vergleiche zwischen den Zeitbegriffen der einzelnen Autoren. Danach wird Heideggers eigener Begriff von Zeit diskutiert, wie er ihn in *Sein und Zeit* beginnt zu entwickeln. Zum Abschluss der Arbeit werden auch Implikationen Einsteins Relativitätstheorie für den Begriff von Zeit diskutiert.