



universität
wien

MAGISTERARBEIT

Titel der Magisterarbeit

Zeit als Zeit-Gabe:
Heideggers später Zeitbegriff

Verfasser

Amir Ferizagić

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im August 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
Betreuer:

A 296
Philosophie
Univ.-Prof. Dr. Günther Pöltner

Mojima ...

*“Das Einfache verwahrt das Rätsel
des Bleibenden und des Großen.”¹*

¹ Heidegger, M.: Der Feldweg, Klostermann, Frankfurt a. M., 1998, S. 4

Einleitung

Abgrenzung der vorliegenden Untersuchung und deren Aufriss

§ 1. Abgrenzung der vorliegenden Untersuchung und deren Aufriss	4
--	----------

Erstes Kapitel

Heideggers Analyse der ursprünglichen Zeit in den Zollikoner Seminaren

§ 2. Heideggers Analyse der ursprünglichen Zeit in den Zollikoner Seminaren	12
a) Weltzeit (Innerzeitigkeit)	15
b) Vulgäre Zeit (Uhr-Zeit)	20
c) Ursprüngliche Zeit	23

Zweites Kapitel

Exkurs: Zwei metaphysische Zeitkonzeptionen innerhalb der Phänomenologie

Edmund Husserl und Jean-Paul Sartre

§ 3. Husserls Konzeption eines inneren Zeitbewusstseins	28
a) Das innere Zeitbewußtsein und seine drei passiven Synthesen: Urimpression, Retention und Protention	30
b) Die metaphysische Verstrickung der Husserlschen Zeitkonzeption	37
§ 4. Sartres negationstheoretischer Ansatz	41
a) Hinführung zur Frage nach dem Sartreschen Zeitverständnis	41
α) Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft	43
β) Ontologie der Zeitlichkeit	51
γ) Ursprüngliche Zeitlichkeit und psychische Zeitlichkeit: Die Reflexion	53
b) Die metaphysische Verstrickung der Sartreschen Zeitkonzeption	55

Heideggers später Zeitbegriff

§ 5. Zeit und Sein	62
a) Von Sein und Zeit zu Zeit und Sein	65
b) Die Architektonik des Vortrags Zeit und Sein	75
c) Grundworte des Vortrags Zeit und Sein	77
α) »Es gibt«	77
β) »Sache«	82
γ) <i>Sein</i>	85
δ) »Zeit-Raum«	89
ε) <i>Spielen</i>	93
ζ) <i>Ereignis</i>	97
η) <i>Erfahren</i>	104
§ 6. Zeit als Zeit-Gabe – Heideggers später Zeitbegriff	109
a) Zeit als Zeit-Gabe	109
 Danksagung	119
Literatur- und Siglenverzeichnis	120
a) <i>Primärliteratur</i>	120
b) <i>Sekundärliteratur</i>	122
Curriculum Vitae	126
Abstract	127

Einleitung

Abgrenzung der vorliegenden Untersuchung und deren Aufriss

§ 1. Abgrenzung der vorliegenden Untersuchung und deren Aufriss

„Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich es; wenn ich es jemandem auf seine Frage hin erklären soll, weiß ich es nicht.“²

Dieses Bekenntnis des Augustinus aus dem elften Buch seiner *Confessiones* bringt in nuce das Phänomen der Zeit bzw. das Phänomen des Verstehens von Zeit auf den Begriff. Es ist nicht so, dass der Mensch von so etwas wie der Zeit überhaupt nichts wüsste. Im Gegenteil. Jeder versteht den Begriff Zeit und verwendet diesen auch – implizit oder explizit – mehrere Male am Tag: sei es unreflektiert im alltäglichen Besorgen von diesem oder jenem; sei es in dem nicht so alltäglichen philosophischen Denken über die ursprüngliche Bedeutung dessen, was das eigentlich Zeitliche an der Zeit ist. Jeder versteht "Etwas" von der Zeit. Die Zeit ist für den Menschen quasi das „Allerbekannteste“³. Nichtsdestotrotz, der alltägliche Umgang mit dem Phänomen der Zeit, das durchschnittliche Zeitverständnis des Menschen bzw. die Selbstverständlichkeit, mit der er in Bezug auf die Zeit sein Dasein zu vollbringen versteht, bleibt – wie Edmund Husserl in der Einleitung zu seinen Zeitvorlesungen schreibt – eine der „sonderbarsten Schwierigkeiten“ (Hua X, S. 4) innerhalb der philosophischen Fragestellung.

Genau dieser Schwierigkeit wendete sich Heidegger Zeit seines Lebens zu. Seit Beginn seiner frühen Vorlesungen kreist sein Denken um die Frage nach der ursprünglichen Zeit bzw. dem ursprünglichen Verstehen von Zeit.⁴ Die Zeit wird seit Aristoteles von einem Bewegenden her verstanden. Aristoteles bestimmt die Zeit als die „*Meßzahl von Bewegung hinsichtlich*

² Augustinus, A.: Bekenntnisse, Hrsg. K. Flasch und B. Mojsisch, Reclam, Stuttgart, 2003, S. 314

³ Vgl. Husserl, E.: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Martinus Nijhoff, 1966, S. 3; im Folgenden zitiert als Hua X; So schreibt Husserl gleich zu Beginn: „Natürlich, was Zeit ist, wissen wir alle; sie ist das Allerbekannteste. Sobald wir aber den Versuch machen, uns über das Zeitbewußtsein Rechenschaft zu geben, objektive Zeit und subjektives Zeitbewußtsein in das rechte Verhältnis zu setzen und uns zum Verständnis zu bringen, wie sich zeitliche Objektivität, also individuelle Objektivität überhaupt, im subjektiven Zeitbewußtsein konstituieren kann, ja sowie wir auch nur den Versuch machen, das rein subjektive Zeitbewußtsein, den phänomenologischen Gehalt der Zeiterlebnisse einer Analyse zu unterziehen, verwickeln wir uns in die sonderbarsten Schwierigkeiten, Widersprüche, Verworrenheiten.“ (Hua X, S. 3f.)

⁴ Vgl. hierzu auch Heideggers *Probevorlesung* aus dem Jahr 1915: Heidegger, M.: Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, in: Frühe Schriften, GA Band I, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M., S. 355ff.

des »davor« und »danach«.⁵ Diese Zeitbestimmung, die von einem bewegten Ding her gewonnen wird, bleibt für das ganze abendländische Denken und bis heute maßgebend und verdeckt die Möglichkeit eines – so Heidegger – viel »ursprünglicheren Zeitverstehens«. Und genau diese Verdeckungen, die sich durch die Geschichte des Denkens hindurch angehäuften und sedimentiert haben – und das nicht nur beim ursprünglichen Verstehen von Zeit – sind es, die ein wesentliches Augenmerk von Heideggers Denken und der von ihm konzipierten Geschichte der »Seinsvergessenheit« darstellen. Letztere ist nicht allein aus diesem Grund eine notwendige und unumgängliche Prämisse für das richtige Verständnis seines Denkens.⁶

Die »Seinsvergessenheit« setzt schon bei den Griechen an, und zwar als diese versuchten, den „überwältigenden Andrang“ des als φύσις erfahrenen Seins zu bändigen und der gewaltigen Bewegung des Seins philosophisch standzuhalten.⁷ Der Platonischen Ideenlehre gelingt es erstmals durch die ἰδέα die φύσις – gedacht als das „aufgehende Walten des Seins“ – zu bändigen. Die ἰδέα, so Heidegger, die eine Wesensfolge des Seins ist, wurde von Platon zum eigentlichen Wesen erhoben und das verbal verstandene Sein wurde dadurch zu einer Begleiterscheinung dieses ideell gefassten Wesens. Die ἀλήθεια wird nicht mehr wie ursprünglich im Aufgehen der φύσις erfahren, sondern selbst zu etwas Seiendem. „Das Unverborgene (τό ἀλήθές) wird als die Idee gedacht und so zu einem Seienden gemacht, das wiederum vom νοῦς vernommen werden kann.“⁸

Dadurch ist der weitere Weg der »Seinsvergessenheit« vorgezeichnet. Die ἀλήθεια wird als die richtige Angleichung des νοῦς an das paradigmatische Seiende gefasst und so kommt es zur Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt und der neuzeitlichen Subjektivierung der Wahrheit. In der Konzeption des Descartes gerät die Wahrheit zunehmend in den Herrschaftsbereich des Intellekts, der sich ihrer gewiß sein will. In den *Regulae ad directionem ingenii* schreibt Rene Descartes: „Nur mit solchen Gegenständen darf man umgehen, zu deren zuverlässiger und unzweifelhafter Erkenntnis unsere Erkenntniskraft offenbar ausreicht.“⁹ Das »Prinzip der Gewissheit« wird zum alleinigen Merkmal der Wahrheit erhoben und die »Messbarkeit« zu ihrem einzig zuverlässigen – u. d. h. in der neuzeitlichen Philosophie – methodisch abgesicherten Kriterium der Bestimmbarkeit. Was Wahrheit ist, bestimmt fortan die Wissenschaft, deren neuzeitliches Wesen die an mathematische Exaktheit gebundene For-

⁵ Aristoteles: Physik – Vorlesung über Natur, Meiner, 1987, 219 b1; im Folgenden zitiert als Physik

⁶ Vgl. hierzu das Buch von Ziegler, S.: Heidegger, Hölderlin und die Ἀλήθεια, Duncker & Humboldt, 1991

⁷ Zu den nachfolgenden Ausführungen vgl. insbesondere GA 6.1, S. 79ff.; Vgl. hierzu auch Helting, H.: Heidegger und Meister Eckhart - Vorbereitende Überlegungen zu ihrem Gottesdenken, Philosophische Schriften, Band 22, Duncker & Humblot, Berlin, 1997, S. 39ff.

⁸ Ebd., S. 40

⁹ Descartes, R.: *Regulae ad directionem ingenii* - Regeln zur Leitung des Geistes, Hrsg. A. Buchenau, Meiner Philosophische Bibliothek 26b, Leipzig, 1920, S. 362

sung ist. „Aber die mathematische Naturforschung ist nicht deshalb exakt, weil sie genau rechnet, sondern sie muss so rechnen, weil die Bindung an ihren Gegenstandsbezirk den Charakter der Exaktheit hat.“ (GA 5, S. 79)¹⁰

Doch vollzieht sich nach Heidegger erst bei Nietzsche der letzte Schritt des Unterganges der ἀλήθεια. Nietzsche „würdigt“ die Wahrheit zum »Wert« herab, welcher vom Menschen als Instrument zur Machterlangung und -erweiterung benutzt wird. Mit Nietzsche geht für Heidegger aber mehr zu Grunde. Er markiert sozusagen das Ende „des Geschicks von zwei Jahrtausenden abendländischer Geschichte“ (GA 5, S. 193ff.), wie Heidegger in der Aufsatzsammlung *Holzwege* schreibt. Im 125. Aphorismus seiner *Fröhlichen Wissenschaft* lässt Nietzsche den tollen Menschen sagen: „Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder?“¹¹ Diesen, vom Nietzsches tollen Menschen verkündeten Tod Gottes, versteht Heidegger aus der seinsgeschichtlichen Entwicklung heraus. Nietzsche meint – so Heidegger – zunächst einmal den christlichen Gott. Dadurch, dass wir seine »Frohe Botschaft« nicht mehr als für unser Leben verbindlich anerkennen, haben wir ihn getötet. Nach Heidegger ist Gott im Denken Nietzsches aber zugleich auch „der Name für den Bereich der Ideen und der Ideale“ – für die seit Platon in der europäischen Philosophie nicht bezweifelte „Sphäre des Übersinnlichen“ schlechthin.

„Aus diesem Satz wird klar, daß Nietzsches Wort vom Tod Gottes den christlichen Gott meint. Aber es ist nicht weniger gewiß und im voraus zu bedenken, daß die Namen Gott und christlicher Gott im Denken Nietzsches zur Bezeichnung der übersinnlichen Welt überhaupt gebraucht werden. Gott ist der Name für den Bereich der Ideen und der Ideale. Dieser Bereich gilt seit Platon [...] als die wahre und eigentlich wirkliche Welt.“ (GA 5, S. 199f.)

Mit dem Absterben des christlichen Gottes und dieser Sphäre des Übersinnlichen sind alle das Leben ordnenden und bindenden Kriterien von Ethik und Moral unglaublich geworden. Mit dem Tode Gottes bricht der *vollendete*, seit 2000 Jahren bestehende Nihilismus völlig auf, in dem nichts mehr verbindlich und alles »jenseits von Gut und Böse« möglich ist.

Unser heutiges Weltalter ist nach Heidegger durch die Seinsferne und die Seinsverlassenheit gekennzeichnet. Diese wurzelt im „seinsgeschichtlichen Entzug“ der frei waltenden „Lichtung des Seins“, d. h. der ἀλήθεια. Im Wesen der modernen Technik, im sogenannten »Ge-stell«, sieht Heidegger heute die „Seinsverlassenheit“ sich bekunden. „Wir nennen jetzt

¹⁰ Vgl. hierzu insbesondere die Ausführungen bei Heidegger, M.: Die Zeit des Weltbildes, in: *Holzwege*, GA Band 5, Klostermann, Frankfurt a. M., 2003, S. 75ff.

¹¹ Nietzsche, F.: *Die Fröhliche Wissenschaft*, in: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, dtv/de Gruyter, München/Berlin/N. Y., 1988 [KSA]

jenen herausfordernden Anspruch, der den Menschen dahin versammelt, das Sichentbergende als Bestand zu bestellen – das *Ge-stell*.“ (GA 7, S. 20)¹² »Ge-stell« heißt für Heidegger das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen herausfordert, das Wirkliche als Bestand zu entbergen, d. h. es ist dasjenige, was das Seins- und Selbstverständnis des Menschen derart auszeichnet, das er die Wirklichkeit immer nur als Bestand wahrnimmt. »Ge-stell« ist demnach die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet, selber jedoch nichts Technisches ist. Alles Technische – Gestänge, Geschiebe, Gerüst – fällt in den Bezirk der technischen Arbeit, die stets nur der Herausforderung des »Ge-stells« entspricht, aber niemals dieses selbst ausmacht oder gar bewirkt. Ein Landstrich wird heute z. B. in die „Förderung von Kohle und Erzen“ herausgefordert. Das Erdreich entbirgt sich jetzt als Kohlerevier und Erzlagerstätte. Die heutige „Feldbestellung“ stellt die Natur im Sinne der „Herausforderung“. Das Stellen, das die Naturenergien herausfordert, ist im eigentlichen Sinne ein Fördern. Dieses Fördern ist im Voraus darauf „abgestellt“, die Naturressourcen in die größtmögliche Nutzung zu fördern. Die im Kohlerevier geförderte Kohle wird nicht „gestellt“, damit sie nur vorhanden sei, sondern sie wird gelagert. Dadurch ist sie immer zur Stelle für die Bestellung der in ihr gespeicherten Sonnenwärme. Diese wird „herausgefordert“ auf Hitze, die „bestellt ist, Dampf zu liefern, dessen Druck [wiederum, A. F.] das Getriebe treibt und wodurch [erst, A. F.] eine Fabrik in Betrieb bleibt.“¹³ Im Sicher- und Herstellen des Seienden ist nach Heidegger der Zauber des Seins gänzlich verschwunden. In Zukunft sieht er sogar die Gefahr, dass sich der Mensch selbst als Bestand *verrechnen* und seine Würde als seinsverstehendes Wesen verlieren könnte.

Die hier nur in Grundzügen nachgezeichnete Konzeption der »Seinsvergessenheit« zeigt, inwieweit Heideggers Denken zutiefst geschichtlich ist. Die Geschichte der abendländischen Metaphysik ist seit ihrem Anbeginn *wesenhaft* eine Geschichte der »Seinsvergessenheit«, weil sie das Sein nicht *als* Sein, sondern als Seiendes denkt. „Die Seinsvergessenheit, die das Wesen der Metaphysik ausmacht und die zum Anstoß für »Sein und Zeit« wurde, gehört zum Wesen des Seins selbst.“ (ZSD, S. 32)¹⁴ Die Differenz zwischen Sein und Seiendem

¹² Analog dazu bringt Heidegger das Beispiel, dass das, was die Berge ursprünglich zu Bergzügen entfaltet und sie in ihrem Beisammen durchzieht, also das Versammelnde, welches wir auch „Gebirg“ nennen und rechtfertigt damit diese sehr oft missverstandene und anstößig anmutende, aber in Wirklichkeit einfach geniale Wortschöpfung, indem das Präfix „Ge-“ von Heidegger bis zu seiner ur-eigensten etymologischen Wurzel bedacht wurde. „Was die Berge ursprünglich zu Bergzügen entfaltet und sie in ihrem gefalteten Beisammen durchzieht, ist das Versammelnde, das wir Gebirg nennen. Wir nennen jenes ursprünglich Versammelnde, daraus sich die Weisen entfalten, nach denen uns so und so zumute ist, das Gemüt.“ (GA 7, S. 20)

¹³ Vgl. zu den Ausführungen in diesem Absatz v. a.: GA 7, S. 15ff.

¹⁴ Heidegger, M.: Zeit und Sein, im Band: Zur Sache des Denkens, Niemeyer, 2000; im Folgenden zitiert als ZSD

– die Heidegger in *Sein und Zeit* »ontologische Differenz« nennt – bleibt seit den Griechen das Ungedachte der Philosophie und wird durch die unterschiedlichen Interpretationen der nachkommenden Denker immer mehr verdeckt und überlagert.¹⁵ Dadurch gerät die »ontologische Differenz« auch immer mehr in Vergessenheit. In einem Vortrag, den Heidegger im Jahr 1957 in Todtnauberg gehalten hat und der den Titel *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*¹⁶ trägt, steht:

„Wir sprechen von der *Differenz* zwischen dem Sein und dem Seienden. [...] Das ist die *Vergessenheit* der Differenz. Die hier zu denkende Vergessenheit ist die von der $\Lambda\eta\theta\eta$ (Verbergung) her gedachte Verhüllung der Differenz als solcher, welche Verhüllung ihrerseits sich anfänglich entzogen hat. Die Vergessenheit gehört zur Differenz, weil diese jener zugehört. Die Vergessenheit befällt nicht erst die Differenz nachträglich zufolge einer Vergeßlichkeit des menschlichen Denkens. Die Differenz von Seiendem und Sein ist der Bezirk, innerhalb dessen die Metaphysik, das abendländische Denken im Ganzen seines Wesens das sein kann, was sie ist.“ (ID, S. 40f.)

Im Lichte der »Seinsvergessenheit« kann deshalb auch die Frage nach der ursprünglichen Zeit nicht losgelöst vom geschichtlichen Zuspruch beantwortet werden. Die Aristotelische Zeitbestimmung, die anhand der Bewegung eines Dinges gewonnen wurde, ist bis heute maßgeblich geblieben. Eine Besinnung auf die Frage nach der ursprünglichen Zeit kann sich aus diesem Grund nicht ohne eine vorhergehende Besinnung auf die metaphysische Zeitinterpretation vollziehen.

Die Metaphysik ist bei der Beantwortung der Frage nach der Zeit immer schon von bestimmten, unhinterfragten Prämissen ausgegangen. Eine dieser Prämissen ist die metaphysische Zeitauffassung, die unter anderem eine unabdingbare Voraussetzung für den Erfolg der heutigen, mathematisch-begründeten Einzelwissenschaften darstellt. Dabei spielt es keine Rolle, auf welche Referenz man sich bezieht. Alle großen Denker des Abendlandes, die sich mit dem Phänomen der Zeit auseinandergesetzt haben – angefangen von Aristoteles und Augustinus, über Kant und Hegel bis hin zu Husserl und Sartre – haben die Zeit im Horizont der metaphysischen Auslegung bedacht und in ihren jeweiligen Denkansätzen und Systemen weiterentwickelt, ohne dabei die *grundsätzliche* Frage nach der ursprünglichen Zeit – die Frage nach der Zeit *als* Zeit – zu stellen. Wir werden uns deshalb im Rahmen dieser Arbeit – die

¹⁵ Damit geht zugleich einher die Vergessenheit dessen, was das Wesen des Menschen ausmacht. „Das Vergessen dieser ursprünglicheren Seinsfrage [der Frage nach dem Sein *als* Sein, A. F.] schließt für Heidegger die Blindheit für die ursprünglichere Seinsverfassung des Menschen ein.“ Vgl. Herrmann, F.-W. von: *Subjekt und Dasein*, Klostermann Seminar, 2004, S. 25; im Folgenden zitiert als SD

¹⁶ Heidegger, M.: *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, im Bd.: *Identität und Differenz*, Klett-Cotta, 2002; im Folgenden zitiert als ID

sich primär zum Ziel gesetzt hat, den Zeitbegriff des späten Heidegger auszuarbeiten – auch zwei metaphysischen Zeitinterpretationen näher ansehen.

Das erste Kapitel dieser Arbeit befasst sich mit Heideggers Zeitbegriff in den *Zollikoner Seminaren*.¹⁷ Gemeinsam mit dem Psychiater Medard Boss und einigen Studenten wendet sich Heidegger in den *Zollikoner Seminaren* dem Phänomen des Zeitverstehens zu. Dabei wird versucht, dem nachzudenken, was das »Wesen« der Zeit bzw. das »Zeitliche« an der Zeit ist. Dadurch sollte den angehenden Psychiatern die Möglichkeit eines ursprünglicheren Zeitverstehens eröffnet werden. Heidegger selbst ahnte, welche Bedeutung sein Denken für die psychiatrische Praxis haben könnte. Im Vorwort zu den *Zollikoner Seminaren* schreibt Medard Boss dazu:

„Martin Heidegger – so gestand er selbst einmal – erhoffte sich von Anfang an viel von einer Verbindung mit einem Arzt, der sein Denken weitgehend zu verstehen schien. Er [Heidegger, A. F.] sah die Möglichkeit, daß seine philosophischen Einsichten nicht nur in den Stuben der Philosophen stecken bleiben, sondern viel zahlreicheren und vor allem auch hilfsbedürftigen Menschen zugute kommen könnten.“ (ZS, S. XII)¹⁸

Nicht zuletzt der Einfluss auf Ludwig Binswanger und die durch ihn begründete und durch Heidegger maßgeblich beeinflusste psychotherapeutische Richtung der Daseinsanalyse sollten Medard Boss Recht geben.

Im zweiten Kapitel dieser Arbeit wollen wir einen kurzen Exkurs in die Philosophiegeschichte wagen und uns zwei metaphysische Auslegungen der Zeit ansehen. Wie schon oben erwähnt, spielt dabei die Referenz keine Rolle. Alle Philosophen sind in Bezug auf die Frage nach der Zeit von den gleichen, nicht durchdachten metaphysischen Annahmen ausgegangen. Wir wollen uns deshalb zwei Denkern zuwenden, die für uns von ganz besonderem Interesse sind, weil sie derselben "philosophischen Richtung" angehören wie Heidegger, u. z. der *Phänomenologie*. Es sind dies Edmund Husserl und Jean-Paul Sartre. Der erste ist ihr Begründer und gilt als ihr "konservativster" »Hardliner«, der zweite hingegen als das »enfant terrible« und ihr großer Exzentriker. Das Vorhaben dieses Exkurses beschränkt sich dabei lediglich auf die Nachzeichnung und die Herausstellung einiger metaphysischer Prämissen, die den beiden

¹⁷ Vgl. Heidegger, M.: *Zollikoner Seminare*, Klostermann, 1994; im Folgenden zitiert als ZS

¹⁸ Heidegger bespricht auch einige Beispiele aus der psychiatrischen Klinik. Im Seminar vom 21. Januar 1965 analysiert er den genauen Verhaltensvorgang eines offensichtlich geistesgestörten Patienten und seinen Bezug zur Zeit. Am Ende der Analyse kommt Heidegger zu dem Ergebnis, dass dieser Patient, der als schizophren eingestuft und mit diesem Vorurteil auch von seinem Arzt behandelt wurde, ein viel ursprünglicheres Verhältnis zur Zeit besessen hat als Ersterer. „So viel läßt sich jedenfalls bereits vermuten, daß sich zum Beispiel der gestörte Zeitbezug der psychisch kranken Menschen nur von dem ursprünglich, natürlich vernommenen [...] Zeitverhältnis des Menschen her verstehen lassen wird, [...]“ (ZS, S. 55)

Ansätzen innewohnen. Dass im Rahmen dieser Arbeit den beiden höchst diffizil ausgearbeiteten Zeitkonzeptionen Husserls und Sartres nicht genügend Platz eingeräumt und deshalb auch keine detaillierte und den beiden Ansätzen gerechte Analyse vorgenommen werden kann, versteht sich von selbst. Ein Anspruch auf Vollständigkeit wird deshalb im Vorhinein ausgeschlossen.

Im dritten und eigentlichen Teil dieser Arbeit soll versucht werden, dem Zeitbegriff des späten Heidegger nachzudenken. Dabei wenden wir unser Augenmerk primär auf den Vortrag *Zeit und Sein*, indem Heidegger die Frage nach der ursprünglichen Zeit – also die Frage nach der Zeit *als* Zeit – noch einmal explizit wiederholt. Schon in *Sein und Zeit* war es Heideggers Intension gewesen, die Zeit als den Horizont eines jeden Seinsverständnisses herauszuarbeiten – d. h.: aufzuzeigen, dass die *Zeit* denjenigen Horizont darstellt, von wo aus der Mensch überhaupt so etwas wie Sein verstehen kann.¹⁹

„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. Diese muß als der Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden. Um das einsichtig werden zu lassen, bedarf es einer *ursprünglichen Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinsverstehenden Daseins*.“
(GA 2, S. 24)

Dem entspricht, dass die Kardinalfrage von *Sein und Zeit* – die Frage nach dem Sinn von Sein-überhaupt – ihre endgültige Beantwortung in der *ursprünglichen Zeit* hätte finden sollen – hätte, weil *Sein und Zeit*, wie wir wissen, am Ende nur Fragment geblieben ist und der dritte Abschnitt des ersten Teils von *Sein und Zeit* (der übrigens unter dem gleichen Namen wie der späte Vortrag *Zeit und Sein* hätte erscheinen sollen) so nie von Heidegger geschrieben wurde.

35 Jahre später wendet sich Heidegger im gleichnamigen Vortrag erneut der Frage nach der ursprünglichen Zeit, diesmal jedoch unter anderen Vorzeichen. Wurde in *Sein und Zeit* immer noch metaphysisch gedacht – insofern immer noch »be-gründend« gedacht wurde –, so gilt im Vortrag *Zeit und Sein* vom Ab-grund her zu denken, d. h. die Zeit ohne eine Begründung aus dem Seienden (auch nicht dem ausgezeichneten Seienden, dem »Dasein«) zu denken. Dadurch eröffnet sich aber zugleich auch eine Dimension, in der auch die Sprache bis an die Grenzen des ihr Sagbaren stößt. Zu Beginn des Vortrags *Zeit und Sein* wird deshalb dem aufmerksamen Leser ein kleiner »Wink« gegeben: Es gilt – wie Heidegger schreibt – nicht

¹⁹ Vgl. hierzu Heideggers Ausführungen in: GA 2, § 5, S. 21ff., §§ 72-83, S. 492ff.

nur „eine Reihe von Aussagesätzen“ zu hören, sondern dem „Gang des Zeigens“ (ZSD, S. 2) zu folgen. Allein, was bedeutet dies: „dem Gang des Zeigens folgen“? Wie soll dieser »Wink« verstanden werden, den uns Heidegger in *Zeit und Sein* gibt?

Vielleicht kann er überhaupt nicht verstanden werden, wenn verstehen heißt: begrifflich in Aussagesätzen über etwas sprechen. Auch nennt »Wink«, den uns Heidegger hierbei gibt, keinen Ort, an dem nach dem Gang anzukommen sei. Was uns zu-gewunken wird, ist lediglich der Gang in seinem Beschreiten. Nur solange das Denken den Weg begeht und auf ihm bleibt, hat es nach Heidegger dem Zugewunkenen des »Winks« entsprochen. In *Der Satz vom Grund* sagt Heidegger zum »Wink«: „Winke bleiben nur Winke, wenn das Denken sie nicht zu endgültigen Aussagen umdeutet und dabei stehen bleibt. Winke sind nur Winke, solange das Denken ihrer Weisung folgt, indem es ihr nachsinnt.“ (GA 10, S. 188) Der Weg *ist* nur in seinem Beschritten-werden.

Mit diesem Credo wollen wir deshalb im dritten Kapitel dieser Arbeit versuchen, den Grundworten des Vortrags *Zeit und Sein* nachzudenken. Es sind dies die Worte: »Es gibt«, »Sache«, Sein, »Zeit-Raum«, Spielen, Ereignis und Erfahren. Erst dann werden wir den von Heidegger angezeigten Denk-Weg soweit begangen und durchschritten haben, um uns sodann in einem letzten Abschnitt seinem späten Zeitdenken – der Zeit *als* Zeit bzw. der Zeit als *Gabe* – zuwenden zu können.

Erstes Kapitel

Heideggers Analyse der ursprünglichen Zeit in den Zollikoner Seminaren

§ 2. Heideggers Analyse der ursprünglichen

Zeit in den Zollikoner Seminaren

„Ich gestehe durchaus, daß diese einfachen Phänomene schwer zu erblicken sind und dies aus dem einzigen Grund, weil wir seit langem und heute sogar mehr als zuvor in der Gewohnheit verharren, die Zeit nur als das feststellbare Nacheinander einer Abfolge von Jetzt vorzustellen.“²⁰

Dieses Kapitel hat es sich nicht zur Aufgabe gemacht, so etwas wie einen klar formulierten Heideggerschen Zeitbegriff nachzuzeichnen. Aus zweierlei Gründen wäre ein solches Unterfangen von Beginn an zum Scheitern verurteilt: Erstens würde dieses Thema allein den Rahmen einer Diplomarbeit ausfüllen können und zweitens gibt es so einen klaren Zeitbegriff in den *Zollikoner Seminaren* gar nicht – zumindest nicht in einer an die wissenschaftliche Exaktheit angelehnten und unumstößlichen Form der Zeittheorie. Heidegger hat in den *Zollikoner Seminaren* vielmehr versucht, ein Nachdenken über das Phänomen der Zeit in Gang zu bringen. Er selbst bemerkte dazu: „Sie erwarten gewiß nicht, daß wir das Rätsel der Zeit lösen werden. Es wäre aber schon viel gewonnen, wenn wir uns vor das Rätselhafte der Zeit bringen könnten.“ (ZS, S. 49) Heidegger geht es in den *Zollikoner Seminaren* darum, in einer Analyse unseres alltäglichen Zeitverständnisses das Zeitliche an der Zeit herauszuarbeiten. Mit seinen eigenen Worten aus *Sein und Zeit* könnte man vielleicht auch sagen, dass es ihm vielmehr um so etwas wie ein „aufweisendes Sehenlassen“ (GA 2, S. 44) des Zeitlichen an der Zeit geht – dessen also, was die Zeit *als* Zeit auszeichnet –, als um eine exakte theoretische Definitionsfindung und -festlegung.

„Bei der Erörterung und Erläuterung von Phänomenen dürfen wir keine Schlüsse ziehen. Was die Phänomene, das heißt das, was sich zeigt, von uns verlangen, ist nur, daß wir sie erblicken und nehmen, wie sie sich zeigen. »Nur« dies. Das ist nicht weniger als die Schlussfolgerung, sondern mehr und deshalb schwer.“ (ZS, S. 80)

²⁰ ZSD, S. 85

Heidegger ist sich der Schwierigkeit des Verständnisses des eigentlichen Phänomens der Zeit vollkommen bewusst. Gegen Ende seiner Zeitanalyse schreibt er, dass es für uns heutigen Menschen nicht leicht sei, das im Grunde einfache Phänomen der Zeit in den Blick zu bekommen, „weil wir seit langem und heute sogar mehr als zuvor in der Gewohnheit verharren, die Zeit nur als das feststellbare Nacheinander einer Abfolge von Jetzt vorzustellen.“ (ZS, S. 85) Diese Gewohnheit zu hinterfragen und unseren starren, durch die Einzelwissenschaften »ausgerichteten« (und "schulisch" erzogenen) Blick auf die Zeit als eine Aneinanderreihung von *Jetzten* aufzulockern, um dadurch zum ursprünglichen Phänomen der Zeit zu gelangen, ist das eigentliche Anliegen Heideggers in den *Zollikoner Seminaren*.

Heidegger beginnt deshalb seine Reflexionen über die Zeit zunächst einmal mit dem Wort *Jetzt*. Dieses kleine und unscheinbar wirkende Wörtchen *Jetzt* ist jedoch für die Heideggersche Analyse sehr wichtig und erfährt seine eigentliche Bedeutung einerseits bei dem Phänomen der Zeitangabe und andererseits bei der Ausarbeitung der Wesenszüge der *Weltzeit*, auf die wir später noch zu sprechen kommen werden. Heidegger bringt die Eigentümlichkeit des Wörtchens *Jetzt* genau auf den Punkt, wenn er schreibt:

„Immer wenn Sie auf die Uhr sehen, sagen Sie – ob ausgesprochen oder nicht – jetzt. [...] Ich könnte gar nicht die Uhr ablesen, wenn ich nicht sagen würde: *jetzt* ist es so und soviel Uhr [...]. Daß dieses Jetzt meistens unausgesprochen bleibt, zeigt gerade, daß das »jetzt« selbstverständlich geworden ist.“ (ZS, S. 41)

In Zusammenhang mit der Zeitangabe nennt Heidegger noch ein weiteres Strukturmoment des Wörtchens *Jetzt*: indem wir das Wort *Jetzt* aussprechen, sind wir immer auf etwas *gerichtet*. Wir sagen zum Beispiel: jetzt ist es so und so viel Uhr, jetzt ist Nachmittag oder jetzt ist Dezember. Diese Gerichtetheit auf die Uhr, den Tag oder den Monat ist wiederum selbst bedingt, und zwar durch Bewegung: die Bewegung der Uhrzeiger, der Erde um die Sonne oder der Sonne selbst. Heidegger macht hierfür die Aristotelische Definition der Zeit verantwortlich. Aristoteles definiert die Zeit im vierten Buch seiner *Physik* nämlich folgendermaßen: „Denn eben *das ist Zeit: Die Meßzahl von Bewegung hinsichtlich des »davor« und »danach«*.“²¹ Heidegger hält nun fest, dass diese „Zeitbestimmung“ – u. z. diejenige, die die Zeit „von einem bewegten Ding her“ bestimmt – für „das ganze Abendland maßgebend geworden“ (ZS, S. 43) ist.

²¹ Aristoteles: *Physik*, 219 b1; Vgl. zu diesem Absatz Heideggers Ausführungen in: ZS, S. 41ff.

„Wenn wir historisch rückschauend die Versuche, sich begrifflich der Zeit zu bemächtigen, überblicken, dann zeigt sich, daß die Antike schon das Wesentliche herausgestellt hat, was den Gehalt des traditionellen Zeitbegriffs ausmacht. Die beiden fortan maßgebenden antiken Interpretationen der Zeit, die [...] des Augustinus und die erste große Abhandlung über die Zeit von Aristoteles, sind auch die weitaus umfangreichsten und wirklich thematischen Untersuchungen des Zeitphänomens selbst. [...] Unter den antiken Zeitauffassungen hat noch diejenige Plotins eine gewisse Bedeutung [...]. Plotin gibt aber mehr eine theosophische Spekulation über die Zeit als eine streng am Phänomen selbst bleibende und das Phänomen in den Begriff zwingende Interpretation. Über den antiken Zeitbegriff orientiert zusammenfassend besonders der Anhang, den Simplicius in seinem großen Kommentar zur Aristotelischen Physik gibt. [...] Unter den Scholastikern haben sich vor allem Thomas von Aquino und Suarez am eingehendsten mit dem Zeitbegriff befaßt, und zwar im engen Anschluß an die Aristotelische Auffassung. In der neuzeitlichen Philosophie sind die wichtigsten Untersuchungen über die Zeit bei Leibnitz, Kant und Hegel zu finden, wo im Grunde überall die Aristotelische Zeitinterpretation durchbricht.“ (GA 24, S. 328)

Alles Nachdenken über das Phänomen der Zeit nach Aristoteles ist unweigerlich von dessen unhinterfragten »Axiom der Bewegung« ausgegangen. Niemals aber kam die Frage nach dem ursprünglichen Zeitphänomen – die Frage nach der Zeit *als* Zeit – in den Gesichtskreis der philosophischen Betrachtung.²²

In weiterer Folge soll es deshalb darum gehen, der Zeit in ihrer *Ursprünglichkeit* als Zeit von ihr selbst – und nicht von einem anderen – her nachzudenken. Um das zu erfragen, bedarf es einer anderen Denkweise als der, der sich die Einzelwissenschaften, z. B. die Physik, bedienen.²³ Zunächst jedoch fragt Heidegger nach einem sich uns selbst aufdrängenden Phänomen wenn über die Zeit gesprochen wird, u. z. nach dem Verhältnis zwischen der Zeit und der Uhr. Er möchte herausfinden, wie sich die Zeit im Umgang mit der alltäglichen Uhrverwendung zeigt und ob dieses Verständnis von Zeit als eines messbaren Seienden das Wesen bzw. das *Ursprüngliche* an der Zeit ausmacht.

An den Zeigern des Gebrauchsdinges Uhr – hält Heidegger zunächst einmal fest – können wir also die Zeit ablesen. Die Uhr besitzt die Besonderheit, dass sie immer wieder die gleiche, „regelmäßig wiederkehrende Bewegung“ macht. „Der periodische Charakter der Uhr-Bewegung leitet sich davon her, daß sie auf den Gang der Sonne bezogen ist.“ (ZS, S. 49) Wenn wir auf die Uhr schauen, können wir ersehen, wie viel Uhr es in einem ganz bestimm-

²² Obwohl Heidegger Augustinus einräumt, unter bestimmten Hinsichten das Zeitphänomen „ursprünglicher“ bedacht zu haben als Aristoteles: „Im Vergleich sind die Aristotelischen Untersuchungen begrifflich strenger und stärker, während Augustinus einige Dimensionen des Zeitphänomens ursprünglicher sieht.“ (GA 24, S. 329) Vgl. auch ZS, S. 43ff.

²³ In diesem Zusammenhang erläutert Heidegger auch das Phänomen der Uhrzeit. Vgl. zu den nachfolgenden Ausführungen v. a.: ZS, S. 49ff.

ten Augenblick ist. Dieser Augenblick ist immer ein *Jetzt*, z. B.: *jetzt* ist es 18:00 Uhr. Man kann aber auch sagen: *soeben* war es 18:00 Uhr oder *sogleich* wird es 18:00 Uhr sein. Heidegger weist darauf hin, dass in diesem *Soeben*, das in die Vergangenheit verweist, und im *Sogleich*, das auf die Zukunft hindeutet, das *Jetzt* immer mitgemeint ist – wenngleich auch meistens unausgesprochen. Denn wir sagen in Wirklichkeit nicht: *soeben* (vor zehn Minuten) war es 18:00 Uhr, sondern: *jetzt*, vor zehn Minuten (*soeben*), war es 18:00 Uhr. Und auch sagen wir nicht: *sogleich* (in zehn Minuten) wird es 18:00 Uhr sein, sondern wir sagen: *jetzt*, in zehn Minuten (*sogleich*), wird es 18:00 Uhr sein. In diesem Zusammenhang sprechen wir aber auch von *gestern*, *heute* und *morgen*. Diese Unterteilung ist viel gröber als diejenige, die mittels der Uhr vollzogen wird. Sie ist aber auch ursprünglicher und zugleich die Voraussetzung für das „uhrenmäßige Feststellen der Zeit“, dass im Grunde nur eine „rechnerische Bestimmung“ des jeweiligen Heute, Gestern und Morgen ist. Es gibt also nach Heidegger „drei verschiedene Weisen, wie ich von der Zeit sprechen [...] kann.“ (ZS, S. 51f.)

Es fragt sich aber nun, ob das bis dahin Erörterte auch schon die Zeit *als* Zeit zum Vorschein gebracht hat – also dasjenige, was das *Zeitliche* an der Zeit, ihre *Ursprünglichkeit* ausmacht. Im Falle des Uhrgebrauchs – so Heideggers scharfsinnige Antwort – bestimmen wir die Zeit immer nur „im *Hinblick* auf ein *Wieviel* an Zeit“ (ZS, S. 52), d. h. *als* etwas Quantifizierbares. Nicht jedoch bestimmen wir die Zeit *als* Zeit. Um das Wesen der Zeit zu erfragen, bedarf es daher einer besonderen Denkweise – d. h. aber auch, dass jeglicher methodischer Reduktionismus fallen gelassen werden muss. Es geht Heidegger also in seiner Analyse darum, die Zeit unter dem Gesichtspunkt der Zeit selbst zum Vorschein zu bringen, sie in ihrer Ursprünglichkeit *als* Zeit erscheinen zu lassen. In diesem Sinne ist sie etwas ganz Anderes und muss als dieses erst zum Vorschein gebracht werden.

a) Weltzeit (Innerzeitigkeit)

Indem wir also sagen, *jetzt* ist es so und so viel Uhr, bringen wir zum Ausdruck, dass uns die Zeit im Vorhinein irgendwie schon gegeben ist.²⁴ Heidegger stellt sich nun die Frage: Woher nehmen wir eigentlich die Zeit, wenn wir sie feststellen? Wie ist es überhaupt möglich, die Zeit zu beanspruchen? Seine Antwort darauf lautet: die Zeit ist eine *Gabe*.²⁵ Nur des-

²⁴ Vgl. ZS, S. 51

²⁵ Es muss hier im Vorhinein festgehalten werden, dass in dieser Arbeit auf das vielschichtige Phänomen der *Gabe* nur indirekt und in einem nur sehr beschränkten Rahmen eingegangen werden kann. Die sehr fruchtbaren

halb, weil uns die Zeit im Vorhinein schon *gegeben* ist, können wir sie uns nehmen und einteilen, sie nutzen oder verlieren, sie messen und feststellen, usw. „Denn ich kann immer nur etwas nehmen, wenn es mir gebbar ist, und dieses Gebbare“ ist nach Heidegger „das immer schon *Waltende*. [...] Es gibt keine Zeit-Angabe ohne vorherige *Zeit-Gabe*. [...] Das Zeitmessen setzt das »die Zeit haben« stets voraus.“ (ZS, S. 53) Der Aspekt des *Zeit-habens* ist das wichtigste Charakteristikum der von Heidegger sogenannten *Weltzeit*. Die *Weltzeit* ist nicht etwas, was uns innerweltlich begegnen kann – also kein gegenständlich Seiendes. Die *Weltzeit* gehört vielmehr „zur Welt in dem existenzial-ontologisch interpretierten Sinn“ (GA 2, S. 414), d. h.: weil dem Menschen die Welt *je schon* erschlossen ist und er in diese Erschlossenheit eingelassen ist, deshalb kann dem Menschen überhaupt erst gegenständlich Seiendes begegnen.²⁶ Und diese Erschlossenheit ist kein zeitloses Axiom, sondern ein ursprünglich zeitlicher Vollzug.

Heidegger untersucht die *Weltzeit* unter der Hinsicht vier weiterer Charakteristika, u. z. der *Datiertheit*, der *Deutsamkeit*, der *Weite* und der *Öffentlichkeit*.²⁷ Der Charakter der *Datierbarkeit* ist vernehmbar, wenn wir z. B. sagen: damals, *als* wir jung waren. Dieses »als« drückt eine Bestimmtheit innerhalb einer Zeitspanne aus, wobei die Bestimmtheit selbst wiederum erst durch den Wesenszug der *Datierbarkeit* der Zeit ermöglicht wird. Nicht weil wir einen Kalender haben, können wir die Zeit datieren und ein Zeitdatum feststellen, sondern umgekehrt: wir konnten so etwas wie eine kalendermäßige Datierung nur entwickeln, weil die Zeit in sich schon *datierbar* ist. Beim Zeitcharakter der *Datierbarkeit* handelt es sich also nicht um einen einfachen, innerzeitlich feststellbaren Zeitpunkt, sondern um eine »ursprüngliche Datierung«, welche das Fundament für eine jegliche kalendarische Datierung darstellt. „Es handelt sich hier um eine ursprünglichere Datierung, auf der das kalendarische Datieren erst fundiert ist. Die *Datiertheit* der Zeit kann unter Umständen ganz unbestimmt sein, nichtsdestotrotz gehört die *Datiertheit* der Zeit notwendig zur Zeit.“ (ZS, S. 55)

Analysen und Einsichten der letzten 30 Jahre, die diesbezüglich innerhalb der Phänomenologie durchgeführt und erlangt wurden – namentlich seien hier nur erwähnt: Emmanuel Levinas, Jaques Derrida, Jean-Luc Marion, u. v. a. –, lassen schon ahnen, dass ein anderer Ansatz – namentlich jener, das Phänomen der Gabe in seiner thematischen Weite und philosophischen Tiefe vollkommen durchsichtig machen zu wollen – innerhalb einer themenschwerpunktmäßig anders bestimmten Diplomarbeit, im Vorhinein zum Scheitern verurteilt wäre. Nichtsdestotrotz wird im dritten Kapitel dieser Arbeit, das die Überschrift „Heideggers später Zeitbegriff“ trägt, auf das Phänomen der *Gabe* eingegangen werden. Vgl. hier in dieser Arbeit, S. 109ff.

²⁶ Dies ist ein genuin Heideggerscher Gedanke, der sich schon beim frühen Heidegger findet: Nicht weil dem Menschen innerweltlich Seiendes in der Zeit begegnet, hat er Zeit, sondern umgekehrt: nur deshalb, weil Zeit dem Menschen im Vorhinein gegeben ist, kann ihm Seiendes in der Welt begegnen.

²⁷ Die Heideggersche Argumentationslinie verläuft bei dem Nachweis der Ursprünglichkeit aller vier Charakteristika immer nach dem gleichen Schema. Vgl. ZS, S. 54ff.

Ein weiterer Charakter der Zeit ist der Charakter der *Deutsamkeit*. Dieser kommt zum Ausdruck, wenn wir sagen: „Ich habe Zeit“ oder „Ich habe keine Zeit“ (ZS, S. 54). Hierbei wird die Zeit immer schon verstanden als Zeit »für« Etwas. Wenn wir sagen, wir haben Zeit, dann meinen wir im Grunde, wir haben Zeit »für« etwas Bestimmtes – z. B. »für« eine ganz bestimmte Unternehmung (einen Skiausflug nach Saalbach/Hinterglemm, einen Russischkurs beim Wirtschaftsförderungsinstitut oder eine Reise nach Samarkand). Oder wenn wir keine Zeit haben, dann haben wir keine Zeit »für« etwas Konkretes – z. B. »für« das Lesen eines neuen Grass-Romans oder die Teilnahme am Marathon-Lauf in Wien. Die Zeit ist also immer Zeit »für ...«.²⁸

„Auch wenn das Wofür noch so unbestimmt ist, gehört zur Zeit die Verweisung auf ..., oder das Hindeuten auf ein Tun oder Passieren, für ein solches. [...] Dieser Charakter der Deutsamkeit eignet der Zeit selbst. Deshalb hat dieses »für« der Zeit nichts mit einer »Intentionalität« zu tun im Sinne eines Aktes eines Ich-Subjektes, also eines menschlichen Verhaltens zu etwas, eines menschlichen Gerichtetseins auf..., der zu der Zeit erst etwas hinzubringt, wodurch sie auf anderes nachträglich bezogen wird. Die Deutsamkeit gehört zur Zeit selbst und nicht zu einem »Ich richte mich auf etwas« eines Subjekts.“ (ZS, S. 54)

Das »für« der Zeit bedeutet also nicht, dass – nur weil der Mensch Absichten besitzt – die Zeit deshalb auch immer Zeit »für« etwas ist, sondern gerade umgekehrt: Nur weil das »für« auf eine ursprüngliche Weise der Zeit „eignet“, kann der Mensch »für« etwas Zeit haben oder nicht. Genau dies bedeutet das Wort *eignen*, wenn Heidegger schreibt: „Dieser Charakter der Deutsamkeit eignet der Zeit selbst.“ (ZS, S. 54)

Ein weiterer Zeitcharakter der von Heidegger sogenannten *Weltzeit* ist jener der *Weite*. Wenn wir z. B. sagen: „ich habe jetzt viel zu tun“, denn nennt dieses *Jetzt* nicht einen punktuellen Zeitpunkt – im Sinne eines quantitativ festgelegten Jetztpunktes, etwa einer Millisekunde –, sondern eine gewisse zeitliche Gestrecktheit bzw. Weite. Heidegger schreibt hierzu: „Wir können sogar sagen: Jetzt, in diesem Winter passiert das und das. Dann hat das Jetzt die ganze weite Zeitspanne eines Winters.“ (ZS, S. 60) Der Zeitcharakter der *Weite* hebt die vulgäre Vorstellung auf, dass das Jetzt immer nur als Jetzt-Punkt einer bloßen Abfolge von Jetztten denkt.²⁹

Der vierte Charakter der *Weltzeit* ist jener der *Öffentlichkeit*. Die Zeit ist niemals nur meine Zeit, die Zeit eines bestimmten Subjekts, sondern immer die Zeit eines »Wir«: einer

²⁸ Vgl. zu dieser Ausführung: ZS, S. 54f.

²⁹ Ebd., S. 60

Gruppe, eines Volkes, einer Menschheit. Das Jetzt, das wir aussprechen, wenn wir sagen: „jetzt ist es so und so viel Uhr“, ist niemals nur das Jetzt eines einzigen Menschen, sondern das von uns allen. In den *Zollikoner Seminaren* bemerkt Heidegger folgendes dazu:

„Es ist ein Jetzt, das uns allen, die wir hier miteinander sprechen, unmittelbar gemeinsam zugänglich ist. Es bedarf nicht der Vermittlung durch eine Reflexion auf die jeweilig einzelnen Iche, die zunächst je für sich »jetzt« sagen und nachträglich erst miteinander darüber sich einig werden, daß sie das selbe Jetzt meinen. Das Jetzt ist also weder etwas zunächst im Subjekt Vorgefundenes, noch läßt es sich als ein Objekt unter den anderen Objekten vorfinden [...]. Diese Zugänglichkeit des Jetzt nennen wir die *Öffentlichkeit* des Jetzt.“ (ZS, S. 60f.)

In einem Satz festhaltend kann die *Weltzeit* charakterisiert werden als die „gespannt dauernde, bedeutsame, öffentliche und datierbare“ Zeit und als diese verdankt sie sich wie Wucherer-Huldenfeld schreibt der *ursprünglichen* Zeit – der Zeit *als* Zeit –, auf die wir noch zu sprechen kommen werden.³⁰ „Die Weltzeit kann nun näher charakterisiert werden: Wir erfahren uns in der Zeit unser Leben lang als solche, die immer für etwas Zeit haben. Weil wir Zeit haben, können wir uns Zeit nehmen, über Zeit verfügen oder sie verlieren usw., und zwar Zeit für das und jenes, Zeit, die uns gemeinsam öffentlich zugänglich ist, Zeit, die uns gegeben und daher angebbar, datierbar ist. Die Zeit als die gespannt dauernde, bedeutsame, öffentliche und datierbare gehört zur Welt.“ (DA 12, S. 68)

Die vier Wesenszüge der »Weltzeit«: *Datiertheit*, *Deutsamkeit*, *Weite* und *Öffentlichkeit*, kommen jedoch nicht nur der Dimension der Gegenwart zu, sondern zugleich auch der Dimension der Vergangenheit und derjenigen der Zukunft. Hier wird ganz deutlich, dass Heidegger von *mehreren* Dimensionen der Zeit spricht und nicht – wie normaler Weise üblich – von der Eindimensionalität der Zeit ausgeht, also von „der Zeit als Nacheinander der Jetztte gedacht und als Linie vorgestellt.“ (ZS, S. 61) Jede dieser Dimensionen ist uns *gleichursprünglich* gegeben und nicht eine nach der anderen. „Alle drei Dimensionen [...] sind gleichursprünglich, denn es gibt keine ohne die andere, alle drei sind *gleichursprünglich* offen, aber sie sind nicht *gleichmäßig* offen.“ (ZS, S. 61)³¹ Das heißt die *Gleichursprünglichkeit* der drei Dimensionen der Zeit offenbart sich nicht *gleichmäßig*; und das heißt wiederum: Es treten nicht alle drei Dimensionen auf einmal mit der selben Wichtigkeit für uns zum Vorschein, sondern immer nur *eine* dieser Dimensionen. So tritt z. B. die Dimension der Vergangenheit

³⁰ Wucherer-Huldenfeld, A.-K.: Zum Verständnis der Zeitlichkeit in der Psychoanalyse und Daseinsanalytik, in: Daseinsanalyse, Zeitschrift für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie, Vol. 12, 1995; im Folgenden zitiert als DA 12

³¹ Damit ist schon auf die *ursprüngliche* Zeit verwiesen.

uns ungleichmäßig wichtig einnehmend hervor, wenn wir uns an unsere Kindheitstage erinnern. Oder wenn wir uns z. B. auf das Kommende besinnen, so ist die zukünftige Dimension nicht nur etwas, was noch nicht ist, sondern zugleich etwas, was schon anwesend ist – u. z. im Modus des Kommenden.

Wenn wir aber so sprechen, heißt das nicht, dass die beiden anderen Dimensionen dadurch *nicht mehr sein* würden oder gar *negiert* wären, sondern das heißt nur, dass sie in den Hintergrund treten und wieder zum Vorschein kommen können. Dieses Phänomen, das uns eine der drei Dimension vorübergehend in Anspruch nehmen kann – u. z. in dem wir ihr *entsprechen* – ohne jedoch, dass die beiden anderen Dimensionen dadurch vollkommen überflüssig wären, nennt Heidegger *Privation*.³² „Dadurch sind die anderen beiden Dimensionen jeweiligen aber nicht verschwunden, sondern nur modifiziert. Die anderen Dimensionen unterliegen nicht einer bloßen Negation, sondern einer Privation.“ (ZS, S. 61)

Das Wort »Privation« stammt von dem lateinischen Wort *privare* ab. Das ursprünglich griechische Wort *steresis* bedeutet soviel wie Beraubung, Mangel, Unvollständigkeit.³³ In seiner *Metaphysik* definiert Aristoteles *steresis* in einem zweifachen Sinne, als Fehlen einer Eigenschaft und als gewaltsame Entziehung.³⁴

„Privation schreibt man in der einen Bedeutung einem Dinge zu, wenn es etwas von dem nicht besitzt, was seiner Natur nach geeignet ist, besessen zu werden, gesetzt auch jenes Ding selbst sei nicht geeignet, es zu besitzen; so schreiben wir z. B. der Pflanze Privation der Augen zu. In einem anderen Sinne schreiben wir einem Dinge Privation zu, wenn es, entweder es selbst oder doch seine Gattung, geeignet, etwas zu besitzen (*échein*), dies nicht besitzt; auf andere Weise z. B. legt man dem Menschen und dem Maulwurf Privation des Sehens bei, dem einen der Gattung nach, dem anderen in betreff des Individuums.“ (Aristoteles: *Metaphysik*, Δ 1022b22-28)

Wie für Aristoteles ist auch für Heidegger das Phänomen der *Privation* kein logisches, sondern ein ursprünglich „ontologisches Phänomen“. Dieses zielt auf die „Möglichkeit des Seins“ (ZS, S. 59) ab. Um das zu verdeutlichen, gebraucht Heidegger in den *Zollikoner Seminaren* den alten Platonischen Gedanken, dass nicht jedes Nicht-Seiende nicht ist, sondern dass es „vielmehr Nicht-Seiendes gibt, das gerade in gewisser Weise *ist*. Ein solches Nicht-Seiendes im Sinne der Privation ist zum Beispiel der Schatten, insofern er ein Fehlen von Hel-

³² Hierin zeigt sich schon der grundsätzliche Unterschied zwischen der Heideggerschen und der Sartreschen Konzeption.

³³ Vgl. Hügli, A./Lübcke, P.: *Philosophie-Lexikon*, Rowohlt's Enzyklopädie, Hrsg. B. König, Hamburg, 2003, S. 516f.: „Nach Aristoteles ist Privation die Abwesenheit einer Eigenschaft an einem Seienden, das durch einen zielgerichteten (teleologischen) Prozeß diese Eigenschaft erlangen kann.“

³⁴ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, Δ 1022b22-1023a27; im Folgenden zitiert als *Metaphysik*

le ist.“ (ZS, S. 59) Im gleichen Sinn ist auch die Krankheit nur eine privative Weise der Gesundheit, d. h. das, was es heißt, krank zu sein, kann man nur vom Gesundsein her verstehen.³⁵ Während des Krankseins ist die Gesundheit nicht vollkommen negiert, sondern nur in den Hintergrund getreten. „Wenn wir etwas so negieren, daß wir es nicht einfach ausschließen, vielmehr gerade festhalten in dem Sinne, daß im etwas fehlt, nennt man diese Negation eine *Privation*.“ (ZS, S. 58)

b) Vulgäre Zeit (Uhr-Zeit)

Gegenüber der *Weltzeit* gibt uns die von Heidegger sogenannte *vulgäre Zeit* – bzw. die rechnerisch feststellbare Zeit – immer nur ein *Wieviel* an Zeit an. Das *vulgäre Zeitverständnis* stellt die Zeit als eine Abfolge von *Jetztpunkten* vor. „Die Zeit ist das »Gezählte« [...]. Das Gezählte sind die Jetzt. [...] Und so zeigt sich denn für das vulgäre Zeitverständnis die Zeit als eine Folge von ständig »vorhandenen«, zugleich vergehenden und ankommenden Jetzt.“ (GA 2, S. 421f.) Die so vorgestellte Zeit fließt kontinuierlich als ein *eindimensionales Nacheinander von Jetztten* und bildet demnach eine Linie. „Die Zeit wird als ein Nacheinander verstanden, als »Fluß« der Jetzt, als »Lauf der Zeit«.“ (GA 2, S. 422) Sie ist nach dieser Vorstellungsart aber auch gleichzeitig unendlich, und zwar in dem Sinne, dass sie »nach beiden Seiten« hin endlos ist.

In einer detaillierten Analyse der *vulgären Zeit* in den *Zollikoner Seminaren* stellt Heidegger fest, dass wir im alltäglichen Auf-die-Uhr-schauen nicht nur eine bedeutungslose Zahl vernehmen. Vielmehr steht diese von der Uhr abgelesene Zahl für den Menschen immer schon in einem präreflexiven Sinnzusammenhang und bekommt dadurch erst ihre Sinnhaftigkeit. Das Auf-die-Uhr-schauen ist immer schon eingebettet in einen ganz bestimmten Verstehenshorizont eines Menschen, einer Gruppe, eines Volkes. Wenn wir zum Beispiel sagen:

„»Es ist zehn Uhr«, so interessiert uns nicht die Zahl zehn, sondern daß es zehn Uhr an einem Vormittag ist, an dem das und das passiert oder verabredet ist. [...] Also handelt es sich bei der alltäglich festgestellten Uhr-Zeit bzw. Vulgären Zeit nicht bloß um Unterschiede von Zahlen. Auch diese scheinbar bloß ziffernmäßige Zeitangabe hat »qualitativen« Charakter, meint die Zeit als *deutsame*.“ (ZS, S. 62)

³⁵ Auch Aristoteles verdeutlicht die »Privation« am Phänomen der Krankheit: Vgl. Ebd., E 1032b3-1032b8

Das heißt also, dass auch der rechnerisch feststellbaren Zeit – also der *vulgären Zeit* – genauso wie der uns schon gegebenen Zeit – der *Weltzeit* – der Charakter *Deutsamkeit* zukommt. Nur in diesem »Horizont von Verweisungen« erlangt das bloße Nennen von abstrakten Zahlen ihre Sinnhaftigkeit. Und nur von diesem Horizont her kann man das Phänomen der Uhr und den alltäglichen Umgang mit der uhrenmäßigen Zeitangabe verstehen.

Ohne im Folgenden näher darauf einzugehen, besitzt die *vulgäre Zeit* – genauso wie die *Weltzeit* auch – alle übrigen Charakteristika. Wenn also die *vulgär* verstandene Zeit genauso wie die *Weltzeit* die Charaktere der *Deutsamkeit*, *Datierbarkeit*, *Weite* und *Öffentlichkeit* aufweist – obwohl das zunächst und zumeist verborgen bleibt –, dann bedeutet das nicht, dass diese Charaktere *nichtig* sind, sondern nur, dass sie durch die gemessene Uhr-Zeit *nivelliert* werden, d. h. *privativ* in den Hintergrund treten. Der vulgäre Zeitbegriff verdankt seine Herkunft einer *Nivellierung* der ursprünglichen Zeit.³⁶ In den *Zollikoner Seminaren* bemerkt Heidegger folgendes dazu:

„Dann aber werden durch einen ganz bestimmten Uhr-Gebrauch, zum Beispiel durch den Gebrauch für das physikalisch-technische Messen eines bloßen Vorganges, einer Bewegung, die Zeitcharaktere nivelliert, ohne daß sie verschwinden. Nivellierung ist eine Art Privation. Unser Zeitalter des Fortschrittes ist ein solches der Privation. Wo unterschiedslos allen alles gleichmäßig zugänglich wird, ist ein Abbau der Rangunterschiede am Werk.“ (ZS, S. 63)

Die Antwort, worin denn die Nivellierung der Weltzeit und die Verdeckung der Zeitlichkeit beruht, gibt Heidegger in *Sein und Zeit*: „Im Sein des Daseins selbst“ (GA 2, S. 424), dass er als *Sorge* interpretiert. „Die uneigentliche Zeitlichkeit des verfallend-alltäglichen Daseins muß als solches Wegsehen von der Endlichkeit die eigentliche Zukünftigkeit und damit die Zeitlichkeit verkennen.“ (GA 2, S. 424)³⁷ Weil der Mensch also „zunächst und zumeist“ an das von ihm Besorgte verfallen ist – u. z. um von der eigenen Endlichkeit abgelenkt zu sein und seiner eigentlichen Existenz (der Unausweichlichkeit des menschlichen Seins als eines Seins zum Tode) zu entfliehen –, deshalb verkennt er auch seine eigentliche Zukunft. Diese, dem menschlichen Dasein wesenhaft zugehörige und ihm bevorstehende Zukunft – nämlich sein Tod –, bezeichnet Heidegger mit dem Wort »Bevorstand«. „Die vulgäre Zeit verdeckt und verstellt so die ursprüngliche Möglichkeit der Zeit, die uns, um selber zu sein, gegeben ist, und damit den ganzen Reichtum unseres Wesens.“ (GA 12, S. 73)

³⁶ Vgl. GA 2, S. 405

³⁷ In der besorgten Flucht liegt die Flucht *vor* dem Tode, das heißt ein Wegsehen *von* dem Ende des In-der-Welt-seins.“ (GA 2, S. 424)

Die *vulgäre Zeit* bzw. das vulgäre Zeitverständnis darf jedoch nicht ausschließlich im pejorativen Sinne verstanden werden. Es ist eine – wie Heidegger in *Sein und Zeit* schreibt – „wesenhafte Zeitigungsmöglichkeit“ (GA 2, S. 312) des menschlichen Daseins.³⁸ „Die vulgäre Zeitvorstellung hat ihr natürliches Recht. Sie gehört zur alltäglichen Seinsart des Daseins und zu dem zunächst herrschenden Seinsverständnis.“ (GA 2, S. 562) Der Mensch könnte ohne diese Zeitigungsweise nicht einmal den einfachsten Vorrichtungen seines Alltags nachkommen. „Dieses Zeitverständnis ist aus dem umsichtigen Besorgen der Arbeitswelt und der ihr zugehörigen Theorie geschöpft. Es umfasst die Technik der Zeitmessung und besteht völlig zu Recht.“ (DA 12, S. 70)

Problematisch wird das vulgäre Zeitverständnis erst dann, wenn es zur Totalisierung kommt und das vulgäre Zeitverständnis den alleinigen und ausschließlichen Anspruch auf Richtigkeit erhebt. In diesem Fall *wäre* nur die Gegenwart. Nur ihr allein käme dann Sein zu. Alle anderen Dimensionen würden hingegen überhaupt nicht mehr sein. Dadurch wäre aber zugleich auch die „Fülle der Zeitdimensionen“ (DA 12, S. 72) für das Ganzseinkönnen des Menschen verschlossen.³⁹ „Diese Zeitauslegung verliert nur ihr ausschließliches und vorzügliches Recht, wenn sie beansprucht, den »wahren« Begriff der Zeit zu vermitteln und der Zeitinterpretation den einzig möglichen Horizont vorzeichnen zu können.“ (GA 2, S. 562) Wucherer-Huldenfeld nennt diese Zeitauffassung eine „nihilistische“.

„Insofern es gemäss der vulgären Zeitauffassung mit dem in die Zeit eingespannten Sein nichts (»nihil«) ist, kann von einem nihilistischen Zeitverständnis gesprochen werden. Diese Zeitvorstellung ist dann in ihrer Ausschliesslichkeit und Herrschaft nicht die Weltzeit, sondern eine Verfälschung der Weltzeit. Sie nivelliert diese zur blossen Abfolge der leeren, gleichgültigen Jetztpunkte, zur blossen Zufälligkeit und Kontingenz, zur Hinfälligkeit und Vergänglichkeit.“ (DA 12, S. 71)

Dagegen ist die *ursprüngliche Zeit* nicht durch Leere, sondern eine unendliche Seinsfülle gekennzeichnet, die allen drei Dimensionen der Zeit – der Zukunft, der Vergangenheit und der Gegenwart – ihr eigenes Recht belässt. Sie ist deshalb "wesensmäßig" anders als die vulgäre Zeitauffassung, die eine von der *ursprünglichen Zeit* abstrahierte Form darstellt und deshalb nur formal und inhaltsleer ist. (Zu bedenken ist hierbei jedoch, dass, in Anbetracht der *ursprünglichen Zeit*, eine Unterscheidung zwischen *Form* und *Inhalt* zu kurz greift, da eine solche Unterscheidung wieder in die metaphysische Denkungsweise zurückfallen würde).

³⁸ Ebd., S. 575ff.

³⁹ Vgl. DA 12, S. 70ff.

c) Ursprüngliche Zeit

Wir haben bisher festgestellt, dass die in den *Zollikoner Seminaren* von Heidegger thematisierte *Weltzeit* die Grundzüge der Deutsamkeit, Datierbarkeit, Weite und Öffentlichkeit aufweist. Sie gehört als die „gespannt dauernde, bedeutsame, öffentliche und datierbare“ zur Welt und nimmt als solche eine ausgezeichnete Stellung in der von Heidegger sogenannten „Alltäglichkeit des Daseins“ ein. „Aber diese Grundzüge der Zeit sind selber Zeitliches, die das Wesen der Zeit, die Zeit als Zeit, die ursprüngliche Zeit nicht bestimmen.“ (DA 12, S. 68) Die Frage nach der *ursprünglichen Zeit* kann nicht selbst wiederum durch die Angabe von Zeitlichem beantwortet werden. Es ist deshalb ein anderer Weg notwendig.

In den *Zollikoner Seminaren* kommt Heidegger durch viele Umwege und Einzelanalysen zur Beantwortung der Frage nach der *ursprünglichen Zeit*. Dabei spielt das Phänomen des *Habens* – welches in sich ursprünglich eine *Gabe* ist – eine vordergründige Rolle. Wir haben Zeit, weil uns Zeit gegeben ist. „Wir haben Zeit, weil uns zu sein gegeben ist, weil es die Zeit gibt als die Zeit-Gabe.“ (DA 12, S. 73) Um ein ontisches Beispiel zu strapazieren: der Mensch kann nur etwas empfangen, was *von sich aus* zugleich ein *Gegebenes* ist. Das Geben und das Empfangen sind nicht zwei voneinander unabhängige Vorgänge, sondern stellen *einen einzigen Vollzug* dar. Doch bevor wir auf das *Gabe*-Phänomen zu sprechen kommen, wollen wir uns kurz der Heideggerschen Analyse des *Zeit-habens* zuwenden.

Wenn wir von *Zeit-haben* sprechen, dann bleiben wir – so Heidegger – primär auf das *Wofür* dieses *Habens* gerichtet. Dabei darf das *Haben* der Zeit nicht im ontischen Sinne verstanden werden – so als ob es da ein Subjekt gäbe, welches ein "objekthaftes Etwas", die Zeit, besitzen würde.⁴⁰ Auch ist die Zeit, die man "besitzt", nicht ein einfaches Objekt, welches man jederzeit behalten oder weggeben könnte. In den *Zollikoner Seminaren* wendet er sich einige Male explizit gegen dieses falsche Vorurteil.

„Wenn ich Zeit habe für etwas und dies sage, dann wird in dem genannten Haben die Zeit selbst nicht zum Objekt gemacht und schon gar nicht betrachtet. [...] Das Haben im Zeit-haben ist kein indifferenter Bezug zur Zeit als einem Objekt. [...] Damit übergehen wir gerade das Phänomen des Habens und unterstellen nur die Zeit als etwas Vorhandenes, so als läge die Zeit für etwas vor wie

⁴⁰ Heidegger untersucht in den *Zollikoner Seminaren* die Bedeutung des Wortes *Haben* in Rückgriff auf die Auslegung der Brüder Grimm, um sich im selben Atemzug von ihrer vermeintlich richtigen Auffassung zu distanzieren: „Wir wollen aber jetzt ohne Vorurteil eine Besinnung auf das Haben im Phänomen des Zeithabens versuchen. Haben meint im allgemeinen, daß uns etwas gehört, daß wir es besitzen, darüber auf irgendeine Weise verfügen. [...] Hierzu sagt Grimm: Das Haben drückt nicht mehr aus als das Vorhandensein. Das ganz in den Vorrang gerückte Objekt bietet nur eine leise Beziehung zu dem Subjekt. Das, was wir in dem genannten Fall haben, die Zeit, stellt Grimm als Objekt vor und sagt von ihm, es träte in den Vordergrund.“ (ZS, S. 83f.)

ein Gegenstand, an welchem Vorhandenen wir wie an einem beliebigen Ding vorbeigehen können, um es gelegentlich und beiläufig auch wie ein selbstverständlich Vorhandenes greifbar hinzunehmen.“ (ZS, S. 84f.)

In dem wir also von *Zeit-haben* sprechen, nennen wir in diesem *Haben* immer auch die Dreiheit des *Gewärtigenden*, des *Gegenwärtigenden* und des *Behaltenden* unserer je eigenen Seinsverfassung mit. Hierbei gilt wieder zu beachten, wie das *Haben* gemeint sein möchte: Es ist kein "Besitzen" – und vor allem: Das Nennen des Phänomens des *Zeit-haben* bedeutet auch nicht, dass der Mensch die Zeit eigens hervorbringt. „Zwar ist die Zeit nicht ohne den Menschen, aber dieses ‚nicht ohne‘ meint keine Hervorbringung.“⁴¹ Vielmehr denken wir an das »Wofür« des *Zeit-habens*. Wir sind immerzu auf das Ereignis oder das Vorhaben konzentriert, »wofür« wir die Zeit reservieren. In dem wir aber an das »Wofür« des *Zeit-habens* denken, bleiben wir *gleichzeitig* bei dem, was wir gegenwärtigen, d. h. in dem Ereignis oder Vollzug, welches uns in diesem ganz bestimmten Augenblick einnimmt. Und schließlich behalten wir auch immer – ob bewusst oder unbewusst – dasjenige, was uns soeben und vorher beschäftigte, das heißt dasjenige, was zwar in der Vergangenheit liegt, was aber dennoch nicht nichts ist, sondern sich *gleichzeitig* in uns *gegenwärtigt*, u. z. im Modus des einst gewesen und uns bestimmenden. In den *Zollikoner Seminaren* kann Heidegger deshalb sagen:

„Die Zeit, die ich in diesem Fall habe, habe ich in der Weise, daß ich *gewärtigend*, *gegenwärtigend*, *behaltend* bin. Diese dreifältige Weise, in der ich bin, ist das Haben der Zeit für das und das. Dieses Haben, nämlich das Gewärtigen, Gegenwärtigen, Behalten, ist das eigentlich Zeithafte. Das Haben im Zeit-haben ist kein indifferenter Bezug zur Zeit als einem Objekt. Es ist vielmehr das Zeithafte, insofern sich in ihm das zeitigt, was wir den Aufenthalt des Menschen nennen.“ (ZS, S. 84)

Es ist für Heidegger also diese *ursprüngliche Gleichzeitigkeit* der drei Momente des Gewesenen, Gegenwärtigen und Kommenden, welche nicht immer gleich wichtig zum Vorschein kommen, was die *ursprüngliche Zeit* – d. h. das eigentlich Zeithafte an der Zeit – ausmacht.⁴² Das menschliche Dasein ist dadurch „charakterisiert, daß es in ihm gleichursprünglich, aber nicht gleichmäßig solches gibt, was auf uns zukommt, was gegenwärtig und was schon vergangen ist.“ (ZS, S. 85) Der Mensch »versammelt« also quasi seine Vergangenheit, seine Gegenwart und seine Zukunft in sich. „Wir nehmen uns und lassen uns Zeit, indem wir

⁴¹ Pöltner, G.: Zeit-Gabe. Zum Ereignisdenken des späten Heidegger, in: Das Spätwerk Heideggers, Hrsg. D. Barbarić, Königshausen & Neumann, 2007

⁴² Vgl. zu diesen Ausführungen: ZS, S. 84ff.

sie im Gewärtigen behalten, gegenwärtigen und durch dieses uns als die jeweilige zur Verfügung halten.“ (ZS, S. 86) Mit dieser Zeitauffassung bekommt auch die ursprünglich gestellte Frage nach dem Anfang des menschlichen Lebens eine ganz andere Bedeutungsdimension.

„Die ursprüngliche Zeit ist die Zeit, die uns in ihren Dimensionen (Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart) gleich ursprünglich offen ist. Das besagt, die Zeit-Dimensionen sind uns gleichzeitig und nicht nacheinander gegeben. Das uns gegebene Sein in ursprünglicher Zeit ist nicht vergänglich, da es kein Nacheinander der Jetztte ist. Es kann nie vergangen sein, nicht weil es unvergänglich ist und ewig dauert, sondern weil es kein Vorhandenes ist, das jetzt nicht mehr vorhanden sein könnte. Zum Beispiel ist das Ereignis unserer Geburt (die gar nicht der Anfang unseres Daseins ist) historisch datierbar als etwas Vergangenes, das längst nicht mehr vorhanden, vorübergegangen und entschwunden ist. Doch dass wir hier oder dort gebürtig sind, das bleibt und das geht uns immer noch als etwas an, das in unwiderrufbarer Einzigartigkeit dagewesen ist, und zwar auch dann, wenn kein traumatischer Geburtsverlauf zur Bewältigung ausstünde. Daher feiern wir als die Geborenen, die wir heute sind, und vermögen derer zu gedenken, die uns überhaupt zur Welt von heute gebracht haben.“ (DA 12, S. 73)

Es zeigt sich, dass das zuvor erläuterte Phänomen der *Privation* und dessen adäquates Verständnis eine immens wichtige Rolle für die Heideggersche Zeitanalyse einnimmt. Der Mensch *ist*, indem er in sich zugleich zukünftig, vergangen und gegenwärtig ist. Nur alle drei Dimensionen der Zeit *zusammen* machen den Menschen in seiner Ganzheit aus. „Der Mensch kann sich thematisch im gegenwärtigen Augenblick zu Zukünftigem (zur Möglichkeit, selber zu sein) und zum Gewesenen nur deshalb verhalten, weil er immer schon als diese Versammlung des Zukünftigen und Gewesenen in eine Gegenwart besteht.“ (DA 12, S. 69)

Nichtsdestotrotz beanspruchen uns nicht alle drei Dimensionen der Zeit immer gleichmäßig, d. h. sie treten nicht alle zusammen mit der gleichen Wichtigkeit für uns hervor. Vielmehr beansprucht uns jeweils nur eine der drei Dimensionen, während die anderen beiden *privativ* in den Hintergrund treten. Es ist nach Heidegger das *Zeithafte* selbst – sprich: die *Gleichursprünglichkeit* der drei Dimensionen der Zeit –, was den „Aufenthalt des Menschen“ bzw. sein wesenhaftes Ganzseinkönnen ausmacht.⁴³ In *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* bringt Heidegger diesen Sachverhalt genau auf den Punkt, wenn er schreibt:

„Die Art, wie die Zeit als Zeit west, bestimmt die Weise, wie das Menschsein »vor-sich-geht«. Es »geht-vor-sich«, indem es in seinen Möglichkeiten sich vorweg geht und in diesen Möglichkeiten auf sich zu-kommt. So ist das Menschsein *in sich* zu-künftig und kommt dabei auf sein Gewesenes

⁴³ Vgl. ZS, S. 85

zurück und nimmt es in die Zu-kunft hinein und versammelt in all dem stets Zukunft und Gewesenheit in eine Gegenwart.“ (GA 49, S. 50)

Die *ursprüngliche Zeitlichkeit* ist also „die Einheit der drei Dimensionen des aufschließenden Aufgangs (Zukunft), des Aufgeschlossen-gewesenseins (Gewesenheit) und der aufgeschlossenen Gegend (Gegenwart) für das Sichzeigen des Seienden.“ (SD, S. 88) Sie »versammelt« den menschlichen „Aufenthalt“ zu einem Ganzen durch das Spiel der Privation. „Das Da-sein besteht seinem ursprünglichen Wesen nach als die Zeitigung seiner Zeitlichkeit, als das Anwesen seiner Anwesenheit. Die Weltzeit verdankt sich dieser ursprünglichen Zeit, der Zeit als Zeit.“ (DA 12, S. 68) Alle anderen Zeitinterpretationen und Zeitkonzeptionen – seien es einzelwissenschaftliche oder philosophische – beruhen auf einem abgekommenem und nivellierten Verständnis genau dieser ursprünglichen Zeit.

Gegen Ende seiner Zeitanalysen in den *Zollikoner Seminaren* bemerkt Heidegger, dass es noch im Dunkeln liege, worin die Einheit des Dreifältigen der Zeitigung bestünde.⁴⁴ Wir wollen deshalb im Folgenden versuchen, die Frage nach dem Sinn dieser Einheit aufzuwerfen, ohne sie jedoch zur Gänze zu beantworten – bzw. beantworten zu können, da, um dies leisten zu können, ein längerer Weg beschritten werden müsste. Und auf diesen Weg wollen wir uns im dritten Kapitel dieser Arbeit begeben.⁴⁵

Zu Beginn dieses Abschnitts wurde erwähnt, dass das Phänomen des Zeit-habens für Heidegger eine vordergründige Rolle spiele. Wir können uns Zeit nehmen, uns Zeit lassen oder unsere Zeit vergeuden, weil uns Zeit im Vorhinein gegeben ist. Der Mensch hat Zeit meint nicht, er nimmt sie sich indem er sie hervorbringt, sondern im Gegenteil: der Mensch hat Zeit, weil ihm Zeit »gegeben« ist und er Zeit »empfängt«. Das »Haben« muss hier *als* ein »Empfangen« gedacht werden. Die Zeit ist – so Heideggers Hauptaussage – eine *Gabe*. „Wir haben Zeit, weil uns zu sein gegeben ist, weil es die Zeit gibt als die Zeit-Gabe.“ (DA 12, S. 73) Der Mensch empfängt die Zeit als Gabe und damit empfängt er im selben Vollzug auch sein Menschseinkönnen. Der Mensch ist als der Empfangende je schon in diesem Gabe-Vollzug eingelassen und er ist nur solange, solange er dieses Empfangen erbringt. Das Haben *als* Empfangen und das Empfangen *als* Vollzug der Gabe sind nicht verschiedene, neben- oder nacheinander ablaufende Vorgänge, sondern eine einzige Vollzugseinheit. Was dieser jedoch zugrunde liegt und worin das ursprüngliche des menschlichen Aufenthalts liegt, wollen wir uns im dritten Kapitel dieser Arbeit zuwenden.

⁴⁴ ZS, S. 86

⁴⁵ Vgl. hier in dieser Arbeit, S. 109ff.

Zweites Kapitel

Exkurs: Zwei metaphysische Zeitkonzeptionen innerhalb der Phänomenologie

Edmund Husserl und Jean-Paul Sartre

Das Vorhaben des folgenden Kapitels beschränkt sich lediglich auf die Nachzeichnung einiger Strukturmomente der Zeitkonzeptionen Edmund Husserls und Jean-Paul Sartres. Dabei sollen vor allem die metaphysischen Grundannahmen, die den beiden Ansätzen innewohnen, ersichtlich werden. Dass hierbei keine detaillierte Analyse dieser beiden Philosophien vorgenommen werden kann, versteht sich von selbst – weshalb auch jedweder Anspruch auf Vollständigkeit explizit zurückgewiesen wird. Dieses Kapitel, welches im Rahmen dieser Arbeit nur einen Exkurs darstellt, verfolgt vielmehr eine andere Absicht: Es geht hierbei primär um den Aufbau einer Vergleichsfolie, die zur Abhebung gebracht werden soll. Wie schon im ersten Kapitel ausgeführt, geht es Heidegger in seinem Ansatz darum, die metaphysische Zeitauffassung zu destruieren, indem er die Frage nach einer ursprünglichen, nicht-metaphysischen Zeit radikal neu stellt. Durch diesen Exkurs sollte deshalb der Kontrast zwischen einer metaphysischen Zeitauffassung – in unserem Fall derjenigen Edmund Husserls und derjenigen Jean-Paul Sartres – und dem Heideggerschen Versuch eines ursprünglichen Zeitdenkens bzw. der mit diesem Versuch einhergehenden Abkehr von der metaphysischen Zeitauffassung besser ersichtlich werden.

Wir wollen uns deshalb im Folgenden zuerst den Grundgedanken der Husserlschen Zeitkonzeption aus den *Zeitvorlesungen*⁴⁶ von 1905 ansehen, in dem wir versuchen, diesen in seinen wesentlichsten Zügen nachzuzeichnen. In einem zweiten Schritt wollen wir uns sodann der Sartreschen Zeitkonzeption in seinem philosophischen Hauptwerk *Das Sein und das Nichts*⁴⁷ zuwenden und diese in einer skizzenhaften Darstellung nachzeichnen. Beiden Abschnitten folgt getrennt eine kritische Würdigung, in der es um den Versuch der Herausarbeitung der metaphysischen Verstrickungen der beiden Zeitkonzeptionen geht. Dies alles, sowohl die Darstellung als auch die Würdigung, wird jedoch notwendigerweise nur übersichtlichen Charakter haben können.

⁴⁶ Husserl, E.: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Hua X, Martinus Nijhoff, 1966

⁴⁷ Sartre, J.-P.: Das Sein und das Nichts, Rowolth, 2004; im Folgenden zitiert als SN und nach der französischen Originalausgabe von 1943

§ 3. Husserls Konzeption eines inneren Zeitbewusstseins

„Natürlich, was Zeit ist, wissen wir alle; sie ist das Allerbekannteste.“⁴⁸

Die Bedeutung, die die *Zeitvorlesungen* in der Husserlschen Phänomenologie und seiner Konzeption einer *strengen Wissenschaft* einnehmen – und zwar bis in sein Spätwerk hinein –, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. So schreibt z. B. Werner Marx in seinem Husserl-Buch: „Husserl hat die Forderung, daß »Philosophie als strenge Wissenschaft« zu begründen sei, als grundlegend für sein gesamtes Werk betrachtet.“⁴⁹ Durch sein ganzes Werk hindurch – mit Ausnahme der frühen Arbeiten an vorwiegend mathematischen und logischen Problemen – zieht sich die Zeitproblematik wie ein roter Faden, an dem alles zu hängen scheint, hindurch. Einer eigenständigen Thematisierung wird die Zeit jedoch erst im Jahr 1905 unterzogen, um danach bis ins Spätwerk hinein ein virulentes, wenn nicht *das* virulente Thema des Husserlschen Denkens zu bleiben.

Wie sehr jedoch die Zeit *den* Dreh- und Angelpunkt des Husserlschen Denkens darstellt, kann erst dann deutlicher ersehen werden, wenn man sich eines Vergleichs bedient, u. z. den zwischen Kant und Husserl: war es für Kant die „*synthetische Einheit der Apperzeption*“, die den „*höchste[n] Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch [...] heften muß*“⁵⁰, darstellt, so ist es für Husserl die Zeit bzw. das „*immanente Zeitbewußtsein*“, die „*die Einheit des Erlebnisstroms*“ (PEH, S. 61) konstituiert. Eingedenk aller Unterschiede, die die beiden Philosophen unüberbrückbar von einander trennt – erwähnt sei hier nur das unterschiedliche Verständnis dessen, was *transzendental* bzw. *Transzendentalphilosophie* ist –, ist dieser Vergleich dennoch nicht willkürlich und erlaubt eine anschauliche Darstellung der intendierten Sache.

Im Kantischen System wird der Zeit eine wesentliche Stellung eingeräumt. Die Zeit gehört – zusammen mit dem Raum – zu den reinen Anschauungsformen des transzendentalen Subjekts. Sie ist jedoch – und das begründet ihre Vorrangstellung gegenüber dem Raum – die „*formale Bedingung a priori aller [Herv., A. F.] Erscheinungen überhaupt*“ (KrV, B50). Wäh-

⁴⁸ Vgl. Hua X, S. 3

⁴⁹ Marx, Werner: Die Phänomenologie Edmund Husserls – Eine Einführung, Wilhelm Fink Verlag, 1987, S. 15; im Folgenden zitiert als PEH

⁵⁰ Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, Meiner, 1998, B134; im Folgenden zitiert als KrV

rend der Raum nur die Bedingung der *äußeren* Erscheinungen darstellt, bedingt die Zeit sowohl die *innere* als auch die *äußere* Erscheinung a priori.

„Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum, als die reine Form aller *äußeren* Anschauung ist als Bedingung a priori *bloß auf äußere Erscheinungen* [Herv., A. F.] eingeschränkt. Dagegen weil alle Vorstellungen [...] doch an sich selbst, als Bedingungen des Gemüts, zum inneren Zustande gehören: dieser innere Zustand aber [...] mithin der Zeit gehöret, so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt [...].“ (KrV, B50)

Obwohl der Zeit im Kantischen System eine ausgezeichnete Stellung eingeräumt wird, ist es für Kant dennoch „*die Vorstellung Ich denke*“ (KrV, B132) – eine zwar „gemeinschaftliche[...], aber uns unbekannte[...] Wurzel“ (KrV, A15) –, aus der alle anderen Vermögen entspringen und abgeleitet sein müssen – obwohl gerade *diese* Art der Ableitung nicht von Kant selbst durchgeführt wird und in seinem System nur angedeutet bleibt.⁵¹ Das Pendant zum Kantischen „Ich denke“ innerhalb der Husserlschen Transzendentalphilosophie stellt aber nicht – wie man vielleicht nahe legen könnte – das, was Husserl das „reine Ich“ nennt, dar, sondern das „immanente Zeitbewußtsein“ (PEH, S. 61).⁵²

„Als ein so sich durchhaltendes, mit sich selbiges, ist das reine Ich ein Pol. Bedeutet dies, daß das reine Ich letztlich auch die Einheit des Erlebnisstroms konstituiert? Die Antwort hierauf ist: nein. Denn die Einheit des Erlebnisstroms wird nicht vom reinen Ich konstituiert, sondern von der immanenten Zeit desjenigen Bewußtseins, das seinerseits erst das Bewußtsein qua cogito (auch das Erlebnis der Form nach) konstituiert. Das immanente Zeitbewußtsein ist [...] die Urstätte der Konstitution von Identitätseinheiten überhaupt. Zu dieser Urstätte gehört das reine Ich, und zwar gerade insofern es als das identisch sich durchhaltende in dieser immanenten Zeit ist, in der es sich selbst konstituiert.“ (PEH, S. 61f.)

Es ist also das immanente Zeitbewußtsein, das in Husserls Konzeption den "höchsten Punkt" darstellt. Das immanente Zeitbewusstsein begründet die einigende Einheit, und zwar sowohl diejenige des reinen Ich als auch diejenige des Denkungsvorganges überhaupt. Und gerade aus dieser von Beginn an immens wichtigen Vorrangstellung der Zeit innerhalb der Husserlschen Konzeption einer *transzendentalen Phänomenologie*, sind es vor allem die *Zeit-*

⁵¹ An genau diesem Punkt setzen dann – wie die Philosophiegeschichte uns lehrt – Reinhold und Fichte und später darauffolgend der ganze Deutsche Idealismus an.

⁵² „Das reine Ich ist der einigende Identitätspol der Erlebnisse [...].“ (PEH, S. 60f.)

vorlesungen aus den Jahren 1893 bis 1917, die Husserl sein ganzes Werk hindurch begleiten werden.

Auf Grund dieser Schlüsselposition der Zeit müssen im Vorhinein einige Vorkehrungen betreffend den Rahmen und den Umfang einer möglichen Auseinandersetzung mit diesem Thema getroffen werden. Das Ziel dieses Abschnitts kann nicht jenes sein, die Zeitproblematik innerhalb des Husserlschen Denkens in ihrem ganzen Umfang ins Visier zu nehmen. Ein solcher Versuch im Rahmen eines Exkurses einer Diplomarbeit wäre geradezu anmaßend und würde mehr von Unkenntnis als von Kenntnis der in Betreff stehenden Thematik zeugen. Vielmehr beschränkt sich die Absicht dieses Kapitels auf eine skizzenhafte Darstellung der Husserlschen Konzeption eines inneren Zeitbewusstseins und seinen drei wesentlichen Strukturmomenten: Urimpression, Retention und Protention. Das Ziel dieses Abschnitts wird also sein, herauszuarbeiten, welche Bedeutung die oben genannten "Begriffe" im Husserlschen System haben, um sodann in einem zweiten Schritt deren unhinterfragten metaphysischen Annahmen einer Fragwürdigkeit auszusetzen. Aber auch dieser Versuch – denn nur als ein Versuch kann und möchte sich dieses Unterfangen verstehen – erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit – einerseits, weil solch ein Anspruch im Vorhinein das philosophische Terrain verlassen haben müsste; andererseits, weil nicht gewährleistet werden kann, auch nur annähernd die ganze Sekundärliteratur zu diesem Thema einbezogen haben zu können.

a) Das innere Zeitbewußtsein und seine drei passiven Synthesen:

Urimpression, Retention und Protention⁵³

In den Vorlesungen *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* von 1905 geht es Husserl weder um die Zeit als etwas, das mit den Methoden der mathematischen Naturwissenschaften objektiv messbar ist, noch um die Zeit als einer subjektiven Anschauungsform eines transzendentalen Subjekts.⁵⁴ Husserl interessiert im Gegenteil vielmehr das reine sub-

⁵³ Vgl. Husserl, E.: *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana Band XI, Martinus Nijhoff, 1966, §§ 7-45, S. 19-73; im Folgenden zitiert als Hua XI

⁵⁴ Es wäre jedoch interessant zu untersuchen, welche strukturellen Ähnlichkeiten das innere Zeitbewußtsein – so, wie es Husserl konzipiert hat – und das, was Kant die subjektive Anschauungsform – u. z. die des inneren und äußeren Sinnes (d. i. in der Kantischen Konzeption: die Zeit) – aufweisen. Dabei könnte man vor allem die Funktion der Zeit und ihren Vorrang vor dem Raum sowohl im Kantischen System, als auch in der Husserlschen Phänomenologie ins Zentrum des Vergleiches stellen. Es könnte weiters auch gezeigt werden, dass bei Kant der "Begriff" *Anschauung* eine so weite Bedeutung hat, dass er sowohl Wahrgenommenes als auch Phantasiertes, Erinnertes und Erwartetes umfassen kann – was vielleicht gar nicht so abwegig ist, wenn man bedenkt, dass Kant die »Transzendente Ästhetik« als Grundlegung der Mathematik konzipiert hat und dass er geometrische Figuren als in der Anschauung gegeben gedacht hat. Vgl. hierzu KrV, B33-B74, B741ff.: „*Die philosophische Er-*

jektive Zeitbewusstsein bzw. die reinen subjektiven *Zeiterlebnisse* und das in diesen Erlebnissen „objektiv zeitlich“ *Gemeinte*.⁵⁵ „Das reine subjektive Zeitbewußtsein sind die *reinen subjektiven Zeiterlebnisse*.“⁵⁶

„Bezüglich des Zeitproblems heißt das: die *Zeiterlebnisse* interessieren uns. Daß sie selbst objektiv zeitlich bestimmt sind, daß sie in die Welt der Dinge und psychischen Subjekte hineingehören und in dieser ihre Stelle, ihre *Wirksamkeit*, ihr empirisches Sein und Entstehen haben, das geht uns nichts an, davon wissen wir nichts. Dagegen interessiert uns, daß in diesen Erlebnissen »objektiv zeitliche« Daten gemeint sind. [...] *Das Apriori der Zeit* suchen wir zur *Klarheit* zu bringen, indem wir das *Zeitbewusstsein* durchforschen, seine wesentliche Konstitution zutage fördern und die [...] der Zeit spezifisch zugehörigen Auffassungsinhalte und Aktcharaktere herausstellen [...].“ (Hua X, S. 9-10)

Worum es Husserl also in seiner Analyse geht, sind die *Erlebnisse*, die immer *Zeiterlebnisse* sind – wobei sich „das »Bewusstsein«, das »Erlebnis« [...] auf sein Objekt vermittelt einer Erscheinung, in der eben das »Objekt im Wie« dasteht“ (Hua X, S. 27), bezieht. Zu berücksichtigen ist hierbei jedoch, dass die objektive Zeit bzw. die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit »ausgeschaltet« bzw. in »Klammern«⁵⁷ gesetzt wird – u. z. mittels der Methoden der *Epoché* (Ausschaltung der Seinssetzung) und der *Reduktion* (Rückgang auf das ausgeschaltete/gereinigte reine bzw. transzendente Bewusstseinsleben).⁵⁸ „Die Erlebnisse werden von

kenntnis ist die *Vernunftkenntnis* aus *Begriffen*, die mathematische aus der *Konstruktion* der Begriffe. Einen Begriff aber *konstruieren*, heißt: die ihm korrespondierende Anschauung a priori darstellen.“ (KrV, B741) und *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, §§ 6-13: „Wir finden aber, daß alle mathematische Erkenntnis dieses Eigentümliche habe, daß sie ihren Begriff vorher in der *Anschauung*, und zwar a priori, mithin einer solchen, die nicht empirisch, sondern reine Anschauung ist, darstellen müsse, ohne welches Mittel sie nicht einen einzigen Schritt tun kann; [...]“ (Prol, S. 37) Vgl. Kant, I.: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Reclam, 2001; Natürlich müsste man bei diesem Vergleich auch die Differenzen, u. z. schon in den Ansätzen der beiden Konzeptionen, beachten – was aber nicht daran hindern würde, einen sinnvollen Vergleich anstellen zu können.

⁵⁵ Vgl. Hua X, S. 10

⁵⁶ Hermann, F.-W. von: *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Klostermann, 1992, S. 148; im Folgenden zitiert als AFZ

⁵⁷ „Uns ist die Frage nach der empirischen Genesis gleichgültig, uns interessieren die Erlebnisse nach ihrem gegenständlichen Sinn und ihrem deskriptiven Gehalt.“ (Hua X, S. 9)

⁵⁸ Vgl. hierzu Hua X, §1, S. 4ff.: „Unser Absehen geht auf eine phänomenologische Analyse des Zeitbewußtseins. Darin liegt, wie bei jeder solchen Analyse, der völlige Ausschluß jedweder Annahmen, Festsetzungen, Überzeugungen in betreff der objektiven Zeit (aller transzendierenden Voraussetzungen von Existierendem). [...] So wie das wirkliche Ding, die wirkliche Welt kein phänomenologisches Datum ist, so ist es auch nicht die Weltzeit, die reale Zeit, die Zeit der Natur im Sinne der Naturwissenschaft und auch der Psychologie als Naturwissenschaft des Seelischen.“ (Hua X, S. 4) Vgl. auch AFZ, S. 147ff.: „Um das *subjektive Zeitbewußtsein* in seinem *ursprünglichen zeitkonstituierenden Wesen* zum Thema phänomenologischer Analyse machen zu können, muß als erstes die Setzung der objektiven Zeit »ausgeschaltet« werden. [...] Das *Außer-Geltung-setzen* der objektiven Zeit führt dazu, daß das zeitverstehende Bewußtsein, das innerhalb der natürlichen Bewußtseinseinstellung selbst in der objektiven Zeit gesetzt ist, von dieser Setzung *befreit* wird. Das so aus der Setzung der realen Weltzeit herausgelöste Bewußtsein ist sich in seiner *reinen* subjektiven Immanenz gegeben. »Rein« heißt hier »gereinigt« von der Gesetztheit in der objektiven Weltzeit.“ (AFZ, S. 147)

uns keiner Wirklichkeit eingeordnet. Mit der Wirklichkeit haben wir es nur zu tun, insofern sie gemeinte, vorgestellte, angeschaute, begrifflich gedachte Wirklichkeit ist.“ (Hua X, S. 9)

Wie oben schon erwähnt, stellt für Husserl das *innere Zeitbewusstsein* die „Urstätte“ für die „Konstitution von Identitätseinheiten“ dar.⁵⁹ Die Urstätte kann dieses innere Zeitbewusstsein – auch *immanentes* Zeitbewusstsein genannt – nur deswegen sein, weil es den „Ursprung“ von Zeitlichkeit überhaupt darstellt.⁶⁰ In ihm konstituieren sich sowohl die Zeitobjekte, d. h. die „Wahrnehmung der Dauer“, als auch die Zeitlichkeit selbst, d. h. die „Dauer der Wahrnehmung“ (Hua X, S. 22) dieses Zeitobjekts. Es tun sich hier also zwei verschiedene Beschreibungsrichtungen auf: Erstens „das Wahrnehmungsbewußtsein vom dauernden Ton“ und zweitens „das Wahrnehmungsbewußtsein von den unterschiedlichen zeitlichen Erscheinungsweisen dieser identischen Tondauer.“ (AFZ, S. 157) Innerhalb dieses, eine allgemeine Form bildenden Zeitbewusstseins „tun die anderen synthetisierenden Noesen ihr Werk.“ (PEH, S. 53) Dabei formiert das „noetische Zeiterlebnis“ den stets dahinfließenden Auffassungstoff, den Husserl die *Urimpression* nennt.⁶¹ Die Urimpression ist der „»Quellpunkt«, mit dem die »Erzeugung« des dauernden Objekts einsetzt [...]“ (Hua X, S. 29)

Noesis und *Noema* sind zwei der wichtigsten Grundbegriffe der Husserlschen Phänomenologie. Die *Noesen* – Mehrzahl von *Noesis* – sind „stofflose Formen“ (die *Morphe*), die den „formlosen Stoff“ – die *Hyle* (z. B. die Empfindung) – in sinngebenden Akten formieren. „Die Noesis faßt als fungierende Intentionalität die Empfindungen, die sinnliche Hyle, in bestimmter Weise auf, verleiht ihnen einen Sinn.“ (PEH, S. 52) *Noesis* und *Hyle* sind dabei dem Bewusstsein „reell immanent“ (PEH, S. 54). Das Produkt bzw. Ergebnis dieser Interaktion von *Noesis* und *Hyle* ist das *Noema*. Hierbei darf das *Noema* nicht mit den objektiven Gegenständen verwechselt werden – diese Art von Objektivität wurde ja schon im Voraus, u. z. in den beiden Schritten der *Epoché* und *Reduktion*, eingeklammert. Das heißt aber nicht, dass die objektive Welt ganz ausgelöscht ist, sondern bedeutet nur, dass sie „in Anführungszeichen“ gesetzt wurde und als ein „phänomenologisch reduziertes Objekt“ (PEH, S. 55) immer noch erhalten ist. Das *Noema* ist deshalb nur eine ideale Gegebenheit. Als das Produkt von »stofflosen Formen« und »formlosen Stoffen« – im *Noema* spiegeln sich *Noesis* und *Hyle* gleichsam wieder –, stellt das *Noema* den am Ende der Konstitutionsbewegung herausge-

⁵⁹ Vgl. PEH, S. 53, 61ff.

⁶⁰ Vgl. Hua X, §2 *Die Frage nach dem „Ursprung der Zeit“*, S. 8ff.; Vgl. auch AFZ, S. 148

⁶¹ Vgl. PEH, S. 53ff.

kommenen Sinn dar: es ist das Wahrgenommene des Wahrnehmens, „das Erwartete des Erwartens“, das Erinnernte des Erinnerns, usw.⁶²

„Das Noema, das phänomenologisch reduzierte Objekt, das Phänomen, ist so, wie es von der den Stoff beseelenden Noesis vermeint ist. [...] Das Noema ist jene Einheit der sinnlichen Mannigfaltigkeiten, auf die es die Noesen im einigenden Zusammenziehen abgezielt haben. Daß sich im Noema Noesis und Hyle spiegeln, daß wir das Setzen des Soseins wie des Daseins wiederum in ihm antreffen, besagt: Das Noema ist der vermeinte Sinn des Erlebnisses im Wie seiner von der jeweiligen Noesis beseelten Bestimmtheiten und im Wie seiner von der Noesis erfolgten Seinssetzung, seiner Gegebenheitsweise.“ (PEH, S. 55)

Man kann an den Begriffen *hyle* und *morphe* unzweifelhaft Husserls Abhängigkeit von der traditionellen Philosophie – und da vor allem von Aristoteles – ersehen. Aber auch sein Verständnis der Zeit als ein zwar immanenter, aber eindimensionaler Jetztfluss, bestätigt diese Abhängigkeit. „Der Zeitstrom ist also für Husserl wie bei Aristoteles am Jetzt orientiert.“ (PEH, S. 53) Doch wollen wir uns der kritischen Auseinandersetzung mit der Husserlschen Phänomenologie ausführlicher im nächsten Abschnitt zuwenden.

Wir sagten bereits, dass Husserl das „nicht mehr jetzt“ als *Retention* und das „noch nicht jetzt“ als *Protention* bezeichnet. Die Retention wird von Husserl auch „primäre Erinnerung“⁶³ genannt. Retention ist aber nicht gleichzusetzen mit Erinnerung bzw. mit Erinnerung in dem Sinn, in dem wir alltäglich von Erinnerung zu sprechen gewohnt sind, wenn wir z. B. sagen, ich erinnere mich an dieses und jenes in der Vergangenheit stattgefundenere Ereignis. „Das »nicht mehr jetzt« halt ich als das »nicht mehr« in der konkreten Gegenwart noch fest. Solches in der Gegenwart Festhalten nennt Husserl *Retention*. Es ist wichtig, darauf zu achten, daß eine Retention nicht eine Erinnerung ist.“ (PEH, S. 53)

Die Retention darf auch nicht mit einem immer stiller werdenden Nachklang verwechselt werden. Die Verwechslung der Retention mit dem Nachklingen kann nur dann passieren, wenn Husserls Methodengerüst – in diesem Fall die *Epoché* und *Reduktion* – nicht ernst genug genommen wird, da durch dieses das "wirkliche" Nachklingen im Vorhinein ausgeschaltet bzw. in Klammer gesetzt wurde. Die Retention ermöglicht vielmehr das Phänomen des Verklingens, u. z. in ausgezeichneter Weise. Das Eigentümliche der Retention liegt nämlich darin, dass sie sich *passiv* und ohne jedwede Aktivität des Subjekts sozusagen "von allein" vollzieht. „Die Protention ist, ebenso wie die Retention, ein passiver Ablauf.“ (ZuI, S. 269)

⁶² Vgl. zu diesen Ausführungen: PEH, S. 55ff.

⁶³ Vgl. Hua X, S. 35

Die Retention *synthetisiert* und bewahrt die das Bewußtsein affizierende Mannigfaltigkeit *passiv* auf, ohne dass das Ich aktiv in diesen Prozess eingreifen muss. Auch fügt die Retention dem Bewusstsein keinerlei neue Inhalte hinzu. Sie fungiert vielmehr ganz *formal*. „Eine Retention ist kein neuer Bewußtseinsinhalt, überhaupt kein im jeweiligen »Stoff« (Materie) des Bewußtseins gründendes Phänomen. Der Begriff der Retention bezieht sich ausschließlich auf die Form des Enthaltenseins reeller Inhalte im Bewußtsein.“⁶⁴ Deshalb stellt bei Husserl die Retention – genauso übrigens wie die Protention – eine (*formale*) *passive Synthese* dar. „Das Noch-im-Griff-Behalten und das Schon-im-Griff-Haben, Retention und Protention, sind Beispiele für rein passive Bewußtseinssynthesen: Sie vollziehen sich, während das Ich dem jeweils Wahrgenommenen zugewendet ist.“ (PEH, S. 54)

Wenn wir z. B. einen Melodiebogen hören so gibt es am Beginn zuerst einmal eine „Tonempfindung“⁶⁵. Diese aktuelle Tonempfindung ist ein momentanes Jetzt, das sofort in ein anderes Jetzt übergeht. Die Pointe der Husserlschen Retention liegt nun darin, dass das zweite Jetzt nicht ein an das erste nur angereihtes Jetztstück darstellt, sondern dass dieses zweite Jetzt die vorangegangene Tonempfindung noch „im Griff“ behält, d. h. während aktuell ein anderer Ton erklingt, ist der vorangegangene Ton nicht völlig verschwunden, sondern im zweiten Ton – u. z. als der ihm vorausgegangene – sozusagen "einbehalten". Die vorangegangene Tonempfindung des ersten Jetzt wird also – um es in Husserls eigener Terminologie auszudrücken – im zweiten Jetzt reteniert, genauso wie im dritten Jetzt das erste und zweite Jetzt reteniert werden, im vierten Jetzt das erste, zweite und dritte, usw.⁶⁶ „Indem ein neues Jetzt, und mit ihm eine neue Retention, auftritt, bleibt nicht nur die unmittelbar vorangegangene Impression, sondern ebenso deren Abschattungsreihe in der gegenwärtigen retentionalen Modifikation erhalten.“ (ZuI, S. 267) In der Husserlschen Terminologie wird dieser Sachverhalt mit dem Terminus „*Längsintentionalität* der Retention“ bezeichnet,

„da auf diese Weise die gesamte retentionale Reihe *einen* sich stetig erweiternden intentionalen Zusammenhang bildet. Die *Längsintentionalität* bezieht sich auf den Ablaufmodus (Protention – Jetzt – Retention in kontinuierlicher Abschattung). *Querintentionalität* wird der Retention mit Be-

⁶⁴ Rinofner-Kreidl, S.: Zeitlichkeit und Intentionalität, Alber, 2000, S. 267; im Folgenden zitiert als ZuI

⁶⁵ Vgl. PEH, S. 54

⁶⁶ „In der fortschreitenden retentionalen Überformung der Impression schwächt sich deren affektive Kraft kontinuierlich ab, bis diese schließlich verschwindet und die Impression in eine unterschiedslose Vergangenheit versinkt, aus der es durch assoziative »Weckung« und Reproduktion wieder hervortreten kann.“ (ZuI, S. 266) Inwieweit man in diese „dunkle Sphäre der Retention“ (Hua XI, S. 192) eindringen kann, ist Husserl nach fraglich. „Eine Retention läßt sich nicht analysieren, aufschließen wie ein festes Ding. Sie ist nichts Festes, und sie läßt sich nicht fixieren, der retentionale Prozeß läßt sich nicht aufhalten in seiner starren Notwendigkeit des Ablaufs.“ (Hua XI, S. 173) Vgl. hierzu auch ZuI, S. 266ff.

zug auf die sich in den zeitkonstituierenden »Ablaufphasen« darstellenden Gegenstände zugesprochen, die Dauereinheiten in der konstituierten Zeit sind.“ (ZuI, S. 267)

Jedes aktuell-gegenwärtige Jetzt hat das ihm vorangegangene Jetzt und seine retentionalen Modifikationen in sich *passiv synthetisiert*, und zwar retentional, woraus sich eine einheitliche Phase – bzw. ein einheitlicher "Phasen-Strahl" von z. B. einer Melodie – ergibt. „Husserl bestimmt so das Jetzt nicht als punktuelle, sondern als »strömende«, »lebendige Gegenwart«. Durch die Retention erlangt die Gegenwart sozusagen eine gewisse »Breite«. Dank ihrer ist es erst möglich, Abgelaufenes für die Gegenwart noch so festzuhalten, daß die eben verstrichene Phase nicht vergegenständlicht zu werden braucht, um gewußt zu werden.“ (PEH, S. 54)

Die Retention bzw. „primäre Erinnerung“ ist auch die Voraussetzung dafür, dass es so etwas wie Erinnerung bzw. Wiedererinnerung – Husserl nennt diese (im Gegensatz zu „primären“) auch „sekundäre Erinnerung“ (Hua X, S. 35) – gibt. Nur weil das menschliche Bewusstsein retentional verfasst ist, kann sich der Mensch in die Vergangenheit zurückversetzen und Ereignisse aus vergangenen Zeiten er-innern. Die passiv fungierende Retentionalität des Bewusstseins gewährt demnach erst so etwas wie eine willentliche, aktive Wiedererinnerung. „Nur das, was zunächst retentional präsent ist, kann später ausdrücklich wieder vergegenwärtigt, zum Objekt eines darauf zurückkommenden Aktes gemacht werden [...]“ (PEH, S. 54)

Ähnliches gilt auch für die *Protention*.⁶⁷ Auch sie ist eine (*formale*) *passive Synthese*, auch sie fügt dem Bewusstsein keine neuen Inhalte zu und auch sie stellt eine Voraussetzung für eine aktive Leistung des Ich dar, u. z. für die *sekundäre Erwartung*. Im Gegensatz zu dieser von Husserl sogenannten *sekundären Erwartung*, die einen aktiven Vollzug des Bewusstseins darstellt und dadurch – gleichsam wie eine *umgestülpte Erinnerung* – „Bewußtsein vom *Wahrgenommen-sein-werdenden*“ (AFZ, S. 168) ist, nennt Husserl (analog zur Bestimmung der Retention als primäre Erinnerung) die Protention auch *primäre Erwartung*.⁶⁸ Genauso wie das Bewusstsein synthetisierend »reteniert«, indem es das vorangegangene Jetzt (passiv) immer noch im Griff behält, »proteniert« das Bewusstsein synthetisierend, indem es das kommende Jetzt (passiv) antizipiert.

„Wie das retentionale, das primäre Erinnerungsbewußtsein den Vergangenheitshorizont offenhält für die vergegenwärtigende sekundäre Erinnerung, so hält auch das protentionale, das primäre Er-

⁶⁷ Vgl. Hua X, S. 52ff.

⁶⁸ Ebd., §26, S. 55ff.

wartungsbewußtsein den Zukunftshorizont offen für eine mögliche vergegenwärtigende sekundäre Erwartung.“ (AFZ, S. 168)

Um dies genauer zu verdeutlichen, wenden wir uns wieder dem Beispiel des Melodiebogens zu: Wenn das erste Jetzt schon längst verklungen ist, dann wird es – wie wir vorher gesehen haben – im Bewusstsein immer noch reteniert, u. z. "von selbst". Dadurch hat es überhaupt so etwas wie eine vergangenheitsbezogene Horizonthaftigkeit. Aber genauso besitzt das Bewusstsein so etwas wie einen zukunftsbezogenen Horizont. Das Bewusstsein antizipiert "von selbst", das heißt *passiv*, in einem jeden aktuellen Jetzt das auf es zukommende nächste Jetzt, indem es eine ganz bestimmte – durch die vorangegangenen und retenierten Jetztpunkte beeinflusste – Erwartungshaltung einnimmt. Dadurch verschafft es einem jeden Jetzt eine gewisse, ihm "wesenhaft" zugehörige Zukunftshaftigkeit. Es gibt also eine bestimmte Erwartungshaltung, die sich passiv vollzieht, aber dennoch „nicht an eine Aufmerksamkeitszuwendung gebunden“ (ZuI, S. 269) ist.

„Wesentlich ist hier die Abhängigkeit des protentionalen Inhaltes von der retentional modifizierten Urimpression, die eine einseitige Abhängigkeit ist. Die retentionale Abwandlung läuft in ihrer starren Gesetzmäßigkeit ab, unabhängig davon, ob und wie sich Protentionen erfüllen. [...] Die Protention ist vom Retentionskontinuum stetig assoziativ geweckt.“ (ZuI, S. 269f.)

Nur also weil das menschliche Bewusstsein ein auf *passiven Synthesen* protentional fungierendes Bewusstsein ist, kann der Mensch in die Zukunft vorgreifen und entweder nur unbestimmt in diese hineinleben oder phantasierend etwas ganz Bestimmtes erwarten. Auf alle Fälle aber ist diese Zukunftsbezogenheit durch die passive Synthese der Protention ermöglicht.

Die drei passiven Bewusstseinssynthesen – *Urimpression*, *Retention* und *Protention* – sind also die drei zeitkonstituierenden Akte des inneren Zeitbewusstseins. „Urimpression, Retention und Protention sind deshalb zeitkonstituierende Aktmomente, weil sie immanente Zeit als urimpressionale Gegenwart, retentionale Vergangenheit und protentionale Zukunft konstituieren.“ (AFZ, S. 168) Durch das passive Ineinanderspiel dieser drei Synthesen erhält also das Bewusstsein erst seine in die Vergangenheit und in die Zukunft erstreckte Horizonthaftigkeit und ist daher – könnte man im Kantischen Jargon sagen – die Bedingung der Möglichkeit von *Zeitlichkeit*⁶⁹ überhaupt.

⁶⁹ *Zeitlichkeit* hier im Sinne der Heideggerschen Verwendung dieses Ausdrucks als der Einheitsgrund des Menschen – wobei die Rolle der Sorgestruktur in diesem Zusammenhang unberücksichtigt bleiben kann. „Der urs-

b) Die metaphysische Verstrickung der Husserlschen Zeitkonzeption

Die Absicht dieses Abschnitts war es, die Grundzüge der Husserlschen Konzeption eines inneren Zeitbewusstseins nachzuzeichnen. Dabei standen vor allem die drei Strukturmomente: *Urimpression*, *Retention* und *Protention* im Vordergrund, deren Bedeutung herausgearbeitet wurde. In weiterer Folge wollen wir uns damit beschäftigen, die metaphysischen Annahmen, die der Husserlschen Konzeption zugrunde liegen, genauer zu hinterfragen.⁷⁰ Dass die Husserlsche Phänomenologie in der metaphysischen Tradition steht, bestätigt auch F.-W. von Herrmann, wenn er schreibt: „Auch die Husserlschen phänomenologischen Analysen des inneren Zeitbewußtseins sind von einem spekulativen Ansatz getragen, selbst wenn die transzendente Phänomenologie alles spekulative Denken von sich weist.“ (BZW, S. 196)⁷¹ Dazu wollen wir uns – quasi als Vergleichsfolie – des Heideggerschen Zeitbegriffs, so wie ihn Heidegger in den *Zollikoner Seminaren* herausgearbeitet hat und wie wir diesen im ersten Kapitel vorgestellt haben, bedienen.

Ein sehr wichtiger Begriff innerhalb der Husserlschen Zeitkonzeption ist der Begriff der *Urimpression*. Die *Urimpression* ist die Quelle, die zusammen mit der *Retention* und der *Protention* die Weite und Ausgedehntheit des ständig fließenden, impressional-retentional-protentionalen Bewusstseins ausmacht.⁷² Die Rede von einem Quellpunkt ist jedoch nicht ganz unproblematisch. Wie Rinofer-Kreidl zeigt, stellt die *Urimpression* in der Husserlschen *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* einen Grenzbegriff dar. „Als Grenzbegriff ist die *Urimpression* unverzichtbar. Seine Beseitigung hätte zur Folge, daß eine Selbsterzeugung des Bewußtseinsinhaltes angenommen werden müßte. Das urimpressionale Gegebene ist nicht konstituiert und nicht konstituierbar.“ (ZuI, S. 262)⁷³ Über die *Urimpression* kann einzig gesagt werden, dass sie „durch eine *genesis spontanea* entstanden“ (ZuI, S. 261) ist und „das

prüfliche ontologische Grund der Existentialität des Daseins [...] ist die *Zeitlichkeit*.“ (GA 2, S. 311) „Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der *Zeitlichkeit*. [...] Die *Zeitlichkeit* ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur.“ (GA 2, S. 433f.); Vgl. auch GA 2, §§ 45, 61, 65-71, 79-83

⁷⁰ Dass Husserls Philosophie innerhalb der traditionellen Philosophie steht, wurde im vorigen Abschnitt schon erwähnt. Vor allem scheint seine Terminologie darin stark verankert zu sein. An den beiden Begriffen *hyle* und *morphe* ist dies unzweifelhaft erkennbar.

⁷¹ Vgl. Herrmann, F.-W. von: *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*, Klostermann, 1971; im Folgenden zitiert als BZW

⁷² Vgl. auch Vetter, H.: *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Meiner, 2004; im Folgenden zitiert als WpB; „Er [Husserl, A. F.] vermeidet den Ausdruck »Phänomen« und zieht den Terminus »Ablaufcharaktere« [...] vor, zu denen außer der *Urimpression* auch die *Protention* und *Retention* gehören. Ihr Quellpunkt, von dem sie ausgehen, ist die *Urimpression*. Ständig fließend geht das impressionale Bewußtsein in ein neues retentionales Bewußtsein über, die Kontinuität von Retentionen macht den Zeitfluß aus.“ (WpB, S. 567)

⁷³ Vgl. hierzu auch ZuI, S. 262

Urgezeugte, das »Neue«, das bewußtseinsfremd Gewordene, Empfangene“ (Hua X, S. 100) ist.

Anhand dieser unterschiedlichen, einander teilweise widersprechenden Husserlschen Bestimmungen der *Urimpression* als „Urspontaneität“ bzw. „Urgezeugtes“, kann man das Problematische dieses Grenzbegriffs ersehen. Obwohl die Urimpression das Neue ist, schafft sie nichts Neues: „Die Eigentümlichkeit dieser Bewußtseinsspontaneität aber ist, daß sie nur Urgezeugtes zum Wachstum, zur Entfaltung bringt, aber nichts »Neues« schafft.“ (Hua X, S. 100) Die Urimpression ist sozusagen ein abstrakter Begriff. Sie ist weder Empfindung, noch bringt sie Empfindung hervor. „Urimpression ist [...] im strengen Sinn auch noch nicht Empfindung, denn Empfindungen sind Momente im Bewußtsein, die in dessen zeitliche Struktur eingebunden und in dieser assoziativ verbunden sind. [...] Die Urimpression ist das »Ursprungsmoment«, aus dem der Bewußtseinsprozeß, d. i. ein Prozeß der stetigen Differenzierungen und Strukturierungen von Inhalten, hervorgeht.“ (ZuI, S. 261f.)

Die Urimpression fungiert als "Schnittstelle" zwischen dem Empfinden als einem bewußtseinsmäßigen Vorgang und dem Hervorbringen von Empfindung überhaupt. Sie hat deshalb mit derselben, unüberwindbaren Problematik zu kämpfen, wie jede subjektivistische Transzendentalphilosophie – nämlich der Überwindung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen dem Innen und dem Außen. „Die subjektiven Zeit- und Raumerlebnisse sind die der absoluten bzw. der – wie es später heißt – transzendentalen Subjektivität.“ (BZW, S. 197) Denn auch Husserl setzt – wie F.-W. von Herrmann schreibt – von vornherein bei dem *Zeiterlebnis* bzw. der *inneren Zeit* an.⁷⁴

„Seine [Husserls, A. F.] Vorlesungen handeln von der Phänomenologie des ‚inneren Zeitbewußtseins‘. Das innere oder auch subjektive Zeitbewußtsein ist das Bewußtsein von der inneren oder auch subjektiven Zeit. Gefragt wird, wie sich zeitliche Objektivität, also objektive Zeit im subjektiven Zeitbewußtsein konstituiert. Das reine subjektive Zeitbewußtsein wird auf dem Wege der Ausschaltung aller transzendenten Setzungen hinsichtlich der objektiven Zeit gewonnen. [...] Die objektive Zeit ist immer auf die subjektive Zeit zurückbezogen. Hat man einmal diese Korrelation zur Ausgangsbasis gemacht, so ist man notwendig blind gegen den Weltsinn der Zeit und den Welt-Bezug des zeitverstehenden Menschen.“ (BZW, S. 197f.)

Aber auch die Rede von einer reinen, unmodifizierten Urimpression ohne einen intentionalen Horizont, stellt aus Sicht der Phänomenologie eine Abstraktion dar. Es wird hierbei – wie Rinofner-Kreidl schreibt – entgegen der genuin phänomenologischen Sichtweise von dem

⁷⁴ Vgl. BZW, S. 195ff.

„ursprünglich zeitlichen Charakter des Bewußtseins“ abstrahiert. „Ist alles Bewußtsein Zeitbewußtsein, so kann eine Urimpression für sich nicht erlebt sein. Sie ist unselbständiges Moment in der originären Gegenwart. Urimpressionen sind nicht gegeben, um *dann* die Form der Zeitlichkeit zu erhalten.“ (ZuI, S. 264) Genauso problematisch in diesem Zusammenhang scheint auch, dass die Urimpression das Produkt eines methodischen Reduktionismus ist und deshalb *formalistisch* und inhaltsleer bleibt. Dieser Einwand ist aber ein genereller, der unter dieser Hinsicht nicht primär Husserls Zeitkonzeption und deren passive Synthesen betrifft, sondern vielmehr den ganzen methodischen Ansatz der Husserlschen Transzendentalphänomenologie.⁷⁵

„Daraus ergibt sich für unsere Hinwendung zu den phänomenologischen Einsichten der transzendentalen Phänomenologie die methodische Anweisung, sie ohne die Methode der Ausschaltung der transzendenten Auffassung und Setzung bzw. ohne die Methode der phänomenologischen oder auch transzendentalen Reduktion aufzugreifen. Denn mit jener Methode Husserls würden wir uns von vornherein auf den Boden der transzendentalen Subjektivität begeben und damit den Blick verstellen auf den ursprünglichen Weltzeit-Bezug und die darin verstandene allumfassende Weltzeit.“ (BZW, S. 196)

Die Urimpression als „»Ursprungsmoment«“ des Bewusstseins ist aber dennoch – obwohl sie keine Empfindung im eigentlichen Sinne darstellt – so etwas wie ein bestimmter Jetztpunkt – z. B. der Jetztpunkt, in dem ein Melodiebogen zu spielen beginnt. Hierbei muss beachtet werden, dass dieser Jetztpunkt eine gewisse, ihm wesentlich zugehörige *Weite* aufweist – weshalb die metaphorische Redeweise von einem Jetzt-*Punkt* den damit bezeichneten Phänomengehalt nicht adäquat wiederzugeben im Stande ist und man eigentlich von einem »Jetzt-Strahl« reden müsste. „Das Jetzt als Grenze zweier Kontinua ist kein *Grenzpunkt*. [...] Der vollständige, prägnante Begriff des Jetzt bezieht sich auf ein Kontinuum.“ (ZuI, S. 263f.) Diesen Jetzt-Strahl der Urimpression zeichnet ein „intentionaler Horizont“ (PEH, S. 53) aus – nämlich ein »nicht mehr jetzt« und ein »noch nicht jetzt«. Diese Weite des intentionalen Horizontes der Urimpression – die sich in die Dimension des »nicht mehr jetzt« und die Dimension des »noch nicht jetzt« erstreckt – bezeichnet Husserl in seiner Terminologie als *Retention*

⁷⁵ Die gleiche Problematik eines methodischen Reduktionismus tut sich auch innerhalb der Husserlschen Raumkonzeption auf: „Wie die objektive Zeit, in der alles Zeitliche ist, ausgeschaltet wird, so auch der objektiven Raum, in dem das Räumliche figuriert und lokalisiert ist. Das phänomenologisch Relevante ist allein das subjektive Raumbewußtsein, das Raumerlebnis, in dem sich der objektive Raum konstituiert. Die phänomenologische Raumanalyse setzt methodisch ein mit der Abstraktion von der transzendierenden Deutung, mit der Reduktion des wahrgenommenen objektiv Räumlichen auf die subjektiven Raumerlebnisse, in denen sich das objektiv Räumliche konstituiert.“ (BZW, S. 197)

und *Protention*.⁷⁶ Doch wie die Urimpression als Jetzt-Punkt bzw. Jetzt-Strahl genau zu verstehen ist, bleibt im Dunkeln.

Das Husserlsche Zeitverständnis muss sich weiters dem Vorwurf eines nivellierten Zeitverständnisses aussetzen. Husserls Zeit ist zwar immanent. Aber dennoch ist sie eindimensional und als solche am Jetztfluss orientiert, was wiederum Husserls Abhängigkeit von der traditionellen Zeitauffassung bestätigt. „Der Zeitstrom ist also für Husserl wie bei Aristoteles am Jetzt orientiert.“ (PEH, S. 53) Das heißt, dass auch Husserl einen vulgären Zeitbegriff zum Ausgangspunkt nimmt und diesen weiterentwickelt zu einem »System des inneren Zeitbewusstseins«. Hierbei bleibt sowohl die Frage nach der ursprünglichen Zeit als auch diejenige nach der *Zeit-Gabe* völlig außer Betracht. Es muss überhaupt festgehalten werden, dass die Frage nach dem Gabe-Phänomen innerhalb eines transzendentalphilosophischen Ansatzes von vornherein zum Scheitern verurteilt ist. Die Zeit-Gabe bzw. die Frage nach dem ursprünglichen »von wo her« der Zeit überhaupt, kann im Horizont der transzendentalen Fragestellung überhaupt nicht aufbrechen und steht notwendig in Opposition zu einem subjektivitätstheoretischen Ansatz – auch zu dem eines Jean-Paul Sartre.⁷⁷

⁷⁶ In diesem Zusammenhang würde es sich auch empfehlen, eigens darauf einzugehen, *wie* die beiden intentionalen Horizontdimensionen Retention und Protention innerhalb des zeitlichen Konstitutionsgeschehens fungieren und was das Eigentümliche bzw. Problematische dieses Fungierens darstellt. Aus Gründen der Schwerpunktsetzung wird aber auf diesen Exkurs verzichtet.

⁷⁷ Abschließend könnte hier wieder Husserl zitiert werden: „Natürlich, was Zeit ist, wissen wir alle; sie ist das Allerbekannteste.“ (Hua X, S. 3) Dieses Zitat müsste jedoch dahingehend modifiziert werden, dass man sagt: das, was wir alle wissen und was für uns alle das Allerbekannteste ist, ist nicht die Zeit in ihrer Ursprünglichkeit – d. h. die Zeit *als* Zeit –, sondern die nivellierte Zeit.

§ 4. Sartres negativitätstheoretischer Ansatz

a) Hinführung zur Frage nach dem Sartreschen Zeitverständnis

Sartres Zeitkonzeption in seinem Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* erhält ihre Einzigartigkeit dadurch, dass Sartre hier den Versuch unternimmt, das Phänomen der Zeit *negativitätstheoretisch* zu begründen. Die Zeit wird nicht wie in den traditionellen Konzeptionen unter dem Gesichtspunkt der Bewegung⁷⁸ betrachtet, sondern unter dem einer eigenwilligen »Negationsstruktur«, durch die sich bei Sartre alles – nicht nur die Zeitlichkeit – zu konstituieren scheint. „Zeit darf nicht als eine Kollektion von Daten verstanden werden [...]. Im wesentlichen will Sartre [...] herausstellen, dass das Für-sich bezüglich der Zeit zugleich nicht ist, was es ist (Vergangenheit), ist, was es nicht ist (Zukunft), ständig im Wechselspiel steht, zu sein, was es nicht ist und nicht zu sein, was es ist (Gegenwart).“⁷⁹ Sartre versucht dadurch – neben der Phänomenologie Husserls und Heideggers – auch den Idealismus Hegels in seinen Existenzialismus zu vereinen.⁸⁰ Ob und inwieweit ihm das gelingt, sei dahin gestellt. Der Tatsache, dass das, was Sartre unter Zeit versteht, nicht nur ein uniques Konglomerat von unterschiedlichen Denkansätzen ist, sondern sehr wohl eine eigenständige und unverwechselbare Theorie darstellt, kann im Rahmen dieser Arbeit jedoch nur am Rande Rechnung getragen werden.

Sartre betrachtet im zweiten Kapitel von *Das Sein und das Nichts*⁸¹ die drei Dimensionen der Zeit: *Vergangenheit*, *Gegenwart* und *Zukunft*. Von nicht zu überschätzender Bedeutung scheint gleich am Anfang zu sein, dass Sartre einige Male explizit beteuert, dass diese drei „sogenannten »Elemente« der Zeit“ in ihrer Ursprünglichkeit ein zusammengehörendes bzw. *einheitliches* Phänomen darstellen.⁸²

„Die Zeitlichkeit ist evidentermaßen eine organisierte Struktur, und die drei sogenannten »Elemente« der Zeit: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft dürfen nicht wie eine Kollektion von »Daten« betrachtet werden, aus denen die Summe zu ziehen ist – wie zum Beispiel eine unendliche Reihe von »jetzt«, von denen die einen noch nicht und die anderen nicht mehr sind –, sondern als strukturierte Momente einer *ursprünglichen Synthese* [Herv., A. F.].“ (SN, S. 150)

⁷⁸ Aristoteles orientiert sich bei der Bestimmung der Zeit am Phänomen der Bewegung: „Denn eben *das ist Zeit: Die Meßzahl von Bewegung hinsichtlich des »davor« und »danach«.*“ (Aristoteles: Physik, 219 b1)

⁷⁹ Kampits, P.: Jean-Paul Sartre, C. H. Beck Verlag, 2004, S. 53

⁸⁰ Vgl. Theunissen, M.: Negative Theologie der Zeit, Suhrkamp, S. 135f.; im Folgenden zitiert als NTZ

⁸¹ Sartre, J.-P.: Das Sein und das Nichts, Rowolth, 2004, 2. Teil: Das Für-sich-sein, 2. Kapitel: Die Zeitlichkeit, S. 150-218

⁸² Vgl. SN, S. 150

Als einheitliches Phänomen betrachtet, sind sie eine einzige „zeitliche Totalität“ und nicht „eine unendliche Reihe von »jetzt«, von denen die einen noch nicht und die anderen nicht mehr sind [...]“ (SN, S. 150) Diesen Gedanken unterstreicht Sartre noch einmal – u. z. *per negationem* –, wenn er schreibt: „Anderenfalls ständen wir zunächst vor dem Paradox: die Vergangenheit ist nicht mehr, die Zukunft ist noch nicht, und von der instantanen Gegenwart weiß jeder, daß sie überhaupt nicht ist, sie ist nur die Grenze einer unendlichen Teilung wie der Punkt der Ausdehnung.“ (SN, S. 150)

Aber Sartre geht noch einen Schritt weiter, wenn er behauptet, dass die „einzig mögliche Methode, die Zeitlichkeit zu untersuchen“, diejenige ist, „sie als eine Totalität anzugehen, die ihre *sekundären Strukturen* [Herv., A. F.] beherrscht und ihnen ihre *Bedeutung* [Herv., A. F.] verleiht.“ (SN, S. 150)⁸³ Und auch bei den Einzelanalysen der drei *sekundären* zeitlichen Dimensionen – die Sartre aus analysetechnischen Gründen der Totalitätsbetrachtung voranstellt – ist immer mitzubedenken, dass sie eine *ursprüngliche Einheit* darstellen.⁸⁴ „Und vor allem muß man jede betrachtete Dimension *auf dem Hintergrund* der zeitlichen Totalität erscheinen lassen, wobei wir immer die »Unselbständigkeit« dieser Dimension im Gedächtnis gegenwärtig haben müssen.“ (SN, S. 150)

Das erinnert nicht von ungefähr an die Tradition „nachmetaphysischer Zeitphilosophie“, welcher Sartre – zumindest der von *L'être et le néant* – unübersehbar verpflichtet bleibt.⁸⁵ Wie Theunissen schreibt, hat für Sartre die *Zeitlichkeit* den Vorrang vor jeder anderen Zeit; und in dem er sich „auf den Boden der Phänomenologie stellt“, ist für ihn „die Rede von der »Zeitlichkeit« menschlichen Daseins“ (NTZ, S. 131) ein selbstverständliches und nicht mehr zu hinterfragendes Phänomen. Vor allem aber erinnert Sartres Ansatz von der *Ursprünglichkeit* der Zeit an einen der drei großen Philosophen und "Lehrer" Jean-Paul Sartres – an Martin Heidegger. Nicht nur dessen frühes Grund- und Hauptwerk *Sein und Zeit* versucht dem *ursprünglichen* Verständnis von Zeit Rechnung zu tragen, sondern auch sehr viele seiner mittleren und späten Arbeiten – darunter auch die im ersten Kapitel behandelten *Zollikoner Seminare*. Der Grund, letztere so hervorzuheben und für unseren weiteren Verlauf markant zu machen, liegt darin, dass sich Heidegger dort – wie sonst wohl in keiner seiner vielen Analysen – mit einer Einfachheit und Luzidität an die drei Dimensionen der Zeit und die sie einigende

⁸³ Hier sei hervorgehoben, dass die Wichtigkeit, die Sartre der *Ursprünglichkeit* (der *einen* Zeit) gegenüber den drei *sekundären* Dimensionen beimisst, sogar soweit geht, dass er von einem *bedeutungsverleihendem* – d. h. die Sinnhaftigkeit der drei zeitlichen Dimensionen überhaupt betreffenden – Charakter der *Totalität der Zeitlichkeit* spricht.

⁸⁴ Ebd., S. 150

⁸⁵ Vgl. hierzu v. a.: NTZ, S. 131

ursprüngliche Zeit herantastet – ohne jedoch die in *Sein und Zeit* schon vorgelegten Ergebnisse jemals aus dem Blick zu verlieren.⁸⁶

Wir werden nun im weiteren Verlauf dieser Arbeit zu zeigen versuchen, inwieweit Sartre seiner eingangs angekündigten These von der *Ursprünglichkeit* der Zeit gerecht wird; was die Argumente sind, die er zur Rechtfertigung dieser vorbringt; und vor allem, wie er die drei zeitlichen Dimensionen der *Vergangenheit*, *Gegenwart* und *Zukunft* einerseits gesondert, andererseits aber in ihrer *Ursprünglichkeit* zusammenhängend betrachtet und ihre *ursprüngliche Synthese* rechtfertigt. Oder als Frage formuliert: Wie zeitigt Sartre die drei Dimensionen der Zeit in ihrer unzusammen- und ihrer zusammenhängenden – das heißt: *ursprünglichen* – Betrachtungsweise?⁸⁷

Dies alles werden wir jedoch nicht haltlos – d. h. ohne eine Vergleichsmöglichkeit in Betracht zu ziehen – in der Luft hängend durchführen, sondern wollen dies auf dem Hintergrund der Heideggerschen Konzeption versuchen, die uns im weiteren Verlauf dieses Abschnitts als Kontrastfolie dienen soll. Dabei beschränken wir uns lediglich auf die Analysen über die *Ursprünglichkeit*, die Heidegger in den *Zollikoner Seminaren* durchgeführt hat und die wir im ersten Kapitel vorgestellt haben. Wir werden desweiteren in diesem Abschnitt auch nicht auf die geistige Entwicklung Heideggers und die unterschiedlichen Bedeutungen seines frühen Zeitbegriffs aus *Sein und Zeit* (»Zeitlichkeit des Daseins«) und seines späten Zeitbegriffs aus *Zeit und Sein* (»Ereignis«) eingehen können. Wir "gebrauchen" Heidegger in diesem Abschnitt also lediglich als Vergleichsfolie und es soll vielmehr Sartres Ansatz im Vordergrund stehen.

a) *Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft*

Gleich zu Beginn seiner Analyse der *Vergangenheit*, stellt sich Sartre eine einfache, jedoch in ihrer Wichtigkeit für den grundsätzlichen Ansatz nicht zu überschätzende Frage: „Was ist *das Sein* eines vergangenen Seins?“ (SN, S. 151) Der Beantwortung dieser Frage nachgehend, werden wir – ein wenig vorausgreifend – gleich ein zweites Zitat einschieben:

⁸⁶ Die Absicht dieser Arbeit kann nicht darin liegen, philosophiegeschichtlich nachweisen zu wollen, inwiefern die Sartresche Konzeption von derjenigen des späten Heidegger beeinflusst gewesen sein sollte, da Heidegger die *Zollikoner Seminare* erst in den 60er Jahren abgehalten hat – also 20 Jahre nach *Das Sein und das Nichts*. Es soll hier vielmehr der Versuch eines neutralen Vergleichs dargestellt werden.

⁸⁷ Wir beschränken uns dabei auf das Zeitlichkeitskapitel von *Das Sein und das Nichts*: 2. Teil: Das Für-sich-sein, 2. Kapitel: Die Zeitlichkeit, S. 150-218

„Wir haben [...] nichts gewonnen, wenn wir der Vergangenheit das Sein zugestehen, denn nach den Begriffen dieses Zugeständnisses müßte sie für uns als nicht seiend sein. Ob die Vergangenheit sei, wie Bergson und Husserl meinen, oder ob sie nicht mehr sei, wie Descartes meint, hat kaum Bedeutung, wenn man erst einmal die Brücken zwischen ihr und unserer Gegenwart abgebrochen hat.“ (SN, S. 153)

Sartre stellt zunächst einmal fest, dass die Beziehung zwischen der *Gegenwart* und der *Vergangenheit* schon „irgendwie [Herv., A. F.] gegeben“ (SN, S. 152) sein muss. Denn, so Sartre, wenn es diese Beziehung nicht schon im Vorhinein geben würde – und wir fügen hinzu: nicht *ursprünglich* geben würde –, so könnte man sie nicht nachträglich einfach so aus dem Nichts herstellen. „In einem Wort, hat man einmal aus dem Menschen einen Insulaner gemacht, der in der instantanen Insel seiner Gegenwart eingeschlossen ist, und sind alle Seinsmodi, sobald sie erscheinen, ihrem Wesen nach zu einer ständigen Gegenwart verurteilt, so hat man sich radikal aller Mittel beraubt, seinen ursprünglichen Bezug zum Vergangenen zu verstehen.“ (SN, S. 152)⁸⁸

Hingegen haben es Descartes und Bergson nach Sartre nicht geschafft, eine Brücke zwischen der *Gegenwart* und der *Vergangenheit* herzustellen bzw. die beiden Dimensionen der Zeitlichkeit miteinander zu verbinden. Der Grund für ihr Misslingen liegt darin, dass die beiden die *Gegenwart isoliert* von der *Vergangenheit* betrachteten (obwohl es nach Sartre einen „ontologischen Bezug“ zwischen den beiden Dimensionen gibt⁸⁹) und sie so erst zu solch einem "riskanten" und – aus Sartres Sicht – "aussichtslosem Manöver" eines "Brückenschlagens-ohne-Halt" genötigt wurden.

„Hätten sie aber das Zeitphänomen in seiner Totalität betrachtet, hätten sie gesehen, daß »meine« Vergangenheit zunächst *meine* ist, das heißt, daß sie gemäß einem gewissen Sein existiert, das ich *bin*. Die Vergangenheit ist nicht *nichts*, sie ist auch nicht die Gegenwart, sondern sie ist schon von ihrem Ursprung an eine gewisse Gegenwart und eine gewisse Zukunft gebunden. Diese »Ichheit« [...] ist ein ontologischer Bezug, der die Vergangenheit mit der Gegenwart vereinigt. Meine Vergangenheit erscheint nie in der Isolierung ihres Vergangenseins [...]: sie ist *ursprünglich* [Herv., A. F.] Vergangenheit *dieser* Gegenwart.“ (SN, S. 153-154)

Was Sartre mit *Vergangenheit* „ursprünglich *dieser* Gegenwart“ meint, erläutert er genauer, wenn er sagt, dass es keine *allgemeine* Vergangenheit gibt, sondern immer nur *konkre-*

⁸⁸ Hier klingt schon das an, was Sartre mit der *ursprünglichen Synthese* gemeint haben könnte.

⁸⁹ Er spricht sogar von einer *wechselseitigen Durchdringung*, in der sich Vergangenheit und Gegenwart ständig zusammenfügen. Vgl. SN, S. 152

te Vergangenheiten. Ganz der Tradition der Existenzphilosophen verpflichtet, behauptet er, dass das, was wir immer „zuerst antreffen, [...] *einzelne* Vergangenheiten“ (SN, S. 155) sind.

Was das bis dahin Gesagte bedeutet, versteht man erst, wenn man sieht, worauf Sartres Analyse eigentlich hinaus will. Auf die eingangs gestellte Frage: „Was ist *das Sein* eines vergangenen Seins?“, gibt Sartre – dem An-sich *a priori*⁹⁰ jede Art von *Vergangenheit* absprechend – die schlichte Antwort: das *Für-sich*. „Nur für die menschliche-Realität ist die Existenz einer Vergangenheit manifest, da ausgemacht wurde, daß sie das zu sein hat, was sie ist. Durch das Für-sich kommt die Vergangenheit in die Welt [...].“ (SN, S. 157) Diesen Gedanken erläutert Sartre am Beispiel des »die-Musik-liebenden-Pierre«. Pierre – der in der Zwischenzeit verstorben ist – hat in diesem Moment (als die im Grab liegende Leiche) *selbst* überhaupt keine Vergangenheit, sondern erhält letztere lediglich dadurch, dass irgendein anderes *Für-sich* seines Gewesenseins – auf welche Art und Weise auch immer – *inne* ist.⁹¹ In eines der phantasievoll zugeschnittenen metaphorischen Sprachgewänder des Sartreschen Jargons gekleidet, sieht der selbe Gedanke wie folgt aus: „Und die Toten, die nicht gerettet und an Bord der konkreten Vergangenheit eines Überlebenden transportiert werden konnten, sind nicht *vergangen*, sondern sie und ihre Vergangenheit sind vernichtet.“ (SN, S. 156) Eine Vergangenheit haben also nur die „Wesen [*êtres*]“, denen es „in ihrem Sein um ihr Vergangenheit-sein“ geht bzw. „die ihre Vergangenheit *zu sein haben*.“ (SN, S. 157) Wird die Vergangenheit eines solchen Wesens – also des *Für-sich* –, wenn es einmal gestorben ist, nicht von einem anderen, noch lebenden *Für-sich* im Modus des Erinnerns »aufbewahrt«, dann ist ersteres nicht nur nicht vergangen, sondern sogar *vernichtet* und hat sich in den Modus des toten und starren *An-sich* verwandelt.

Doch ist auch das *Für-sich* – dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht – niemals »reines« *Für-sich*, d. h. es ist nie ganz frei vom *An-sich*. Ganz im Gegenteil. Zwar spricht Sartre, wie gesagt, dem *An-sich a priori* die Vergangenheitsdimension zur Gänze ab; doch ist das *Für-sich* so konstituiert, dass sich seine Gegenwart in einen stetig anwachsenden »Vergangenheitsblock« aus *An-sich* verwandelt. Die *Vergangenheit* ist – um es in Sartres Worten zu sagen – die „immer wachsende Totalität des An-sich, das wir sind.“ (SN, S. 159) „[D]ie Vergangenheit, die *ich war*, ist das, was sie ist; sie ist ein An-sich wie die Dinge der Welt.“ (SN, S. 160) Erst mit dem Tod versteift sich nach Sartre das *Für-sich* zur Gänze und

⁹⁰ Ebd., S. 157

⁹¹ Hier bringt Sartre den Gedanken des *Mitseins* ins Spiel. Der Grund, warum Pierre als „die Vergangenheit meiner Aktualität“ (SN, S. 155) nicht *nichts* ist – sondern als diese *meine* Aktualität *für-mich ist* – liegt darin, dass der Mensch ursprünglich auf der existential-ontologischen Ebene *Mitsein* ist; nur weil wir im *Miteinander* da sind, können wir überhaupt allein sein, einander begegnen, ausweichen, eingedenk bleiben, etc. Vgl. GA 2, §26 S. 159ff.

verwandelt sich „für immer in An-sich, insofern es völlig in die Vergangenheit geglitten ist.“ (SN, S. 159f.) Der Inhalt dieses »An-sich-Blocks« der Vergangenheit steht ein für alle mal fest. Er ist eine unverrückbare Tatsache. Einzig der Sinn bzw. die „Bedeutung“ (SN, S. 160), die man der Vergangenheit beimisst, ist veränderbar.⁹²

Doch nicht genug. Konnte man bisher davon ausgehen, dass das *Für-sich seine* Vergangenheit *ist* – u. z. aus Gründen der *ursprünglichen Synthese* –, wird die Sache zunehmend komplizierter, wenn Sartre weiters behauptet, dass das *Für-sich* andererseits seine Vergangenheit auch *nicht ist*. „Doch andererseits bin ich meine Vergangenheit nicht. Ich *bin* sie nicht, weil ich sie *war*.“ (SN, S. 160) Damit kommen wir aber zugleich auch wieder zurück zu jenem Gedanken nach der *Ursprünglichkeit* der Zeit; denn Sartre sagt explizit, dass der Ausdruck »war« den „ontologischen Sprung von der Gegenwart in die Vergangenheit“ bezeichnet und so eine *ursprüngliche Synthese* dieser beiden Modi der Zeitlichkeit darstellt.⁹³ Das heißt: insofern das *Für-sich* seine Vergangenheit *ist*, sind die zeitlichen Dimensionen der Vergangenheit und der Gegenwart *ursprünglich* miteinander synthetisiert. Da es aber seine Vergangenheit auch *nicht ist* – insofern es sie nur *war* –, sind Vergangenheit und Gegenwart zugleich auch getrennt. Oder bildlich gesprochen: Während Descartes und Bergson vergeblich ohne festen (*ursprünglichen*) Halt eine Brücke zu schlagen versuchten, zerstört Sartre seine *ursprünglich* vorgefundene Brücke *im Nachhinein*, um dadurch die real-existierende Kluft⁹⁴ zwischen den beiden Enden – und zwar der *Gegenwart* und *Vergangenheit* – anzuzeigen.

Im Folgenden wollen wir uns das Ergebnis der Sartreschen Vergangenheitsanalyse anschauen. Nachdem also, wie wir bisher sehen konnten, die *Vergangenheit* vom *Für-sich*, durch das allein die Vergangenheit in die Welt kommen kann, zum *An-sich* – „In der Vergangenheit bin ich das, was ich bin[...]“ (SN, S. 162) – wurde, spitzt Sartre diesen Gedankengang gegen Ende seiner Darstellung noch einmal zu, wenn er ihn nämlich in Verbindung mit der „*Faktizität*“ des menschlichen Daseins bringt.

„Die Vergangenheit ist das An-sich, das ich bin als *überschritten*. [...] Das überschrittene An-sich bleibt und sucht es heim als seine ursprüngliche Kontingenz. [...] Diese Kontingenz, diese Schwere des Für-sich auf Distanz, die es nie *ist*, die es aber zu sein hat als überschrittene und im Überschreiten selbst aufbewahrte Schwere, ist die *Faktizität*, aber es ist auch die Vergangenheit. [...] Die Vergangenheit nämlich ist wie die Faktizität die unverwundbare Kontingenz des An-sich, die ich zu sein habe ohne jede Möglichkeit, sie nicht zu sein.“ (SN, S. 162)

⁹² Vgl. zu diesen Ausführungen: SN, S. 160

⁹³ Ebd., S. 158

⁹⁴ Identität bei Nicht-Identität.

So ist die *Vergangenheit* letzten Endes gänzlich zum *An-sich* geworden. Als „schwere Seinsfülle“, „absolute Distanz“, das „Unvermeidbare der Tatsachennotwendigkeit“ oder einfach nur „Substanz“, gibt sich uns die *Vergangenheit* als *An-sich gewordenes Für-sich*.⁹⁵ Sie stellt für Sartre das dem *Für-sich* eigentümliche *Faktum* dar, welches zugleich „kontingent“ und „unabänderlich“ ist.⁹⁶

Die Gegenwartsanalyse beginnt Sartre mit der Feststellung, dass im Unterschied zur *Vergangenheit*, die er – wie wir gesehen haben – als *An-sich* definiert, die *Gegenwart Für-sich* ist. Die erste Charakteristik, die Sartre der Gegenwart zuschreibt, ist die *Anwesenheit*.⁹⁷ „Der Sinn der *Gegenwart* ist [...] die Anwesenheit bei... Wir müssen uns daher fragen, *wobei* die Gegenwart Anwesenheit ist und *was* anwesend ist.“ (SN, S. 165) Die Antwort lässt nicht lang auf sich warten und lautet: Das *Wobei* der Anwesenheit ist das *An-sich* und das *Was* der Anwesenheit ist das *Für-sich*.⁹⁸ Zwei *an-sich-seiende* Dinge können nur nebeneinander stehen und einfach nur *so sein*, nicht jedoch können sie *unter sich* sein; denn nur durch das *Für-sich* kommt *Gegenwart* – und d. h. *Anwesenheit* – in die Welt und kann den *An-sichen* verliehen werden. Das Verleihen der Anwesenheit ist *nicht* ein *externer* Akt, der sich erst nachträglich – also wenn das *Für-sich* schon beim *An-sich* angekommen ist – ereignet, sondern eine *interne* bzw. (im Heideggerschen Sinn) *ontologische* Bezugsstruktur der *Intentionalität*, u. z. die des Sartreschen *Für-sich*. „Anders gesagt, man könnte sich keinen Typus von Existierendem vorstellen, der zunächst *für-sich* wäre und *danach* beim Sein anwesend. Sondern das *Für-sich* macht sich zur Anwesenheit beim Sein, indem es sich *Für-sich* sein macht, und hört auf, Anwesenheit zu sein, indem es aufhört, *Für-sich* zu sein.“ (SN, S. 165f.) Das drückt nichts anderes aus, als die Art und Weise der *Intentionalität des Für-sich*, seines Bezogen-seins auf etwas – was nichts anderes ist, als seine Zeitlichkeit (das heißt: die Art und Weise, wie sich dieses Bezogensein zeitigt).

Es ist das *Für-sich*, wie Sartre schreibt, das, indem es sich bei allen zugleich anwesend macht, erst die „Koexistenz“ (SN, S. 166) zwischen dem Seienden herstellt.

„Was anwesend bei... sein kann, muß in seinem Sein so sein, daß es in diesem einen Seinsbezug zu den anderen Wesen [...] gibt. Ich kann nur dann bei diesem Stuhl anwesend sein, wenn ich mit ihm

⁹⁵ Vgl. SN, S. 162ff.

⁹⁶ Ebd., S. 164

⁹⁷ Ebd., S. 165

⁹⁸ Sartre verneint im selben Atemzug einerseits die Möglichkeit der Anwesenheit eines *An-sich* bei einem *Für-sich*, und andererseits die Möglichkeit der Reziprozität der Anwesenheit zwischen *An-sichen*. „Wäre es so, dann wäre die Gegenwart eine Wechselbeziehung von Anwesenheiten.“ (SN, S. 165)

in einem *ontologischen Synthesebezug* [Herv., A. F.] verbunden bin, wenn ich dort drüben im Sein dieses Stuhls bin als dieser Stuhl *nicht seiend*. [...] Die Gegenwart kann [...] nur Anwesenheit des Für-sich beim An-sich-sein sein.“ (SN, S. 165)⁹⁹

Doch die Sache ist nicht so einfach, wie sie uns bis jetzt erscheinen wollte. Denn, wenn der Sinn der Gegenwart „Anwesenheit bei...“ ist, dann muss man sich nach Sartre fragen, was *Anwesenheit* überhaupt bedeutet bzw. was *Anwesenheit ist* und ob sie überhaupt im eigentlichen Sinne *ist*, d. h. ob ihr Sein zukommt.

Zur Beantwortung dieser Frage greift Sartre auf die *ontologische* Beziehung des *Für-sich* zum Sein zurück – was jedoch eine intrinsische Folge seines bis dahin dargestellten Argumentationsaufbaus ist, da erst durch das *Für-sich Anwesenheit* in die Welt kommt.¹⁰⁰ Vom *Für-sich* aber lässt sich, wie wir wissen, niemals sagen: „*es ist*“ – im Sinne der „totalen Übereinstimmung des Seins mit sich selbst“ (SN, S. 167) –, denn sein erster Bezug zum An-sich-sein ist die *Negation*. „Es [das *Für-sich*, A. F.] ist Bewußtsein von... als innere Negation von... Die Grundstruktur der Intentionalität und der Selbstheit ist die Negation als *interner* Bezug des Für-sich zum Ding; das Für-sich konstituiert sich draußen, ausgehend vom Ding als Negation dieses Dinges [...].“ (SN, S. 167)

Die *Gegenwart* ist nach Sartre genau diese *Negation*, dieses „Entweichen aus dem Sein, insofern das Sein *da* ist als das, aus dem man entweicht.“¹⁰¹ So kommt Sartre schlussendlich zum Ergebnis der – gegenüber der Vergangenheit – sehr kurzen Analyse der *Gegenwart*, welches schlicht und einfach lautet: „die Gegenwart *ist nicht*.“ (SN, S. 167f.) „Es ist unmöglich, die Gegenwart in Form eines Augenblicks zu erfassen, denn der Augenblick wäre der Moment, in dem die Gegenwart *ist*. Doch die Gegenwart ist nicht, sie macht sich gegenwärtig [...] in Form von Flucht.“ (SN, S. 168) Wir wollen hier kurz einhaken und uns fragen: Wie kommt Sartre zu der uns eigentümlich dünkenden Auffassung, dass die Gegenwart *nicht ist*. Was sind die Prämissen, die in der Sartreschen Konzeption implizit mitgesetzt sein müssen, um überhaupt zu solch einem Ergebnis zu kommen?

Sartre rechtfertigt die "Nichtseiendheit" der *Gegenwart* über seinen Rückgriff auf die ontologische Struktur des *Für-sich*. Das *Für-sich ist nicht* im Sinne der „totalen Übereinstimmung“ seines Seins mit sich. „Vom Für-sich als solchem läßt sich nie sagen: *es ist*, so wie

⁹⁹ Dieser „ontologische Synthesebezug“ (SN, S. 165) verweist auf die oben erwähnte *Intentionalitätsstruktur des Für-sich*.

¹⁰⁰ Ebd., S. 167

¹⁰¹ Wie die *Struktur der Intentionalität* bzw. die *Ontologie* (u. z. durchaus im Sinne Heideggers) des *Für-sich* und die einzelnen *Zeitdimensionen* zusammenhängen bzw. wie letztere die erste bedingt, lässt sich ersehen, wenn Sartre schreibt: „Das Für-sich ist in Form von Flucht beim Sein anwesend; die Gegenwart ist ständige Flucht gegenüber dem Sein.“ (SN, S. 168)

man zum Beispiel sagt: es *ist* neun Uhr [...].“ (SN, S. 167) Wie wir wissen, liegt der Grund dafür darin, dass bei Sartre die Grundstruktur der Intentionalität eine *interne Negation* impliziert, durch welche sich das *Für-sich* »in einem Akt« bzw. *gleichursprünglich* vom *An-sich* losgelöst und so erst sich selbst konstituiert vorfindet – alles auf der *ontologischen Ebene* natürlich. Die Pointe liegt nun darin, dass Sartre behauptet, dass genau *diese* Negation die *Gegenwart ist*, weil sie – als „ständige Flucht gegenüber dem Sein“ (SN, S. 168) –, genauso wie das *Für-sich*, *nicht ist*. Wir vermuten – und belassen es letztlich auch bei dieser Vermutung, weil die Beantwortung dieser Frage nicht dem uns auferlegten Aufgabenkreis angehört –, dass Sartres an der Vorhandenheit ausgerichtete *Seinsverständnis* ihn zu der Auffassung geführt hat, der Gegenwart das *Sein* gänzlich abzusprechen.¹⁰²

Genauso wie die *Vergangenheit*, kommt auch die *Zukunft* bei Sartre nur durch „die menschliche-Realität“ – das *Für-sich* – in die Welt.¹⁰³ „Es gibt also ebensowenig Zukunft wie Vergangenheit als Phänomen ursprünglicher Zeitlichkeit des An-sich-seins. [...] Nur ein Sein, das sein Sein zu sein hat, statt es einfach zu sein, kann eine Zukunft haben.“ (SN, S. 168) Sartre weist jedoch die vulgäre Vorstellung zurück, die *Zukunft* sei ein *Noch-nicht-Jetzt*. Eine solche Zukunft wäre für ihn nur ein „statische[r] Behälter“ (SN, S. 170). Hingegen greift Sartre in seinem Konzept der „Bewußtseinsphänomenologie“ – die er, wie Theunissen schreibt, auf die „Heideggersche Daseinsanalytik aufträgt“ (NTZ, S. 154) – den Gedanken des *Entwurfs*¹⁰⁴ aus *Sein und Zeit* auf, wo es heißt: „Auf dem Grunde der Seinsart, die durch das Existenzial des Entwurfs konstituiert wird, ist das Dasein ständig »mehr«, als es tatsächlich ist, wollte man es und *könnte* [Herv., A. F.] man es als Vorhandenes in seinem Seinsbestand registrieren.“ (GA 2, S. 193)

Dieses „»mehr«“ – das beim Heidegger von *Sein und Zeit* auf der *existenzialen* Ebene *wesenhaft* zum *Seinkönnen* gehört, auf der *faktischen* Ebene jedoch weder ein Mehr noch ein Weniger darstellt – kehrt bei Sartre in unterschiedlichen gedanklichen Modifikationen wieder. So schreibt er zum Beispiel: „Die Zukunft ist ein Mangel, der sie, als Mangel, vom An-sich der Anwesenheit losreißt. [...] Die Zukunft wird dem Für-sich als das enthüllt, was das Für-

¹⁰² Denn, was ist nun der eigentliche Unterschied zwischen dem *Sein* der *Vergangenheit* und dem *Sein* der *Gegenwart*? Greifbar sind beide nicht in dem Sinn, dass sie als etwas "Dinghaftes" in der Welt anzutreffen wären. Aber dennoch *sind* sie – *irgendwie* –, denn sonst würden wir "*Nichts*" von ihnen wissen und nicht von ihnen sprechen – nicht einmal schweigen. Aber muss etwas fassbar sein können, damit es *ist*? Nein! Wie muss also der *Sinn von Sein* verstanden worden sein, um der *Gegenwart* (welche von Sartre in seiner Gegenwartsanalyse ohne jeden Zweifel als *eindimensionaler Fluss* von *nacheinander folgenden Jetzt-Punkten* vorgestellt wurde – also als das, was Heidegger den *vulgären Zeitbegriff* nennt) das *Sein* abzusprechen? Als Seiendheit des Seienden? Als Gegenständlichkeit, orientiert an der Vorhandenheit? Erkennen wir *Für-sich* uns darin wieder? Sind wir in dieser *Gegenwart*, in der wir nun "*sind*", wirklich nicht?

¹⁰³ Vgl. SN, S. 168

¹⁰⁴ Vgl. GA 2, §31, S. 193ff.

sich noch nicht ist [...].“ (SN, S. 170f.) Das *Für-sich*, dem die so vorgestellte *Zukunft ermanget*, „entwirft“ sich immer wieder auf sie hin, „um mit dem zu verschmelzen“, woran es ihm „mangelt“. Demnach kann Sartre auch sagen, dass es „die Natur des Für-sich selbst“ ist, „ein »stets zukünftiges Hohles« sein zu müssen.“ (SN, S. 172)

Diese *Zukunft* ist aber auch *Möglichkeit* – übrigens kein neuer Gedanke. Einen Hinweis hat uns Sartre schon zu Beginn seiner Zukunftsanalyse mit dem Gedanken der „Potenz“ gegeben.¹⁰⁵ Während aber die *Vergangenheit* – wie Sartre schreibt – „das Sein ist, das ich außerhalb von mir bin“, jedoch so, dass „ich ohne Möglichkeit bin, es nicht zu sein“ – was er auch „seine Vergangenheit *hinter* sich sein“ nennt –, ist die Zukunft „in ihrem Sein so, daß ich sie nur sein *kann* [...]“. (SN, S. 173) Das *Wie* dieses *Könnens* überlässt Sartre aber – aus architektonischen Gründen müsste man fast sagen: *natürlich* – vollkommen dem *Für-sich*, da dieses *Wie* die schrankenlose Dimension der Freiheit des *pour-soi* darstellt. So erhält die *Zukunft* bei Sartre eher die »Funktion« eines vorgezeichneten Rahmens von unendlichen Möglichkeiten, die das *Für-sich* selbst *ist*. In diesen Rahmen eingelassen – bzw. dieser Rahmen *seiend* –, wird das *Für-sich* ständig getrieben, seine zur Freiheit verurteilte »Strafe« zu realisieren, um schlussendlich doch nur herauszufinden, dass es auch anders hätte kommen können.

„[D]as Für-sich kann stets nur auf problematische Weise seine Zukunft sein, denn es ist von ihr getrennt durch ein Nichts, das es ist: mit einem Wort, es ist frei, und seine Freiheit ist sich selbst ihre eigene Grenze. Frei sein heißt, zum Freisein verurteilt sein. So hat die Zukunft als Zukunft kein Sein. Sie ist nicht *an sich*, und sie ist auch nicht nach dem Seinsmodus des Für-sich, da sie der *Sinn* des Für-sich ist. Die Zukunft ist nicht, sondern *vermöglcht* sich. Die Zukunft ist die dauernde Vermöglchung der Möglichkeiten als der Sinn des gegenwärtigen Für-sich, insofern dieser Sinn problematisch ist und als solcher dem gegenwärtigen Für-sich radikal entgeht.“ (SN, S. 174)

Nach dem wir uns nun die von Sartre vorgebrachten Argumente zur Verteidigung seiner eingangs aufgestellten These von der *Ursprünglichkeit* der Zeit in den einzelnen Analysen der drei zeitlichen Dimensionen (*Vergangenheit*, *Gegenwart*, *Zukunft*) angesehen haben, wollen wir uns nun im folgenden dritten Teil unserer Aufzählung die Kapitel II *Ontologie der Zeitlichkeit* und III *Ursprüngliche Zeitlichkeit und psychische Zeitlichkeit: Die Reflexion von Das Sein und das Nichts* genauer anschauen und die für unseren Interessensschwerpunkt unablässigen Gedanken hervorheben. Alsdann werden wir uns alles von Sartre bis dahin vorgebrachte

¹⁰⁵ Vgl. SN, S. 168

und mit der *Ursprünglichkeit* der Zeit in Zusammenhang stehende noch einmal ansehen und uns schlussendlich um einen abschließenden Vergleich mit Heidegger bemühen.¹⁰⁶

β) Ontologie der Zeitlichkeit

In der *Ontologie der Zeitlichkeit* fragt sich Sartre erneut nach der „totalitären Struktur“ der *Zeitlichkeit*, welche die einzelnen *Ek-stasen* der Zeit (*Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft*) in sich birgt.¹⁰⁷ Diese Frage beantwortet Sartre jedoch in seiner darauffolgenden Analyse unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten: einerseits wird die Zeit als eine „»vorher« und »nachher«“ Beziehung („zeitliche *Statik*“¹⁰⁸) betrachtet; und andererseits als „das Faktum, daß dieses Nachher ein Vorher *wird*, daß die Gegenwart *Vergangenheit wird*“ („zeitliche *Dynamik*“¹⁰⁹). Die erste Betrachtung stellt sozusagen die „formale Struktur der Zeitlichkeit“ bzw. die „*Ordnung der Zeit*“, letztere den „materiellen Fluß“ bzw. den „*Ablauf der Zeit*“ (SN, S. 175) dar.¹¹⁰

Die *Zeitlichkeit* ist für Sartre eine „Quasi-Vielheit“ innerhalb *einer Einheit*. Sie ist ihrem Wesen nach – wie er schreibt – eine „auflösende Kraft“ (SN, S. 181), die ihre Einheit in Vielheit zu zerstreuen vermag. Deshalb ist die *Zeitlichkeit* – *ursprünglich* gesehen – weder Einheit noch Vielheit.

„Man darf nicht versuchen, den einen oder den andern dieser beiden Aspekte gesondert zu betrachten: setzt man zunächst die zeitliche Einheit, so läuft man Gefahr, von der unumkehrbaren Sukzession als *Sinn* dieser Einheit nichts mehr zu verstehen; betrachtet man aber die auflösende Sukzession als das ursprüngliche Merkmal der Zeit, so läuft man Gefahr, nicht einmal mehr verstehen zu können, daß es *eine* Zeit gibt.“ (SN, S. 181)

Wäre die Vielheit also höher stehend als die Einheit, dann gäbe es immer nur zusammenhangslose *Jetzt-Punkte*; und wäre die Einheit höher stehend als die Vielheit, dann könnte man die vielen *Jetzt-Punkte* nicht unabhängig voneinander betrachten und es gäbe überhaupt keinen Unterschied mehr zwischen den Dimensionen. Die *Zeitlichkeit* ist demnach „eine Einheit, die *sich* vervielfältigt“ – d. h. ein „Seinsbezug innerhalb desselben Seins [...]“. (SN, S.

¹⁰⁶ Vgl. Punkt c) in dieser Arbeit, S. 55ff.

¹⁰⁷ Vgl. SN, S. 175

¹⁰⁸ Ebd., S. 175ff.

¹⁰⁹ Ebd., S. 188ff.

¹¹⁰ Wir beschränken uns bei unserer Darstellung auf Erstere, weil lediglich in derselben einige Hinweise auf die *Ursprünglichkeit* bzw. *Einheitlichkeit* der *Zeitlichkeit* enthalten sind.

181) Sartre fügt aber hinzu, dass *nicht* die *Zeitlichkeit* ist, sondern nur ein Sein, dessen Seinsstruktur *zeitlich* ist. Die *Zeitlichkeit* kommt nur „als Innenstruktur eines Seins vor, das sein Sein zu sein hat“ (SN, S. 182) – und das ist für Sartre, wie wir wissen, das *Für-sich*. Somit ist die *Zeitlichkeit* das Sein des *Für-sich*, insofern dieses sein Sein – also die *Zeitlichkeit* – zu sein hat, und zwar „ek-statisch“. „Nicht, daß das Für-sich eine ontologische Priorität gegenüber der Zeitlichkeit hätte. Sondern die Zeitlichkeit ist das Sein des Für-sich, insofern es sie ek-statisch zu sein hat. Die Zeitlichkeit ist nicht, sondern das Für-sich verzeitlicht sich, indem es existiert.“ (SN, S. 182)

Den Seinsmodus des *Für-sich* nennt Sartre aber „diasporisch“ – in Analogie zum jüdischen Volk – der sogenannten »Diaspora« –, welches durch die Geschichte hindurch zugleich zerstreut und verbunden war. Diese Zerstreutheit bzw. „Quasi-Vielheit“ kommt in der Sartreschen Negativitätstheorie¹¹¹ – von welcher aus, wie Michael Theunissen schreibt, Sartre überhaupt erst das Zeitproblem aufrollt – durch das *Nichts* in das Sein. Diese „Quasi-Vielheit“ ist demnach der Grund für die „innerweltlichen Vielheiten“, da jede Vielheit – wie wir gesagt haben – eine *ursprüngliche* Einheit voraussetzt. Sartre kommt so zu dem vorläufigen Zwischenergebnis, dass das Sein des *Für-sich* allein deshalb *zeitlich* ist, weil es *sich nichtet*. „Zugleich Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, sein Sein in drei Dimensionen zerstreugend, ist das Für-sich zeitlich allein deshalb, weil es sich nichtet.“ (SN, S. 188)

Das Sein des *Für-sich* ist also *gleichzeitig* in allen drei Dimensionen, wobei Sartre – im Gegensatz zu Heidegger, wie wir oben (Theunissen zitierend) schon vernommen haben – dennoch den Akzent auf die Ek-stase der Gegenwart legt.¹¹² „Die Gegenwart kommt ontologisch nicht »vor« der Vergangenheit und Zukunft, sie wird genauso durch sie bedingt, wie sie diese bedingt, aber sie ist die Hohlform des Nicht-seins, das für die totale synthetische Form der Zeitlichkeit unerlässlich ist.“ (SN, S. 188) Die *Zeitlichkeit* ist somit weder eine „universelle Zeit“, noch „das Sein“ selbst, sondern sie ist die „Innenstruktur des Seins, das seine eigene Nichtung ist“, also der Seinsmodus des *Für-sich* – wobei sich hier der Gedanke der *Nichtung* als unerlässlich erweist.¹¹³

¹¹¹ Vgl. NTZ, S. 135

¹¹² Vgl. SN, S. 188

¹¹³ Ebd., S. 188

γ) Ursprüngliche Zeitlichkeit und psychische Zeitlichkeit: Die Reflexion

Im letzten Punkt des 2. Kapitels will Sartre nun die Frage nach dem Bezug der *ursprünglichen Zeitlichkeit* und der *psychischen Zeitlichkeit* beantworten. Dabei stellt er fest, dass das „Bewusstsein von Dauer“ (Erkenntnis) immer „Bewusstsein“ (oder Reflexion) „von einem Bewusstsein, das dauert“ (SN, S. 196), ist; – oder in anderen Worten: Das, was die *Dauer* ist, ist uns immer nur in der *Reflexion* gegeben und zugänglich – was auf die Husserlsche Methode umgemünzt heißen würde: Es wird nicht die *Dauer* untersucht, sondern das Bewusstsein bzw. das Erlebnis von dieser Dauer. Das ist auch der Grund, warum Sartre im Folgenden zuerst die *Struktur des reflexiven Phänomens* bzw. der *Reflexion* analysiert.

Die *Reflexion* – so Sartre – ist nicht ein neues Bewusstsein, das auf das reflektierte Bewusstsein gerichtet ist und mit ihm eine Symbiose eingeht. Die *Reflexion* kann nicht ein autonomes Bewusstsein sein, weil sie dann ohne Beziehung zum reflektierten Bewusstsein stehen würde. Die *Reflexion* muss daher durch eine „Seinsverbindung mit dem Reflektierten“ (SN, S. 198) vereinigt sein, was so viel heißt, wie: Das „reflexive Bewusstsein“ ist „das reflektierte Bewusstsein“ (SN, S. 198) – und nicht gibt es zwei unterschiedliche Bewusstseine. Aber dennoch besteht zwischen dem *Reflexiven* und dem *Reflektierten* nicht die *totale Identität*, sondern es gibt eine „Seinstrennung“. „Das Reflexive muß [...] reflektiert und zugleich nicht reflektiert sein.“ (SN, S. 198)

Das ist dieselbe *ontologische Struktur*, welche Sartre auch innerhalb des *Für-sich* aufgezeigt hat – jedoch mit einer anderen Bedeutung, da dort die beiden Glieder „Gespiegeltes und Spiegelndes“ (SN, S. 198) unselbstständig sind. In diesem Fall aber ist das „Reflektierte“ „*Erscheinung*“ für das „Reflexive“, ohne dass das Reflektierte aufhören würde – wie Sartre schreibt – „Zeuge“ *von sich* zu sein. Und das *Reflexive* ist Zeuge des *Reflektierten*, ohne dass es jemals aufhört, *sich selbst* Erscheinung zu sein. *Reflektiertes* und *Reflexives* sind selbstständiger als die Glieder „Gespiegeltes und Spiegelndes“, weil „das *nichts* [*rien*]“, das Ersteres trennt, *tiefer* ist, als „das *Nichts* [*néant*] des Für-sich“, das „die Spiegelung vom Spiegelnden trennt.“ (SN, S. 198)¹¹⁴

Sartre bringt auch ein Beispiel zur Verdeutlichung dessen, was er damit eigentlich meint: Das *Reflektierte* weiß sich erblickt wie jemand, der an einem Tisch gebeugt sitzt und

¹¹⁴ Der erste Gegensatz ist kontradiktorisch: eine Bestimmung ist vorausgesetzt und wird negiert (A oder nicht A), die Negation ist konstitutiv; der zweite Gegensatz ist konträr: zwei Bestimmungen sind als An-sich-Seiende vorausgesetzt, der Gegensatz ist sekundär und die Negation ist nicht konstitutiv.

weiß, dass er von hinten beobachtet wird.¹¹⁵ Das trennende „Nichts“ muss aber „»geseint werden« [...]“ (SN, S. 199) „Darunter ist zu verstehen, daß allein eine vereinigende Seinsstruktur ihr eigenes Nichts sein kann, in der Weise, daß sie *es zu sein hat*. Weder das Reflexive noch das Reflektierte kann dieses trennende Nichts dekretieren.“ (SN, S. 199) Die *Reflexion* ist ein Sein, das sein eigenes *Nichts* zu sein hat. Dies ist eine „intrastrukturelle Modifikation“, die vom *Für-sich* in ihm selbst realisiert wird. Das *Für-sich* macht sich existierend nach dem Modus *reflexiv-reflektiert* – wobei der Modus „Spiegelung-Spiegelndes“ als primäre interne Struktur dennoch bestehen bleibt.¹¹⁶

„Wer auf mich reflektiert, ist nicht irgendein reiner zeitloser Blick, ich bin es selbst, ich, der dauert, verstrickt im Zirkel meiner Selbstheit, in Gefahr in der Welt, mit meiner Geschichtlichkeit. Nur, das Für-sich, das ich bin, lebt diese Geschichtlichkeit und dieses Sein in der Welt und diesen Selbstheitszirkel hier nach dem Modus der reflexiven Aufspaltung.“ (SN, S. 199)

Für Sartre ist die *Reflexion* eine *Nichtung*, u. z. eine *innere Nichtung* des *Für-sich*. Diese ist dem *Für-sich* aufgegeben, diese hat das *Für-sich* notwendig zu sein. Die *Reflexion* ist also ein Bewusstsein von den drei *ek-statischen* Dimensionen. Die *reine Reflexion* – das ist die Anwesenheit des *reflexiven Für-sich* beim *reflektierten Für-sich* (*ursprüngliche* und ideale Form der *Reflexion*) – entdeckt die *Zeitlichkeit* in ihrer „ursprünglichen Nicht-Substantialität.“ (SN, S. 204) Sie enthüllt das *Für-sich* in seiner „detotalisierten Totalität“ als die „unvergleichbare Individualität“, die „sie *selbst ist* nach dem Modus, daß sie sie zu sein hat.“ (SN, S. 204f.) Die *Reflexion* enthüllt das *Für-sich* als das „»Reflektierte« *par excellence*“, das Sein, „das immer nur *Sich* ist und das dieses »Sich« stets auf Distanz von ihm selbst ist, in der Zukunft, in der Vergangenheit, in der Welt. Die *Reflexion* erfasst also die *Zeitlichkeit*, insofern sie sich als der einzigartige und unvergleichbare Seinsmodus einer Selbstheit enthüllt, das heißt als *Geschichtlichkeit*.“ (SN, S. 205)

Unseren alltäglichen Umgang mit der Zeit nennt Sartre hingegen die *psychologische Dauer*. Sie verhält sich kontradiktorisch zur *Geschichtlichkeit* und wird als »Sukzession« verstanden. Eine dieser zeitlichen Formen ist zum Beispiel die Freude, die nach der Trauer wieder aufkommt. Zwischen den „ablaufenden Einheiten“ dieser beiden Ereignisse gibt es eine „Beziehung von Vorher und Nachher, und diese Einheiten können auch zum *Datieren* dienen.“ (SN, S. 205)

¹¹⁵ Deshalb keine vollkommene Selbstständigkeit, weil das Bewusstsein diese, insofern es reflektiert wird, verliert. Vgl. hierzu insbes. SN, S. 199ff.

¹¹⁶ Ebd., S. 199

„So befindet sich das reflexive Bewusstsein des Menschen-in-der-Welt, in seiner täglichen Existenz, psychischen Objekten gegenüber, die das sind, was sie sind, die aus dem zusammenhängenden Gewebe unserer Zeitlichkeit wie Zeichnungen und Motive auf einer Tapete erscheinen und die aufeinanderfolgen in der Art der Dinge der Welt in der universellen Zeit [...].“ (SN, S. 205)

Alle psychischen Bewusstseinsfakten – Ereignisse, Handlungen, Qualitäten, usw. – werden in der einzelwissenschaftlichen Psychologie nebeneinander gestellt. Deshalb vermag sie – so Sartres scharfsinnige Kritik¹¹⁷ – den Menschen niemals in seiner Ganzheit zu fassen, denn die Psychologie besitzt keine *ontologische Grundlage* und hat deshalb nur eine eingeschränkte Vorstellung von der wesenhaft *ek-statischen Existenz* des Menschen. Wenn man aber das *Für-sich ontologisch* in seiner *ursprünglichen Geschichtlichkeit* fasst, dann ergibt sich eine „einzigartige Individualität.“ (SN, S. 206) Die »Vergeschichtlichung« des *Für-sich* ist demnach *ursprünglich unteilbar*. „Es läuft ab, ruft sich aus dem Grund der Zukunft, belastet sich mit der Vergangenheit, die es war, vergeschichtlicht seine Selbstheit, und wir wissen, daß es, nach dem primären oder unreflektierten Modus, Bewusstsein von der Welt ist und nicht *von sich*.“ (SN, S. 206) Sartre behauptet, dass dies zwei Zeitlichkeiten sind: Einerseits die *ursprüngliche Zeitlichkeit*, „deren Verzeitlichung wir *sind*“, und andererseits die *psychische Zeitlichkeit*, die als „unvereinbar mit dem Seinsmodus“ (SN, S. 206) des *Für-sich* erscheint. Die *psychische Zeitlichkeit* stellt eine abgeleitete Form der *ursprünglichen Zeitlichkeit* dar – was auch bei Heidegger in einem ähnlichen Sinne der Fall ist. Die *ursprüngliche Zeitlichkeit* ist im Gegensatz zur *psychischen* im Stande, sich selbst zu konstituieren, während die *psychische Zeitlichkeit* nach Sartre nur von der *Reflexion* konstituierbar ist.

b) Die metaphysische Verstrickung der Sartreschen Zeitkonzeption

Nachdem wir uns bisher um eine die Grundzüge der Sartreschen Zeitkonzeption nachzeichnende Darstellung bemüht haben, wollen wir uns im Folgenden einerseits alle Argumente, die Sartre zur Rechtfertigung seiner eingangs getätigten These von der *ursprünglichen* Synthese der Zeit vorgebracht hat, noch einmal näher ansehen und andererseits den Sartreschen Ansatz auf seine metaphysischen Verstrickungen hin abklopfen.

¹¹⁷ Dieselbe Kritik wurde auch schon von E. Husserl eingefordert.

Wie wir sehen konnten, spricht Sartre in seiner Analyse der drei zeitlichen Dimensionen zum ersten Mal von einer – weil nicht im Nachhinein hergestellten – *ursprünglichen Beziehung* zwischen der *Gegenwart* und der *Vergangenheit*. „Ist aber der Bezug zum Vergangenen nicht irgendwie gegeben, so könnten sie ihn nicht herstellen.“ (SN, S. 152) Diese *ursprüngliche Beziehung* der zwei Dimensionen der Zeit macht Sartre in der *ontologischen Struktur* des *Für-sich* ausfindig. Nur im *Für-sich* ist sie real. Das *An-sich* ist völlig bezugslos. Insofern aber das *Für-sich* – das seine Vergangenheit *ist* –, dieselbe wiederum auch *nicht ist* – weil es sie nur „war“ –, ist diese *ursprüngliche Beziehung* zwischen der *Gegenwart* und der *Vergangenheit* zugleich auch getrennt, wobei der Ausdruck »war« letztendlich nur als »ontologischer Sprung« von der Gegenwart in die Vergangenheit, die zum *An-sich* geworden ist, fungiert.¹¹⁸ Was es aber mit diesem "ominösen" ontologischen Sprung auf sich hat und wie dieser zu denken ist, erläutert Sartre nicht weiter.

Wir können hierbei zum Vergleich wieder die Heideggersche Konzeption hinzuziehen und sagen, dass, wenn es eine Gleichursprünglichkeit der drei zeitlichen Dimensionen gibt, es keinen "externen" Sprung von der Gegenwart in die Vergangenheit geben kann, sondern nur einen quasi-"internen" innerhalb dieser. Das legt auch Sartre nahe, wenn er einerseits gleich zu Beginn von der *ursprünglichen Synthese* der drei zeitlichen Ekstasen ausgeht, und andererseits wenn das »war«, dass den „ontologischen Sprung“ bezeichnet, die „ursprüngliche Synthese“ der „beiden Zeitlichkeitsmodi“ der Gegenwart und Vergangenheit darstellt.¹¹⁹

Inwiefern aber der Übergang dennoch ein Sprung sein soll, kann nur im Horizont der Sartreschen *Negativitätstheorie* verstanden werden. Wie Michael Theunissen bemerkt, wohnt der Zeit in der Sartreschen Konzeption eine „auflösende Kraft“ inne. Sie ist eine trennende Zeit, die letztlich „»mich von mir selbst«“ trennt.¹²⁰ „Als ein derart Trennendes begreift Sartre [...] schon das ontologisch gedachte Negative.“ (NTZ, S. 133) „Die Bedingung dafür, daß die menschliche-Realität die Welt ganz oder teilweise negieren kann, ist also, daß sie das Nichts [*néant*] in sich trägt als das *nichts* [*rien*], durch das ihre Gegenwart von ihrer ganzen Vergangenheit getrennt ist.“ (SN, S. 65) Theunissen bemerkt dazu, dass die Zeitlichkeit bei Sartre am „Nichts“ teilnimmt, und zwar als die alle Akte erst ermöglichende Struktur. Die Zeitlichkeit stellt sozusagen die „nichtende Struktur“ des *Für-sich* selber dar, die ihm jedoch vorgegeben ist. „Als solche bildet die Zeitlichkeit die »nichtende Struktur«, die zusammen mit der »nicht-

¹¹⁸ Ebd., S. 158

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Vgl. NTZ, S. 133

enden Struktur des präreflexiven cogito« das am ursprünglichsten Nichts ausmacht, was mehr ist als transzendente Negation.“ (NTZ, S. 142f.)¹²¹

Man könnte auch gegen Sartres Vorgehen mit einem gewissen Recht einwenden, dass er bei seiner Analyse der Vergangenheit nur mit dem Gedanken der *Hinsicht* spielt. Natürlich *ist* der Mensch seine Vergangenheit – unter der *Hinsicht*, dass er seine Zeitlichkeit nicht wie ein Paar Schuhe ablegen kann, sondern sie *als* Mensch (und solange er Mensch *ist*) zu vollbringen hat und von ihr nicht loskommen kann. Genauso *ist* der Mensch umgekehrt seine Vergangenheit auch *nicht*, u. z. unter der *Hinsicht*, dass sie für ihn nicht im Modus des gegenständlich Seienden gegeben (wenn diese Metapher aus dem Gegenständlichkeitsbereich in Bezug auf den Gegenwartsvollzug überhaupt anwendbar ist) und veränderbar ist. Jedoch setzt diese ganze Betrachtungsweise zweierlei Prämissen voraus: Einerseits, dass das Phänomen, das man unter verschiedenen *Hinsichten* betrachten kann, jeweils nur *eines*¹²² ist, auf das man eben nur unterschiedlich hinsieht – damit wäre wieder der Gedanke der *Privation* ins Spiel gebracht und zeigt sich als das bessere Modell zur Lösung dieses Phänomens. Andererseits ein an der Vorhandenheit orientiertes Seinsverständnis. Nur wenn man die Vergangenheit gegenständlich auffasst, kann man ihr das Sein absprechen und behaupten, dass sie – wie auch immer – *nicht ist*.

In der *Ontologie der Zeitlichkeit* des 2. Kapitels von *Das Sein und das Nichts* fragt sich Sartre erneut nach der *totalitären Struktur* der *Zeitlichkeit*, welche die einzelnen *Ek-stasen* der Zeit in sich zusammenfügt.¹²³ Dabei stellt er fest, dass die *Zeitlichkeit* eine „Quasi-Vielheit“ innerhalb *einer Einheit* ist, eine „auflösende Kraft“ (SN, S. 181), die ihre Einheit in Vielheit zu zerstreuen vermag¹²⁴ – wobei es jedoch wichtig ist, zu betonen, dass Sartre explizit darauf hinweist, dass die *Zeitlichkeit ursprünglich* gesehen weder Einheit noch Vielheit *ist*.

„Man darf nicht versuchen, den einen oder den andern dieser beiden Aspekte gesondert zu betrachten: setzt man zunächst die zeitliche Einheit, so läuft man Gefahr, von der unumkehrbaren Sukzession als *Sinn* dieser Einheit nichts mehr zu verstehen; betrachtet man aber die auflösende Sukzession als das ursprüngliche Merkmal der Zeit, so läuft man Gefahr, nicht einmal mehr verstehen zu können, daß es *eine* Zeit gibt.“ (SN, S. 181)

¹²¹ Heidegger versucht – so Theunissen –, das „Sein [...] aus Zeit verständlich zu machen“ und universalisiert die Zeit – wie alle nachmetaphysische Philosophie. Sartre hingegen spricht der Zeit die „Würde des Übergreifenden“ ab und tritt „dermaßen weit zurück, daß er mit der platonischen Entgegensetzung von Sein und Zeit sogar den von Heidegger verabschiedeten Ewigkeitsbegriff erneuert.“ (NTZ, S. 133)

¹²² Und das führt uns wieder zum Gedanken nach der *ursprünglichen Einheit* der einen Zeit.

¹²³ Vgl. SN, S. 175

¹²⁴ Der *diasporische* Charakter der *Zeitlichkeit* bzw. der Innenstruktur des *Für-sich*.

Genauer besehen aber *ist* die Zeitlichkeit überhaupt nicht, sondern nur das *Für-sich*, dessen Seinsstruktur *zeitlich* ist. Somit ist – wie wir oben schon erwähnt haben – die *Zeitlichkeit* das Sein des *Für-sich*, insofern dieses sein Sein – also die *Zeitlichkeit* – „ek-statisch“ zu sein hat.¹²⁵

Nachdem wir nun versucht haben, der Ursprünglichkeit in der Sartreschen Zeitlichkeitsanalyse nachzudenken, wollen wir uns nun im Folgenden um einige abschließende Worte bemühen. Dabei müssen wir immer die *grundsätzliche* Verschiedenheit dieser Ansätze mitbedenken. Denn, obwohl viele Elemente der Sartreschen Zeitkonzeption aus Heideggers frühem Hauptwerk *Sein und Zeit* entlehnt sind und es auch viele Ähnlichkeiten mit der Heideggerschen Konzeption aus den *Zollikoner Seminaren* gibt, ist Sartre dennoch – und das ist wohl die grundsätzlich nicht zu überwindende Kluft zwischen diesen beiden – Transzendentalphilosoph und aus diesem Grund viel näher bei Husserl als er es beim gegen alle Transzendentalphilosophie ankämpfenden Heidegger je sein konnte. Diese *Grundverschiedenheit* galt und gilt es immer im Hinterkopf zu behalten.

Wie Friedrich-Wilhelm von Herrmann schreibt, bewegt sich das traditionelle Verständnis dessen, was das *Zeitliche* an der Zeit sein soll, in einem unreflektierten und verdeckten Vorverständnis der Zeit als Jetzt-Fluß. Wie schon zu Beginn dieser Arbeit erläutert, war dafür die Aristotelische Zeitinterpretation maßgeblich.¹²⁶ Hier soll nun im Weiteren ein langes Zitat genau das zum Ausdruck bringen.

„Das so geartete vorphilosophische Zeitverstehen liegt auch der überlieferten philosophischen Zeit-Interpretation zugrunde, wenn sie fragt, was an der Zeit seiend und nichtseiend ist und worin ihr Wesen besteht (Aristoteles), ob die Zeit auch draußen bei den räumlichen Dingen im Raum oder nur in der Immanenz der zeitverstehenden Seele ist (Augustinus), worin, wenn die Zeit selbst gegenüber den innerzeitlichen Erscheinungen a priori ist, das Eigentümliche ihrer Apriorität besteht (Kant), und in welchen subjektiven Zeiterlebnissen des inneren Zeitbewußtseins die objektive Zeit und das zeitliche Objekt sich konstituieren (Husserl). Die überlieferte Zeit-Philosophie hat mit dem vorphilosophischen Zeitverstehen gemeinsam die Orientierung der Zeit[...] am Jetzt-Fluß. Was die Zeit als Zeit ausmacht, beruht scheinbar im Jetzt und seinem Fließen. Von ihm aus wird die Vergangenheit als Nicht-mehr-Jetzt und die Zukunft als Noch-nicht-Jetzt verstanden.“ (SD, S. 77)

Heideggers Kritik an der philosophischen Zeittheorie besagt daher – so von Herrmann –, dass das *Zeithafte* der Zeit nicht primär im Jetzt und seinen unterschiedlichen Modifikationen

¹²⁵ Ebd., S. 182ff.

¹²⁶ Vgl. hier S. 12f.

liegt – da letzteres (das Jetzt bzw. der Jetzt-Punkt) nicht das *ursprüngliche*, sondern nur ein *abgeleitetes Phänomen* der Zeit darstellt. Nach Heidegger können wir jedoch das *ursprüngliche Phänomen* der Zeit nur dann verstehen, wenn wir uns von „dem vulgären Zeitbegriff“ und seinen „sich aufdrängenden Bedeutungen von ‚Zukunft‘, ‚Vergangenheit‘ und ‚Gegenwart‘ fernhalten [...]“ (SD, S. 77)

Sartres Zeitkonzeption orientiert sich genau an diesem Grundsatz. Ihn interessiert am Ende nicht die vulgäre Zeitauffassung, sondern die »ekstatische« Zeitlichkeit des *Für-sich*. So schreibt Kampits in seinem *Sartre-Buch*, dass die Zeit bei Sartre nicht wie in den traditionellen Konzeptionen unter dem Gesichtspunkt der Bewegung betrachtet wird, sondern vielmehr unter dem einer eigenwilligen Negationsbewegung, durch die sich bei ihm das *Für-sich* in seiner zeitlichen Struktur konstituiert.

„Zeit darf nicht als eine Kollektion von Daten verstanden werden – im Sinne dessen, was Heidegger das vulgäre Zeitverständnis nannte –, sondern kann nur ekstatisch verstanden werden, weil sie sich als »Innenstruktur des Seins« erweist, jenes Seins, das »seine eigene Nichtung ist«. Im wesentlichen will Sartre hierbei herausstellen, dass das *Für-sich* bezüglich der Zeit zugleich nicht ist, was es ist (Vergangenheit), ist, was es nicht ist (Zukunft), ständig im Wechselspiel steht, zu sein, was es nicht ist und nicht zu sein, was es ist (Gegenwart).“¹²⁷

Aber dennoch bleibt die Frage offen, inwiefern sich diese Sartresche Orientierung am ekstatischen Zeitbegriff von dem vulgären Zeitverständnis unterscheidet, außer der unbestrittenen Tatsache, dass die *Hinsicht* auf letzteres den einzigen Unterschied ausmacht, insofern bei Sartre die Eindimensionalität der Zeit unter der Hinsicht der Ekstase eines *Für-sich* betrachtet wird. Diesem Einwand begegnet Sartre im letzten Kapitel, wo er von der »ursprünglichen Einheit« des *Für-sich* spricht. Die Zeitlichkeit des *Für-sich* ist *ursprünglich unteilbar*. Unter diesem Gesichtspunkt ist Sartres Ansatz einen Schritt weiter als der Husserls. Doch bedenkt auch Sartre nicht das Phänomen des »von wo her der Zeit« überhaupt, der Zeit-Gabe. Die Frage nach der Zeit-Gabe bleibt völlig außer Betracht. Das »Haben« der Zeit kann auch im Horizont der Sartreschen Fragestellung – die genauso wie die Husserlsche eine transzendentalen Fragestellung ist – überhaupt nicht aufbrechen.

Eine gewisse strukturelle Ähnlichkeit mit Heideggers Phänomen der *Privation* weist die Sartresche *Negation* auf – zumindest diejenige, die Sartre in der Vergangenheitsanalyse arbeitet. Die *Negation* besitzt – wie Sartre auf den Seiten 160 bis 162 schreibt – die Eigen-

¹²⁷ Kampits, P.: Jean-Paul Sartre, C. H. Beck Verlag, 2004, S. 53

tümlichkeit, dass sie *nicht externer* bzw. *heterogener* Art ist, d. h. sie tritt nicht von außen ins Sein hinein und spaltet dieses, sondern ist ein *interner* Modus des Seins selbst.

„Hat man aber bedacht, daß das werdende Sein diese Synthese nur sein könnte, wenn es sie für es selbst wäre in einem Akt, der sein eigenes Nichts begründete? Wenn ich schon nicht mehr das bin, was ich war, habe ich es doch zu sein in der Einheit einer nichtenden Synthese, die ich selbst am Sein erhalte, sonst hätte ich keinerlei Beziehung zu dem, was ich nicht mehr bin, und meine volle Positivität würde aus dem Werden wesentliche Nicht-sein ausschließen. [...] Die Verbindung des Seins und des Nicht-seins kann nur *intern* [Herv., A. F.] sein: im Sein als Sein muß das Nicht-sein auftauchen, im Nichtsein muß das Sein aufragen [...], [...] ein Auftauchen des Seins, das sein eigenes Seinsnichts ist.“ (SN, S. 161)

Aber dennoch ist diese *innere Nichtungs-Struktur* des Seins bei Sartre nicht identisch mit dem Heideggerschen Gedanken der Privation. Einerseits hat bei Sartre die Gegenwart – wie wir von Theunissen schon gehört haben – einen Vorrang gegenüber den anderen beiden Dimensionen der Zeit, was eine Privation insofern unmöglich macht, als ja diese eine ungleichmäßige Privationsebene zum Fundament hätte und der Privationsvollzug sozusagen von einer "höheren" Qualität (in diesem Fall: Zeitdimension) in eine "niedrigere" umschlagen müsste. Andererseits denkt Sartre die Negation allein als ein Strukturmoment der Subjektivität, wogegen Heidegger in seinem ganzen Denken anzukämpfen versucht.

Wie wir gesehen haben, offenbaren sich bei Heidegger die drei zeitlichen Dimensionen zwar *gleichursprünglich*, jedoch nicht *gleichmäßig*¹²⁸ –, das heißt: es treten nicht alle drei Dimensionen auf einmal mit derselben Wichtigkeit für uns zum Vorschein, sondern immer nur *eine* der Dimensionen, obwohl sie alle *ursprünglich* gleichoffen sind. Dieses Phänomen, dass uns eine der drei Dimension vorübergehend in Anspruch nehmen kann, ohne jedoch, dass die beiden anderen Dimensionen dadurch *negiert* würden, nennt Heidegger – wie schon im ersten Kapitel ausführlich thematisiert wurde – *Privation*. „Dadurch sind die anderen beiden Dimensionen jeweils aber nicht verschwunden, sondern nur modifiziert. Die anderen Dimensionen unterliegen nicht einer bloßen Negation, sondern einer Privation.“ (ZS, S. 61) Was Heidegger eleganterweise mit dem Gedanken der *Privation* löst, versucht Sartre – auf viel umständlichere Art und Weise – mit dem der *Negation*.

Dafür gibt es einige Gründe, die allerdings alle – so unsere erste These – an einem ganz bestimmten, den architektonischen Aufbau von *Das Sein und das Nichts* betreffenden Grund hängen. Freilich, einer dieser Gründe ist – wie Michael Theunissen schreibt –, dass bei Sartre

¹²⁸ Vgl. in dieser Arbeit: S. 18ff.; u. v. a.: ZS, S. 61ff.

die zeitlichen Dimensionen nicht „gleichursprünglich“ (NTZ, S. 152) sind, wie wir dies z. B. bei Heidegger gesehen haben. „Die Gegenwart hat einen eindeutigen Vorrang, und zwar so, daß es aufgrund ihrer Vorrangigkeit überhaupt erst zu der »Mehrfachmodalisierung« auch von Zukunft und Vergangenheit kommt.“ (NTZ, S. 152) Doch vor dem Hintergrund des rechten Verständnisses des Sartreschen *Für-sich* – das es das ist, was es nicht ist, und nicht das ist, was es ist – erscheint der Gedanke der *Negation* innerhalb der Zeitanalyse von *L'être et le néant* als eine *notwendige Bedingung* für ihren ganzen Aufbau. Und diese unsere erste These bestätigt auch Sartre, wenn er schreibt: „Wenn ich also meine eigene Vergangenheit nicht *bin*, kann das nicht nach dem ursprünglichen Modus des Werdens sein, sondern insofern ich *sie zu sein habe, um sie nicht zu sein*, und ich *sie nicht zu sein habe, um sie zu sein*.“ (SN, S. 161)

Hieran lässt sich ohne jeden Zweifel die Struktur des *Für-sich* wiedererkennen. Demnach können wir daraus schließen, dass auch der erste von Theunissen vorgebrachte Grund – wonach die Dimensionen der Zeit bei Sartre „nicht gleichursprünglich“ (NTZ, S. 152) wären – nur eine *intrinsische* Folge des von uns vorgebrachten letzteren ist und so der Logik des gesamten Werks entspricht.¹²⁹ Ob sich aber auch dieser hier von uns vorgebrachte »Letztgrund« wiederum auf einen anderen zurückführen lassen könnte und ob und wie sich letzterer, nicht nur in die ganze Architektonik von *Das Sein und das Nichts*, sondern vielleicht in das gesamte Sartresche Denken einfügen lassen könnte, müssen wir in diesem Zusammenhang aus Interessensschwerpunkten unbeantwortet lassen. Wir wollen aber dennoch – diese unsere Vermutung nicht minder stützend – eine Passage aus Kampits' *Sartre-Buch* zitieren, die so etwas zumindest anklingen lässt: „Im wesentlichen will Sartre [...] herausstellen, dass das Für-sich bezüglich der Zeit zugleich nicht ist, was es ist (Vergangenheit), ist, was es nicht ist (Zukunft), ständig im Wechselspiel steht, zu sein, was es nicht ist und nicht zu sein, was es ist (Gegenwart). Eben diese Dimensionen der Zeitlichkeit werden für den Vollzug der *Freiheit* für Sartre wesentlich [...].“¹³⁰

¹²⁹ So ist für Sartre auch die Gegenwart „nicht das, was sie ist (Vergangenheit), und ist das, was sie nicht ist (Zukunft).“ (SN, S. 168)

¹³⁰ Kampits, P.: Jean-Paul Sartre, C. H. Beck Verlag, 2004, S. 53

Drittes Kapitel
Heideggers später Zeitbegriff

§ 5. Zeit und Sein

„Die Zeit ist ein spielendes Kind, dessen Spiel es ist, die Dinge zu verändern: oh Königreich, dessen Prinz ein Kind ist.“¹³¹

Der Vortrag *Zeit und Sein* gilt einem Versuch. Dessen Versuchung liegt darin, das Sein „ohne die Rücksicht auf eine Begründung [...] aus dem Seienden“ (ZSD, S. 2) – d. h. ohne Angabe von Gründen – zu bedenken. Dementsprechend heißt es sowohl zu Beginn: „Es gilt, einiges von dem Versuch zu sagen, der das Sein ohne die Rücksicht auf eine Begründung des Seins aus dem Seienden denkt.“ (ZSD, S. 2), als auch am Ende des Vortrages: „Es galt, Sein im Durchblick durch die eigentliche Zeit in sein Eigenes zu denken [...] ohne Rücksicht auf die Beziehung des Seins zum Seienden.“ (ZSD, S. 25) Inwieweit aber der Vortrag nicht nur Sein, sondern auch Zeit in das ihr Eigene – und inwieweit dieses Eigene der Zeit jenes des Seins selbst ist, so das man hier gar nicht von einer Zweiheit sprechen dürfte –, das zu zeigen ist eines der Grundanliegen dieses Kapitels.

Das alte, seit der Antike vorherrschende Paradigma, dass Wissen immer Wissen um die Gründe ist, muss im Folgenden aufgegeben werden. So schreibt Aristoteles im ersten Buch seiner *Metaphysik*:

„Dennoch aber schreiben wir Wissen [...] mehr der Kunst zu als der Erfahrung und sehen die Künstler für weiser an als die Erfahrenen [...]. Und dies deshalb, weil die einen die Ursache kennen, die anderen nicht. Denn die Erfahrenen kennen nur das Daß (*tò hótī*), aber nicht das Warum (*dihótī*); jene aber kennen das Warum und die Ursache (*aitía*).“ (M A 981a20-30) Jene aber, die nach „Weisheit (*sophía*)“ streben, deren Gegenstand sind „die ersten Ursachen (*prôta aítia*) und Prinzipien (*archai*) [...]“. (Aristoteles: *Metaphysik*, A 981b25-30)

Insofern aber im Vortrag *Zeit und Sein* das metaphysische – d. h. begründende – Denken verlassen werden soll, eröffnet sich zugleich ein *Ab-grund*, denn es gilt, grund-los zu denken

¹³¹ Heraklit: Fragment 52 in der Übersetzung von Jean Beaufret; in: Beaufret, J.: *Wege zu Heidegger*, Titel im Original: „Dialogue avec Heidegger. I. Philosophie Grecque“, Übersetzt von C. Maihofer, Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, S. 48

– wobei »grund-los« hier ein solches Denken benennt, welches sich nicht im Vorhinein auf unreflektierte Annahmen, Gründe und Fundamente stützt.

Dadurch eröffnet sich aber zugleich eine Dimension, in welcher auch die Sprache bis an die Grenzen des ihr Sagbaren stößt. Ein kleiner Wink¹³² gleich zu Beginn des Vortrags nimmt diese Schwierigkeit vorweg, in dem es heißt: „Es gilt, nicht eine Reihe von Aussagesätzen anzuhören, sondern dem Gang des Zeigens zu folgen.“ (ZSD, S. 2) Analog dazu schreibt Heidegger am Ende des Vortrages *Zeit und Sein*: „Ein Hindernis [...] bleibt auch das Sagen vom Ereignis in der Weise des Vortrags. Er hat nur in Aussagesätzen gesprochen.“ (ZSD, S. 25) Diese "Sprachnot" wird im Spätwerk Heideggers sehr oft bekundet, jedoch nicht aus philosophischer Unkenntnis oder gar Mangel an sprachlichem Talents, sondern aus "Wissen" bzw. einer bestimmten »Erfahrung des Denkens« um die Grenzen des Sprachlichen in Bezug auf bestimmte Dimensionen des Denkens. Und im *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag „Zeit und Sein“*¹³³ steht, dass das Wagnis des Vortrages darin liege, dass er in Aussagesätzen von etwas spricht, dem „diese Weise des Sagens *wesensmäßig* [Herv., A. F.] unangemessen“ (ZSD, S. 27) ist.¹³⁴

„Allerdings ist zu beachten, daß es sich nicht um bloße Aussagen handelt, sondern um ein *durch Fragen vorbereitetes Antworten* [Herv., A. F.], das dem Sachverhalt, um den es geht, sich anzu-messen versucht; bei all dem – Aussagen, Fragen und Antworten – *ist die Erfahrung der Sache selbst vorausgesetzt*.“ (ZSD, S. 27)¹³⁵

Der Vortrag *Zeit und Sein* ringt also sowohl in denkerischer, als auch in sprachlicher Hinsicht um einen Versuch, der mehr „ein durch Fragen vorbereitetes Antworten“ einer in der „Erfahrung“ vorausgesetzten Sache ist, als eine logisch-stringente Abhandlung, die formal nach allen Regeln der Beweisführung aufgebaut ist. Im Vortrag *Zeit und Sein* geht es Heideg-

¹³² Ein wichtiges Wort für den mittleren und späten Heidegger ist das Wort »Wink«. Winke bleiben nur Winke, „wenn das Denken sie nicht zu endgültigen Aussagen umdeutet [...]“. (GA 10, S. 188) Zum »Winkbegriff« im Heideggerschen Denken: Vgl. von Herrmann, F.-W.: Die zarte aber helle Differenz, Klostermann, 1999, S. 212-217; im Folgenden zitiert als DzhD sowie Coriando, P.-L.: Der letzte Gott als Anfang – Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“, Wilhelm Fink Verlag, 1998, § 10, S. 63ff.

¹³³ Vgl. Heidegger, M.: Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag „Zeit und Sein“, im Bd.: Zur Sache des Denkens, Niemeyer, 2000, S. 27-59

¹³⁴ Auch diese Aussage, über etwas in Aussagesätzen zu sprechen, „dem diese Weise des Sagens *wesensmäßig* unangemessen ist“ (ZSD, S. 27), verstrickt sich – so könnte man bei einer eingehenden Sprachanalyse feststellen – in eine metaphysische Argumentation, da sie indirekt annimmt, es gäbe eine *wesensmäßige* (bzw. *wesensmäßige*) Weise des Sagens für die im Vortrag verhandelte »Sache«. Diese Ambivalenz im sprachlichen Ausdruck zieht sich durch den ganzen Vortrag *Zeit und Sein* hindurch und macht ihn dadurch um so viel kritisierbarer als viele andere späte Vorträge und Aufsätze Heideggers.

¹³⁵ „Der Versuch also, von etwas zu sprechen, das nicht kenntnismäßig, aber auch nicht nur fragemäßig vermittelt werden kann, das vielmehr erfahren sein muß [...]“. (ZSD, S. 28)

ger vielmehr darum, der genannten »Sache« Zeit und der genannten »Sache« Sein „vorsichtig“ und „sorgsam“ nachzusinnen, wobei das hier genannte »und« keinen Konnex zwischen einer Zweiheit anzeigen soll.

„Doch wie sollen wir uns auf den durch die Titel »Sein und Zeit«, »Zeit und Sein« genannten Sachverhalt sachgerecht einlassen? Antwort: In der Weise, daß wir den hier genannten Sachen vorsichtig nachdenken. Vorsichtig, dies meint zunächst: nicht übereilt die Sachen mit ungeprüften Vorstellungen überfallen, ihnen vielmehr sorgsam nachsinnen.“ (ZSD, S. 4)

Und selbst dieser Versuch ist kein definitiver, sondern – so Heidegger – ein zwar unumgänglicher, aber dennoch nur vorläufiger. „Wir müßten indes gleichwohl zuhören, weil es gilt, *Unumgängliches*, aber *Vorläufiges* zu denken.“ (ZSD, S. 1)

Der Titel des Vortrags *Zeit und Sein* erinnert nicht von ungefähr an das Frühwerk Heideggers. Der dritte Abschnitt des ersten Teils von *Sein und Zeit* hätte gleichen Titel (*Zeit und Sein*) tragen sollen. Dieser Abschnitt wäre der wichtigste des ganzen Heideggerschen Hauptwerks gewesen, weil in ihm nicht nur die Frage nach dem „Sinn des Seins des Daseins“, sondern auch nach dem Sinn von Sein überhaupt¹³⁶ ihre Beantwortung hätte finden sollen. Der Titel des späten Vortrags deutet also eine Verbindung zum Frühwerk Heideggers an.¹³⁷ Von hier aus lässt sich auch jene Bemerkung im Protokoll zu *Zeit und Sein* einordnen, in welcher der Denkweg Heideggers – falls es einen solchen im strengen Sinn überhaupt gibt – angesprochen wird und in der es heißt: „Mit der gebotenen Vorsicht könnte man sagen, daß der Vortrag [*Zeit und Sein*, A. F.] die Bewegung und den Wandel des Heideggerschen Denkens von »Sein und Zeit« zum späteren Sagen des Ereignisses wiederholt.“ (ZSD, S. 29) Doch, wie soll diese Bewegung nachvollzogen werden? Müssten wir – erhöhen wir den geringsten Anspruch, dem uns angezeigten Gang des Vortrages zu folgen – nicht zuerst *Sein und Zeit* nachdenken, um von da aus erst *Zeit und Sein* auch nur annähernd verstehen zu können?

Die Beantwortung dieser Frage soll deshalb den Ausgangspunkt dieses Kapitels ausmachen. Günther Figals Bemerkung in seiner groß angelegten Untersuchung *Phänomenologie der Freiheit* Folge leistend – in der es heißt, dass die Beantwortung der Frage nach *Zeit und Sein* die Beantwortung derjenigen nach *Sein und Zeit* voraussetzt¹³⁸ –, wollen wir uns deshalb

¹³⁶ Vgl. Herrmann, F.-W. von: Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“ – Zur „Zweiten Hälfte“ von „Sein und Zeit“, Klostermann, Frankfurt a. M., 1991, S. 13ff.

¹³⁷ Inwieweit aber der Vortrag *Zeit und Sein* mit dem in *Sein und Zeit* geplanten 3. Abschnitt genau zusammenhängt, kann im Rahmen dieser Arbeit – mit der Ausnahme einiger weniger Andeutungen – nicht beantwortet werden.

¹³⁸ Vgl. Figal, G.: *Phänomenologie der Freiheit*, Beltz, 2000, S. 275; im Folgenden zitiert als PF

zuerst der oben genannten Bewegung in aller Kürze zuwenden (*Von Sein und Zeit zu Zeit und Sein*). In einem zweiten Schritt soll die Architektonik des Vortrags *Zeit und Sein* in ihren Grundzügen dargestellt werden (*Die Architektonik in Zeit und Sein*), bevor wir uns dann in einem dritten Schritt dem eigentlichen Thema dieses Abschnitts zuwenden, u. z. den Grundworten des Vortrags *Zeit und Sein*: »Es gibt«, »Sache«, Sein, »Zeit-Raum«, Spielen, Ereignis, Erfahren (*Grundworte des Vortrags Zeit und Sein*). Erst dann werden wir den von Heidegger angezeigten Denk-Weg soweit begangen und durchschritten haben, um uns sodann in einem letzten Abschnitt seinem späten Zeitbegriff zuwenden zu können (*Zeit als Zeit-Gabe – Heideggers später Zeitbegriff*).¹³⁹

a) Von Sein und Zeit zu Zeit und Sein¹⁴⁰

Nachdem schon in der Einleitung angedeutet wurde, inwiefern der frühe Ansatz Heideggers für den späten Vortrag *Zeit und Sein* von Relevanz ist, wollen wir uns nun in diesem Abschnitt in aller Kürze dem eigentlichen Grundzug im Wandel des Heideggerschen Denkens zuwenden. Das im Jahr 1927 im *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* früh erschienene Hauptwerk Heideggers, das den Titel *Sein und Zeit* trägt und in seiner uns heute vorliegenden Form bis zum Tod Heideggers Fragment geblieben ist, gliedert sich in zwei Abschnitte, die jeweils aus sechs Kapiteln bestehen. Zu diesen beiden Abschnitten hätte noch ein dritter hinzukommen sollen, der nie so verfasst wurde. Diese drei Abschnitte hätten dann den ersten Teil ausgemacht. Ein zweiter Teil, der auch aus drei Abschnitten hätte bestehen sollen, wurde niemals geschrieben.¹⁴¹

Der erste Abschnitt von *Sein und Zeit* stellt eine vorläufige Daseinsanalyse dar, in der es primär um die Heraushebung des Seins des »Daseins« geht, ohne der Berücksichtigung von dessen Sinn. Der Begriff »Dasein« ist in der *Fundamentalontologie* Heideggers nicht einfach nur ein anderer Terminus – so als ob es darum ginge, anstatt des Begriffs »Mensch« den Begriff »Dasein« zu verwenden. Vielmehr bringt »Dasein« die Seinsverfassung des Menschen zum Ausdruck. „»Dasein« ist der Terminus für das Seiende »Mensch«. Aber das, was in ihm

¹³⁹ „Ein kleiner Wink für das Hören sei gegeben. Es gilt, nicht eine Reihe von Aussagesätzen anzuhören, sondern dem Gang des Zeigens zu folgen.“ (ZSD, S. 2)

¹⁴⁰ Vgl. auch Herrmann, F.-W. von: *Wege ins Ereignis*, Klostermann, 1994, Erstes Kapitel, Punkt I.: Von »*Sein und Zeit*« zum »*Ereignis*«, S. 5-27; im Folgenden zitiert als WE

¹⁴¹ Siehe eine sehr detaillierte Ausführung zu diesem Thema in: von Herrmann, F.-W.: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins – Eine Erläuterung von ‚Sein und Zeit‘*, Klostermann, 1987, S. 392ff.; im folgenden zitiert als HPdD

ausgesprochen wird, ist gerade nicht das Seiende »Mensch« *als* ein Seiendes, sondern die *Seinsverfassung* dieses Seienden (Dasein ist reiner Seinsausdruck).“ (SD, S. 22)

Die Wendung „reiner Seinsausdruck“ bringt ein ursprüngliches Verstehen von Sein zum Ausdruck – im Gegensatz zum empirisch erlernten Verständnis. Das Verstehen von Sein braucht nicht eigens erlernt werden – so wie man lernt, ein Spiel zu verstehen –, denn Sein ist nichts in der Welt Seiendes. Durch das Faktum, dass dem »Dasein« sein eigenes Sein erschlossen ist, ist ihm zugleich auch das Sein überhaupt erschlossen. „Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.*“ (GA 2, S. 16)¹⁴² In Heideggers *Hüttenexemplar* steht vermerkt: „Sein [im Wort »Dasein«, A. F.] aber hier nicht nur als Sein des Menschen (Existenz).“ (GA 2, S. 16)

„Die im Da des Da-seins erblickte Erschlossenheit von Sein ist *Erschlossenheit von Sein überhaupt des Seienden im Ganzen in der selbsthaft-existenzialen Erschlossenheit des Menschen.* [...] Der Mensch existiert als in seiner Existenz aufgeschlossenes Seiendes in der Aufgeschlossenheit von Sein-überhaupt. Allein in diesem Sinne existiert er als *Da-sein.*“ (SD, S. 21)

Das Wort »Dasein« setzt sich aus zwei Bestandteilen zusammen: »Da-« und »sein«. Das »Da-« im Terminus »Dasein« hat „die ontologische Bedeutung der Erschlossenheit, und zwar der Erschlossenheit des existenzialen Seins des Menschen im Wesenszusammenhang mit der Erschlossenheit von Sein-überhaupt.“ (SD, S. 21) Nur wenn diese wesenhafte Zugehörigkeit zwischen Mensch und Sein aufgeheilt wird, kann sich erst zeigen, „inwiefern das animal rationale in allen seinen Gestaltungen noch keine hinreichende Wesensbestimmung des Menschen ist.“ (WE, S. 351)¹⁴³ Dieser doppelte Aspekt, dass nämlich im Seinsverständnis einerseits das Verstehen des eigenen Seins und andererseits das Verstehen von Sein überhaupt mit gesagt wird, wird in Heideggers Aussage, dass in der Idee der Seinsverfassung des »Daseins« die Idee von Sein überhaupt liegt, mit ausgesprochen.

Das »-sein« hingegen „nennt das Sein des Menschen, die Existenz.“ (SD, S. 21)¹⁴⁴ Existenz ist die Wesensbestimmung des menschlichen Seienden, des »Daseins«. Für Seiendes von nicht daseinsmäßiger Art verwendet Heidegger im Paragraph neun von *Sein und Zeit* den Be-

¹⁴² In der Gesamtausgabe als Fußnote erfaßt: Vgl. GA 2, S. 16

¹⁴³ Aber wenn das „metaphysische Fragen nach dem Seienden in seinem Sein die Wahrheit des Seins selbst überspringt“ (WE, S. 351), dann kann es nach Heidegger auch nicht danach fragen, in welcher Weise das *Wesen des Menschen* zur *Wahrheit des Seins* gehört. Vgl. hierzu Heidegger, M.: Über den Humanismus, Klostermann, 2000; S. 14; im Folgenden zitiert als BH

¹⁴⁴ Heidegger analysiert den »Daseinsbegriff« ausführlicher im vierten Paragraph von *Sein und Zeit*: Vgl. GA 2, § 4, S. 15-20

griff *Kategorie* im ursprünglich griechischen Sinne, wonach es das „vorgängige Ansprechen des Seins“ als des κατηγορείσθαι meint.¹⁴⁵ Wörtlich übersetzt bedeutet κατηγορεῖν so viel wie: „öffentlich anklagen, einem vor allen etwas auf den Kopf zusagen“ (GA 2, S. 60), „öffentlich reden«, wo das Miteinandersein sich abspielt, da, wo es jeder versteht.“ (GA 18, S. 303) Die Kategorien sind „Weisen“, in denen das Seiende verstanden und angesprochen wird. Heidegger spricht in *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* von „Grundweisen“, in denen das „Daseiende hinsichtlich bestimmter Daseinsmöglichkeiten und –weisen aufgedeckt da ist.“ (GA 18, S. 303) Kategorien sind demnach – vereinfacht gesprochen – die „*Weisen des Ansprechens des Seienden in seinem Sein.*“ (GA 18, S. 303)

Hingegen konstituiert sich die Existenz des »Daseins« nicht durch kategoriale Strukturen, sondern durch Strukturen, die sich von den Kategorien *wesensmäßig* unterscheiden. Diese, dem Wesen des »Daseins« eigentümlichen Weisen des Ansprechens seines Seins, benennt Heidegger in seinem Frühwerk *Sein und Zeit* mit dem Terminus »Existenzialien«. Die »Existenzialien« sind die dem daseinsmäßigen Seienden zugehörigen Wesensstrukturen.

„Alle Explikate, die der Analytik des Daseins entspringen, sind gewonnen im Hinblick auf seine Existenzstruktur. Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins Existenzialien. Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir *Kategorien* nennen. [...] Existenzialien und Kategorien sind die beiden Grundmöglichkeiten von Seinscharakteren.“ (GA 2, S. 59f.)

Jenseits von metaphysischen Kategorien denkt Heidegger also das Wesen des Menschen als *Existenz* bzw. „Ek-sistenz“, als „das Stehen in der Lichtung des Seins.“ (BH, S. 15) »Lichtung« nennt im Heideggerschen Denken jene Offenheit, die ein mögliches Scheinenlassen überhaupt erst gewährt. Das Substantivum »Lichtung« geht – wie De Gennaro schreibt – auf das Verbum »lichten« zurück. Das Adjektivum »licht« ist dasselbe Wort wie »leicht«. Etwas lichten bedeutet in diesem Sinne: „etwas leicht machen“, etwas „frei“ und „offen geben“. Die „Lichtung“ als „Leichterung“ gedacht, ist der „Spielraum für [...] alles An- und Abwesen überhaupt.“ (DA 17, S. 145) Dieses »ek-statische Innestehen« ist nach Heidegger an ihm selbst ein *geworfenes* und als solches ein *entwerfendes*. Die Lichtung des Seins aber ist das »Da-«. Weil das „geworfen-entwerfende Innestehen“ im »Da-« das „Sein des Da“ ist, ist das Wesen des Menschen das „Da-sein“, „das ekstatische Innestehen im Da als der Lichtung des Seins.“ (WE, S. 354)

¹⁴⁵ Vgl. GA 2, S. 60

In *Sein und Zeit* sagt Heidegger, dass man „Existenz“ nur von der menschlichen Weise zu sein sagen kann.¹⁴⁶ Weder die Kategorie der *existentia*, die das wirkliche *Vorhandensein* eines Gegenstandes kennzeichnet, noch diejenige der *essentia*, die ein sachhaltiges *Wassein* nennt, kommt dem Da-sein als Ek-sistenz zu. Nach dem Menschen wird nicht mit der Was-, sondern der Wer-Frage gefragt. Beide sind inadäquat und beide gibt es nur in der Lichtung des Seins, die im Sein des Menschen als Ek-sistenz gelichtet ist.

„Essentia und existentia ist die Artikulation der Seinsverfassung nicht des daseinsmäßigen, sondern nur von nichtdaseinsmäßigem Seienden. Die Metaphysik hat, wenn sie den Unterschied von essentia und existentia universalontologisch auch auf die Seinsverfassung des Menschen bezog und diesen als animal rationale bestimmte, jedes Mal die dem Menschen eigenste Seinsverfassung übersprungen.“ (WE, S. 356)

Weil die überlieferte Metaphysik den Menschen nur in den Dimensionen von *Wassein* und *Wirklichsein* bestimmte, hat sie ihm nach Heidegger auch die Seinsweise der *animalitas* zugesprochen. In dem berühmt gewordenen *Brief über den Humanismus* erteilt Heidegger dem traditionellen Humanismus und seiner Auslegung des Wesens des Menschen eine radikale Absage – genauso wie Sartres Auslegung der Heideggerschen Philosophie als »Existenzialismus«, die Sartre in seiner Populärschrift *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* formuliert hatte.

„Der erste Humanismus, nämlich der römische, und alle Arten des Humanismus, die seitdem bis in die Gegenwart aufgekommen sind, setzten das allgemeinste »Wesen« des Menschen als selbstverständlich voraus. Der Mensch gilt als das animal rationale. Diese Bestimmung ist nicht nur die lateinische Übersetzung des griechischen *ζῶον λόγον ἔχον*, sondern eine metaphysische Auslegung. Diese Wesensbestimmung des Menschen ist nicht falsch. Aber sie ist durch die Metaphysik bedingt.“ (BH, S. 14)

Das Wesen des Menschen wird also in der traditionellen Metaphysik als das *animal rationale* bestimmt, dass – nach der Aristotelischen Bestimmung – seine Herkunft aus dem *ζῶον λόγον ἔχον* hat. Es ist dies jenes Lebewesen, welches die Sprache besitzt.¹⁴⁷ Diese so-

¹⁴⁶ „Dabei ist es gerade die ontologische Aufgabe zu zeigen, daß, wenn wir für das Sein dieses Seienden die Bezeichnung Existenz wählen, dieser Titel nicht die ontologische Bedeutung der überlieferten Terminus existentia hat und haben kann; existentia besagt nach der Überlieferung ontologisch so viel wie *Vorhandensein*, eine Seinsart, die dem Seienden vom Charakter des Daseins wesensmäßig nicht zukommt. Eine Verwirrung wird dadurch vermieden, daß wir für den Titel existentia immer den interpretierenden Ausdruck *Vorhandenheit* gebrauchen und Existenz als Seinsbestimmung allein dem Dasein zuweisen.“ (GA 2, S. 56)

¹⁴⁷ Vgl. zu diesen Ausführungen v. a.: WE, S. 351

wohl *logische* als auch *ontologische* Definition des Wesens des Menschen ist für die abendländische Metaphysik leitend. Sie nennt – wie von Herrmann schreibt – als „genus proximum das Lebewesensein und als *differentia specifica* die Vernunft. Ontologisch gesehen hält sich die Angabe von Gattungs- und Artwesen im Horizont der Artikulation des Seins in Wassein und Wirklichsein.“ (WE, S. 352) Nach Heidegger denkt die traditionelle Metaphysik *alles* Seiende in seinem Sein als *Was-* und *Wirklichsein*.¹⁴⁸ Wenn man aber das Wesen des Menschen als Ek-sistenz bestimmt, verliert es den „Charakter des lebendigen Organismus und wird zum »Leib« [...] Der aus der Seinsweise der Ek-sistenz bestimmte Leib ist die Weise, wie ich mir in meinem ekstatischen Selbstsein leibhaft eröffnet bin.“ (WE, S. 356)¹⁴⁹

Mit der Bestimmung des Wesens des Menschen als »Dasein« unterläuft Heidegger – wie von Hermann in seinem Buch *Subjekt und Dasein* schreibt – jede Art von dualistischer und subjektivitätsphilosophischer Verstrickung.¹⁵⁰ Allerdings wohnt dem »Dasein« die Tendenz eines kategorialen Verstehens seiner selbst inne. Dieses Verstehen orientiert sich am anderen als dem daseinsmäßigen Seienden. Es hat dadurch, so Heidegger, gemäß einer zu ihm gehörigen „Seinsart die Tendenz, das eigene Sein aus *dem* Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der »Welt« [»Welt« hier aber nicht im ursprünglich Heideggerschen Sinne, sondern als Summe alles Seienden, A. F.].“ (GA 2, S. 21f.) Deshalb fordert Heidegger dazu auf, die Grundstrukturen des »Daseins« in „expliziter Orientierung am Seinsproblem selbst“ (GA 2, S. 23) herauszuarbeiten. Alle überkommenen

¹⁴⁸ Demnach wird auch Gott in der ontologischen Blickbahn von *essentia* und *existentia* vorgestellt – nur dass bei ihm *Wassein* und *Wirklichsein* nicht auseinanderfallen. Er ist demnach in seinem *Wesen* (*essentia*), das sein *Wirklichsein* (*existentia*) einschließt, reines Denken – aber nicht endliches, sondern, *durch eine Abgrenzung* gegen die endliche Animalitas, unendliches Denken.

¹⁴⁹ Schon dem frühen Heidegger ging es um einen neuen Entwurf der Philosophie und ihres Wesens. Die Philosophie als *Urwissenschaft* ist für Heidegger von Anfang an eine nicht-theoretische bzw. eine „vor-theoretische Wissenschaft [...], »aus der das Theoretische selbst seinen Ursprung nimmt«“ (WE, S. 8). Der Gegenstand dieser Philosophie ist das „Dasein in seiner Grundverfassung des In-der-Welt-seins und das Selbst in seiner geschichtlichen Existenz“ (WE 8). In seiner Ursächlichkeit muss es der Philosophie darauf ankommen, „das Erlebnis in seinem nicht-versachlichten Eigencharakter phänomenologisch zu schauen [...]. Dasjenige, was uns in unserer jeweiligen Umwelt begegnet, »sind nicht Sachen mit einem bestimmten Bedeutungscharakter, Gegenstände, und dazu noch aufgefaßt als das und das bedeutend, sondern das Bedeutsame ist das Primäre«“ (WE 9). Genau diesen frühen Ansatz löst Heidegger in *Sein und Zeit* ein. Worum es Heidegger darin geht, ist, eine gegenüber der bisherigen Philosophiegeschichte *gewandelte* Auslegung des Wesens des Menschen. Es geht darum, das Wesen des Menschen nicht mehr wie die Tradition als das *animal rationale* zu denken. Mit der „gewandelten Wesensbestimmung des Menschen als Dasein und mit der daseinsontologischen Grundlegung der Seinsfrage“, bietet *Sein und Zeit* „zugleich eine daseinsontologische Grundlegung der Grundfragen nach dem Wesen von Welt, nach dem Wesen des Raumes und der Zeit, nach dem Wesen der Sprache und nach dem Wesen der Wahrheit.“ (WE, S. 15)

¹⁵⁰ Vgl. zu diesen Ausführungen v. a.: SD, S. 19f.: „Die reine Phänomenologie Husserls ist die konsequente Fortsetzung des Cartesischen ego-cogito und des Kantischen transzendentalen Idealismus, d. h. des durch Descartes begründeten und von Kant transzendental bestimmten *Bewußtseinsansatzes*, der durch Heideggers Ansatz beim *Da-sein des Menschen* unterlaufen wird.“ (SD, S. 19f.)

und selbstverständlichen Seinsauslegungen des »Daseins« müssen in einer radikalen Art und Weise von Neuem in Frage gestellt werden.

Genau diesen Abbau der überkommenen "Seins-Schichten" im menschlichen Verstehenshorizont bezeichnet Heidegger in *Sein und Zeit* als »phänomenologische Destruktion«. Sie ist eine der drei Elemente der phänomenologischen Zugangsmethode, die Heidegger im berühmten Methodenparagrafen von *Sein und Zeit* expliziert.¹⁵¹ Diese drei Grundstücke der phänomenologischen Methode¹⁵² – oder auch „Wegweisungen“ (HPdD, S. 358) genannt – lauten: »phänomenologische Reduktion«, »phänomenologische Konstruktion« und »phänomenologische Destruktion«.¹⁵³ Letzterer – der »phänomenologischen Destruktion« – kommt nach Heidegger jedoch die wichtigste Aufgabe zu: sie ist für den „kritischen Abbau“ der durch die Tradition überkommenen Begrifflichkeiten zuständig. Die »phänomenologische Destruktion« versucht so die „ursprünglichen Quellen“ wieder sichtbar zu machen. Erst dadurch kann sich die Ontologie „phänomenologisch der Echtheit ihrer Begriffe voll versichern[...]“ (GA 24, S. 31)¹⁵⁴ und (wieder) wissenschaftlichen Anspruch erheben.

„Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden.“ (GA 2, S. 30)

¹⁵¹ Vgl. GA 2, § 7, S. 36-51

¹⁵² Vgl. GA 24, S. 26

¹⁵³ Ebd. S. 29ff.; Es sind dies – vereinfacht gesagt – der *Ausgang*, von wo aus man sich den Phänomenen nähert, der *Zugang* zu diesen und der *Durchgang* durch die Phänomene.

Die Aufgabe des ersten Grundstückes – der »phänomenologischen Reduktion« – besteht darin, vom Seienden auf dessen Sein zu schließen. „Das Erfassen des Seins, d. h. die ontologische Untersuchung geht zwar zunächst und notwendig je auf Seiendes zu, wird aber dann von dem Seienden *in bestimmter Weise weg- und zurückgeführt auf dessen Sein*. [...] *Für uns* bedeutet die phänomenologische Reduktion die Rückführung des phänomenologischen Blickes von der wie immer bestimmten Erfassung des Seienden auf das Verstehen des Seins [...] dieses Seienden.“ (GA 24, S. 28f.)

Nun das Sein in die Blickwendung der phänomenologischen Reduktion genommen, muss dessen Strukturgehalt enthüllt werden. „Das ausdrücklich ergriffene Enthüllen des Seienden auf sein für die vorphilosophische Verhaltung zu ihm verhülltes Sein in seiner Struktur hin erfüllt den Sinn der phänomenologischen *Konstruktion*.“ (HPdD, S. 360) Die »phänomenologische Konstruktion« kann erst nach der richtigen Hebung der phänomenologischen Reduktion einsetzen. Diese beiden »Grundstücke« stehen in einer "Nacheinander-Beziehung".

Dem dritten Grundstück der phänomenologischen Methode, der »phänomenologischen Destruktion«, kommt eine Ausnahmestellung zu. Sie steht mit der phänomenologischen Reduktion und der phänomenologischen Konstruktion nicht in einem zeitlichen Anordnungs- oder Folgeverhältnis, sondern ist deren ständiger Begleiter. „Keine phänomenologische Konstruktion ohne phänomenologische Reduktion. [...] Die phänomenologische *Destruktion* folgt nun nicht etwa auf die Konstruktion [...]. Damit die phänomenologische Reduktion und auf diese folgend die phänomenologische Konstruktion überhaupt gelingen kann, bedarf schon die Reduktion des phänomenologischen Durchgangs durch die Verdeckungen.“ (HPdD, S. 360)

¹⁵⁴ Vgl. zu diesem Thema v. a.: GA 24, S.

Die »phänomenologische Destruktion« darf nicht als eine »Zerstörungsmaschinerie« der traditionellen Überlieferungen zu Selbstzwecken verstanden werden. Mit einem solchen Verständnis würde man ihren Sinn im Vorhinein verfehlen. „Vielmehr soll sie diese Überlieferung so erschüttern, dass Verdeckungen und Verstellungen der Quellen dieser Überlieferung abgetragen werden.“¹⁵⁵ Deshalb muss nach Heidegger auch das »Dasein« in der Weise ausgelegt werden, dass „dieses Seiende sich an ihm selbst von ihm selbst her zeigen kann.“ (GA 2, S. 23) Und zwar soll sich das »Dasein« „an ihm selbst“ und „von ihm selbst“ her *nicht* in einer meta-theoretischen Distanzierung, in der es sich nicht selbst wiederfinden kann, zeigen, sondern in seiner alltäglichsten Haltung, der sogenannten „durchschnittlichen *Alltäglichkeit*.“ (GA 2, S. 23)

Der zweite Abschnitt von *Sein und Zeit* ist ein neuerlicher, ontologisch höher stehender Durchgang durch die bis dahin vorbereitete Daseinsanalyse, an dessen Ende die »Zeitlichkeit« als der Sinn des Seins des Daseins herausgestellt werden soll. Heidegger versucht in *Sein und Zeit* zu zeigen, dass „das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, *die Zeit* ist. [...] Um das einsichtig werden zu lassen, bedarf es einer *ursprünglichen Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinsverstehenden Daseins*.“ (GA 2, S. 24) In diesem Zusammenhang ist auch ein ursprüngliches Verständnis des Zeitphänomens von Nöten, auf das Heidegger im fünften und sechsten Kapitel des zweiten Abschnittes eigens eingeht.¹⁵⁶

In der Einleitung von *Sein und Zeit* exponiert Heidegger genau diese Fragen.¹⁵⁷ Dieser stellt er jedoch einen kurzen Vorspann voran, in welchem er dem genauen Leser einen unscheinbar wirkenden, jedoch richtungsweisenden »Wink« seines Gedankenganges gibt. Dieser Vorspann beginnt mit einem Zitat, das dem berühmten Platonischen Dialog *Sophistes* entliehen ist. In der Heideggerschen Übersetzung heißt es:

„... δηλον γάρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὅποταν ὄν φθέγγσθε) πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ προ τοῦ μὲν ὠόμεθα, νυν ἠπορήκαμεν ... »Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck ‚*seiend*‘ gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen.«“ (GA 2, S. 1)¹⁵⁸

¹⁵⁵ Trawny, P.: Martin Heidegger, Campus Einführungen, Hrsg. T. Bonacker und H.-M. Lohmann, Campus Verlag, Frankfurt a. M. / New York, 2003, S. 29

¹⁵⁶ Vgl. GA 2, §§ 72-83, S. 492ff.

¹⁵⁷ Vgl. GA 2, §§ 1-8, S. 3ff.

¹⁵⁸ Vgl. Platon: *Sophistes*, 244a. In der Übersetzung von Otto Apelt heißt es: „Denn offenbar seid ihr darüber längst im klaren, wir dagegen glaubten früher allerdings es zu sein, jetzt aber ist es uns zum Rätsel geworden.“ (Platons *Sophistes*, Meiner, 2004, S. 79f.)

Die in diesem Zitat gestellte Frage enthält den eigentlichen Kerngedanken von *Sein und Zeit* – wenn auch Heidegger seine Fragerichtung wesensmäßig anders und viel fundamentaler bestimmt als dies Platon tat. Fragte Platon noch nach dem Bedeutungsgehalt des Ausdrucks »seiend«, so ist für Heidegger diejenige Fragestellung die eigentliche, die nach dem »Sein« fragt oder anders ausgedrückt: es gilt, die Frage nach dem *Sinn von Sein*, die seit Platon und Aristoteles in Vergessenheit geraten ist, neu aufzurollen und explizit wieder zu stellen. *Sinn* bzw. *Bedeutung* von Sein besagen demnach dasjenige, von wo aus und wodurch der Mensch so etwas wie Sein überhaupt verstehen und wodurch sich Sein in seinem Wesen erst zeigen und zum Vorschein kommen kann. „Und so gilt es denn, *die Frage nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen.“ (GA 2, S. 1)

Schon wenige Jahre nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* im Jahr 1927, kündigt sich in Heideggers Denken ein „*immanenter Wandel*“ an, „der alle bislang fundamentalontologisch angesetzten Fragen ergreift und [sie, A. F.] aus der transzendental-horizontalen in die seynsgeschichtliche Fragebahn überführt.“ (WE, S. 17) In seinem zweiten Hauptwerk, den *Beiträgen zur Philosophie*, die zwischen 1936 und 1938 entstanden sind, fasst Heidegger diejenige Denkbewegung zusammen, die „das seynsgeschichtlich erfahrene [...] Wesen des Seyns als Ereignis“ denkt. *Ereignis* ist für Heidegger jenes Geschehen, in welchem sich die *Wahrheit des Seyns* als das Zusammengehören von seinsvernehmendem *Dasein* (Mensch) und *Anwesen* (Sein) ereignet.¹⁵⁹ Doch ist dieser Werdegang Heideggers hin zum *Ereignis-Denken* nicht als eine Absage an seinen früheren, fundamentalontologischen Ansatz zu verstehen. „Das *Ereignis-Denken* hält am *Daseins-Denken* fest und schliesst dieses ein, jenes Daseins-Denken, das in der Daseins-Analytik von »Sein und Zeit« ausgearbeitet worden ist.“ (DA12, S. 8)¹⁶⁰

Die Bewegung bzw. der Wandel von *Sein und Zeit* hin zu *Zeit und Sein* besteht in einem wesentlichen Punkt darin, dass in *Sein und Zeit* immer noch begründend, d. h. metaphysisch, gesprochen wird, so dass die Sicht für die *Ab-gründigkeit* – u. z. die *Ab-gründigkeit* des *Ereignisses* – noch nicht eigens ins Blickfeld gelangen konnte. Aus der Unzulänglichkeit des

¹⁵⁹ Vgl. hierzu in dieser Arbeit, S. 97ff.

¹⁶⁰ Der frühe Heidegger denkt – wie Wucherer-Huldenfeld schreibt – die „Transzendenz des Daseins als den »Grund der Differenz«, insofern eben die ontologische Differenz im Transzendieren vollzogen wird.“ (DA 12, S. 13) Doch erweist sich für den Heidegger nach der »Kehre« diese Bestimmung einerseits als missverständlich und „verhängnisvoll“, weil „*diese Unterscheidung* auf die Bahn [...] drängt, aus der sie herkommt“ (GA 65, S. 250); andererseits ist sie unzureichend und muss „zugunsten einer *ursprünglicheren* Fassung überwunden“ (DA 12, S. 14) werden. „Deshalb gilt es, nicht das Seiende zu übersteigen (Transzendenz), sondern diesen Unterschied und damit die Transzendenz zu überspringen und anfänglich vom Seyn her und der Wahrheit zu fragen. [...] Dieses Überspringen aber geschieht mit durch den *Sprung* als die Er-gründung des Grundes der Wahrheit des Seyns, durch den Einsprung in das Ereignis des Da-seins.“ (GA 65, S. 250f.)

metaphysischen Ansatzes, wurde deshalb auch der 3. Abschnitt des I. Teils des Hauptwerks *Sein und Zeit* von Heidegger zurückgehalten. „Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und so mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam.“ (WE, S. 66) Das bestätigt auch Byung Chul-Han in seinem Buch über Heidegger¹⁶¹, wenn er schreibt:

„Signifikanterweise ist in »Sein und Zeit« vom *Abgrund* nicht die Rede. Der Gesichtskreis des *sich wollenden, umwillen seiner selbst* existierenden Daseins öffnet sich nicht für die Abgründigkeit des Seins. [...] In »Sein und Zeit« wird insofern »metaphysisch« gedacht, als das Sein nur im Hinblick auf das zu verstehende Seiende als dessen Verstehensgrund gedacht wird.“ (MH, S. 81f.)

Und Heidegger selbst schreibt in *Besinnung*: „Überall noch in »Sein und Zeit« bis an die Schwelle der Abhandlung »Vom Wesen des Grundes« wird *metaphysisch* [Herv., A. F.] gesprochen und dargestellt und doch *anders gedacht*. Aber dieses Denken bringt sich nicht ins Freie des eigenen Ab-grundes.“ (GA 66, S. 322) Allein, was soll hier metaphysisch heißen? Heidegger selber beantwortet diese Frage in *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, wenn er erklärt, dass die Metaphysik durch die Sorge um den Erklärungsgrund des Seienden gekennzeichnet sei. Sie richtet ihre Aufmerksamkeit primär auf das Sein als den zugrundeliegenden Grund des Seienden.

„Die Metaphysik denkt das Seiende als das Seiende in der Weise des begründenden Vorstellens. Denn das Sein des Seienden hat sich seit dem Beginn der Philosophie und mit ihm als der Grund [...] gezeigt. Der Grund ist jenes, von woher das Seiende als ein solches [...] ist, was es ist und wie es ist.“ (ZSD, S. 62)¹⁶²

Insofern also in *Sein und Zeit* das Sein nur im Hinblick auf das verstehende Sein – also das *Dasein* – als dessen Verstehensgrund vorgestellt und nicht *als es selbst* bedacht wird, spricht *Sein und Zeit* traditionsgemäß die Sprache der Metaphysik. Das bestätigt auch der geplante Aufriss des Heideggerschen Frühprojekts, demnach erst die Einheit von *Fundamental-ontologie* und *Metontologie* (bzw. metaphysische Ontik) den vollen Begriff der Metaphysik bilden sollten.¹⁶³ Das Sein wird hier nur „als Verstehenshorizont des Seienden“ gedacht. „Da-

¹⁶¹ Han, Byung-Chul: Martin Heidegger, UTB, 1999; im Folgenden zitiert als MH

¹⁶² Vgl. auch MH, S. 82f.: „So gibt es verschiedene Arten des Grundes bzw. des Gründens. Je nach dem Charakter des Grundes wird das Seiende anders erfahren. So kann der Grund als »ontische Verursachung des Wirklichen« vorgestellt werden. Der so gedachte Grund ist das, was das Wirkliche, nämlich das Seiende *entstehen* läßt. Er wird als Entstehungsgrund begriffen.“

¹⁶³ Vgl. WE, S. 87ff.

bei entwirft sich das Dasein [...] Umwillen seiner auf die Seinsmöglichkeiten, innerhalb deren Horizont das Seiende offenbar wird.“ (MH, S. 83)

Das Wort *Ab-grund* stellt also im seinsgeschichtliche Denken des späten Heidegger diejenige Schrittbewegung dar, die weg vom metaphysischen – d. h. begründenden – Denken hin zum Ereignisdenken führt. „Ab-grund ist das Weg-bleiben des Grundes.“ (GA 65, S. 379)¹⁶⁴ Deshalb denkt Heidegger auch Sein nicht mehr nach dem herkömmlichen traditionellen – und das heißt: metaphysischen – Schema, in dem Sinne, wonach es noch ein letztes, aller „Seiendes“ hinter dem Sein gäbe.¹⁶⁵ „Sein bleibt als Sein grund-los. Vom Sein bleibt der Grund, nämlich als ein es erst begründender Grund, weg und ab. Sein: der Ab-Grund.“ (GA 10, S. 166) Im Vortrag *Zeit und Sein* schreibt Heidegger:

„Das Sein eigens denken, verlangt, das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen zugunsten des im Entbergen verborgenen spielenden Gebens, d. h. des Es gibt. Sein gehört als die Gabe dieses Es in das Geben. Sein wird als Gabe nicht aus dem Geben abgestoßen. Sein, Anwesen wird verwandelt. Als Anwesenlassen gehört es in das Entbergen, bleibt als dessen Gabe im Geben einbehalten. Sein *ist* nicht. Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen.“ (ZSD, S. 6)

Ab-Grund ist das Sein jedoch deshalb, weil es selbst der Grund ist. In der Vorlesung *Der Satz vom Grund* schreibt Heidegger: „Sein »ist« der Ab-Grund insofern Sein und Grund: das Selbe. Insofern Sein gründen »ist«, und nur insofern, hat es keinen Grund. [...] Nichts *ist* ohne *Grund*. Sein und Grund: das Selbe. Sein als gründendes hat keinen Grund, spielt als der Ab-Grund jenes Spiel, das als Geschick uns Sein und Grund zuspielt.“ (GA 10, S. 166ff.) Und im Vortrag *Der Satz vom Grund* heißt es ähnlich: „Sein heißt Grund. [...] Das Sein jedoch, weil selber der Grund, bleibt ohne Grund. Insofern das Sein, selbst der Grund, gründet, läßt es das Seiende jeweils ein Seiendes sein.“ (GA 10, S. 184)¹⁶⁶

„Ab-gründigkeit“ bzw. „Grund-losigkeit“ in Heideggers seinsgeschichtlichem Denken dürfen jedoch nicht gleichgesetzt werden mit einfacher Negation oder gar dem puren Nichts und der leeren Nichtigkeit. Die „Versagung des Grundes“ – d. h. der Ab-grund – ist „nicht nichts, sondern eine ausgezeichnete ursprüngliche Art des Unerfüllt-, des Leerlassens; somit eine ausgezeichnete Art der Eröffnung.“ (GA 65, S. 379) Der Ab-grund ist daher nicht ein

¹⁶⁴ „Grund: das Sichverbergen im tragenden Durchragen. Ab-grund als Ausbleiben; als Grund im Sichverbergen, ein Sichverbergen in der Weise der Versagung des Grundes.“ (GA 65, S. 379)

¹⁶⁵ Vgl. GA 10, S. 184

¹⁶⁶ Zur Fuge der *Gründung* in der Fuge des Seyns: Vgl. WE, S. 37-38: „Gemäß der Kehre im Ereignis geschieht das Gründen im ereignenden Zuwurf und im ereigneten Entwurf. Im ereignenden Zuwurf west die Wahrheit des Seyns als Grund, und nur insofern vermag der ereignete Entwurf den gründenden Grund zu erreichen und zu übernehmen. Solches Übernehmen geschieht als ein Wesenlassen des gründenden Grundes und als ein Bauen auf diesen Grund.“ (WE, S. 37)

leerer Mangel im Sinne des Nihilismus, sondern die Eröffnung der verborgen waltenden Weite und Schenkung der ganzen Seinsfülle. F.-W. von Herrmann schreibt dazu: „Die Grundlosigkeit ist nur für denjenigen eine Leere und dann ein blankes Nichts, der im Denken nur auf Gründe aus ist. Deshalb fallen wir, wenn wir die Denkschritte in das sich zeigende grundlose Wesen der Sprache vollziehen, statt in die leere Tiefe in die Höhe.“ (WE, S. 278) In diesem Zitat spricht von Herrmann zwar von der Abgründigkeit der Sprache. Jedoch gilt der Sache nach das Selbe auch für die Abgründigkeit des Ereignisses.

Bevor wir uns im Folgenden den Grundworten des Vortrags *Zeit und Sein* (»Es gibt«, »Sache«, Sein, »Zeit-Raum«, Spielen, Ereignis, Erfahren) zuwenden – welche durchaus dem Anspruch, die *Abgründigkeit* des Ereignisdenkens anzuzeigen bzw. "in" diese hinzuführen, entsprechen –, wollen wir uns zuerst einmal die Architektonik des Vortrags *Zeit und Sein* in Erinnerung rufen. Und auch hierbei gilt es, nur dem „Gang des Zeigens“ (ZSD, S. 2) zu folgen!

b) Die Architektonik des Vortrags *Zeit und Sein*¹⁶⁷

Der Vortrag *Zeit und Sein* bedenkt einen *Sachverhalt*. Dieser *Sachverhalt* – wohlge-merkt: in seiner Vorläufigkeit – nennt einerseits die »Sache« Sein und andererseits die »Sache« Zeit.¹⁶⁸ Allein, weder nennt *Sachverhalt* eine Zweiheit – in dem Sinne, dass es zuerst die »Sache« Sein gibt, die dann in einem zweiten Schritt mit der von ihr "unabhängigen" und "selbstständigen" »Sache« Zeit in Bezug gesetzt wird.¹⁶⁹ Noch nennt das Wort »Sache« etwas Seiendes. Eher verhält es sich so, dass der *Sachverhalt* selbst diese »Sache« *ist*, insofern sich erst aus diesem *Sachverhalt* „sowohl Sein als auch Zeit ergeben.“ (ZSD, S. 4)¹⁷⁰

¹⁶⁷ Zur Architektonik von *Zeit und Sein*: Vgl. ZSD, S. 29f.

¹⁶⁸ „Aber dürfen wir Sein, dürfen wir Zeit als Sachen ausgeben? Sie sind keine Sachen, wenn Sache meint: etwas Seiendes.“ (ZSD, S. 4)

¹⁶⁹ Ebd.

¹⁷⁰ Heidegger wendet sich im Vortrag *Zeit und Sein* gegen die Hegelsche Methode der Dialektik bei der Beantwortung nach dem Verhältnis von Sein und Zeit. „Vollends ausgeschlossen bleibt *hierbei* [in der Dialektik, A. F.] die Frage, ob das Verhältnis von Sein und Zeit eine Beziehung sei, die sich dann durch eine Zusammenstellung beider herstellen läßt, oder ob Sein *und* Zeit einen Sachverhalt nennt, aus dem sich erst sowohl Sein als auch Zeit ergeben.“ (ZSD, S. 4) Auffällig ist auf jeden Fall, dass Heidegger in *Zeit und Sein* auch grammatikalisch versucht, die Zusammengehörigkeit bzw. Einheit von Sein *und* Zeit hervorzuheben. In dem hier zitierten Satz kann man das an zweierlei Punkten ersehen: Einerseits der Kursivsetzung des Bindewortes *und* in der Formulierung „Sein *und* Zeit“ (ZSD, S. 4). Andererseits in der Singularverwendung des Verbs *nennen*. Doch darf diese sprachanalytische Spitzfindigkeit nicht darüber hinwegtäuschen, dass es Heidegger hierbei *sachlich* um etwas zu tun ist, das im Grunde sprachlich niemals adäquat einzuholen ist.; Vgl. hierzu auch die Bemerkungen am Beginn und Ende des Vortrags *Zeit und Sein*, S. 2, 25

»Sache« nennt aber hierbei solches, „worum es sich in einem maßgebenden Sinne handelt, sofern sich darin etwas Unübergebares verbirgt“ (ZSD, S. 4), was uns angeht, bedrängt. Es nennt „die Sache des Denkens“ (ZSD, S. 4), welche »Sache« „in sich“ das „Strittige eines Streites“ (ID, S. 31) ist. Diesbezüglich schreibt Heidegger im Vortrag *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*: „Unser Wort Streit [...] meint vornehmlich nicht die Zwietracht sondern die Bedrängnis. Die Sache des Denkens bedrängt das Denken in der Weise, daß sie das Denken erst zu seiner Sache [...] selbst bringt.“ (ID, S. 31)¹⁷¹

Der weitere Verlauf des Vortrags wird so gestaltet, dass zunächst nach dem „Eigenen des Seins“, sodann nach dem „Eigenen der Zeit“ gefragt wird.¹⁷² „Dabei zeigt sich, daß Sein sowohl wie Zeit *nicht sind*. Solchermaßen wird der Übergang zum *Es gibt* gewonnen.“ (ZSD, S. 29) Nicht gilt: Sein ist, Zeit ist – sondern: »Es gibt Sein«; »Es gibt Zeit«. „Das Es gibt selbst wird zunächst im Hinblick auf das Geben, sodann im Hinblick auf das Es, das gibt, erläutert.“ (ZSD, S. 29) Das »Geben« im »Es gibt Sein« zeigt sich als Schicken und als Geschick¹⁷³ von Anwesenheit in ihren epochalen Wandlungen.¹⁷⁴ Das »Geben« im »Es gibt Zeit« zeigt sich als „lichtendes Reichen des vierdimensionalen Bereichs“ (ZSD, S. 17).

Das »Es« hingegen im: »Es gibt Sein« und »Es gibt Zeit« nennt ein „Anwesen von Abwesen“. Dieses wird aus der Art des zu ihm wesenhaft zugehörigen „zweifachen Gebens“ her gedacht, u. z. des „Gebens als Geschick von Anwesenheit“ und des „Gebens als lichtendem Reichen des vierdimensionalen Bereichs“. Beide Weisen des »Gebens« gehören nach Heidegger zusammen, „insofern jenes, das Geschick, in diesem, dem lichtenden Reichen, beruht.“¹⁷⁵ Dasjenige aber, was „beide, Zeit und Sein, in ihr Eigenes – d. h. in ihr Zusammengehören– bestimmt“¹⁷⁶, das wird ge-*deutet* als *Ereignis*.

So zeigt sich am Ende, dass das »Es« – also der *Sach-Verhalt*, der Sein und Zeit erst in ihr „Eigenes“ bringt – das *Ereignis* selbst ist.¹⁷⁷ Und genauso nennt das »und« in den verwendeten Formulierungen: Sein *und* Zeit, Zeit *und* Sein, nicht ein Bindewort – das immer nur

¹⁷¹ Und in *Zeit und Sein* heißt es: „Sein *und* Zeit, Zeit *und* Sein nennen das *Verhältnis* beider Sachen, den *Sach-verhalt*, der beide Sachen zueinander *hält* und ihr Verhältnis *aushält*.“ (ZSD, S. 4)

¹⁷² Vgl. zu den nachfolgenden Ausführungen v. a.: ZSD, S. 17ff., S. 29f.

¹⁷³ Rudolf Wansing weist darauf hin, dass Heidegger mit seinem gewandelten Geschichtsverständnis als *Geschick* die Ungeschichtlichkeit des Ereignisses anzeigen möchte. „Um den bleibenden Bezug zum ungeschichtlichen Ursprung des Ereignisses, das Sein gibt, anzuzeigen, spricht Heidegger gegen ein linear-horizontales Modell geschichtlichen Fort- und Rückschreitens deshalb in räumlich-vertikaler Dimension vom ‚Geschichtartigen der Geschichte des Seins‘.“ (Wansing, R.: Im Denken erfahren. Ereignis und Geschichte bei Heidegger, in: Ereignis auf Französisch, Fink, 2004, S. 98) Dadurch wäre wohlmöglich auch der Gedanke der Rinnsalmetapher aus GA 10 erklärt. Die Quelle, aus dem die einzelnen Epochen wie Rinnsale ausfließen, ist selbst ungeschichtlich – im Sinne eines Vorursprünglichen, einer transzendentalen Vergangenheit und transzendentalen Zukunft.

¹⁷⁴ Vgl. ZSD, S. 17

¹⁷⁵ Ebd., S. 19f.

¹⁷⁶ In der Wendung »Be-*stimmen*« ein klingt auch Stimmung, Befindlichkeit mit.

¹⁷⁷ Ebd., S. 29

eine *äußerliche* Zweiheit zusammenführt–, sondern das alle Zweiheit gewährende bzw. ereignende *Ereignis* selbst.

c) Grundworte des Vortrags *Zeit und Sein*

Im Folgenden wollen wir uns einige wichtige Grundworte des Vortrags *Zeit und Sein* ansehen. Dabei musste eine Auswahl getroffen werden, da aus Gründen der Schwerpunktsetzung und Umfangsbegrenzung dieser Arbeit nicht alle im Vortrag vorgekommenen Grundworte einer eigenständigen Thematisierung unterzogen werden können – darunter vor allem das Wort *Ἀλήθεια*.¹⁷⁸ Auf andere Grundworte wird hingegen – obwohl nicht eigens thematisiert – in anderen Zusammenhängen indirekt eingegangen.

Dabei muss jetzt schon darauf hingewiesen werden, dass die einer eigenständigen Thematisierung unterzogenen Grundworte nur skizzenhaft dargestellt werden können und niemals den Anspruch einer erschöpfenden und unter allen Hinsichten verhandelten Auseinandersetzung erheben. Diese skizzenhafte Darstellung der ausgewählten Grundworte wird sich vorwiegend an den im Vortrag *Zeit und Sein* gemachten Vorgaben und Hinsichten orientieren. Die aus dem Vortrag *Zeit und Sein* ausgewählten Grundworte lauten: »Es gibt«, »Sache«, Sein, »Zeit-Raum«, Spielen, Ereignis, Erfahren. Wie schon bemerkt, kann eines der wichtigsten Grundworte des Heideggerschen Denkens überhaupt – die *Ἀλήθεια* – nicht eigens thematisiert werden.¹⁷⁹ Auf sie wird deshalb nur indirekt eingegangen.

α) »Es gibt«¹⁸⁰

Die Wendung »Es gibt« ist das entscheidende Wort, welches die Bewegung des ganzen Vortrags *Zeit und Sein* trägt.¹⁸¹ Im Gegensatz zum Seienden, von dem man sagen kann: es ist,

¹⁷⁸ Zum Begriff *λήθη*: Vgl. die hier in dieser Arbeit, S. 117f.; Aber auch Grundworte wie *Enteignis*, *Nähe*, *Seinsgeschick*, *Sprache*, u. v. a., die im Vortrag *Zeit und Sein* eine durchaus wichtige Stelle einnehmen, können nicht eigens thematisiert werden bzw. werden nur in Zusammenhang mit den besprochenen Grundworten erwähnt.

¹⁷⁹ Vgl. hierzu mehr bei Ziegler, S.: Heidegger, Hölderlin und die *Ἀλήθεια*, Duncker & Humboldt, 1991; im Folgenden zitiert als HHA: „Heideggers Denken der dreißiger und frühen vierziger Jahre, ist geleitet von der Wahrheitsfrage – daher ursprünglich die Zuwendung zur griechischen *Ἀλήθεια* [...]“ (HHA, S. 15) Dass aber das Heideggersche Denken der dreißiger und frühen vierziger Jahre für sein eigenes Spätdenken eine entscheidende Rolle gespielt hat, das versucht Ziegler in ihrem Buch u. a. auch nachzuweisen.

¹⁸⁰ Vgl. ZSD, S. 5ff.

¹⁸¹ Ebd., S. 41

führt Heidegger beim Sagen der Worte Sein und Zeit den Ausdruck »Es gibt« ein.¹⁸² „Wir sagen nicht: Sein ist, Zeit ist, sondern: Es gibt Sein und es gibt Zeit.“ (ZSD, S. 5) Es handelt sich hierbei nicht um einen anderen Sprachgebrauch in dem Sinn, dass anstatt eines sprachlichen Ausdrucks – desjenigen des „es ist“ – ein anderer sprachlicher Ausdruck – derjenige des „»Es gibt«“ – verwendet wird, ohne Rücksicht auf das von ihm Ausgesagte. Vielmehr verhält es sich umgekehrt, dass der Ausdruck „»Es gibt«“ aus den „»Sachen selbst«“, welche er benennt, erwachsen ist.¹⁸³ Im Protokoll zum Vortrag *Zeit und Sein* wird vermerkt, welche Rolle der Wendung »Es gibt« und dem darin enthaltenen »Es« hinsichtlich der sprachlichen Barriere zukommt bzw. zukommen kann:

„Einige grammatische Erörterungen über das Es im »Es gibt«, über die Art dieser in der Grammatik als Impersonal- oder subjektlose Sätze bezeichneten Sätze, sowie eine kurze Erinnerung an die metaphysisch-griechischen Grundlagen der heute selbstverständlichen Auslegung des Satzes als eines Verhältnisses von Subjekt und Prädikat deuten die Möglichkeit an, das Sagen von »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit« nicht als Aussagen zu verstehen.“ (ZSD, S. 43)

Dass es sich bei dem Ausdruck »Es gibt« nicht um die Ersetzung einer gewöhnlichen sprachlichen Formulierung, sondern um ein "Sagen höherer Dimensionalität" handelt, sieht man auch daran, wie vorsichtig Heidegger diesen Ausdruck einführt und zu umschreiben versucht. Er spricht dabei nirgends vom Denken – auch nicht von Besinnung –, sondern von *erfahren* und *erblicken* des »Es gibt«. „Um über den sprachlichen Ausdruck zurück zur Sache zu gelangen, müssen wir erweisen, wie sich dieses »Es gibt« *erfahren* und *erblicken* [Herv., A. F.] läßt.“ (ZSD, S. 5) Friedrich-Wilhelm von Herrmann bemerkt in seinem Buch *Die zarte, aber helle Differenz* über den Ausdruck »Es gibt«:

„In der außerphilosophischen Sprache verwenden wir das »es gibt« auch gleichbedeutend mit dem »es ist«. Um diesen Unterschied deutlich werden zu lassen, setzt Heidegger das »es gibt« in Anführungszeichen. Diese zeigen an, daß das »es gibt Sein« nicht in derselben Weise genommen werden darf, in der wir das »es gibt« außerphilosophisch für dieses oder jenes Seiende verwenden.“ (DzhD, S. 181)

¹⁸² „Die Wendung »es gibt« für die Kennzeichnung von solchem, was selbst nicht wie Seiendes »ist«, zieht Heidegger schon in »*Sein und Zeit*« heran, um für Sein, das sich in der Weise der ontologischen Differenz von Seiendem unterscheidet, nicht das »ist« zu verwenden, das rechtmäßig nur vom Seienden zu sagen ist.“ (DzhD, S. 181)

¹⁸³ Vgl. zu diesen Ausführungen v. a.: ZSD, S. 4ff.; „Der geeignete Weg dahin ist der, daß wir erörtern, was im »Es gibt« gegeben wird, was »Sein« besagt, das – Es gibt; was »Zeit« besagt, die – Es gibt.“ (ZSD, S. 5)

Das »Es gibt« erörtert Heidegger im weiteren Verlauf des Vortrags sowohl im Hinblick auf das *Geben* – wobei sich dieses auf eine zweifachen Weise bekundet, u. z. als *Gabe des Seins* in »Es gibt Sein« und als *Gabe der Zeit* in »Es gibt Zeit« –, als auch im Hinblick auf das *Es*, das gibt.

Das *Geben* im »Es gibt Sein« zeigt sich als „Schicken“ und als „Geschick von Anwesenheit“ (ZSD, S. 17) in ihren epochalen Wandlungen.¹⁸⁴ Zur Bestimmung des *Gebens* als eines *schicklichen* kommt Heidegger, indem er einerseits dem „Sein im Sinne von Anwesen“ (ZSD, S. 6), und andererseits der „Wandlungsfülle“ dieses „Anwesens“ (ZSD, S. 7) in seinen epochalen Gestalten nachdenkt.¹⁸⁵ Dabei zeigt sich, dass schon im „Beginn des abendländischen Denkens“ das Sein, jedoch nicht das „»Es gibt« als solches“ – das sich zugunsten der *Gabe des Seins*, die es selbst gibt, entzieht – bedacht wurde.¹⁸⁶ Ein solches *Geben* aber, welches „nur seine Gabe gibt, sich selbst dabei zurückhält und entzieht, ein solches *Geben* nennen wir das Schicken.“ (ZSD, S. 8)

„Nach dem so zu denkenden Sinn von *Geben* ist Sein, das es gibt, das Geschickte. Dergestalt geschickt bleibt jede seiner Wandlungen. Das Geschichtliche der Geschichte des Seins bestimmt sich aus dem Geschickhaften eines Schickens, nicht aus einem unbestimmt gemeinten Geschehen.“ (ZSD, S. 8f.)

Dergestalt denkt Heidegger auch die Seinsgeschichte als eine Geschichte von epochal unterschiedlichen und nicht aufeinander zurückführbaren Schickungen des Seins. Dabei meint die Rede von „Epochen der Geschichte“ nicht, dass sich ganz bestimmte Geschehnisse bzw. Vorkommnisse innerhalb eines Zeitabschnittes der Geschichte abgespielt haben, die einen so prägenden Charakter für den weiteren Verlauf der Entwicklung hatten, dass sie im Nachhinein in einer eigenen wissenschaftlichen Disziplin – der Geschichtswissenschaft – rekonstruiert und in Epochen eingeteilt werden können. Das Wort „Epoche“ denkt Heidegger vielmehr im

¹⁸⁴ Vgl. ZSD, S. 6ff.; „Das *Geben* zeigte sich als Schicken.“ (ZSD, S. 10)

¹⁸⁵ „Ein Versuch, der Wandlungsfülle des Seins nachzusinnen, gewinnt den ersten und zugleich wegweisenden Anhalt dadurch, daß wir Sein im Sinne von Anwesen denken. [...] Am bedrängendsten zeigt sich uns das Weitreichende des Anwesens dann, wenn wir bedenken, daß auch und gerade das Abwesen durch ein bisweilen ins Unheimliche gesteigertes Anwesen bestimmt bleibt. [...] Indessen können wir die Wandlungsfülle des Anwesens auch historisch feststellen durch den Hinweis, daß Anwesen sich zeigt als Ἦν, das einigende einzig Eine, als der Λόγος, die das All verwahrende Versammlung, als [...], perceptio, Monade, als Gegenständlichkeit, [...], als Wille zum Willen in der ewigen Wiederkehr des Gleichen. [...] Aber das Sein hat keine Geschichte, so wie eine Stadt oder ein Volk seine Geschichte hat. Das Geschichtsartige der Geschichte des Seins bestimmt sich offenbar daraus und nur daraus, wie Sein geschieht, [...], aus der Weise, wie Es Sein gibt.“ (ZSD, S. 6ff.)

¹⁸⁶ „Im Beginn des abendländischen Denkens wird das Sein gedacht, aber nicht das »Es gibt« als solches. Dieses entzieht sich zugunsten der Gabe, die Es gibt, welche Gabe künftighin ausschließlich als Sein im Hinblick auf das Seiende gedacht und in einen Begriff gebracht wird.“ (ZSD, S. 8)

Sinne der griechischen *ἐποχή*, was so viel wie »an sich halten« bedeutet.¹⁸⁷ „Epoche meint hier nicht einen Zeitabschnitt im Geschehen, sondern den Grundzug des Schickens, das jeweilige An-sich-halten seiner zugunsten der Vernehmbarkeit der Gabe [...].“ (ZSD, S. 9) Epoche meint demnach den „Grundzug des Schickens“ – „das jeweilige An-sich-halten seiner selbst zugunsten der Vernehmbarkeit der Gabe“ (ZSD, S. 9) –, deren Abfolge nach Heidegger weder zufällig noch notwendig errechenbar ist. Was man über die Abfolge der Epochen allein sagen kann, betrifft ihre *Dassheit*. „Nur das Daß – daß die Seinsgeschichte so ist – kann gesagt werden.“ (ZSD, S. 56)

„Die Folge der Epochen im Geschick von Sein ist weder zufällig, noch läßt sie sich als notwendig errechnen. Gleichwohl bekundet sich das Schickliche im Geschick, das Gehörige im Zusammengehören der Epochen. Diese überdecken sich in ihrer Folge, so daß die anfängliche Schickung von Sein als Anwesenheit auf verschiedene Weise mehr und mehr verdeckt wird.“ (ZSD, S. 9)

Das *Geben* im »Es gibt Zeit« zeigt sich als „lichtendes Reichen des vierdimensionalen Bereichs.“ (ZSD, S. 17)¹⁸⁸ Die eigentliche Zeit ist nach Heidegger vierdimensional. Die vierte – jedoch „der Sache nach“ erste Dimension der Zeit – ist die „nähernde Nähe“ (ZSD, S. 16). Sie bestimmt im Vorhinein das „Sich-einander-Reichen“ der drei Dimensionen der Zeit, „hält sie lichtend auseinander und hält sie so zueinander in der Nähe“, aus der sie „einander genagt bleiben.“ (ZSD, S. 16)¹⁸⁹

Das *Geben* im »Es gibt Zeit« bestimmt sich aus dieser Dimension der „verweigernd-vorenthaltenden Nähe“, die das „Offene des Zeit-Raumes“ (ZSD, S. 16) gewährt und verwahrt. Deshalb ist dieses *Geben* – welches in sich ein *reichendes* *Geben* ist – das „lichtend-verbergende Reichen.“ (ZSD, S. 16) „Insofern das Reichen selber ein *Geben* ist, verbirgt sich in der eigentlichen Zeit das *Geben* eines *Gebens*.“ (ZSD, S. 16)¹⁹⁰

Das *Es im*: »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit«, das *Es* nennt ein „Anwesen von Abwesen.“ (ZSD, S. 19) Das *Es im*: »Es gibt Zeit«, »Es gibt Sein« – das sich in weiterer Folge als das *Ereignis* bekundet – darf selbst nicht wie ein Anwesendes vorgestellt werden. Heidegger sagt explizit, dass es beim *Ereignis* primär darum geht, die Anwesenheit als solche zu denken. Dieses – das *Es* – darf auch nicht als eine mächtige Instanz, „die alles *Geben* von Sein und

¹⁸⁷ Vgl. zu diesen Ausführungen: ZSD, S. 8ff.; Zum Wandel des Begriffs innerhalb der phänomenologischen Schule: Vgl. im *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* den Artikel von Hans-Rainer Sepp, S. 145ff.

¹⁸⁸ Vgl. ZSD, S. 10ff.

¹⁸⁹ „Aber sie nähert Ankunft, Gewesenheit, Gegenwart einander, indem sie entfernt.“ (ZSD, S. 16)

¹⁹⁰ „Es gibt nur das *Geben* im Sinne des genannten, den Zeit-Raum lichtenden Reichens.“ (ZSD, S. 17)

Zeit bewerkstelligt“ (ZSD, S. 17), verstanden werden.¹⁹¹ Heidegger denkt das *Es* aus der Art des zu ihm gehörigen zweifachen Gebens her, u. z. des Gebens als *Geschick von Anwesenheit* und des Gebens als *lichtendem Reichen des vierdimensionalen Bereichs*. Beide Weisen des *Gebens* gehören zusammen, „insofern jenes, das Geschick, in diesem, dem lichtenden Reichen, beruht.“ (ZSD, S. 19f.)

Dasjenige aber, was Sein sowohl wie Zeit, in ihr je Eigenes – d. h. in ihr „Zusammengenhören“ – bestimmt, das deutet Heidegger als „Ereignis“. So wird sich am Ende zeigen, dass das *Es* – der *Sach-Verhalt*, der Sein und Zeit in ihr Eigenes bringt – das *Ereignis* selbst ist. „Demnach bezeugt sich das *Es*, das gibt, im »*Es gibt Sein*«, »*Es gibt Zeit*«, als das Ereignis.“ (ZSD, S. 20)¹⁹² Zum Bedeutungsreichtum der Wendung »*Es gibt*« vermerkt Heidegger im Protokoll zum Vortrag *Zeit und Sein*, dass im »*Es gibt*« ein unmittelbarer Bezug zum Menschen waltet. Das »*Es gibt*« weist schon im „gewöhnlichen Sprachgebrauch“ einen „Reichtum von Bezügen“ (ZSD, S. 41) auf. So benennt man, wenn man z. B. den einfachen Satz: „Im Bach gibt es Forellen“ ausspricht, auch schon den Bezug des Menschen zu diesem Bach. „Wird z. B. gesagt: im Bach gibt’s Forellen, dann wird nicht das bloße »*Sein*« von Forellen festgestellt.“ (ZSD, S. 41) Dieser Bach, der bei näherer Betrachtung seine Auszeichnung dadurch erhält, dass er ein Forellenbach ist – und also einer jener Bäche ist, in dem der Mensch prinzipiell fischen kann –, dieser ganz bestimmte Forellenbach stellt unmittelbar auch eine Nahrungsquelle für den Menschen dar, welche Nahrung den Hunger des Menschen zu stillen vermag und welcher Mensch nur gesättigt Mensch sein kann.¹⁹³

Heidegger spricht zumindest in einem Satz im Vortrag *Zeit und Sein* von einem *spielenden* Charakter des »*Es gibt*«, auf den er jedoch im weiteren Verlauf des Vortrags *Zeit und Sein* nicht näher eingeht. „Das Sein eigens denken, verlangt, das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen zugunsten des *im Entbergen verborgenen spielenden Gebens* [Herv., A. F.], d. h. des *Es gibt*.“ (ZSD, S. 6) Heidegger nennt hier das »*Es gibt*« ein *im Entbergen verborgenes spielendes Geben*. Das *Geben* des »*Es gibt*« ist demnach einerseits ein *verborgenes*, andererseits ein *spielendes Geben*.

Heidegger bestimmt bezugnehmend auf die Zeit auch das Reichen als ein *spielendes*, u. z. an mindestens zwei Stellen des Vortrags: „Wie sollen wir dieses in der Gegenwart, im Gewesen, in der Zukunft *spielende* [Herv., A. F.] Reichen von Anwesen bestimmen?“ (ZSD, S.

¹⁹¹ „Die Gefahr wächst, daß wir mit der Nennung des »*Es*« willkürlich eine unbestimmte Macht ansetzen, die alles Geben von Sein und Zeit bewerkstelligen soll. Indes entgehen wir der Unbestimmtheit [...], solange wir uns an die Bestimmungen des Gebens halten [...]“ (ZSD, S. 17)

¹⁹² Vgl. auch das Protokoll: ZSD, S. 41f.

¹⁹³ Ebd.

14) „Dieses Zuspiel erweist sich als das eigentliche, im Eigenen der Zeit *spielende* [Herv., A. F.] Reichen [...].“ (ZSD, S. 16) Diese, nur äußerlich scheinende Ähnlichkeit des spielenden Grundzugs von Geben und Reichen ist insofern von Belang, als ja beide – sowohl das Geben als auch das Reichen – wesentlich dem Ereignis zugehörig sind und "innerhalb" des Ereignisses sozusagen eine strukturell gleichwertige "Aufgabe" erfüllen.

„Im Schicken des Geschicks von Sein, im Reichen der Zeit zeigt sich ein Zueignen, ein Übereignen, nämlich von Sein als Anwesenheit und von Zeit als Bereich des Offenen in ihr Eigenes. Was beide, Zeit und Sein, in ihr Eigenes, d. h. Zusammengehören, bestimmt, nennen wir: *das Ereignis*.“ (ZSD, S. 20)

Das »Es gibt« nennt nach Heidegger also *niemals nur* und *niemals primär* nur die Vorhandenheit von etwas, d. h. den theoretischen und abgeblassten Sinn von etwas. „Was es gibt, ist nicht bloß vorhanden; es geht vielmehr den Menschen an.“ (ZSD, S. 42)¹⁹⁴ Dass im Zusammenhang der Wendung »Es gibt« der *Erfahrung* eine entscheidende Rolle zukommt, davon soll in einem späteren Teil gehandelt werden.¹⁹⁵

β) »Sache«

Heidegger macht im Verlauf des Vortrags *Zeit und Sein* einen Übergang vom Sein zu dem Wort »Sache«. „Sein – eine Sache, aber nichts Seiendes.“ (ZSD, S. 4) Wie schon im Architektonikkapitel erwähnt, nennt das Wort »Sache« im Heideggerschen Denken „den Streitfall, das Strittige, das, worum es sich handelt.“ (ZSD, S. 41) „Die Sache des Denkens bedrängt das Denken in der Weise, daß sie das Denken erst zu seiner Sache [...] selbst bringt.“ (ID, S. 31) Das Sein selbst – im Vortrag *Zeit und Sein* eine »Sache«, „vermutlich *die* Sache des Denkens“ (ZSD, S. 4) – ist also in sich das „Strittige eines Streites“, das das Denken in der Weise „bedrängt“, das es „das Denken erst zu *seiner* [Herv., A. F.] Sache“ – d. h. dem *Sein* – „selbst bringt“ (ID, S. 31). Also ist *die* »Sache« des Denkens („*seine* Sache“) das Sein – und nur das Sein. Demnach auch die Selbigkeit von Sein und Denken: „Der Mensch *ist* eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies.“ (ID, S. 18)

¹⁹⁴ Dass auch das »ist« eine "Weite", die über das bloß Theoretische hinausgeht, hat, belegt Heidegger auf die Dichtung Georg Trakels und Rimbauds hinweisend. Vgl. auch ZSD, S. 42ff.

¹⁹⁵ Vgl. in dieser Arbeit Punkt f), S. 104ff.

Das Wort »Sache« darf in diesem Zusammenhang nicht gleichgesetzt werden mit dem durchschnittlichen Verständnis des Wortes als »Ding« oder »Gegenstand«. Es hat eher die Bedeutung des griechischen Wortes *πράγμα* – bzw. des lateinischen Wortes *res* –, die dasjenige bezeichnen, „womit man es zu tun hat, und zwar ohne bereits eine in der Störung des Tuns begründete Distanz zu ihm genommen zu haben.“ (PF, S. 358) Bei der Erläuterung des Wortes »Sache« im Vortrag *Zeit und Sein* schreibt Heidegger: »Sache« bedeutet solches, „worum es sich in einem maßgebenden Sinne handelt, sofern sich *darin etwas Unübergebares verbirgt* [Herv., A. F.].“ (ZSD, S. 4) Der darauffolgende Satz nennt Sein eine „»Sache«, und zwar „vermutlich *die Sache des Denkens*.“¹⁹⁶ Demnach spricht Heidegger vom Sein als von etwas, darin sich „etwas Unübergebares verbirgt“ (ZSD, S. 4).

Der genauen Formulierung nach aber kann die Konklusion dieses Syllogismus – bzw. dieser syllogistischen Rekonstruktion des Heideggerschen Gedankenganges – auf eine zweifache Weise aufgelöst werden, je nach dem, ob man das Substantivum oder das Verbum einer Superlativisierung (welcher Superlativ in der zweiten Prämisse enthalten ist) unterzieht. Demnach kann der Schluss lauten entweder: α) Sein = eine Sache, darin sich vermutlich *das Unübergebarste* verbirgt; oder: β) Sein = eine Sache, darin *sich* vermutlich das Unübergebare *am verborgensten (hält)*.

Im Folgenden sollen die beiden Möglichkeiten der Auflösung dieses von uns artifiziell konstruierten Syllogismus durchgespielt werden, um dabei vorläufig anzuzeigen, inwiefern die formallogische Herangehensweise für die hierbei zu verhandelnden »Sachen« notwendigerweise zu kurz greift:

1) Superlativisierung des Substantivs

- A Sache = darin sich etwas Unübergebares verbirgt
- B Sein = Sache (bzw. „vermutlich *die Sache* Denkens“)
- C Sein = darin sich etwas Unübergebares verbirgt (bzw. darin sich vermutlich *das Unübergebarste* verbirgt)

¹⁹⁶ Genauso ist die Zeit „vermutlich *die Sache* des Denkens, wenn anders im Sein als Anwesenheit dergleichen wie Zeit spricht.“ (ZSD, S. 4)

II) Superlativisierung des Verbums

- A Sache = darin sich etwas Unübergebares verbirgt
- B Sein = Sache (bzw. „vermutlich *die* Sache Denkens“)
- C Sein = darin sich etwas Unübergebares verbirgt (bzw. darin sich vermutlich das Unübergebarste *am verborgensten (hält)*)

Der hier dargestellte, formal-logisch herauspräparierte Syllogismus soll für den weiteren Verlauf dieser Arbeit sachlich nicht das Primäre sein. Diese syllogistische Rekonstruktion des Heideggerschen Gedankenganges diene allein dem Zweck, an die Grenzen des Sprachlichen zu erinnern – an die Heidegger in diesem Vortrag immer wieder stößt – und sollte nicht den gedanklichen Nachvollzug ent-schuldigen. Diesem wollen wir uns im Folgenden zuwenden.

Der »Sache« – d. h. dem Sein – nach darf bei der Inbetrachtziehung der beiden konstruierten Syllogismen weder der Superlativisierung des Substantivums noch der des Verbums ein Vorrang eingeräumt werden.¹⁹⁷ Vielmehr muss bei einem solchen Versuch immer mitbedacht werden, inwieweit die Logik selbst – und demnach auch der logische Mechanismus in Form des Syllogismus – von dem her (dem Sein) bestimmt ist, worüber sie (in der Form der Logik) zu verhandeln versucht.¹⁹⁸ Ein weiterer Grund liegt aber auch in der *sachlichen* bzw. *wesenhaften* Identität von „Unübergebarkeit“ und dem „Sich-verbergen“ in Bezug auf das Sein. Ich verwende im Folgenden den Ausdruck *sich verbergen* aus Gründen der Übersichtlichkeit in der substantivierten Form als *Sich-verbergen*.

Das „Unübergebare“ – das sich in der »Sache« Sein verbirgt – kann nicht etwas anderes sein als das *Sein selbst*. Es ist nicht etwas Drittes, das sich im Sein "verbirgt". Diese Vorstellung wäre eine am ontischen Modell gewonnene – das *Darin* würde räumlich vorgestellt werden und Sein demnach wie ein Behälter, in dem sich etwas Drittes (das „Unübergebare“) verbirgt. Das ist jedoch eine für die »Sache«, um die es hier geht, inadäquate Vorstellung. Das *Sein selbst* ist dieses Unübergebare bzw. durch die Unübergebarkeit charakterisiert, d. h. Sein kann nicht übergehen bzw. über-sprungen werden. Jeder Sprung landet notwendigerweise "im" Sein.

¹⁹⁷ Auch mit der Einschränkung, dass es Heidegger hierbei um die Sinnhaftigkeit des vom Sein ausgesagten, und nicht um irgendwelche sprachanalyse-logischen Evidenzen geht.

¹⁹⁸ Vgl. dazu die beiden Vorträge Heideggers in dem Band: *Identität und Differenz*

Genauso ist das „Sich-verbergen“ – das sich als „etwas Unübergehbbares“ in der »Sache« Sein verbirgt – nicht ein "außerhalb" vom Sein sich vollziehender Akt. Wie die Unübergebarkeit diejenige des Seins selbst ist, ist das „Sich-verbergen“ dieser Unübergebarkeit des Seins ein Verbergen des Seins selbst. Es ist ein „Sich-verbergen“ des Seins in seiner Unübergebarkeit – was soviel heißt, wie, dass der Verborgeneitscharakter dem Sein unübergebar bzw. "notwendig" zukommt; als auch, dass sich das Sein in seiner Unübergebarkeit stets verbirgt. Genau diese sachliche bzw. wesenhafte Identität von „Unübergebarkeit“ und „Sich-verbergen“ in Bezug auf das Sein ist eine Rechtfertigung gegen eine einseitige Auflösung des oben konstruierten Syllogismus – wie gegen die ganze formallogische Herangehensweise – und deshalb meiner Ansicht nach auch ein wegweisender Wink für die Un- bzw. Kurzgriffigkeit der Logik bei der Verhandlung der »Sache« Sein.

Insofern Heidegger im weiteren Fortgang des Vortrags *Zeit und Sein* auch das Wort Zeit eine »Sache« – „vermutlich *die* Sache des Denkens“ (ZSD, S. 4) – nennt, könnte man meinen, dass das bisher Dargestellte genauso auf die Zeit übertragbar wäre. Demnach wäre auch die Zeit unübergebar und sich-verbergend. Diese logische Stringenz übersieht jedoch, dass für Heidegger die Zeit ausschließlich deshalb „*die* Sache des Denkens“ (ZSD, S. 4) ist, weil „im Sein als Anwesenheit dergleichen wie Zeit spricht.“ (ZSD, S. 4) Zumindest der sprachlichen Formulierung nach, bekundet sich hierbei eine – wie auch immer geartete – "Abhängigkeit" der Zeit vom Sein. Inwieweit diese Abhängigkeit von Heidegger im Vortrag *Zeit und Sein* beabsichtigt wurde, kann in diesem Zusammenhang nicht beantwortet werden. Der Heideggerschen Intension nach müsste man letzteres jedoch verneinen, da der Vortrag versucht, die beiden »Sachen« Zeit und Sein – bzw. die *eine* »Sache«: Zeit *und* Sein – als gleichursprüngliche Momente eines einzigen Geschehens zu denken. Nichtsdestotrotz scheint es, als ob am Ende des Vortrags – zumindest in sprachlicher Hinsicht – so etwas wie eine Vorrangstellung des Seins gegenüber der Zeit durchdringt. Diese Vermutung wollen wir so stehen lassen.

γ) *Sein*

Heidegger bemerkt gleich zu Beginn des Vortrags *Zeit und Sein*, dass es ihm darum geht, das Sein ohne das Seiende bzw. einer Begründung aus diesem zu denken.¹⁹⁹ „Es gilt, einiges von dem Versuch zu sagen, der das Sein ohne die Rücksicht auf eine Begründung des

¹⁹⁹ Vgl. ZSD, S. 2f.

Seins aus dem Seienden denkt.“ (ZSD, S. 2) Der Versuch, das Sein »selbst« zu denken, ist kennzeichnend für das Spätwerk Heideggers. Das Sein bzw. der Sinn von Sein wird nicht mehr an einem ausgezeichneten Seienden erfragt – auch ist der Sinn von Sein nicht etwas anderes als das Sein selbst –, sondern vielmehr muss versucht werden, das Sein *von ihm »selbst« her*²⁰⁰ zu denken. In *Sein und Zeit* ist dieses ausgezeichnete Seiende das Dasein, an dem sich Heidegger bei der Frage nach dem Sein bzw. Sinn von Sein orientiert. Das Dasein ist für den frühen Heidegger deshalb ausgezeichnet, weil dieses (das Dasein) um sein eigenes Sein weiß und ihm dieses in seiner Erschlossenheit gelichtet ist.

„Das Dasein selbst ist [...] vor anderem Seienden ausgezeichnet. [...] Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. [...] Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. [...] Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist.“ (GA 2, S. 16)

Im Vortrag *Zeit und Sein* stellt das Dasein nicht mehr das ausgezeichnete Seiende dar – wie überhaupt im seinsgeschichtlichen Denken des späten Heidegger. Dennoch führt Heidegger einen Grund dafür an – und das entspricht durchaus dem begründenden Ansatz des transzendental-horizontalen Denkens²⁰¹ –, warum er Zeit und Sein zusammen nennt: Da Sein „seit der Frühe des abendländisch-europäischen Denkens“ (ZSD, S. 2) dasselbe wie *Anwesen* bedeutet, aus diesem aber eine Dimension der Zeit (und zwar die Gegenwart) „spricht“, wird Sein im Sinn der „Anwesenheit“ durch die Zeit bestimmt.²⁰²

Zeit hingegen spricht im Sein, insofern jedes Seiende seine Zeit hat, d. h. jedes Seiende – das man auch ein Zeitliches nennt – ist als in der Zeit stehend ein Vergängliches. Das Seiende vergeht *in* und *mit* der Zeit. Das heißt aber nicht, dass die Zeit vergeht. Die Zeit ist ihrem Wesen nach nichts Seiendes bzw. Zeitliches. Letzteres vergeht, die Zeit aber bleibt. „Aber indem die Zeit ständig vergeht, bleibt sie als Zeit.“ (ZSD, S. 3) Das Bleiben der Zeit heißt: *anwesen*. „Bleiben heißt: nicht-verschwinden, also anwesen. Somit wird die Zeit durch ein Sein bestimmt.“ (ZSD, S. 3) „Sein und Zeit bestimmen sich wechselweise, jedoch so, daß

²⁰⁰ Wenn diese Formulierung überhaupt zulässig ist, insofern Sein nicht wie ein seiendes "Phänomen" unter dem Motto: „Zu den Sachen selbst!“ zu thematisieren ist.

²⁰¹ Transzendentalität meint hier nicht so sehr die Tatsache, dass Heidegger hier einen bestimmten, etymologischen Grund nennt, woraus Zeit und Sein sondern vielmehr den stringenten und ableitenden Aufbau des ganzen Vortrags.

²⁰² Vgl. zu diesen Ausführungen: ZSD, S. 2; Heidegger fragt aber zugleich, inwiefern so etwas wie Zeit aus Sein spricht: „Inwiefern? Dies fragt: Weshalb, auf welche Weise und woher spricht im Sein dergleichen wie Zeit?“ (ZSD, S. 2) Die Beantwortung dieser Frage ist Aufgabe des ganzen Vortrags *Zeit und Sein*.

jenes – das Sein – weder als Zeitliches noch dieses – die Zeit – als Seiendes angesprochen werden können.“ (ZSD, S. 4)

Die Frage ist, ob dieses Charakteristikum des Bleibens für das, was Sein nennt, stehen kann? „Bleiben heißt: nicht-verschwinden, also anwesen. Somit wird die Zeit durch ein Sein bestimmt.“ (ZSD, S. 3) Orientiert man sich da nicht wiederum an der vulgären Zeitvorstellung und deren Werdensbegriff, wonach nur das Bleibende ein wirklich Seiendes, ein *ón*, ist, das Vergängliche hingegen aber nur ein *mè ón*? Heideggers Argumentationsgang in dieser Passage²⁰³ scheint darauf hinauszulaufen, das Sein am "bleibhaften" Charakter der Zeit festzumachen, um so den Bezug der Zeit zum Sein herzustellen. Im weiteren Verlauf des Vortrags wird sich jedoch herausstellen, dass diese Annahme zu kurz greift, da sich Heidegger genau gegen diese Zeitauffassung wendet.

Heidegger hat im Vortrag *Zeit und Sein* in einer sehr dicht gedrängten Passage den Gedanken der Zusammengehörigkeit von Sein als *Anwesen* und dem »Es gibt« entwickelt.²⁰⁴ Da es sich dabei um eine sehr wichtige und höchst komplexe Stelle im ganzen Vortrag handelt, soll im Folgenden der ganze Absatz – samt der dazugehörenden Ergänzung in Klammern – zitiert werden:

„Sein, dadurch jegliches Seiende als ein solches *gekennzeichnet* ist, Sein besagt Anwesen. Im Hinblick auf das Anwesende gedacht, zeigt sich Anwesen als *Anwesenlassen*. *Nun aber* gilt es, dieses *Anwesenlassen* eigens zu denken, insofern Anwesen *zugelassen* wird. *Anwesenlassen* zeigt darin sein Eigenes, daß es ins Unverborgene bringt. Anwesen lassen heißt: Entbergen, ins Offene bringen. Im Entbergen spielt ein Geben, jenes nämlich, das im *Anwesen-lassen* das Anwesen, d. h. Sein gibt. [meine Kursivierung, A. F.] (Die Sache »Sein«, sie eigens denken, dies verlangt, daß unser Nachsinnen der im *Anwesenlassen* sich zeigenden Weisung folgt. Sie erweist im *Anwesenlassen* das Entbergen. Aus diesem aber spricht ein Geben, ein Es gibt.)“ (ZSD, S. 5)

Es ist augenfällig, auf welche Weise Heidegger hier gleich im ersten Satz den Charakter der ontologischen Differenz bestimmt: er ist ein *zeichnender*. Das Seiende ist durch das Sein weder bestimmt, noch erwirkt oder gar begründet. Es ist nur *gekennzeichnet*. Im Protokoll zum Vortrag steht vermerkt, dass das Wort „»gekennzeichnet«“ von Heidegger sehr behutsam ausgewählt worden ist, um „die Betroffenheit des Seienden durch das Sein“ (ZSD, S. 39) hervorzuheben und anzuzeigen. Das Seiende ist vom Sein *be-troffen* im Sinne einer *trefflichen "Umrissung"* bzw. *"Umreißung"* des Eigenen des Seienden. Dergestalt ist es vom Sein be-

²⁰³ Ebd., S. 3

²⁰⁴ Ebd., S. 5; die dazu gehörenden Erläuterungen im Protokoll finden sich auf den Seiten 39 bis 41

zeichnet. „Zeichnen – mit Zeigen verwandt – deutet auf den Umriss, die Gestalt, gleichsam die Was-Gestalt, die dem Seienden als solchem eigen ist.“ (ZSD, S. 39) Das Seiende ist durch das Sein „gezeichnet“ – dies meint: es ist von ihm umrissen, geprägt und dergestalt auch sichtbar gemacht. Das Sein hält sich jedoch dabei zugunsten des Seienden zurück. „Das Sein ist hinsichtlich des Seienden dasjenige, was zeigt, sichtbar macht, ohne sich selber zu zeigen.“ (ZSD, S. 39)

Im Folgenden ist es wichtig zu sehen, dass zwischen dem zweiten und dem dritten Satz kein gedanklicher Fortgang besteht, sondern ein abrupter Neuanfang. Das »Nun aber« am Beginn des dritten Satzes zeigt etwas Neues an.²⁰⁵ Dieses liegt in der unterschiedlichen Art und Weise, wie Anwesen gelassen wird – wobei das Wort »Lassen« in dem Wortgefüge „Anwesenlassen“ die entscheidende »sachliche« Differenz nennt. Heidegger unterscheidet zwischen dem *Anwesenlassen*, welches das Anwesende, d. h. das Seiende, anwesen lässt – und dem *Anwesenlassen* gedacht „auf das Ereignis zu“ (ZSD, S. 40). Das *Anwesenlassen* bezieht sich auf den Unterschied von Sein und Seiendem, d. h. auf die ontologische Differenz. Das »Lassen« im *Anwesenlassen* lässt vom Seienden ab und lässt es anwesen und gibt es so frei „*ins Offene*.“ (ZSD, S. 40) „Das vom *Anwesenlassen* »gelassene« Anwesende wird dadurch erst als ein Anwesendes für sich, ins Offene des Mitanwesenden eingelassen. Ungesagt und fragwürdig bleibt hier, von woher und wie es »das Offene« gibt.“ (ZSD, S. 40)

Diese Frage nach diesem »Offenen überhaupt« kommt unter der Hinsicht der ontologischen Differenz als Frage gar nicht auf. Diese stellt sich erst, wenn – wie im *Anwesenlassen* – das »Lassen« als solches in die Blickbahn gelangt. Das „von *diesem* Lassen Betroffene“ ist dann „nicht mehr das Anwesende, sondern das Anwesen selbst.“ (ZSD, S. 40) Bedeutete das »Lassen« im ersten – dem *Anwesenlassen* – soviel wie: „ab-lassen, weglassen, weglegen, weggehenlassen“, so meint »Lassen« im *Anwesenlassen* nun soviel wie: „zulassen, geben, reichen, schicken, gehören-lassen.“ (ZSD, S. 40) Es selbst – das Anwesen – wird also im *Anwesenlassen* durch das »Lassen« zugelassen, gegeben, gereicht, geschickt.

Im Protokoll zu dem Vortrag *Zeit und Sein* bestimmt Heidegger das "formelle" Verhältnis von *Anwesenlassen* und *Anwesenlassen* auf folgende Weise: „Nur insofern es das Lassen von Anwesen gibt, ist das *Anwesenlassen* von Anwesendem möglich.“ (ZSD, S. 40)²⁰⁶ Es scheint, als wären hier zwei Dimensionen in- bzw. übereinander gefügt. Erstens: das »Lassen« von Anwesen, das auf der Höhe des *Ereignisses* anzusiedeln ist; und Zweitens: das

²⁰⁵ Ebd., S. 39f.

²⁰⁶ „Formell gesagt, besteht zwischen beiden Gliedern der Entgegensetzung ein Bestimmungsverhältnis: *Nur insofern [...]*.“ (ZSD, S. 40)

»Lassen« von Anwesendem, dass der *ontologischen Differenz* entspricht. Wie das Bestimmungsverhältnis von *Anwesenlassen* und *Anwesenlassen* eigens zu denken ist, wurde im Vortrag *Zeit und Sein* nur angedeutet, jedoch nicht eigens thematisiert. Heidegger schreibt, dass die Hauptschwierigkeit darin liegt, „daß es vom Ereignis her nötig wird, dem Denken die ontologische Differenz zu erlassen. Vom Ereignis her zeigt sich dagegen dieses Verhältnis nun als das Verhältnis von Welt und Ding, ein Verhältnis, das zunächst noch in gewisser Weise als das Verhältnis von Sein und Seiendem aufgefaßt werden könnte, wobei aber dann sein Eigentümliches verloren geht.“ (ZSD, S. 41)

Ähnliches – nur in umgekehrter Reihenfolge – steht auch in der eingeklammerten Ergänzung nach der zitierten Passage, wo es heißt: Wenn wir die „»Sache« Sein“ eigens denken wollen, dann müssen wir jener „Weisung“ folgen, die sich im „Anwesenlassen“ zeigt. „(Die Sache »Sein«, sie eigens denken, dies verlangt, daß unser Nachsinnen der im Anwesenlassen sich zeigenden Weisung folgt. Sie erweist im Anwesenlassen das Entbergen. Aus diesem aber spricht ein Geben, ein Es gibt.)“ (ZSD, S. 5) Das, was sich im Anwesenlassen zeigt, erweist sich als ein Entbergen, aus welchem ein Geben spricht.²⁰⁷

δ) »Zeit-Raum«

Heidegger weist in *Zeit und Sein* darauf hin, dass im seinsgeschichtlichen Denken nicht nur die Zeit, sondern auch der *Raum* neu bedacht werden muss. Er bestreitet selber seinen im transzendental-horizontalen Denken von *Sein und Zeit* gemachten Versuch, den Raum von der Zeit her zu denken und zu begründen.²⁰⁸ „Der Versuch in »*Sein und Zeit*« § 70, die Räumlichkeit des Daseins auf die Zeitlichkeit zurückzuführen, läßt sich nicht halten.“ (ZSD, S. 24) Der Raum hat beim frühen Heidegger primär eine negative Funktion, da er das »Ganzsein« des Daseins *zerstreut*. Die beiden *Existentialien* »Ent-fernung« und »Ausrichtung« stellen die „aus dem Dasein entworfene Räumlichkeit“ dar, die allererst den „innerweltlichen Raum“ fundiert. »Ent-fernung« bedeutet das „Verschwindenmachen der Ferne“ bzw. „Näherung“ (GA 2, S. 140). Das „umsichtige Besorgen“ entscheidet über „Nähe“ und „Ferne des umweltlich zunächst Zuhandenen“ (GA 2, S. 143). „Sein Hier versteht das Dasein aus dem umweltlichen Dort. Das Hier meint nicht das Wo eines Vorhandenen, sondern das Wobei eines entfernenden Seins bei... in eins mit dieser Ent-fernung.“ (GA 2, S. 144)

²⁰⁷ Zum Begriff der *Gabe*: Vgl. in die dieser Arbeit S. 109ff.

²⁰⁸ Vgl. GA 2, §§22-24, §70

Das andere Moment – bzw. *Existential* in der Heideggerschen Terminologie – der Räumlichkeit des Daseins, die »Ausrichtung«, besagt, dass „das Dasein in seinem Entfernen immer schon ‚eine Richtung in eine Gegend‘ aufgenommen hat“ (DA 14, S. 28) und sich so (je schon) in der Umgebung – die immer die Umgebung eines bestimmten Daseins ist – "auskennt". „Jede Näherung hat vorweg schon eine Richtung in eine Gegend aufgenommen [...]. Das umsichtige Besorgen ist ausrichtendes Ent-fernen.“ (GA 2, S. 144f.) *Links, rechts, oben, unten, vorne, hinten* sind Richtungen bzw. Aus-Richtungen des Daseins, die seine Räumlichkeit immer schon bestimmen.

Die ganze Raumanalyse im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* läuft darauf hinaus zu zeigen, dass der dreidimensionale, mathematisch-konstruierte Raum eine Abstraktion der ursprünglichen Räumlichkeit als dem „für das In-der-Welt-sein konstitutive[n] Begegnenlassen des innerweltlich Seienden“ (GA 2, S. 148) ist. Im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit*²⁰⁹ versucht Heidegger jedoch die Räumlichkeit durch die Zeitlichkeit zu fundieren. Das „Wohin der möglichen Hingehörigkeit des umweltlich zuhandenen, platzierbaren Zeugs“ (GA 2, S. 353) wird durch den Handlungsentwurf bestimmt. Räumlich kann das Dasein nur *sein* „als Sorge im Sinne des faktisch verfallenden Existierens.“ (GA 2, S. 486) „*Nur auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit ist der Einbruch des Daseins in den Raum möglich.*“ (GA 2, S. 488)

Genau dieses nicht gleichursprüngliche Verhältnis von Räumlichkeit und Zeitlichkeit in *Sein und Zeit* wird im späten Denken Heideggers – u. a. auch in dem Vortrag *Zeit und Sein* – einer Selbstkritik unterzogen. „Diesen Versuch in *Sein und Zeit*, die Räumlichkeit des Daseins von der Zeitlichkeit her zu bestimmen, weist Heidegger nach der ‘Kehre’ als unhaltbar zurück. [...]“ (WpB, S. 447)²¹⁰ Ein weiterer Problempunkt ist auch, dass den *Existentialien* »Entfernung« und »Ausrichtung« selbst Raum gegeben sein muss, denn sie gründen in der Gegenwart, aus dem das Verfallen des Daseins entspringt. „Alles Nähern von Zuhandenem kann geschehen, weil das Dasein in einem vorgegebenen, gemeinsamen [...] Welt-Raum eingelassen ist.“ (DA 14, S. 30)²¹¹

Der Raum hat also in *Sein und Zeit* nur eine negative, *zerstreuende* Funktion. *Eigentlich* existieren kann das Dasein hier nur in der Zeit. „Räumlich existiert das Dasein nämlich nur

²⁰⁹ Vgl. insbes. GA 2, §70 ff.

²¹⁰ „Das Verfallen des Daseins ist auch der Grund dafür, daß dem Räumlichen ein Vorrang in der Auslegung der Daseinsmöglichkeiten zukommt. [...]“ (WpB, S. 447) Dies hängt – wie Helmuth Vetter schreibt – mit „einer vertieften Erfahrung des Wohnens zusammen, das zwar schon im In-sein des In-der-Welt-seins mit bedacht wird, aber erst durch die Bestimmung von Himmel und Erde zum tragen kommt.“ (WpB, S. 447f.)

²¹¹ Vgl. hierzu auch DA 14, S. 29 ff., wo Holger Helting – auf eine meisterhafte Art und Weise – das Raumverständnis im Heideggerschen Denken von *Sein und Zeit* bis zu den *Zollikoner Seminaren* nachzeichnet.

»verfallend.« (MH, S. 81) Die Räumlichkeit des Daseins im Modus der Eigentlichkeit ist nicht vorstellbar, denn im Raum bleibt das Dasein ohne *Entschlossenheit*.²¹² Innerhalb von *Sein und Zeit* ist also eine Gleichursprünglichkeit von Raum und Zeit nicht vorstellbar.²¹³

Demgegenüber versucht das seinsgeschichtliche Denken Raum und Zeit auf ihre gemeinsame „zugrundeliegende Wurzel“ zu durchdenken und sie gleichursprünglich aus dem *Ereignis* zu entfalten.²¹⁴ So schreibt Heidegger in *Bauen Wohnen Denken*, dass, insofern Zeit sowohl wie Sein „als Gaben des Ereignens nur aus diesem her“ zu denken sind, dementsprechend auch „das Verhältnis des Raumes zum Ereignis“ neu bedacht werden muss. Es heißt weiter: „Dies kann freilich erst glücken, wenn wir zuvor die Herkunft des Raumes aus dem zureichend gedachten Eigentümlichen des Ortes eingesehen haben.“ (GA 7, S. 147ff.)²¹⁵ Und was hier für den Raum gilt, gilt auch für die Zeit.

Das Ereignisdenken orientiert sich also bei der Bestimmung von Raum und Zeit nicht wie der traditionelle Ansatz an vorhandenem Seienden – auch nicht am Dasein –, um von da aus das »Räumliche« des Raumes bzw. das »Zeitliche« der Zeit zu bestimmen.²¹⁶ Bei einem solchen Ansatz können Raum und Zeit immer nur als Horizont des Seienden erscheinen. Sie sind „horizontale Bestimmungen des Seienden“ (DA 14, S. 31). Genau aus diesem Grund ist auch der Versuch in *Sein und Zeit* der traditionellen – d. h. metaphysischen – Auffassung verpflichtet (obwohl Heidegger auch bereits hier einen Schritt weiter geht, insofern er sich nicht mehr an einem bloß vorhandenen Seienden orientiert, sondern an einem ausgezeichneten: dem Menschen).

Der »Zeit-Raum« versucht hingegen die mit dem Dasein *ereignete Offenheit*, in welche Sein allererst anwesen kann, zu bedenken. Diese Offenheit ist die „sich ereignende offene Weite“ bzw. „Lichtung des Verborgenen“ (DA 14, S. 32). Der Quell bzw. „Urgrund“ (GA 65, S. 381) dieser Offenheit ist das *Ereignis*. Das Ereignis ist die gemeinsame zugrundeliegende Wurzel von Raum und Zeit – was auch das Wortkonstrukt »Zeit-Raum« andeuten soll.²¹⁷ Das *Ereignis* ist – als Abgrund – „die *ursprüngliche Einheit* von Raum und Zeit, jene einigende Einheit, die sie erst in ihre Geschiednis auseinandergehen läßt.“ (GA 65, S. 379) „Zeit und Raum entfalten die freie Weite (die Leere) auf verschiedene Weise, sind aber im Grunde nicht

²¹² Vgl. MH, S. 81ff.

²¹³ Vgl. zu diesen Ausführungen: MH, S. 93: „Es ist interessant zu beobachten, daß das Denken des späten Heideggers, bei dem keine Emphase des Selbst zu spüren ist, immer stärker räumliche Züge aufweist, *als wäre das Selbst oder das Sich-Wollen primär ein Phänomen der Zeitlichkeit*.“ (MH, S. 93)

²¹⁴ Vgl. DA 14, S. 31ff.

²¹⁵ Vgl. GA 7, S. 147-164

²¹⁶ Vgl. zu dieser Ausführung v. a.: DA 14, S. 31

²¹⁷ In *Zeit und Sein* heißt es analog: „Was beide, Zeit und Sein, in ihr Eigenes, d. h. in ihr Zusammengehören, bestimmt, nennen wir: *das Ereignis*.“ (ZSD, S. 20)

von einander zu trennen, da sie nur im gegenwärtigen Zusammenspiel das verantwortende DA-Sein konstituieren.“ (DA 14, S. 33f.)

Das Einigende des »Zeit-Raums« – als der „Einheit der ursprünglichen Zeitigung und Räumung“ (GA 65, S. 384) – liegt also im Ereignis. Dieses lässt alles, was ist, anwesen.²¹⁸ Anwesenlassen jedoch nicht im Sinne von *Anwesenlassen*, sondern im Sinne von *Anwesenlassen*. Das *Lassen*, das Zurückhalten und An-sich-halten des Ereignisses im Geschehen des Anwesens, nimmt für Heidegger eine ausgezeichnete Stellung ein innerhalb dieses einigenden Zusammenspiels von Raum und Zeit. Im Vortrag *Zeit und Sein* denkt Heidegger dieses Anwesenlassen der *Zeit* als „lichtendes Reichen des vierdimensionalen Bereichs.“ (ZSD, S. 17) Reichen meint hier ein soviel wie: schenken, übergeben, geben.²¹⁹

Dabei ist die eigentliche Zeit nicht eindimensional, sondern vierdimensional. Die vierte Dimension ist aber der Sache nach die erste – und zwar die *nähernde Nähe*. In einer überarbeiteten Fußnote²²⁰ des Vortrags *Was ist Metaphysik?* aus dem Jahr 1929 vermerkt Heidegger: „Zeit ist vierdimensional: Die *erste*, alles versammelnde Dimension ist die *Nähe*.“ (GA 9, S. 377) Die *Nähe* bestimmt im Vorhinein das Sich-einander-Reichen der drei Dimensionen der Zeit. „Mit »Nähe« ist hier gemeint, daß die Dimensionen der Zeit zueinandergehören ohne jedoch zusammenzufallen[...].“ (PF, S. 347) Die *Nähe* hält so Ankunft, Gewesen und Gegenwart „auseinander“ und hält sie zugleich „zueinander“ in jener Nähe, aus der sie einander genäht bleiben.²²¹

In *Zeit und Sein* beschreibt Heidegger in einer längeren Passage dieses Phänomen des gleichzeitigen Zueinander- und Auseinandergehören der Dimensionen ausführlich:

„Aber sie nähert Ankunft, Gewesenheit, Gegenwart einander, indem sie entfernt. Denn sie hält das Gewesen offen, indem sie seine Ankunft als Gegenwart verweigert. Dies Nähern der Nähe hält das Ankommen aus der Zukunft offen, indem es im Kommen die Gegenwart vorenthält. Die nähernde Nähe hat den Charakter der Verweigerung und des Vorenthalts. Sie hält im voraus die Weisen des Reichens von Gewesenheit, Ankunft und Gegenwart zu einander in ihre Einheit. Die Zeit ist nicht. Es gibt die Zeit. Das Geben, das Zeit gibt, bestimmt sich aus der verweigernd-vorenthaltenden Nähe. Sie gewährt das Offene des Zeit-Raumes und verwahrt, was im Gewesen verweigert, was in der Ankunft vorenthalten bleibt. [...] Insofern das Reichen selber ein Geben ist, verbirgt sich in der eigentlichen Zeit das Geben eines Gebens.“ (ZSD, S. 16)

²¹⁸ Vgl. DA 14, S. 33

²¹⁹ Vgl. hierzu die Ausführungen im letzten Kapitel dieser Arbeit, S. 109ff.

²²⁰ Diese Überarbeitung stammt aus dem Jahr 1949.

²²¹ Vgl. ZSD, S. 16

Mit dem Wort »Nähe« möchte Heidegger also das Zusammenspiel der drei Zeitdimensionen Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart anzeigen. Dabei kommt es jeweils auf das Widerspiel der Momente des Zusammen- und Auseinanderfalls, des Offenbarens und Verweigerns, des Näherns und Entfernens an. Wie Günther Figal bemerkt, ist auch bei der alltäglichen Verwendung des Ausdrucks »Nähe« ein gewisser Abstand impliziert.²²²

Heidegger nennt die „eigentliche Zeit“, die durch ihr Reichen das Offene aller erst erbringt, auch eine „vorräumliche Ortschaft, durch die es erst ein mögliches Wo gibt.“ (ZSD, S. 16) Dies entspricht durchaus dem, was F.-W. von Herrmann in seinem Buch *Wege ins Ereignis* das topologische Denken bzw. die Topologie des Seyns im Spätwerk Heideggers nennt.²²³ Die „Topologie des Seyns“ kennzeichnet – neben dem „Sinn von Sein« und der „Wahrheit des Seins« – die „Ortschaft des Seins« (WE, S. 24). Obwohl das topologische Denken das seinsgeschichtliche nicht ablöst – und nach Heidegger selbst in dieses letztere gehört –, kann man auch daran eine Aufwertung des Raumes erkennen.

ε) Spielen

In diesem Abschnitt geht es darum, zu zeigen, wie Heidegger das Wort *Spielen* als Versuch gebraucht, um sich der metaphysischen Sprachverstrickung zu entziehen. Im Vortrag *Zeit und Sein* nimmt die Bedeutung dieses Wortes für das Verständnis des Heideggerschen Gedankenganges eine herausragende Stellung ein, obwohl es kein einziges Mal explizit thematisiert wird. Das Wort *Spielen* wird nirgends als Substantiv verwendet – der einzig substantivische Gebrauch ist das Wort „Zuspiel“ (ZSD, S. 16). Heidegger unternimmt auch nicht den Versuch – weder im Vortrag noch im dazugehörigen Protokoll –, um die Bedeutung dieses wichtigen Wortes zu klären.

Und dennoch ist dieses Wort im Vortrag *Zeit und Sein* ausgezeichnet. Heidegger gebraucht es einerseits adverbial – „spielendes Geben“ (ZSD, S. 6), „spielendes Reichen“ (ZSD, S. 14) –, um damit bestimmten Vorgängen bzw. Geschehnissen eine Offenheit und Dimensionalität zu verleihen: d. h. die Verwendung dieses Adverbs grenzt den Bedeutungshorizont dieser Vorgänge nicht ein, sondern lässt sie im Gegenteil in einer Hinsicht erscheinen, die sie für die Leser und Hörer an Bedeutungsfülle reicher und zugleich unbestimmter erscheinen

²²² Vgl. PF, S. 347

²²³ Vgl. WE, S. 23f.

lässt.²²⁴ Andererseits wird das Wort Spielen auch als Verb verwendet – „im Entbergen spielt ein Geben“ (ZSD, S. 5), „spielt jeweils eine Art von Angang und Anbringung, d. h. Anwesen“ (ZSD, S. 15), „[...] daß im Reichen von Gewesen und Ankommen Verweigerung von Gegenwart und Vorenthalten von Gegenwart spielen“ (ZSD, S. 23). Aber auch der verbale Gebrauch des Wortes Spielen steht immer in Zusammenhang mit nominal gebrauchten Verben, d. h. mit Vollzügen und Geschehnissen (Entbergen, Geben, Angang und Anbringung, Verweigerung, Reichen).

Diese Eigenheit des Heideggerschen Sprachgebrauchs weist in eine ganz bestimmte Richtung – gibt dem Leser einen "quasi-methodischen Wink" –, die im Verlauf des Vortrags *Zeit und Sein* immer wieder zum Vorschein tritt. Das gilt nicht nur für die Verwendung des Wortes *Spiel*, sondern vielmehr für den ganzen Heideggerschen Duktus, mit dem er sich der Sprache und ihrer Ausdrucksweise bedient. Hierfür steht nicht nur der nominale Gebrauch von Verben, sondern auch der adverbiale Gebrauch von Nomen und Verben und ihre unterschiedlichen Variationen, wie zum Beispiel der Ausdruck „das lichtend-verbergende Reichen“ (ZSD, S. 16).

Diese hier nur skizzenhaft angedeutete Sprachanalyse hat nicht den Sinn, einer solchen Herangehensweise an Heideggersche Texte – vor allem nicht an die späten Arbeiten Heideggers – das Wort zu sprechen. Vielmehr geht es darum, auf den oben erwähnten sprachlichen Duktus Heideggers aufmerksam zu machen und die Vorsicht und Zurückhaltung, mit der sich der späte Heidegger der Sprache bedient, in Erinnerung zu rufen. Da uns jedoch für unseren weiteren Fortgang kein Anhaltspunkt im Vortrag *Zeit und Sein* geboten wird, wollen wir im Folgenden einen kurzen Exkurs wagen und die Bedeutung des Wortes *Spielen*, welches – wie unsere Annahme am Beginn dieses Kapitels schon vorwegnahm – eine ausgezeichnete Stellung einnimmt, ein wenig genauer umgrenzen.

Aus diesem Grund wollen wir uns der Analysen von Hans-Georg Gadamer zuwenden, der in seinem Werk *Wahrheit und Methode* eine phänomenologische Betrachtung dieses Wortes durchgeführt hat. Im zweiten Kapitel von *Wahrheit und Methode* – Die Ontologie des Kunstwerks und ihre hermeneutische Bedeutung – untersucht Gadamer den Begriff des Spiels am Leitfaden der ontologischen Explikation des Kunstwerks.²²⁵ Dieses dichte und facettenreiche Kapitel beinhaltet viele Aspekte, dem man für eine der Gadammerschen Intension adäquate Wiedergabe erheblich mehr Platz einräumen müsste. Da es uns hierbei jedoch nicht um ein

²²⁴ Dieses Paradoxon, dass etwas dadurch, dass es bestimmt wird, unbestimmter wird, steht gänzlich in Widerspruch zu der logischen Auslegung der Sprache.

²²⁵ Vgl. Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, S. 107ff.; im Folgenden zitiert als WuM

phänomenologisch-gerechtes Treatment der Gadammerschen Philosophie geht, sondern vielmehr nur um einige Grundzüge seines Spielbegriffs, wollen wir uns im Folgenden nur so weit hinauslehnen, als es für unser Anliegen eines besseren Verständnisses des Heideggerschen Denkens von Bedeutung ist.

Hans-Georg Gadamer nähert sich dem Spielbegriff in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* zunächst einmal auf eine negative Weise, indem er sich von der traditionellen, metaphysischen Interpretation desselben abgrenzt. Es kommt ihm darauf an, diesen Begriff von seiner „subjektiven Bedeutung“ (WuM, S. 107), die dieser Begriff u. a. bei Kant und Schiller hatte, abzulösen. Das bedeutet, dass das Wort Spiel nicht vom Gesichtspunkt der Subjektivität, des Spielenden, betrachtet wird. Vielmehr geht es Gadamer um die „Seinsweise des Spiels“ (WuM, S. 108).

„Denn das Spiel hat sein eigenes Wesen, unabhängig von dem Bewußtsein derer, die spielen. Spiel ist auch dort, ja eigentlich dort, wo kein Fürsichsein der Subjektivität den thematischen Horizont begrenzt und wo es keine Subjekte gibt, die sich spielend verhalten. Das Subjekt des Spiels sind nicht die Spieler, sondern das Spiel kommt durch die Spielenden lediglich zur Darstellung.“ (WuM, S. 108)²²⁶

Neben dem „*Primat des Spieles gegenüber dem Bewußtsein des Spielenden*“ (WuM, S. 110), den Gadamer am Beginn seiner Analyse postuliert, geht er auf einen weiteren Aspekt des Spielbegriffs ein. Dieser betrifft den *medialen* Sinn des Begriffs Spiel. Im Vollzug des Spielens passiert etwas mit den Spielenden, sie werden in den Bann des Spiels gezogen, den Spielenden widerfährt das Spiel.²²⁷ „Es läßt sich von da aus ein allgemeiner Zug angeben, wie sich das Wesen des Spieles im spielenden Verhalten reflektiert. *Alles Spielen ist ein Gespieltwerden.*“ (WuM, S. 112) Das Gleiche gilt nach Gadamer auch für den Zuschauer eines Spieles. Auch er geht – genauso wie der Spielende selbst – im Spiel vollkommen auf, ohne dabei etwas aktiv tun zu müssen. „Der Zuschauer vollzieht nur, was das Spiel als solches ist. [...] Im Grunde hebt sich hier die Unterscheidung von Spieler und Zuschauer auf.“ (WuM, S. 115)

Ein weiteres Merkmal des Gadammerschen Spielbegriffs ist der Bezug des Spiels zur Wirklichkeit, d. h. der Modus seines Vollzugs. Gadamer macht darauf aufmerksam, dass während des Spiels eine „Verwandlung“ stattfindet. „Das Spiel selbst ist vielmehr derart Verwandlung daß für niemanden die Identität dessen, der das spielt, fortbesteht.“ (WuM, S. 117)

²²⁶ „Das eigentliche Subjekt des Spiels [...] ist nicht der Spieler, sondern das Spiel selbst. Das Spiel ist es, was den Spieler in seinen Bann schlägt, was ihn ins Spiel verstrickt, im Spiele hält.“ (WuM, S. 112)

²²⁷ Vgl. zu diesen Ausführungen: WuM, S. 109ff.; „So reden wir etwa davon, daß etwas dort und dort oder dann und dann »spielt«, daß etwas sich abspielt, daß etwas im Spiele ist.“ (WuM, S. 109)

Weder die Spielenden noch die Zuschauer sind, sondern nur das Gespielte selbst. „Was nicht mehr ist, ist aber vor allem die Welt, in der wir als unserer eigenen leben.“ (WuM, S. 117)²²⁸

Diese Aspekte des Gadamerischen Spielbegriffs wollen wir nun mit Heideggers Ausführungen zusammenzubringen versuchen. Wie schon am Beginn dieses Abschnitts gesagt wurde, versucht sich Heidegger im Vortrag *Zeit und Sein* von der Metaphysikverstrickung der Sprache zu befreien. Von daher rührt auch die Vorsicht der Heideggerschen Wortwahl – was man vor allem an den auffallend vielen Verbal- und Adverbialkonstruktionen merkt. Das betrifft auch das Wort *Spiel*, welches Heidegger in *Zeit und Sein* ausschließlich in seiner verbalen und adverbialen Form *spielend* und *spielen* gebraucht. Was bedeutet aber, wenn Heidegger vom *spielenden* Geben²²⁹ oder *spielenden* Reichen²³⁰ spricht? Was heißt uns ein Geben, das im Entbergen *spielt*?²³¹ Und wie ist ein im Gewesen und Ankommen *spielender* Angang zu verstehen?²³²

Bei Gadamer ist die Subjektlosigkeit ein wesentliches Merkmal des Spiels. Dass dies auch für Heideggers "Spielbegriff" – genauso wie für seinen ganzen Denkansatz – zutrifft, braucht hier nicht eigens erwähnt werden. Der Vortrag *Zeit und Sein* versucht den Gedanken einer nicht-metaphysischen Zeit – und das heißt zugleich auch den eines nicht-metaphysischen Seins – zu entfalten, denn Zeit »gibt es« nicht ohne Sein und Sein »gibt es« nicht ohne Zeit.²³³ „Sein besagt seit der Frühe des abendländisch-europäischen Denkens bis heute dasselbe wie Anwesen. Aus Anwesen, Anwesenheit spricht Gegenwart. [...] Sein wird als Anwesenheit durch die Zeit bestimmt.“ (ZSD, S. 2)

Der zweite Aspekt des Gadamerischen Spielbegriffs ist sein medialer Sinn. Im Vollzug des Spielens widerfährt den Spielenden und den Zuschauern etwas. Sie werden – so Gadamer – in den Bann des Spiels gezogen und dadurch selbst Teil des Spiels, der keine Trennung zwischen beiden zulässt. „*Alles Spielen*“ ist demnach selbst ein „*Gespieltwerden*.“ (WuM, S. 112) Dieses Merkmal des *Gespieltwerdens* trifft auf eine ausgezeichnete Weise für das Heideggerische Verständnis des Wortes *spielen* zu. Zwar handelt es sich bei dem von Heidegger verhandelten Sachverhalt um ein viel ursprünglicheres Phänomen als das des Spieles – weshalb auch so etwas wie die Einteilung in Zuschauer und Spielende nicht aufkommen kann. Aber dennoch geht es hier allein um den Sinn des *medialen* Vollzugs. Denn, wenn Heidegger vom

²²⁸ Dieses Merkmal des Gadamerischen Spielbegriffs müssen wir jedoch aus Gründen der Schwerpunktsetzung unberücksichtigt lassen.

²²⁹ Vgl. ZSD, S. 6

²³⁰ Ebd., S. 14

²³¹ Ebd., S. 5

²³² Ebd., S. 15

²³³ „Zeit und Sein bestimmen sich wechselseitig, jedoch so, daß jenes – das Sein – weder als Zeitliches noch dieses – die Zeit – als Seiendes angesprochen werden können.“ (ZSD, S. 3)

»spielenden Geben« und »spielenden Reichen« spricht, dann darf das weder aktiv noch passiv verstanden werden. Das »spielende Geben« und das »spielende Reichen« dürfen nicht als Aktivitäten eines Subjekts vorgestellt werden – auch nicht als die eines absoluten –, sondern müssen als *mediale* Vollzüge gedacht werden. Heidegger versucht mittels solcher Formulierungen jenseits der metaphysischen Begrifflichkeit von aktiv und passiv eine Eigenheit des von ihm thematisierten Phänomens, der »Gabe der Zeit«, anzuzeigen – ohne dabei ontischen Denkmodellen anheimzufallen.²³⁴ Die sich hierbei aufdrängende Vorstellung, dass es da »Jemanden« gibt – einen Geber –, der die Zeit gibt, muss aufgegeben werden. Das bestätigt auch Günther Figal in seinem Werk *Phänomenologie der Freiheit*, wenn er schreibt: „Immerhin ist klar, daß Heidegger, selbst wenn er die Zeit als »die Gabe eines Es« bezeichnet, keinen Geber dieser Gabe denken will.“ (PF, S. 349)

ζ) Ereignis

Der architektonische Aufbau des Vortrags *Zeit und Sein* ist von Heidegger so konzipiert worden, dass er erst gegen Ende das Wort *Ereignis* zum ersten Mal nennt. Im Durchspielen der beiden »Sachen« Sein und Zeit und ihrer gegenseitigen Wesenszugehörigkeit, stellt sich erst am Schluss des Vortrags heraus, dass das „Zusammengehören“ (ZSD, S. 20) von Sein und Zeit im Voraus durch das *Ereignis* bestimmt ist. Und Heidegger fügt noch hinzu: das Ereignis lässt sich nur aus dem Durchspielen der beiden »Sachen« Sein und Zeit her denken. „Was dieses Wort [das *Ereignis*, A. F.] nennt, können wir jetzt nur aus dem her denken, was sich in der Vor-Sicht auf Sein und Zeit als Geschick und als Reichen bekundet, wohin Zeit und Sein gehören.“ (ZSD, S. 20)

Es ist also das Ereignis, welches die "beiden" »Sachen« Sein und Zeit erst „in ihr Eigenes“ kommen lässt. (Die Rede von einer "Zweiheit" in diesem Zusammenhang darf nicht zu der missverständlichen Annahme verleiten, als ob Sein und Zeit zwei voneinander verschiedene Dinge bzw. Entitäten wären. Das Wort "beide" ist hier nicht als Numerale bzw. als Zahlwort genannt.) Das Ereignis „verwahrt“ und „hält“ beide darin zusammen, u. z. in ihrem *Gehören*.²³⁵ Der *Sach-Verhalt* – das Ereignis – kommt jedoch nicht nachträglich hinzu, sondern „ereignet erst Sein und Zeit aus ihrem Verhältnis in ihr Eigenes“ – u. z. durch das *sich verbergende Ereignen* „im Geschick als auch im lichtenden Reichen“ (ZSD, S. 20).

²³⁴ Vgl. hierzu in dieser Arbeit, S. 109ff.

²³⁵ Vgl. ZSD, S. 20

Im weiteren Verlauf des Vortrags stellt Heidegger auch die – eher rhetorisch anmutende – Wesensfrage: „Was ist das Ereignis?“ (ZSD, S. 20), um sogleich zu bemerken, dass das Stellen einer solchen Frage für die von ihm verhandelte »Sache« aus zweierlei Gründen unangemessen ist: Einerseits müsste sich die Beantwortung dieser Frage in Aussagesätzen vollziehen – was aber dem »Phänomen selbst« insofern widerstreiten würde, als es sich nicht einfangen lässt von logischen Satzstrukturen. Andererseits zielt die Was-Frage auf einen Was-Gehalt, ein Was-sein, ab – d. h. auf das Wesen bzw. Sein des *Ereignisses*. Nun hat sich aber erwiesen, dass das Sein selbst erst in das *Ereignis* gehört und von ihm erst seine Bestimmung empfängt.²³⁶

Heidegger beginnt daher – durchaus im Sinne einer Negativen Theologie – mit einer Abgrenzung dessen, wie das Ereignis *nicht* zu denken ist. Grundsätzlich darf das Ereignis nicht im Sinne der „geläufigen Wortbedeutung“ (ZSD, S. 21) als Vorkommnis und Geschehnis vorgestellt werden. Ereignis darf auch nicht als eine abgewandelte Auslegung des Seins, eine Seinsart, verstanden werden, in dem Sinn, dass das Sein – dass sich durch die Metaphysikgeschichte hindurch „als ἰδέα, als ἐνέργεια, als actualitas, als Wille“, usw. gezeigt hat – nun mehr als Ereignis ausgelegt wird. Des Weiteren ist Ereignis auch nicht ein umgreifender Oberbegriff, unter den sich Sein und Zeit einordnen ließen.²³⁷ Im Vortrag heißt es: „Logische Ordnungsbeziehungen sagen hier nichts.“ (ZSD, S. 22)

Heidegger kommt jetzt – nach dem er das Ereignis negativ abgegrenzt hat – zu dem *Eigentümlichen* des Ereignisses selbst.²³⁸ Die „Absicht des Vortrages“ war es ja – wiederholt Heidegger noch einmal – das „Sein selbst als das Ereignis“ (ZSD 22)²³⁹ zu denken. „Sein, Anwesenlassen geschickt im Ereignen, Zeit gereicht im Ereignen. Zeit und Sein *ereignet* [Herv., A. F.] im Ereignis.“ (ZSD, S. 22f.) Auffallend ist hierbei, dass Heidegger im *Singular* spricht. Er sagt: Zeit und Sein „ereignet“, und nicht Zeit und Sein »ereignen« – wie es grammatikalisch richtig wäre, würde er hier von einer Zweiheit sprechen. Das Sein selbst erwies sich – wie wir sahen – als die „Gabe des Geschicks von Anwesenheit“, welche „durch das Reichen von Zeit“ gewährt wird. Sein verschwindet demnach im Ereignis²⁴⁰ – wobei dieses Verschwinden nicht wie ein nichtiges Leerwerden verstanden werden darf, sondern eher wie ein einbehaltendes An-sich-halten.

²³⁶ Ebd., S. 21

²³⁷ Ebd., S. 22

²³⁸ Ebd., S. 23; Von positiven Aussagen über das Ereignis, würde ich hierbei aber dennoch nicht sprechen.

²³⁹ Diese Wendung steht nach Heidegger für die Intention des ganzen Vortrags *Zeit und Sein*: „Allein die einzige Absicht dieses Vortrags geht dahin, das Sein selbst als das Ereignis in den Blick zu bringen.“ (ZSD, S. 22)

²⁴⁰ „Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens. Sein verschwindet im Ereignis.“ (ZSD, S. 22)

Das bestätigt auch die oben zitierte Passage, in der Heidegger das Wort »als« in der Wendung »Sein als das Ereignis denken« erläutert. Dieses »als« meint hier: „Sein, Anwesenlassen geschickt im Ereignen, Zeit gereicht im Ereignen. Zeit und Sein ereignet im Ereignis.“ (ZSD, S. 22f.) In Zusammenhang mit dem der Explikation des »Es gibt« sagt Heidegger auf eine ganz ähnliche Weise: „Sein wird als Gabe nicht aus dem Geben abgestoßen. Sein, Anwesen verwandelt. Als Anwesenlassen gehörte es in das Entbergen, bleibt als dessen Gabe im Geben einbehalten. [...] Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen.“ (ZSD, S. 6) Die „Eigentümlichkeit des Ereignisses“ besteht nun darin, dass auch das Ereignis selbst den Charakter des *Entzugs* aufweist.

„Unterwegs wurde schon mehr gedacht, aber es wurde nicht eigens gesagt, nämlich dies, daß zum Geben als Schicken das Ansichhalten gehört, nämlich dieses, daß im Reichen von Gewesen und Ankommen Verweigerung von Gegenwart und Vorenthalten von Gegenwart spielen. [...] Ansichhalten, Verweigerung, Vorenthalt, zeigt dergleichen wie ein Sichentziehen, kurz gesagt: den Entzug. Sofern aber die durch ihn bestimmten Weisen des Gebens, das Schicken und das Reichen, im Ereignen beruhen, muß der Entzug zum Eigentümlichen des Ereignisses gehören.“ (ZSD, S. 23)

Heidegger erläutert im Vortrag *Zeit und Sein* in aller Kürze, wie dieser Entzugscharakter zu denken ist. Wie wir bisher gesehen haben, bekundete sich ein Entzugsmoment sowohl bei der Analyse des *Eigenen des Seins*, als auch bei der Analyse des *Eigenen der Zeit*. Beide also – sowohl Sein als auch Zeit – bekundeten denselben Zug: nämlich das „Sich-entziehen.“ (ZSD, S. 23) Beim Sein als Anwesen war dies jenes Moment des Anwesenlassens, das sich zugunsten des jeweils Anwesenden zurückhält. Bei der eigentlichen Zeit waren dies die Momente der Verweigerung der Gegenwart und des Vorenthalts der Gegenwart zugunsten des Gewesen und der Zukunft. Günther Figal geht in seiner Interpretation des Vortrags *Zeit und Sein* sogar soweit, zu behaupten, dass sich „der Sinn zeitlicher Ausdrücke [...] nur angeben läßt, wenn man auf den Gedanken des Zusammenspiels von Anwesen und Entzug rekurriert [...]“. (PF, S. 352) Alles in der Zeit Anwesende ist nicht nur durch „Präsenz“, sondern auch durch „Absenz“ (PF, S. 352) charakterisiert. Denn, wäre das Anwesende nur präsent, wäre es nicht zeitlich bzw. zeitlos; und wäre es im Gegenteil nur absent, dann wäre es überhaupt nicht.²⁴¹ Zeit muss sich dann als „Anwesen“ denken lassen, welches „in sich ein Sich-entziehen“ (PF, S. 352) darstellt.

²⁴¹ Vgl. hierzu: PF, S. 352ff.

„Zeit in ihrer Einheit ist *Präsenz*, die in sich *Absenz*, oder *Absenz*, die in sich *Präsenz* ist. Charakterisiert man die Zeit derart, so bleibt der Gedanke des Umschlags[...] doch erhalten. Die Rede von einer vierten Dimension der Zeit besagt dann, daß die Zeit in ihrer Einheit darin erfahren wird, daß sie sich entzieht.“ (PF, S. 352)

In den *Zollikoner Seminaren* bedenkt Heidegger ein ähnliches Phänomen, u. z. wenn er schreibt, dass uns die drei Dimensionen der Zeit – Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft – *gleichursprünglich* gegeben sind und nicht eine nach der anderen. Diese Gleichursprünglichkeit ist jedoch durch eine Ungleichmäßigkeit ausgezeichnet. „Alle drei Dimensionen [...] sind gleichursprünglich, denn es gibt [nicht die eine, A. F.] ohne die andere, alle drei sind *gleichursprünglich* offen, aber sie sind nicht *gleichmäßig* offen.“ (ZS, S. 61) Die Gleichursprünglichkeit der drei Dimensionen der Zeit offenbart sich nicht gleichmäßig. Es treten nicht alle drei Dimensionen im selben Moment mit derselben Wichtigkeit für uns zum Vorschein, sondern immer nur *eine* dieser Dimensionen – wobei die beiden anderen Dimensionen dadurch nicht *negiert* werden. Genau dieses Phänomen (dass uns eine der drei Dimensionen vorübergehend in Anspruch nehmen kann, ohne, dass die beiden anderen Dimensionen dadurch vollkommen negiert werden) nennt Heidegger – wie schon im ersten Kapitel dieser Arbeit erläutert – *Privation*. „Dadurch sind die anderen beiden Dimensionen jeweils aber nicht verschwunden, sondern nur modifiziert. Die anderen Dimensionen unterliegen nicht einer bloßen Negation, sondern einer Privation.“ (ZS, S. 61)²⁴²

Das Phänomen der *Privation* hat also – wie am Beginn dieses Absatzes schon angedeutet – in Bezug auf den Vollzugsmodus phänomenologische "Ähnlichkeit" mit dem Phänomen des *Entzugs*. Das Umschlagen der Zeitdimensionen, das gleichursprüngliche, nicht gleichmäßige Offenbarwerden der einzelnen Dimensionen der Zeit weist einen "strukturell" ähnlichen Charakter wie das Sich-entziehen zu Gunsten der Offenheit des sich jeweils Zeigenden. Die "Ähnlichkeit" besteht hier in dem Moment des sich vollziehenden Umschlagsgeschehens. Das schreibt Heidegger sinngemäß auch im Vortrag *Zeit und Sein*, wo er die Verbergung als die Privation der Offenheit denkt. „Die Verbergung des Seins gehört als deren Privation zur Lichtung des Seins.“ (ZSD, S. 32) Hier denkt Heidegger Verbergung als *Privation*.²⁴³

Also sowohl Sein als auch Zeit weisen einen *Entzugscharakter* auf. Sofern aber Sein und Zeit im Ereignis beruhen und von ihm ereignet werden, zeigt sich die Eigentümlichkeit,

²⁴² Wucherer-Huldenfeld schreibt hierzu in der *Daseinsanalyse*: „Der Mensch kann sich thematisch im gegenwärtigen Augenblick zu Zukünftigem [...] und zum Gewesenen nur deshalb verhalten, weil er immer schon als diese Versammlung des Zukünftigen und Gewesenen in eine Gegenwart besteht.“ (DA 12, S. 69)

²⁴³ Vgl. hierzu das erste Kapitel dieser Arbeit, S. 12ff.

dass das Ereignis selbst etwas *Entzugshaftes* an sich hat. Dieser Charakter ist dem Ereignis *eigen*, ist etwas „Eigentümliches im Ereignis“ (ZSD, S. 23) und gehört "wesenhaft" zu ihm.²⁴⁴

„Sofern nun Geschick des Seins im Reichen der Zeit und diese mit jenem im Ereignis beruhen, bekundet sich im Ereignen das Eigentümliche, daß es sein Eigenstes der schrankenlosen Entbergung entzieht. Vom Ereignen her gedacht, heißt dies: Es enteignet sich in dem genannten Sinne seiner selbst. Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis. Durch sie gibt das Ereignis sich nicht auf, sondern bewahrt sein Eigentum.“ (ZSD, S. 23)

Zur *Enteignis* heißt es im gleichen Absatz, dass in diesem Wort „die frühgriechische λήθη im Sinne des Verbergens ereignishaft aufgenommen ist.“ (ZSD, S. 44) Hierbei sieht man den für das Spätwerk Heideggers charakteristischen Grundzug des Vorrangs der λήθη bzw. »Verbergung« vor der »Unverborgenheit«. Der frühe Heidegger denkt das griechische Wort ἀλήθεια als Wahrheit im Sinne von »Enthülltheit«, »Offenheit« oder »Lichtung«. Ἀλήθεια ist das ursprüngliche Wahrheitsverständnis, so wie es bei den Griechen verstanden wurde. Es setzt sich zusammen aus dem Präfix Alpha-Privativum (α)²⁴⁵ – das im Griechischen die Funktion einer Negation besitzt – und dem Wort λήθη, welches in der griechischen Mythologie den Fluss des Vergessens bezeichnet. Es besagt soviel wie »Un-verborgenheit« bzw. »Offenheit«, in der Sein allererst *anwesen* kann. Aus der so gedachten ἀ-λήθεια haben die Griechen auch die φύσις²⁴⁶ erfahren, u. z. als das aufgehend-verweilende Walten des Seins, wie Heidegger in der Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* schreibt.²⁴⁷

Hingegen denkt der späte Heidegger das Wahrheitsgeschehen von der Verbergung – der λήθη – her. In *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* heißt es, dass die λήθη das „Herz der Ἀλήθεια“ darstellt.²⁴⁸ Und im *Logos*-Aufsatz schreibt Heidegger: „Die Ἀλήθεια ruht in der λήθη, schöpft aus dieser, legt vor, was durch diese hinterlegt bleibt. [...] Die Unverborgenheit braucht die Verborgenheit, die λήθη, als ihre Rücklage, aus der das Entbergen gleichsam schöpft.“ (GA 7, S. 226) Schöpfen bedeutet hier so viel wie das privative Umschlagen des »Verbergungs-Entbergungs-Geschehens«. Auch hierbei kann man wieder den Gedanken der Privation erkennen. Und auch im Protokoll zum Vortrag *Zeit und Sein* heißt es, dass die „Verbergung des Seins“ zur „Lichtung“ als deren „Privation“ (ZSD, S. 32) gehört.

²⁴⁴ Im Protokoll zum Vortrag *Zeit und Sein* steht: „Ereignis ist in ihm selber *Enteignis* [...]“. (ZSD, S. 44)

²⁴⁵ lat. „beraubendes Alpha“

²⁴⁶ Natur, lat. *natura*

²⁴⁷ Vgl. Heidegger, M.: *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, 1998, S. 11; Eine genau und phänomenologisch adäquatere Ausführung zum Heideggerschen ἀλήθεια-Denken kann im Rahmen dieser Arbeit leider nicht geleistet werden.

²⁴⁸ Vgl. ZSD, S. 78

Susanne Ziegler vermerkt in ihrer beeindruckenden Studie über *Heidegger, Hölderlin und die Αλήθεια* zu diesem Thema:

„Das Wesen des Seins (Αλήθεια) ist nach Heideggers spätestem Denken nicht Unverborgenheit des Seienden, wie für die frühen Griechen, es ist nicht ‚Anwesen‘, wie für die Metaphysik, es ist aber auch nicht mehr ‚Wahrheit‘, wie Heidegger es in den dreißiger und vierziger Jahren sah, sondern: Verbergung, Ansiehhalten. [...] Am Ende seines Denkens hält er die Verbergung für die Herzmitte des Seins.“ (HHA, S. 352)²⁴⁹

Eine weitere „Eigentümlichkeit im Ereignis“ ist – so Heidegger –, dass das Sein den Menschen dergestalt angeht, dass der Mensch erst „im Vernehmen und Übernehmen“ dieses „Angangs“ seine Auszeichnung erhält. Dieses Übernehmen des Angangs beruht im „Innestein im Bereich des Reichens“ (ZSD, S. 23f.). „Sofern es Sein und Zeit nur gibt im Ereignen, gehört zu diesem das Eigentümliche, daß es den Menschen als den, der Sein vernimmt, indem er innesteht in der eigentlichen Zeit, in sein Eigenes bringt. So geeignet gehört der Mensch in das Ereignis.“ (ZSD, S. 24) In *Der Satz der Identität* erläutert Heidegger eingehend – im Kontext der Zusammengehörigkeit von Sein und Mensch – das Wort »Zusammengehören«. Dabei geht er von dem Ausspruch des Parmenides: „τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καί εἶναι“ aus – der in der Heideggerschen Übersetzung lautet: „»Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein«“ (ID, S. 14) – und legt τό αὐτό (das Selbe bzw. die Selbigkeit von Denken und Sein) als Zusammengehörigkeit der beiden aus.²⁵⁰ Heidegger weist darauf hin, dass das Wort *Zusammengehören* nicht von dem Wortstamm »Zusammen-«, sondern von dem Wort »-gehören« her bestimmt werden muss, denn im Menschen waltet ein *Gehören* zum Sein, welches *Gehören* auf das Sein selbst *hört* – oder anders ausgedrückt: der Mensch *ist* nur Mensch, insofern er dem Anspruch des Seins entspricht.

„Der Mensch *ist* eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies.“ (ZSD, S. 18) „Das Sein west den Menschen weder beiläufig noch ausnahmsweise an. Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen an-geht. Denn erst der Mensch, offen für das Sein, läßt dieses als Anwesen ankommen.“ (ID, S. 19)

Mensch und Sein gehören einander und erst aus diesem *Zusammengehören* empfangen sie ihre Wesensbestimmungen. Dasjenige aber, was „Mensch und Sein in ihr wesenhaftes

²⁴⁹ Vgl. zu diesem Thema auch HHA, S. 320ff.

²⁵⁰ Vgl. ID, S. 14ff.; Der Übergang von der *Zusammengehörigkeit* von Denken und Sein zu derjenigen von Mensch und Sein wurde dadurch vollzogen, dass das Denken *die* Auszeichnung des Menschen darstellt.

Zusammen“ vereignet, ist das „Ereignis“ (ZSD, S. 27). Das Ereignis *ist* also weder, noch *gibt es* das Ereignis. Es ist sozusagen ein „»neutrale tantum«“, also jenes neutrale »und«, das im Titel des Heideggerschen Vortrags *Zeit und Sein* vorkommt. Es ist der „in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen.“ (ID, S. 26) Was bleibt also am Ende zu sagen? „Nur dies: Das Ereignis ereignet.“ (ZSD, S. 24)

Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass auch der frühe Heidegger die Bedeutung des Bindewortes »und« thematisiert. In *Sein und Zeit* bedeutet das »und« soviel wie »aus«, genau genommen, dass das Sein *aus* der Zeit begriffen wird.²⁵¹ Sein »und« Zeit heißt demnach: Sein »aus« der Zeit verstehen. Auch bezeichnet das »und« im Titel *Sein und Zeit* nicht eine Trennung zweier, einander entgegengesetzter Wörter, sondern nennt im Voraus die „innerste Verwandtschaft von Sein und Zeit“ – wie F.-W. von Herrmann in seinem Kommentar zu *Sein und Zeit* schreibt. „Das ‚und‘ hält nicht auseinander, sonder hält zusammen, und zwar so, daß ‚Sein‘ *aus* der [...] ursprünglichen Zeit begriffen werden soll. Das Sein als solches zeigt dann einen eigentümlichen ‚zeitlichen‘ Charakter [...]. Das ‚und‘ ist die Anzeige für die innerste Verwandtschaft von Sein und Zeit.“ (HPdD, S. 18)²⁵²

Das Ereignisdenken eröffnet also eine Dimension der *Abgründigkeit*, in der es versagt ist, begründend zu denken – d. h. ein Phänomen von einem anderen her zu erklären. Der „Abgrund“ ist aber „weder das leere Nichts noch eine finstere Wirrnis, sondern: das Ereignis“ (ID, S. 28) selbst – wie Heidegger in *Der Satz der Identität* schreibt. In dieser Abgründigkeit muss man ausharren. „Die Grundlosigkeit ist nur für denjenigen eine Leere und dann ein blankes Nichts, der im Denken nur auf Gründe aus ist.“ (WE, S. 278) Heidegger schreibt schon am Beginn des Vortrags *Zeit und Sein*: „Es gilt, nicht eine Reihe von Aussagesätzen anzuhören, sondern dem Gang des Zeigens zu folgen.“ (ZSD, S. 2) Und am Ende heißt es: „Ein Hindernis [...] bleibt auch das Sagen vom Ereignis in der Weise des Vortrags. Er hat nur in Aussagesätzen gesprochen.“ (ZSD, S. 25) Parallel dazu steht im Protokoll, dass das „Wagnis“ des Vortrags *Zeit und Sein* darin liege, „daß er in Aussagesätzen von etwas spricht, dem diese Weise des Sagens wesensmäßig unangemessen ist.“ (ZSD, S. 27) Doch es heißt hierzu weiter: „Allerdings ist zu beachten, daß es sich nicht um bloße Aussagen handelt, sondern um ein durch Fragen vorbereitetes Antworten, das dem Sachverhalt, um den es geht, sich anzu-messen versucht; bei all dem – Aussagen, Fragen und Antworten – *ist die Erfahrung der Sache selbst vorausgesetzt*.“ (ZSD, S. 27) Dieser Erfahrung wollen wir uns als unseren letzten

²⁵¹ Vgl. GA 2, § 5, S. 25f.

²⁵² Vgl. auch von Herrmanns detaillierte Analyse des fünften Paragraphen von *Sein und Zeit* in: HPdD, S. 151ff.

Punkt im Folgenden kurz zuwenden, weil sie ein zentrales Grundwort nicht nur des Vortrags *Zeit und Sein*, sondern des ganzen Heideggerschen Spätdenkens darstellt.

η) *Erfahren*

Sowohl im Vortrag *Zeit und Sein* als auch in dem dazugehörenden Seminar *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ‚Zeit und Sein‘* betont Heidegger die Wichtigkeit des *Erfahrens* für die von ihm verhandelten »Sachen«. Es geht ihm nicht darum, ein bestimmtes Formalwissen bzw. eine bestimmte Auffassung von den Begriffen »Zeit« und »Sein« vorzutragen, welche ohne vorherige Kenntnis *unmittelbar* und von jedermann zu verstehen sein müsste. Sowohl am eindringlichsten als auch – sprachlich gesehen – am gelungensten bringt Heidegger diesen Gedanken gleich zu Beginn im Vorwort des Vortrags *Zeit und Sein*, wenn er schreibt:

„Würden uns jetzt im Original zwei Bilder von Paul Klee gezeigt, die er in seinem Todesjahr geschaffen hat[...], dann möchten wir lange davor verweilen und jeden Anspruch auf *unmittelbare* [Herv., A. F.] Verständlichkeit preisgeben. Könnte uns jetzt, und gar durch den Dichter Georg Trakl selbst, sein Gedicht »Siebengesang des Todes« vorgesagt werden, dann möchten wir es of hören und jeden Anspruch auf *unmittelbare* [Herv., A. F.] Verständlichkeit preisgeben. Wollte und jetzt Werner Heisenberg einen Ausschnitt seiner theoretisch-physikalischen Gedanken auf dem Weg zu der von ihm gesuchten Weltformel darstellen, dann möchten vielleicht [...] zwei oder drei der Zuhörer ihm folgen können, wir Übrigen aber ohne Widerrede jeden Anspruch auf *unmittelbare* [Herv., A. F.] Verständlichkeit preisgeben. Nicht so gegenüber dem Denken, das Philosophie heißt. Denn es soll »Weltweisheit« bieten, wenn nicht gar eine »Anweisung zum seligen Leben«. [...] Wir müßten dann auch hier den Anspruch auf *unmittelbare* [Herv., A. F.] Verständlichkeit preisgeben.“ (ZSD, S. 1)

Das in diesem Zitat hervorgehobene Wort »Unmittelbarkeit« meint hier so viel wie: ohne vorangehende *Erfahrung* mit der »Sache« selbst. Es bedarf also vielmehr einer ganz tiefen Erfahrung, um überhaupt im Stande zu sein, sich in der jeweiligen Welt bewegen zu können und – im Falle einer philosophischen Ansprache – dem Gedankengang folgen zu können. „Um über den sprachlichen Ausdruck zurück zur Sache zu gelangen, müssen wir erweisen, wie sich dieses »Es gibt« *erfahren* [Herv., A. F.] und erblicken läßt.“ (ZSD, S. 5) Und an einer anderen Stelle im Protokoll zu *Zeit und Sein* steht, dass die „*Erfahrung der Sache selbst*“ eine Voraussetzung für das Verstehen darstellt: „Allerdings ist zu beachten, daß es sich nicht

um bloße Aussagen handelt, sondern um ein durch Fragen vorbereitetes Antworten, das dem Sachverhalt, um den es geht, sich anzumessen versucht; bei all dem – Aussagen, Fragen und Antworten – ist *die Erfahrung der Sache selbst* vorausgesetzt.“ (ZSD, S. 27)

In diesem Zusammenhang empfiehlt sich ein kurzer Ausflug in die Philosophiegeschichte, und zwar zu Aristoteles und Hegel. Aristoteles erörtert in seiner *Metaphysik* den Begriff der Erfahrung als das Fehlen eines Wissens – u. z. eines Wissens um die Gründe eines bestimmten Zusammenhanges. „Denn die Erfahrenen kennen nur das Daß (*tò hótì*), aber nicht das Warum (*dihótì*); [...]“²⁵³ Als Beispiel führt Aristoteles die Heilkunst und die Medizin an. Wird dieser Mangel beseitigt, gibt es eine Einsicht in die Gründe, dann ist nicht mehr die Rede von Erfahrung, sondern von Wissen. Wissen ist – nach Aristoteles – immer Wissen um die Gründe. Der gewöhnliche Erfahrungsbegriff zeichnet sich dadurch aus, dass es ein mangelndes Erkennen eines Zusammenhanges der Gegenstände bzw. ihrer Gegenstandsentwürfe darstellt. Der bloß erfahrene Mensch kennt nicht das Warum, die Ursache (die *aitía*²⁵⁴).

Doch dieses Verständnis von Erfahrung ist verkürzt und wird dem ursprünglichen Phänomen nicht gerecht. Erfahrung meint nicht eine Ansammlung von Daten und Informationen – was nur ein äußerlicher Akt sein würde. Das ursprüngliche Phänomen der Erfahrung meint auch nicht, etwas Kennenlernen bzw. etwas bloß in Erfahrung bringen. Das ursprüngliche Phänomen der Erfahrung ist das des *Machens* einer Erfahrung – jedoch nicht im Sinne eines aktiven Gestaltens und Herstellens, sondern eher das einer passiven *Widerfahrnis* einer Erfahrung. Erfahrung machen heißt: derjenige, der die Erfahrung macht, wird durch diesen Vollzug zugleich auch *verändert*, ihm *widerfährt* etwas. Dadurch werden der Erfahrungshorizont und die verkrusteten Vorurteile durchbrochen und verändert.

Diesem Verständnis des Erfahrungsbegriffs kommt Hegels Ansatz sehr nah. Eine beeindruckend tiefsinnige Analyse des Erfahrungsbegriffs findet sich in seiner *Phänomenologie des Geistes*.²⁵⁵ Für Hegel spielt das Phänomen des Erfahrungsdurchgangs und Erfahrungsvollzugs eine entscheidende Rolle. Man kann sagen, dass die ganze *Phänomenologie des Geistes* nichts anderes als diesen Erfahrungsvollzug darstellt: „Durch die Notwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon *Wissenschaft* und nach ihrem Inhalte hiermit *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*.“²⁵⁶ Der Weg, der hierbei beschritten und zurückgelassen wird, bleibt immer *mit anwesend* – auch wenn er schon lange nicht mehr sichtbar ist. Die Begriffe »beschreiten« und »zurücklassen« sind in diesem Zusammenhang deshalb missver-

²⁵³ Aristoteles: *Metaphysik*, A 981a25-30

²⁵⁴ Vgl. M, A 981a25-30

²⁵⁵ Vgl. Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, 1986

²⁵⁶ Ebd., S. 80

ständig. Weg bezeichnet hier nicht das Beschreiten einer Strecke, das Hinter-sich-lassen eines Anfanges und das Erreichen eines Zieles. Weg meint hier vielmehr das Machen einer Erfahrung. Der beschrittene Weg und die einzelnen Stufen dieses Weges werden nicht zurückgelassen, sondern – um mit Hegels eigenen Worten zu sprechen – *aufgehoben*. Das Wort »Aufheben« hat in der Hegelschen Dialektik die dreifache Bedeutung von: *negieren* (negare), *aufheben* (tollere) und *bewahren* (conservare). Und genau dies macht die *dialektische Bewegung* aus, die nichts anderes als die *Erfahrung* selbst ist. „Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.“²⁵⁷ Doch könnte man auch gegen Hegel einwenden, dass sein Erfahrungsbegriff das Moment der Widerfahrnis und des Entzugs in der Erfahrung nicht eigens betont. Vielmehr vollzieht sich bei Hegel die Erfahrung im Modus der dialektischen Bewegung, ohne dabei mögliche Brüche zu bedenken.

Ohne in weiterer Folge näher auf diesen spezifisch-hegelschen Diskurs eingehen zu wollen, wenden wir uns wieder der Heideggerschen Analyse der Erfahrung zu. Genauso wie bei dem Wort »Spiel«, fällt auf, dass Heidegger im Vortrag *Zeit und Sein* nicht nur das Substantivum Erfahrung, sondern auch das Verbalnomen »Erfahren« – welches auf den Vollzugscharakter hinweist – verwendet. In dem Vortrag *Der Weg zur Sprache* aus dem Jahr 1959 geht Heidegger gleich auf der ersten Seite auf das *Erfahren* und das ihm Eigentümliche ein.

„Fassen wir, was jetzt zu sagen versucht sei, als eine Folge von Aussagen über die Sprache, dann bleibt es bei einer Kette unbewiesener, wissenschaftlich unbeweisbarer Behauptungen. *Erfahren* [Herv., A. F.] wir dagegen den Weg zur Sprache aus dem, was sich unterwegs mit dem Weg begibt, dann könnte eine Vermutung erwachen, in der uns fortan die Sprache befremdend anmutet und unser Verhältnis zu ihr sich als *das* Ver-Hältnis bekundet.“ (GA 12, S. 229)

Hier wird deutlich, inwieweit Heidegger den Vollzugscharakter des Erfahrens herauszustreichen versucht. Erfahren wird hier nicht als etwas Statisches verstanden, sondern als "Etwas", was sich unterwegs begibt. Dieses wird zugleich *mit* dem Weg *mit*-erfahren, d. h. was hier eigentlich erfahren wird, ist das Unterwegssein, das Begehen des Wegs. Dieses "Etwas" ist der Vollzug und dieser wird erfahren.²⁵⁸ In *Der Weg zur Sprache* schreibt Heidegger weiters in einer Fußnote über das Wort »Erfahren«: „eundo assequi, fahren, ziehen, den Weg

²⁵⁷ Ebd., S. 78

²⁵⁸ Im Protokoll zu *Zeit und Sein* spricht Heidegger explizit von »Erfahren« und nicht vom Substantivum »Erfahrung«: „Im Verlauf des Seminars war des öfteren vom *Erfahren* [Herv., A. F.] die Rede.“ (ZSD, S. 57)

einschlagen, geleiten, gelassen, er-fahren durch solches – in solchem fahren – eigens gelangen“ (GA 12, S. 229). Hier wird der Fahrens- bzw. *Widerfahrnis*charakter des »Erfahrens« hervorgehoben.

Heideggers Äußerungen über das Wort »Erfahren« halten sich – zumindest im Vortrag *Zeit und Sein* und dem dazugehörigen Protokoll – in Grenzen und bleiben bisweilen vage und unbestimmt. In letzterem heißt es bezüglich des ganzen Seminars lediglich: „Der Versuch also, von etwas zu sprechen, das nicht kenntnismäßig, aber auch nicht nur fragemäßig vermittelt werden kann, das vielmehr *erfahren* [Herv., A. F.] sein muß, – der Versuch davon zu sprechen in der Absicht, diese *Erfahrung* [Herv., A. F.] vorzubereiten, machte wesentlich das Gewagte des Seminars aus.“ (ZSD, S. 28) Mit diesem »Erfahren« ist gewiss nicht – wie auch bei Hegel nicht – das Aufsammeln von Informationsmaterial gemeint. Genauso wie damit nicht gemeint sein kann, dass der Mensch "gedankenlos" dahinleben kann und dass sich seine Erfahrung von selbst einstellen wird. Überhaupt muss festgehalten werden, dass »Denken« und »Erfahren« in diesem Zusammenhang keine Gegensätze darstellen. Gegen Ende des Protokolls heißt es deshalb sinngemäß, dass Erfahrung nicht als Alternative zum Denken aufgefasst werden darf. „In der Tat können jedoch Denken und Erfahrung nicht in der Art einer Alternative gegeneinandergestellt werden.“ (ZSD, S. 57)

Im *Protokoll zum Seminar Zeit und Sein* wird sowohl eine negative als auch eine positive "Bestimmung" der Erfahrung gegeben. Es wird weiters vermerkt, dass »Erfahren« „nichts Mystisches, kein Akt der Illumination“ (ZSD, S. 57) ist. Die einzige positive Aussage Heideggers lautet, dass dieses denkende Erfahren „die Einkehr in den Aufenthalt im Ereignis“ (ZSD, S. 57) ist.

„So bleibt das Entwachen in das Ereignis zwar etwas, das *erfahren* [Herv., A. F.] werden muß, als solches aber gerade etwas, das zunächst notwendig verbunden ist mit dem Erwachen aus der Seinsvergessenheit zu ihr. Es bleibt also zunächst ein Geschehnis, das gezeigt werden kann und muß.“ (ZSD, S. 57)

Was es mit diesem „Entwachen in das Ereignis“, das erfahren werden muss, auf sich hat und wie dieses Erfahren zu denken ist, bleibt in *Zeit und Sein* eine offene Frage. Es wird nur gesagt, dass das Erfahren des Entwachens ins Ereignis „notwendig verbunden“ ist mit dem Erwachen aus der Seinsvergessenheit. Damit wird nur auf die Zusammengehörigkeit von Erfahren und dem Heideggerschen Ereignisdenken hingewiesen. Wie sich aber dies genauer denken lässt – und ob es sich überhaupt in dem Sinne denken lässt, dass es mitgeteilt werden

kann –, das wird nicht gesagt. Ist es ein Erfahren im Sinne einer "Einübung" ins Denken? Oder ein denkendes Erfahren des Denkens im Denken?²⁵⁹

Aus Heideggers anderem großen Werk, den *Beiträgen zur Philosophie*, ist bekannt, dass in der Fuge des *Anklangs* die »Erfahrung« eine wichtige Rolle einnimmt.²⁶⁰ Die in dieser Fuge anklingende Not der »Seinsverlassenheit« wird nicht gedacht oder gar vorgestellt, sondern *er-fahren*. „Das seinsgeschichtliche Denken nimmt seinen Ausgang von jener *Erfahrung* [Herv., A. F.], in der ihm die *Seinsverlassenheit* des Seienden und die *Seinsvergessenheit* des Menschen widerfahren.“ (WE, S. 33) Coriando schreibt in ihrem Buch *Der letzte Gott als Anfang* dazu:

„Während dem künftigen Zuruf die *Erwartung* und dem gewesenden Zugehören die *Erinnerung* kehrig entspricht, fehlt im Text der ‚Beiträge‘ für die dritte Sinnrichtung des *Ab-grundes* eine entsprechende Bezeichnung. Wir können dafür den Terminus *Er-fahrung* einführen, in welchem die denkerische Durchmessung der widerfahrenden Seinsverlassenheit spricht. Das Entrücktsein in die Gegenwart geschieht demgemäß als das (denkerische) durchmessende *sichzeigende* Entrücktsein in die *Er-fahrung* [Herv., A. F.] der Seinsverlassenheit.“²⁶¹

Erfahrung ist demnach eine von drei „Sinnrichtungen“, u. z. diejenige des „*Ab-grundes*“ der gegenwärtigenden Widerfahrnis der Seinsverlassenheit. Doch ist wichtig zu sehen, dass Coriando in Klammern dazu schreibt, dass diese *Er-fahrung* eine „denkerische“ *Er-fahrung* ist. Es ist ein *denkerisches* „Entrücktsein“ in die *Er-fahrung* der Seinsverlassenheit.²⁶² Damit wird auch die im Protokoll zu *Zeit und Sein* gemachte Bemerkung, der nach „Denken und Erfahrung“ keine Alternativen darstellen, bestätigt. „In der Tat können jedoch Denken und Erfahren nicht in der Art einer Alternative gegeneinander gestellt werden.“ (ZSD, S. 57)

Im folgenden und letzten Abschnitt dieser Arbeit wollen wir uns dem Zeitbegriff des späten Heidegger und seinem Versuch, die *Zeit als Zeit* zu denken, zuwenden. Mit dieser Hinwendung gelangen wir aber nicht an einen hintangestellten und vom bisherigen Verlauf der Arbeit losgelösten Endpunkt, an dem das Rätsel des späten Heideggerschen Zeitbegriffs allmählich gelöst wird. Vielmehr kommen wir, indem wir uns auf die eigentliche Fragestel-

²⁵⁹ Diese Frage nach dem Heideggerschen *Erfahrungsbegriff* wird auch in der Heidegger-Forschung viel zu sehr vernachlässigt, obwohl diesem "Begriff" nicht nur im Vortrag *Zeit und Sein*, sondern im ganzen Spätdenken Heideggers wie ich meine eine zentrale Stellung zukommt. Zum Verhältnis von Sprache und Erfahrung: Vgl. DzhD, 2. Kapitel: „Dichterische und denkende Erfahrung mit der Sprache“, S. 51ff.

²⁶⁰ Vgl. GA 66, S. 107-168

²⁶¹ Coriando, P.-L.: *Der letzte Gott als Anfang – Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers "Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)"*, Wilhelm Fink Verlag, S. 99; In der Einleitung zu ihrem Buch schreibt Coriando, dass die geschichtliche Gegenwart des Ereignis-Denkens das Zeitalter der *erfahrenen* Seinsverlassenheit ist. Vgl. S. 18

²⁶² Ebd., S. 99

lung dieser Arbeit zu konzentrieren versuchen, zugleich auch an den ganzen bisherigen Wegverlauf und seinen von uns bisher durchschrittenen Gang. Viele Aspekte wurden bereits im Verlauf dieser Arbeit aufgeworfen und thematisiert, viele Sachverhalte und Fragen schon zu beantworten versucht. Wir wollen indes weiterhin nur versuchen, Heideggers »Wink« und dessen „Gang des Zeigens“ (ZSD, S. 2) zu folgen.

§ 6. Zeit als Zeit-Gabe – Heideggers später Zeitbegriff

a) Zeit als Zeit-Gabe

Der Vortrag *Zeit und Sein* galt dem Versuch, Sein „ohne die Rücksicht auf eine Begründung [...] aus dem Seienden“ (ZSD, S. 2) zu denken. Sein ohne eine Begründung aus dem Seienden denken, heißt, Sein ohne Seiendes, und das heißt wiederum: Sein *als* Sein denken. „Sein aber ist kein Ding, ist nicht in der Zeit.“ (ZSD, S. 3) Sein besagt seit jeher soviel wie Anwesen.²⁶³ Aus Anwesen spricht Gegenwart, also eine Zeit-Dimension. Sein wird als Anwesen durch die Zeit bestimmt.²⁶⁴ Genauso wie Sein nichts Seiendes ist, ist auch Zeit nichts Seiendes. „Gleichwohl finden wir die Zeit nirgends vor als etwas Seiendes wie ein Ding.“ (ZSD, S. 3)

„Sein ist kein Ding, demnach nichts Zeitliches, wird indes gleichwohl als Anwesenheit durch Zeit bestimmt. Zeit ist kein Ding, demnach nichts Seiendes, bleibt aber in ihrem Vergehen ständig, ohne selber etwas Zeitliches zu sein wie das in der Zeit Seiende. Sein und Zeit bestimmen sich wechselseitig, jedoch so, daß jenes – das Sein – weder als Zeitliches noch dieses – die Zeit – als Seiendes angesprochen werden können.“ (ZSD, S. 3)

Um Zeit nicht als innerweltlich Seiendes – das man auch ein Zeitliches nennt – zu denken, muss Zeit *als* Zeit gedacht werden. Sein ohne Seiendes denken geht deshalb einher mit der Forderung, Zeit ohne Zeitliches zu denken. All dies gelingt aber erst dann, wenn jede Rückführung sowohl auf Gründe als auch auf einen Letztgrund fallen gelassen wird zugunsten eines »nicht-begründenden Denkens«.²⁶⁵ Nicht-Grund heißt soviel wie: Bodenlosigkeit,

²⁶³ Heidegger sagt genauer: „seit der Frühe des abendländisch-europäischen Denkens“ (ZSD, S. 2).

²⁶⁴ Ebd., S. 2f.

²⁶⁵ „Die Metaphysik anerkennt zwar: Seiendes ist nicht ohne Sein. Aber kaum gesagt, verlegt sie das Sein wiederum in ein Seiendes, sei dieses das höchste Seiende im Sinne der obersten Ursache, sei es das ausgezeichnete

Un-Gründigkeit, »Ab-gründigkeit«. Der Versuch also, Sein nicht vom Seienden her, sondern *als* Sein und Zeit nicht vom Zeitlichen, sondern *als* Zeit, zu denken, eröffnet zugleich einen »Ab-grund«. Dieser führt gegen Ende des Vortrags *Zeit und Sein* zur »Ab-gründigkeit« des »Ereignisses«. Vom diesem Ereignis kann – nach Heidegger – am Ende nur gesagt werden: Es *ereignet*.²⁶⁶ „Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet.“ (ZSD, S. 24)

In diesem Abschnitt wollen wir uns Heideggers späten Zeitbegriff und seinen Versuch, die Zeit *als* Zeit zu denken, näher ansehen. Die Zeit *als* Zeit denken, heißt, das metaphysische Zeitverständnis fallen zu lassen zu Gunsten eines ursprünglicheren Denkens der Zeit. Ein ursprünglicheres Denken orientiert sich nicht am ontischen Seienden. Die Frage, die sich hierbei stellt, ist aber: Wie ist ein solches Denken der Zeit möglich? In einem Seminar, das Heidegger im Jahr 1969 in der französischen Stadt Le Thor abgehalten hat, beantwortet er diese Frage in Rückgriff auf die Daseinsanalyse von *Sein und Zeit*.

„Der Wesenscharakter dieser Zeitlichkeit beruht in der Ek-stase, das heißt in der grundlegenden Erschlossenheit des Daseins für die ἀλήθεια. Die Ek-stase ist in der Tat nichts anderes als die Beziehung des Daseins zur ἀλήθεια, in der alle Zeitlichkeit entspringt. So gesehen ist die Zeit nicht mehr Abfolge von Jetztaugenblicken, sondern selbst Horizont des Seinsverständnisses. Die Analytik des Daseins erbringt somit das Rüstzeug, das den Sinn von Sein in seiner nicht-metaphysischen Bedeutung zu umgrenzen ermöglicht.“ (GA 15, S. 339)²⁶⁷

Demnach ist ein nicht-metaphysisches Denken der Zeit „auf dem Weg der Analyse der Zeitlichkeit des Daseins möglich.“ (GA 15, S. 339)

In den *Seminaren in Le Thor* hatte Heidegger vorher schon darauf hingewiesen, dass es in Bezug auf das Phänomen der Zeit primär auf die *Fragestellung* selbst ankomme. Die Art und Weise, wie man eine Frage formuliert, d. h. welches Vorverständnis man von einem Phänomen hat und welche daraus erwachsene Hinsicht auf dieses entspringt, entscheidet im Vorhinein über den Horizont der möglichen Antworten.²⁶⁸ Nach Heidegger hat die traditionelle Metaphysik diesen Aspekt bei der Beantwortung der Frage nach der Zeit nicht bedacht. So stellt Aristoteles bezüglich der Zeit die Frage: „was ist die Zeit? – und fragt auf diese Weise

Seiende im Sinne des Subjektes der Subjektivität als der Bedingung der Möglichkeit aller Objektivität, sei es, in der Konsequenz der Zusammengehörigkeit beider Begründungen des Seins im Seienden, die Bestimmung des höchsten Seienden als des Absoluten im Sinne der unbedingten Subjektivität.“ (GA 6.2, S 312f.)

²⁶⁶ Vgl. ZSD, S. 24

²⁶⁷ Das steht indirekt auch im Vortrag *Zeit und Sein*, wo es heißt: „Mit der gebotenen Vorsicht könnte man sagen, daß der Vortrag [*Zeit und Sein*, A. F.] die Bewegung und den Wandel des Heideggerschen Denkens von »Sein und Zeit« zum späteren Sagen des Ereignisses wiederholt.“ (ZSD, S. 29)

²⁶⁸ Heidegger hat diese Besonderheit im §2 von *Sein und Zeit* „Die formale Struktur der Frage nach dem Sein“ auf eine beeindruckende Art und Weise ausgearbeitet. Vgl. GA 2, S. 6 ff.

eigentlich: was ist seiend in der Zeit? Ohne den Umstand zu berücksichtigen, daß in dieser Beschränkung schon vorweg und heimlich eine zeitliche Vorherbestimmung mitwirkt.“ (GA 15, S. 338)

„In der Metaphysik, zuerst bei Aristoteles, gibt es also einen echten Kurzschluß der Besinnung auf die Zeit, worin sich das abzeichnet, was »Sein und Zeit« die Verdeckung des Sinnes von Sein nennt. Das Denken muß also versuchen, eine neue – nicht-metaphysische – Weise die Zeit zu denken, auf den Weg zu bringen, eine Weise, die nicht für sich selbst unvermerkt durch die ontologische Voraussetzung der Seiendheit der Zeit geleitet wird, deren Einwirkung auf den metaphysischen Zeitbegriff zur Folge hat, daß dieser gänzlich auf das *Anwesende* gesammelt *ist* (tatsächlich ist nur das Anwesende; und neben dem Anwesenden sind Gewesenheit und Zukünftigkeit durch das Fehlen des Seins bedingt, sie sind infolgedessen μή ὄντα).“ (GA 15, S. 338)

Doch die Frage, die wir uns stellen müssen, ist, ob und inwiefern durch den Rückgriff auf die Daseinsanalyse von *Sein und Zeit* ein nicht-metaphysisches Denken der Zeit möglich ist. Heißt das, dass die existenziale Zeitlichkeit des Daseins als „transzendentaler Horizont“²⁶⁹ eines jeden Seinsverständnisses selbst eine nicht-metaphysische Zeitkonzeption darstellt oder heißt das, dass sie nur als Fundament für diese fungiert?

Wenn man genau liest, schreibt Heidegger im *Seminar im Le Thor 1969*, dass die Daseinsanalyse lediglich das „Rüstzeug“ (GA 15, S. 339) erbringt, ein nicht-metaphysisches Denken der Zeit zu ermöglichen. „Rüstzeug“ meint hier nicht, dass die Zeitlichkeit des Daseins selbst eine nicht-metaphysische Zeitkonzeption darstellt. Im Gegenteil. Der Ansatz von *Sein und Zeit* bleibt zutiefst metaphysisch und in der Metaphysik verstrickt. Er orientiert sich am Dasein, welches zwar nichts ausschließlich Ontisches ist, welches Heidegger aber in Sein und Zeit als ontisch-ontologisches denkt. „Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch *ist*.“ (GA 2, S. 16)²⁷⁰ Wenn es demnach im *Seminar in Le Thor 1969* heißt, dass ein nicht-metaphysisches Denken der Zeit „auf dem Weg der Analyse der Zeitlichkeit des Daseins möglich“ (GA 15, S. 339) ist, dann bedeutet das nur, dass die Daseinsanalyse von *Sein und Zeit* das Fundament darstellt, um überhaupt in den Horizont der Fragestellung nach der ursprünglichen Zeit zu kommen. Das heißt jedoch nicht, dass *Sein und Zeit* die Zeit *als* Zeit bedenkt, noch dass der transzendental-horizontale Ansatz dazu im Stande wäre. Unsere Frage war aber: Wie ist ein nicht-metaphysisches Denken der Zeit möglich?

²⁶⁹ Vgl. SD, S. 43

²⁷⁰ „Das Dasein hat daher den dritten Vorrang als ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien.“ (GA 2, S. 18) „Der Nachweis der ontisch-ontologischen Auszeichnung der Seinsfrage gründet in der vorläufigen Anzeige des ontisch-ontologischen Vorrangs des Daseins.“ (GA 2, S. 19)

Die Antwort auf diese Frage gibt uns Heidegger gleich zu Beginn des Vortrags *Zeit und Sein*, wenn er schreibt: „Sein besagt seit der Frühe des abendländisch-europäischen Denkens bis heute dasselbe wie Anwesen. Aus Anwesen, Anwesenheit spricht Gegenwart. Diese bildet nach der geläufigen Vorstellung mit Vergangenheit und Zukunft die Charakteristik der Zeit. Sein wird als Anwesenheit durch die Zeit bestimmt.“ (ZSD, S. 2) Die Frage nach dem Sein ist zugleich auch die Frage nach der Zeit. Also ist auch die Frage nach dem Sein *als* Sein zugleich auch die Frage nach der Zeit *als* Zeit.²⁷¹ Sein und Zeit bestimmen sich „wechselweise“ (ZSD, S. 3). Indem Heidegger also Sein ursprünglich zu denken versucht, Sein aber seit Anbeginn des abendländischen Denkens von der Zeit her verstanden wird, muss er zugleich auch die Zeit in ihrer Ursprünglichkeit – d. h. die Zeit *als* Zeit – denken.²⁷² Genauso wie Sein nichts Seiendes ist, ist auch Zeit nichts Zeitliches. Deshalb sagt Heidegger nicht: die Zeit *ist*, sondern »es gibt« Zeit. „Wir sagen nicht: Sein ist, Zeit ist, sondern: Es gibt Sein und es gibt Zeit.“ (ZSD, S. 5) Will man die Zeit *als* Zeit denken, muss man sie als *Zeit-Gabe* denken. Die ursprüngliche Zeit ist eine *Gabe*.²⁷³

Im Vortrag *Zeit und Sein* bekundet sich die Zeit als Zeit-Gabe. Diese denkt Heidegger als „lichtendes Reichen des vierdimensionalen Bereichs.“ (ZSD, S. 17) Demnach ist die Zeit vierdimensional. Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft sind drei Dimensionen der Zeit. Sie sind *gleichursprünglich*, jedoch nicht *gleichmäßig* offen, da der Mensch jeweils nur von einer Zeitdimension beansprucht wird. Dadurch sind die anderen beiden Dimensionen nicht sogleich negiert, sondern treten nur *privativ* in den Hintergrund.²⁷⁴ Neben diesen drei Dimensionen der Zeit nennt Heidegger noch eine vierte: die „nähernde Nähe“²⁷⁵. Sie bestimmt im Vorhinein das Sich-einander-Reichen der drei Dimensionen der Zeit, „hält sie lichtend auseinander und hält sie so zueinander in der Nähe“, aus der sie „einander genahnt bleiben.“ (ZSD, S. 16)²⁷⁶ Die „nähernde Nähe“ ist demnach als die vierte Zeitdimension die einigende Einheit aller Dimensionen. „Die eigentliche Zeit ist vierdimensional.“ (ZSD, S. 16)

Die vierte Dimension der Zeit, die „nähernde Nähe“, umschreibt Heidegger im Vortrag *Zeit und Sein* auch mit dem Wort »Reichen«.

²⁷¹ Vgl. zu diesen und den folgenden Ausführungen v. a.: ZSD, S. 3ff.

²⁷² Allein dies legitimiert den Vortrag *Zeit und Sein* und veranlasst Heidegger, »Zeit« und »Sein« zusammen zu nennen. Der erste Satz des Vortrags fragt genau nach dieser Legitimation: „Was gibt den Anlaß, Zeit und Sein zusammen zu nennen?“ (ZSD, S. 2)

²⁷³ Und zwar die Gabe eines »Es«. Über dieses bemerkt Heidegger im Vortrag *Zeit und Sein* beiläufig: „Das in der Rede »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit« gesagte »Es« nennt vermutlich etwas Ausgezeichnetes, worauf hier nicht einzugehen ist.“ (ZSD, S. 19)

²⁷⁴ Vgl. hierzu das erste Kapitel in dieser Arbeit, S. 12ff.

²⁷⁵ ZSD, S. 16

²⁷⁶ „Aber sie nähert Ankunft, Gewesenheit, Gegenwart einander, indem sie entfernt.“ (ZSD, S. 16)

„Was wir jedoch in der Abzählung die vierte nennen, ist der Sache nach die erste, d. h. das alles bestimmende Reichen. Es erbringt in der Ankunft, im Gewesen, in der Gegenwart das ihnen jeweils eigene Anwesen, hält sie lichtend auseinander und hält sie so zueinander in der Nähe, aus der die drei Dimensionen einander genäht bleiben. Deshalb nennen wir das erste, anfängliche, im wörtlichen Sinne an-fangende Reichen, worin die Einheit der eigentlichen Zeit beruht, die nähern-de Nähe [...]“ (ZSD, S. 16)

Wie Pöltner schreibt, versucht Heidegger mit der Rede vom »Reichen« einerseits „die Zeit nicht mehr vom Innerzeitlichen her, sondern hinsichtlich ihrer selbst“ zu denken; andererseits aber auch den „Bezug von Zeit und Mensch“²⁷⁷ zu thematisieren. »Reichen« wird so im zweifachen Sinn verwendet: einerseits als »einander reichen« und andererseits als »erreichen«.²⁷⁸ Das »einander reichen« bezieht sich auf die drei Dimensionen der Zeit: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft und ihren wechselseitigen Bezug.

„Zukunft, Gegenwart, Gewesenheit sind Grundzüge des Zeit-Raumes als des Erscheinungsraumes des Seienden. Der Zeit-Raum eröffnet Erscheinungsmöglichkeiten (Gegenwart), indem Erscheinungsräume vorenthalten, d. h. aufgespart (Zukunft), und darin Erscheinungsräume mit ihren Anwesenheitsmöglichkeiten verweigert sind (Gewesen). Zukunft erbringt das Gewesen, weil das Aufgesparte nie voll ergriffen werden kann und so im Ergreifen schon gewesen ist. Und das Gewesen reicht sich Zukunft zu, weil der Reichtum des Gewesenen neue Aneignungsmöglichkeiten bereit hält.“ (ZG, S. 35)

Das Wort »Erreichen« soll hingegen das *Zusammengehören* von Zeit und Mensch ausdrücken. Genauso wie es Sein nicht ohne den Menschen gibt, gibt es auch Zeit nicht ohne den Menschen. Auch hierbei spielt das *Hören* im Wort »Zusammengehören« eine wesentliche Rolle: im Menschen waltet ein *Gehören* sowohl zum Sein als auch zur Zeit. Der Mensch *ist* nur und nur solange, solange er diesem *Gehören* entspricht.²⁷⁹ „Nicht ist zunächst die Zeit auf der einen und der Mensch auf der anderen Seite, so daß er irgendwann einmal von der Zeit erreicht würde, sondern mit der Zeit-Gabe wird das Menschsein des Menschen allererst gestiftet.“ (ZG, S. 35) Auch bringt der Mensch diesen Bezug zur Zeit nicht aus sich hervor – im Sinne der „Subjektivität“²⁸⁰ eines Subjekts –, genauso wie der Mensch auch nicht von der Zeit

²⁷⁷ Pöltner, G.: Zeit-Gabe. Zum Ereignisdenken des späten Heidegger, in: Das Spätwerk Heideggers, Hrsg. D. Barbarić, Königshausen & Neumann, 2007, S. 34f.; im Folgenden zitiert als ZG

²⁷⁸ Vgl. Ebd., S. 34-36

²⁷⁹ Vgl. auch zu diesen Ausführungen: ZG, S. 34ff.; „Die eigentliche Zeit [...] hat den Menschen als solchen schon so erreicht, daß er nur Mensch sein kann, indem er innewohnt im dreifachen Reichen und aussteht die es bestimmende verweigernd-vorenthaltende Nähe.“ (ZSD, S. 17)

²⁸⁰ Vgl. GA 5, S. 255ff.

hervorgebracht wird. Vielmehr ist der Mensch je schon in diesen ursprünglichen Bezug eingelassen. „Zwar ist die Zeit nicht ohne den Menschen, aber dieses ‚nicht ohne‘ meint keine Hervorbringung. [...] Es gibt hier kein Machen, weil das Machen die Struktur des Hervorbringens von etwas an etwas besitzt. [...] Umgekehrt ist der Mensch auch keine Hervorbringung der Zeit.“ (ZG, S. 36) Deshalb spricht Heidegger auch von einem „in wörtlichem Sinne“ *anfangendem* Reichen, welches sich im Empfangen des Menschen vollzieht.

„Das Reichen der Zeit geschieht als ihr Empfangen – eines als das andere –, in welchem Empfangen das Menschsein des Menschen beruht. Der Mensch ist nicht bloß – wie auch alles andere Seiende – ins Offene gebracht, sondern so in dieses gebracht, daß ihm das Offene (dank der ihn erreichenden Zeit-Gabe) seinerseits noch offen ist.“ (ZG, S. 35f.)

Zusammengefasst, kann man sagen, dass das Wort »Reichen« in Heideggers Denken soviel wie *schenken* und *geben* bzw. *übergeben* nennt. Die drei Dimensionen der Zeit, die einander gereicht werden, verdanken sich einem ursprünglichen Geben, der „nähernden Nähe“, welche – als die vierte Dimension der Zeit – zugleich auch ihre einigende Einheit darstellt. „Die dreidimensionale Zeit ist die Gabe – das Geben der Zeit-Gabe, d. i. das anfangende Reichen, die vierte Dimension.“ (ZG, S. 34)²⁸¹

Die ursprüngliche Zeit, die in ihrem Wesen *Zeit-Gabe* ist, bekundet sich also als „lichtendes Reichen des vierdimensionalen Bereichs.“ (ZSD, S. 17) Wie schon festgestellt wurde, untersucht Heidegger im Vortrag *Zeit und Sein* die Wendung »Es gibt Zeit« einerseits hinsichtlich des *Gebens* und andererseits hinsichtlich des *Es*, das Zeit gibt.²⁸² Das *Geben* im »Es gibt Zeit« bestimmt sich aus der Dimension der „nähernden Nähe“²⁸³, die allererst das Offene des Zeit-Raumes gewährt und verwahrt. Deshalb wird dieses *reichende Geben* auch als *lichtend-verbergendes Reichen*, welches aller erst den »Zeit-Raum« eröffnet, bezeichnet.²⁸⁴

„Die Zeit ist nicht. Es gibt die Zeit. Das Geben, das Zeit gibt, bestimmt sich aus der verweigernd-vorenthaltenden Nähe. Sie gewährt das Offene des Zeit-Raumes und verwahrt, was im Gewesen

²⁸¹ Wie wir oben schon sehen konnten, zeigte sich das »Reichen« im Verlauf des Vortrags *Zeit und Sein* auch als ein *spielendes*. „Wie sollen wir dieses in der Gegenwart, im Gewesen, in der Zukunft *spielende* [Herv., A. F.] Reichen von Anwesen bestimmen?“ (ZSD, S. 14) „Dieses Zuspielderzeit erweist sich als das eigentliche, im Eigenen der Zeit *spielende* [Herv., A. F.] Reichen [...]“ (ZSD, S. 16)

²⁸² Mit der Wendung »Es gibt« wird nicht die Vorhandenheit von etwas – also der theoretische Sinn – angesprochen. „Was es gibt, ist nicht bloß vorhanden; es geht vielmehr den Menschen an.“ (ZSD, S. 42) Dabei spricht er von einem *spielenden* Charakter des »Es gibt«. „Das Sein eigens denken, verlangt, das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen zugunsten des *im Entbergen verborgenen spielenden Gebens* [Herv., A. F.], d. h. des Es gibt.“ (ZSD, S. 6)

²⁸³ Heidegger spricht von der „nähernden Nähe“ auch als der „verweigernd-vorenthaltenden Nähe“ (ZSD, S. 16).

²⁸⁴ Vgl. ZSD, S. 16ff.

verweigert, was in der Ankunft vorenthalten bleibt. Wir nennen das Geben, das die eigentliche Zeit gibt, das lichtend-verbergende Reichen. Insofern das Reichen selber ein Geben ist, verbirgt sich in der eigentlichen Zeit das Geben eines Gebens.“ (ZSD, S. 16)²⁸⁵

Das *Es* im »Es gibt Zeit« nennt hingegen ein „Anwesen von Abwesen“, das sich am Ende als »Ereignis« bekundet. Dieses – das *Es* – darf nicht als eine mächtige Instanz oder als Ursprung in einem *kausalen* Sinn vorgestellt werden. „Immerhin ist klar, daß Heidegger, selbst wenn er die Zeit als »die Gabe eines Es« bezeichnet, keinen Geber dieser Gabe denken will.“ (PF, S. 349)²⁸⁶ Das *Es* wird vielmehr aus der Art des zu ihm gehörigen zweifachen Gebens her verstanden, u. z. des Gebens als *Geschick von Anwesenheit* (in der Wendung »Es gibt Sein«) und des Gebens als *lichtendem Reichen des vierdimensionalen Bereichs* (in der Wendung »Es gibt Zeit«). Beide Weisen des *Gebens* gehören zusammen, „insofern jenes, das Geschick, in diesem, dem lichtenden Reichen, beruht.“ (ZSD, S. 19f.)

„Wie bei der Formulierung »Es gibt Zeit« fällt auch hier wieder das eigentümliche Spiel Heideggers mit der Bedeutung von »geben« auf. Während die alltägliche Verwendung von »es gibt« das Vorliegen und damit die existentia von etwas meint, macht sich Heidegger die Bedeutung von »geben« als »schenken« und »überreichen« zunutze, um das »es gibt« anders denn als Existenzaussage zu interpretieren. Das »Es gibt« steht nun für ein Angehen, das auszustehen und für dieses Ausstehen »gegeben«, vielleicht sogar »aufgegeben« ist. Versteht man das »Es gibt« in diesem Sinne, so ist klar, daß nur von *einer* »Gabe« die Rede sein kann, nämlich dem Zeit-Raum, der in seinem sich entziehenden Angehen ausgestanden werden muß.“ (PF, S. 354)

Der späte Heidegger denkt die Zeit von der *Gabe* her. Die ursprüngliche Zeit – bzw. die Zeit *als* Zeit – ist eine *Zeit-Gabe*. Diese ist vierdimensional und gereicht *sich* im ursprünglichen Sinne *vorzeitig* und *vorräumlich*, d. h. Zeit und Raum überhaupt erst eröffnend. Deshalb wird sie auch der »Zeit-Raum« genannt. „Zeit-Raum nennt jetzt das Offene, das im Einander-sich-reichen von Ankunft, Gewesenheit und Gegenwart sich lichtet. Erst dieses Offene und nur es räumt dem uns gewöhnlich bekannten Raum seine mögliche Ausbreitung ein. Das lichtende Einander-sich-reichen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart ist selber vorräumlich; nur deshalb kann es Raum einräumen, d. h. geben.“ (ZSD, S. 15) Hierbei erfährt vor allem der Raumbegriff eine Aufwertung, da Raum und Zeit jetzt gleichursprünglich gedacht werden – im Gegensatz zum fundamentalontologischen Ansatz von *Sein und Zeit*, wo

²⁸⁵ „Es gibt nur das Geben im Sinne des genannten, den Zeit-Raum lichtenden Reichens.“ (ZSD, S. 17)

²⁸⁶ „Die Gefahr wächst, daß wir mit der Nennung des »Es« willkürlich eine unbestimmte Macht ansetzen, die alles Geben von Sein und Zeit bewerkstelligen soll.“ (ZSD, S. 17)

der Raum nur eine negative Funktion (Zerstreuung des Daseins) hatte.²⁸⁷ Mit dem "Wortkonstrukt" »Zeit-Raum« versucht der späte Heidegger die vom Menschen im Empfangen *ereignete Offenheit* zu bedenken, in welche Offenheit *Sein* allererst anwesen kann. Diese ist – wie Holger Helting schreibt – die „sich ereignende offene Weite“ bzw. „Lichtung des Verborgenen.“ (DA 14, S. 32)

Der „Urgrund“ (GA 65, S. 381) dieser Offenheit bekundet sich als das »Ereignis«. Das »Ereignis« ist die gemeinsame zugrundeliegende Wurzel von Raum und Zeit. „Was beide, Zeit und Sein, in ihr Eigenes, d. h. in ihr Zusammengehören, bestimmt, nennen wir: *das Ereignis*.“ (ZSD, S. 20) Was hier vom Zusammengehören von Zeit und Sein gesagt wird, gilt im gleichen Maße auch vom Zusammengehören von Raum und Zeit. Das »Ereignis« ist „die *ursprüngliche Einheit* von Raum und Zeit, jene einigende Einheit, die sie erst in ihre Geschiednis auseinandergehen läßt.“ (GA 65, S. 379) Das Einigende des »Zeit-Raums« – als der „Einheit der ursprünglichen Zeitigung und Räumung“ (GA 65, S. 384) – liegt also im »Ereignis«. Dieses lässt alles, was ist, anwesen. Von diesem lässt sich nach Heidegger am Ende nur noch sagen: es ereignet. „Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet. Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe.“ (ZSD, S. 24)

Bereits in seinem mittleren Hauptwerk – den *Beiträgen zur Philosophie* – bedenkt Heidegger den »Zeit-Raum«.²⁸⁸ Dabei steht vor allem die sogenannte »Kehre« im Vordergrund – d. h. der Wandel von der *transzendental-horizontal* angesetzten Seinsfrage von *Sein und Zeit* hin zur *seynsgeschichtlichen* Blickbahn auf das Wesen des Seyns.

„Geht es in *Sein und Zeit* um die konstitutiven Momente des Daseins, so vollziehen die *Beiträge* jene »Kehre«, die sowohl als Richtungsumkehr als auch als Einkehr in ein Anderes interpretiert werden kann: vom *Dasein* zum *Dasein*, von der Konstitution des Daseins zur Gründung des Da. Dessen abgründiger Grund »ist« [...] das Seyn, das [...] als Zeit-Raum »west«.“²⁸⁹

²⁸⁷ „Der Raum ist zerstreuend. Er unterbricht die Sammlung. Eigentlich existiert das Dasein nur in der Zeit. [...] Zur eigentlichen Existenz, zum eigensten Selbst findet das Dasein nur im Medium der Zeit.“ (MH, S. 79) In *Bauen Wohnen Denken* schreibt Heidegger, dass, insofern Zeit sowohl wie Sein „als Gaben des Ereignens nur aus diesem her“ zu denken sind, dementsprechend auch „das Verhältnis des Raumes zum Ereignis“ neu bedacht werden muss. Es heißt weiter: „Dies kann freilich erst glücken, wenn wir zuvor die Herkunft des Raumes aus dem zureichend gedachten Eigentümlichen des Ortes eingesehen haben.“ (GA 7, S. 147ff.)

²⁸⁸ Im vierten Abschnitt des fünften Kapitels der *Beiträge zur Philosophie* wird dem „Zeit-Raum als Ab-grund“ sogar ein eigenständiger Beitrag gewidmet. Vgl. GA 65, S. 371-389; F.-W. von Herrmann räumt den *Beiträgen* einen hohen Stellenwert innerhalb des Heideggerschen Oeuvres ein. Sie stellen für ihn das „zweite Hauptwerk“ Heideggers dar. „Freilich sind sie [die *Beiträge zur Philosophie*, Herv., A. F.] nicht etwa *das* Hauptwerk, sondern das *zweite* Hauptwerk *nach* »Sein und Zeit« als dem *ersten* Hauptwerk, das als solches zugleich das *Grundwerk* des Denkens der Grundfrage nach dem Sein als solchem ist und bleibt.“ (WE, S. 29) Vgl. hierzu ausführlicher: WE, S. 5-85

²⁸⁹ Vetter, H.: Über das Eigentümliche des Raumes bei Heidegger mit besonderer Berücksichtigung der *Beiträge zur Philosophie*, in: Das Spätwerk Heideggers, Hrsg. D. Barbarić, Königshausen & Neumann, 2007, S. 110; im Folgenden zitiert als UE

In der vierten Fuge des Ereignisses, der *Gründung*, geht es um den Zuspruch der geschichtlich waltenden „Wahrheit des Seyns“. Diesen Zuspruch hat das Da-sein in seinem jeweiligen geschichtlichen Seinsverständnis je schon empfangen und übernommen. „Gemäß der Kehre im Ereignis geschieht das Gründen im ereignenden Zuwurf und im ereigneten Entwurf.“ (WE, S. 37) Der »Zeit-Raum« stellt in diesem Geschehen jenes Gefüge dar, in welchem die „Wahrheit des Seyns“ allererst anwesen kann. Damit ergibt sich wiederum eine Analogie zu *Sein und Zeit*: „Was auf dem transzendentalen Weg die Frage nach der Temporalität des Seins ist, kehrt auf dem seinsgeschichtlichen Weg wieder als die Frage nach dem Zeit-Raum, der zum Wesen der Wahrheit als der Wahrheit des Seyns gehört.“ (WE, S. 38) Der »Zeit-Raum« wird so zum Ort der geschichtlichen „Wesung“ der Wahrheit des Seyns.²⁹⁰

Heideggers Augenmerk liegt in dieser ersten Ausarbeitung des Zeit-Raum-Gedankens vor allem auf dem Moment der *Ab-gründigkeit*. „Der Abgrund ist die *ursprüngliche Einheit* von Raum und Zeit, jene einigende Einheit, die sie erst in ihre Geschiednis auseinandergehen läßt.“ (GA 65, S. 379) Diese „*ursprüngliche Einheit*“ bekundet sich auch jetzt – genauso wie im Spätdenken – als »Ereignis«. Das »Ereignis« gründet das *Da* des Da-seins, indem es als Ab-grund waltet. Anders gesprochen: der geschichtliche Wahrheitszuspruch, der jeweils nur vom Menschen als einem seinsverstehenden Lebewesen entborgen wird, west in einem abgründigen Sinne als *Nichts* an. „Heidegger bezeichnet den Ab-grund als Leere. Diese wird vom Da-sein als Platzhalter des Nichts offen gehalten – ein »Platz«, der zwar leer ist, doch so, dass er dadurch erst die Möglichkeit »einräumt«, besetzt werden zu können. [...] Die Leere ist kein Vakuum, das es erst aufzufüllen gälte.“ (UE, S. 121)²⁹¹

Dieser Gedanke taucht in Heideggers Spätdenken unter dem Namen der griechisch gedachten *Verborgenheit* – der *λήθη* – wieder auf.²⁹² Die Begriffe »Enteignis«, »Entzug«, »Abgrund«, »Verbergung«, *λήθη* kreisen alle um den selben Gedankenversuch, nämlich den des *Ansichhaltens* bzw. *Sichzurückhaltens* zugunsten des *Sich-offenbarenden*. Dieses gewährt, indem es an sich hält. Dieses, das *Ansichhaltende* und zugleich *Gewährende* ist der Ab-grund eines ursprünglichen Gebens. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass das Phänomen des »Entzugs« in gewisser Hinsicht Ähnlichkeit mit dem Phänomen der »Privation« aufweist.²⁹³ Beide "Phänomene" weisen das Moment des sich vollziehenden Umschlaggeschehens. Im

²⁹⁰ Vgl. UE, S. 117ff.: „Der Zeit-Raum ‚ist‘ nicht, sondern ‚west‘.“ (UE, S. 117)

²⁹¹ „Der Ab-grund als Weg-bleiben des Grundes in dem genannten Sinne ist die erste Lichtung des Offenen als der »Leere«. Aber welche Leere ist hier gemeint? Nicht jenes Unbesetzte der Ordnungsformen [...], nicht die Abwesenheit von Vorhandenem innerhalb dieser, sondern die zeit-räumliche Leere, die ursprüngliche Aufklaffung im zögernden Sichversagen.“ (GA 65, S. 380f.)

²⁹² So schreibt Vetter: „Dieses Zueinander von Grund und Ab-grund hat seine Entsprechung im Zueinander von Lichtung und Verbergung, worin das Wahrheitswesen beruht.“ (UE, S. 120)

²⁹³ Vgl. in dieser Arbeit, S. 12ff.; Streng genommen dürfte man hier gar nicht von *Phänomenen* sprechen!

Vortrag *Zeit und Sein* sagt Heidegger explizit, dass die Verbergung einen *privativen* Charakter hat. „Die Verbergung des Seins gehört als deren Privation zur Lichtung des Seins.“ (ZSD, S. 32) Offenheit und Verbergung, Er-eignis und Ent-eignis, schlagen in einander um, so als würden sie sich wie zwei Seiten ein und derselben Medaille verhalten. Zu bedenken wäre in diesem Zusammenhang jedoch ein anderer, entscheidender Unterschied: nämlich der, dass der Entzug so etwas wie einen »Wink« in das ganz *Andere* der Offenheit enthält. Die λήθη stellt demnach als das „Herz“ der Offenheit das ganz *Andere* der ἀλήθεια dar.²⁹⁴ Dadurch ergäbe sich erst der Vorrang der λήθη vor der ἀλήθεια – ein Vorrang, der Heideggers Spätdenken maßgeblich auszeichnet.²⁹⁵ „Die Ἀλήθεια ruht in der λήθη, schöpft aus dieser, legt vor, was durch diese hinterlegt bleibt. [...] Die Unverborgenheit braucht die Verborgenheit, die λήθη, als ihre Rücklage, aus der das Entbergen gleichsam schöpft.“ (GA 7, S. 226) Möglicherweise enthielte die radikal gedachte λήθη einen »Wink« in die *Andersheit des Anderen* und einen möglichen Ansatz eines *Alteritätsdenken* im Gespräch mit Heidegger.



Es galt, gemäß dem am Beginn des Vortrags gegebenen »Wink«, nicht nur „eine Reihe von Aussagesätzen“ anzuhören, sondern dem „Gang des Zeigens zu folgen“ (ZSD, S. 2). Wie zu Beginn, fragen wir uns auch jetzt: was heißt das, dem „Gang des Zeigens“ folgen und wie sollen wir die uns von Heidegger zugedachten »Winke« verstehen? Und genau wie zu Beginn beantworten wir diese Frage auch jetzt: überhaupt nicht, wenn verstehen gleichgesetzt wird mit *be-greifen* – d. h. dem kategorial strukturierten »Auf-Greifen« von Gesprochenem, dem formenden »Er-Greifen« desselben und dem »im Griff festhaltenden« und zu einem einzigen *Be-griff* prägenden Gedanken. Auch nannte der uns von Heidegger zugedachte »Wink« keinen Ort, an den wir angekommen wären. Was uns zu-gewunken, war lediglich der Gang in seinem Beschreiten. Nur solange das Denken den Weg begeht und auf ihm bleibt, hat es dem Zugewunkenen des »Winks« entsprochen. „Winke bleiben nur Winke, wenn das Denken sie nicht zu endgültigen Aussagen umdeutet und dabei stehen bleibt. Winke sind nur Winke, solange das Denken ihrer Weisung folgt, indem es ihr nachsinnt.“ (GA 10, S. 188)

²⁹⁴ Vgl. ZSD, S. 78

²⁹⁵ „Das Wesen des Seins (Ἀλήθεια) ist nach Heideggers spätestem Denken nicht Unverborgenheit des Seienden, wie für die frühen Griechen, es ist nicht ‚Anwesen‘, wie für die Metaphysik, es ist aber auch nicht mehr ‚Wahrheit‘, wie Heidegger es in den dreißiger und vierziger Jahren sah, sondern: Verbergung, Ansichhalten. [...] Am Ende seines Denkens hält er die Verbergung für die Herzmitte des Seins.“ (HHA, S. 352)

Danksagung

„... wie bring‘ ich den Dank?“²⁹⁶

Dieses große Wort des Dichters sei hier mehr aus Unkenntnis als Ahnung – geschweige den Wissen und Können – in Anbetracht einer glückenden Danksagung genannt. Allein, ich muss es wagen.

Bedanken möchte ich mich primär bei meinem Betreuer Univ.-Prof. Dr. Günther Pöltner nicht nur für die Betreuung meiner Arbeit, sondern und vor allem für die von Anbeginn meines Studiums prägende Einleitung in das philosophische Denken.

Dank schulde ich weiters Univ.-Prof. Dr. Herta Nagl-Docekal, Emeritus Univ.-Prof. Dr. Helmut Vetter, Ass.-Prof. Dr. Violetta Waibel und Emeritus Univ.-Prof. Dr. Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, von denen ich während meiner Studienzeit viel lernen durfte.

Zu Dank verpflichtet bin ich auch und ganz besonders Univ.-Ass. Mag. Dr. Matthias Flatscher für die zahlreichen Diskussionen, die ich mit ihm über Phänomenologie führen durfte und für die daraus entstandenen Anregungen für meine Arbeit.

Ein herzliches Dankeschön gilt auch meinen früheren Lehrern, Mag. Heimo Tiefenthaler und Mag. Edi Kirchner, für die vielen Denkanstöße, die sie mir auf meinem Ausbildungsweg mitgegeben haben.

Der größte Dank jedoch gilt „Mojima“... meinen Eltern, Ekrem und Zikreta Ferizagic, die mich während meines Studiums nicht nur finanziell unterstützt, sondern mir auch jede Freiheit in Anbetracht meiner Ausbildung gewährt haben und stets für mich da waren... und meiner Alma, die von Anbeginn zu mir gehalten hat und stets für mich da war. Ihnen, die stets für mich da waren, möchte ich deshalb auch diese Arbeit widmen.

Und vielleicht glückt es doch einmal, im Gedenk‘ zu bringen, den Dank, wenn es stimmt, was der große Denker sagt:

*„Der Dank ist das scheu verehrende, zustimmende Andenken an das Gewährte [...]“*²⁹⁷

²⁹⁶ Hölderlin, F.: Heimkunft, in: Werke und Briefe in einem Band, Hrsg. P. Betraux, Original nach der Kleinen Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe, Winkler Verlag, München, 1963, S. 128

²⁹⁷ Heidegger, M.: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, GA Band 4, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M., 1996, S. 196

Literatur- und Siglenverzeichnis

a) Primärliteratur

Martin Heidegger wird in dieser Arbeit soweit als möglich nach der im Klostermann Verlag (Frankfurt a. M.) erscheinenden *Gesamtausgabe* („GA“) zitiert.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, GA Band 2, Hrsg. F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M., 1977

Heidegger, Martin: Nietzsche, Erster Band, GA Band 6.1, Hrsg. Brigitte Schillbach, Klostermann, Frankfurt a. M., 1996

Heidegger, Martin: Nietzsche, Zweiter Band, GA Band 6.2, Hrsg. Brigitte Schillbach, Klostermann, Frankfurt a. M., 1997

Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze, GA Band 7, Hrsg. F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M., 2000

Heidegger, Martin: Wegmarken, GA Band 9, Hrsg. F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M., 1996

Heidegger, Martin: Der Satz vom Grund, GA Band 10, Hrsg. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M., 1997

Heidegger, Martin: Unterwegs zur Sprache, GA Band 12, Hrsg. F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M., 1985

Heidegger, Martin: Seminare, GA Band 15, Hrsg. Curd Ochwadt, Klostermann, Frankfurt a. M., 1986

Heidegger, Martin: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, GA Band 18, Hrsg. Mark Michalski, Klostermann, Frankfurt a. M., 2002

Heidegger, Martin: Grundprobleme der Phänomenologie, Hrsg. F.-W. v. Herrmann, GA Band 24, Klostermann, Frankfurt a. M., 1997

Heidegger, Martin: Grundfragen der Philosophie – Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“, Hrsg. F.-W. v. Herrmann, GA Band 45, Klostermann, Frankfurt a. M., 1992

Heidegger, Martin: Die Metaphysik des deutschen Idealismus, GA Band 49, Klostermann, Frankfurt a. M., 1991

Heidegger, Martin: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), GA Band 65, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M., 2003

Heidegger, Martin: Besinnung, GA Band 66, Hrsg. F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M., 1997

Heidegger, Martin: Zollikoner Seminare: Protokolle – Zwiegespräche – Briefe, Hrsg. Medard Boss, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994

Heidegger, Martin: Über den Humanismus, Klostermann, Frankfurt a. M., 2000

Heidegger, Martin: Zeit und Sein, im Bd.: Zur Sache des Denkens, 4. Auflage, Niemeyer, Tübingen, 2000

Heidegger, Martin: Einführung in die Metaphysik, 6. Auflage, Niemeyer, Tübingen, 1998

Heidegger, Martin: Zur Sache des Denkens, 4. Auflage, Niemeyer, Tübingen, 2000

Heidegger, Martin: Identität und Differenz, Klett-Cotta, Stuttgart, 2002

Die nicht in Klostermann-Gesamtausgabe erschienene Primärliteratur zu Martin Heidegger wurde nach folgenden Siglen zitiert:

BH	Brief über den Humanismus
ID	Identität und Differenz
ZSD	Zur Sache des Denkens
ZS	Zollikoner Seminare

b) Sekundärliteratur

Die in dieser Arbeit verwendete Sekundärliteratur zu Martin Heidegger als auch sonstige Sekundärliteratur lautet:

Aristoteles: Aristoteles' Physik – Vorlesung über Natur, Erster Halbband: Bücher I(A)-IV(Δ), Hrsg. Hans Günter Zekl, Meiner Philosophische Bibliothek Bd. 380, Hamburg, 1987

Aristoteles: Metaphysik, Übersetzt von Hermann Bonitz (ed. Wellmann), Hrsg. U. Wolf, 4. Auflage, Rowohlt's Enzyklopädie, Bd. 9, Hamburg, 2005

Coriando, Paola-Ludovica: Der letzte Gott als Anfang – Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers "Beiträgen zur Philosophie", Wilhelm Fink Verlag, München, 1998

De Gennaro, Ivo: Die Bedeutung des Ereignis-Denkens Martin Heideggers für die Psychotherapie (Lichtung und Mensch), in: Daseinsanalytisches Institut für Psychotherapie und Psychosomatik (Hrsg.): Daseinsanalyse, Zeitschrift für phänomenologisch Anthropologie und Psychotherapie, Vol. 17, Zürich, 2001

Figal, Günther: Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit, 3. Auflage, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim, 2000

Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Bd. 1 Hermeneutik, 6. Aufl., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990

Han, Byung-Chul: Martin Heidegger – Eine Einführung, UTB 2069, Wilhelm Fink Verlag, München, 1999

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, Hrsg. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp TB Wissenschaft Bd. 603, Frankfurt a. M., 1986

Helting, Holger: Einführende Darlegung der Geschichte des Raumverständnisses im Denken von Martin Heidegger, in: Daseinsanalytisches Institut für Psychotherapie und Psychosomatik (Hrsg.): Daseinsanalyse, Zeitschrift für phänomenologisch Anthropologie und Psychotherapie, Vol. 14, Zürich, 1997

- Herrmann, F.-W. von*: Wege ins Ereignis – Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“, Klostermann, Frankfurt a. M., 1994
- Herrmann, F.-W. von*: Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis, Klostermann, Frankfurt a. M., 1971
- Herrmann, F.-W. von*: Subjekt und Dasein – Grundbegriffe von „Sein und Zeit“, 3. erweiterte Auflage, Klostermann Seminar, Frankfurt a. M., 2004
- Herrmann, F.-W. von*: Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit, Klostermann, Frankfurt a. M., 1992
- Herrmann, F.-W. von*: Die Zarte, aber helle Differenz – Heidegger und Stefan George, Klostermann, Frankfurt a. M., 1999
- Herrmann, F.-W. von*: Hermeneutische Phänomenologie des Daseins – Eine Erläuterung von ‚Sein und Zeit‘, Klostermann, Frankfurt a. M., 1987
- Husserl, Edmund*: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917), Gesammelte Werke, Husserliana Band X, Hrsg. R. Boehm, Martinus Nijhoff, Haag, 1966
- Husserl, Edmund*: Analysen zur passiven Synthesis, Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926), Gesammelte Werke, Husserliana Band XI, Hrsg. M. Fleischer, Martinus Nijhoff, Haag, 1966
- Kampits, Peter*: Jean-Paul Sartre, Beck'sche Reihe: Denker, herausgegeben von O. Höffe, C. H. Beck Verlag, München, 2004
- Kant, Immanuel*: Kritik der reinen Vernunft, Meiner Philosophische Bibliothek Bd. 505, Hamburg, 1998
- Kant, Immanuel*: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Hrsg. R. Malter, Reclam, Stuttgart, 2001
- Marx, Werner*: Die Phänomenologie Edmund Husserls – Eine Einführung, Wilhelm Fink Verlag, München, 1987
- Platon*: Sophistes, in: Sämtliche Dialoge, Band VI, Übers. und Hrsg. Otto Apelt, Meiner Philosophische Bibliothek Bd. 179, Hamburg, 2004

- Pöltner, Günther*: Zeit-Gabe. Zum Ereignisdenken des späten Heidegger, In: Barbarić, Damir (Hrsg.): Das Spätwerk Heideggers: Ereignis – Sage – Geviert, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007, S. 29-41
- Rinofner-Kreidl, Sonja*: Zeitlichkeit und Intentionalität, Verlag Karl Alber, Freiburg (Breisgau)/München, 2000
- Sartre, Jean-Paul*: Das Sein und das Nichts, Hrsg. T. König, 10. Auflage, Philosophische Schriften Bd. 3, Rowohlt, Hamburg, 2004
- Theunissen, Michael*: Negative Theologie der Zeit, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991
- Trawny, Peter*: Martin Heidegger, Campus Einführungen, Hrsg. T. Bonacker und H.-M. Lohmann, Campus Verlag, Frankfurt a. M. / New York, 2003
- Vetter, Helmuth*: Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe, Meiner Philosophische Bibliothek Bd. 555, Hamburg, 2004
- Vetter, Helmuth*: Über das Eigentümliche des Raumes bei Heidegger mit besonderer Berücksichtigung der *Beiträge zur Philosophie*, In: Barbarić, Damir (Hrsg.): Das Spätwerk Heideggers: Ereignis – Sage – Geviert, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007, S. 109-127
- Wansing, Rudolf*: Im Denken erfahren. Ereignis und Geschichte bei Heidegger, in: Ereignis auf Französisch, Hrsg. M. Rölli, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn, 2004, S. 81-104
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus K.*: Zum Verständnis der Zeitlichkeit in Psychoanalyse und Daseinsanalytik, in: Daseinsanalytisches Institut für Psychotherapie und Psychosomatik (Hrsg.): Daseinsanalyse, Zeitschrift für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie, Vol. 12, Zürich, 1995
- Ziegler, Susanne*: Heidegger, Hölderlin und die *Ἀλήθεια* – Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944, Duncker und Humbolt, Berlin, 1991

Die in dieser Arbeit verwendete Sekundärliteratur zu Martin Heidegger als auch sonstige Sekundärliteratur wurde nach folgenden Siglen zitiert:

AFZ	Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit
BZW	Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis
DA	Daseinsanalyse (Vol. 12, 14, 17)
DzhD	Die zarte, aber helle Differenz
HHA	Heidegger, Hölderlin und die <i>Ἀλήθεια</i>
HPdD	Hermeneutische Phänomenologie des Daseins
Hua	Husserliana (X, XI)
KrV	Kritik der reinen Vernunft
Metaphysik	Metaphysik des Aristoteles
MH	Martin Heidegger (von Byung-Chul Han)
NTZ	Negative Theologie der Zeit
PEH	Die Phänomenologie Edmund Husserls
Physik	Physik des Aristoteles
PF	Phänomenologie der Freiheit
Prol	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik
SN	Das Sein und das Nichts
SD	Subjekt und Dasein
UE	Über das Eigentümliche des Raumes bei Heidegger
WE	Wege ins Ereignis
WpB	Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe
WuM	Wahrheit und Methode
ZG	Zeit-Gabe. Zum Ereignisdenken des späten Heidegger
ZuI	Zeitlichkeit und Intentionalität

Curriculum Vitae

geboren am 28. Februar 1982 in Brčko (Bosnien und Herzegowina),
österreichischer Staatsbürger seit 2007

Schulbildung

1989 – 1992	Volksschule in Brčko
1992 – 1994	Volksschule in Hinterglemm, Berlin (GER) und Feldkirchen
1994 – 1998	Hauptschule in Feldkirchen, Hof bei Salzburg, St. Georgen im Attergau und Schwanenstadt
1998 – 2003	Handelsakademie in Vöcklabruck

Studium

2003 – 2007	Philosophie an der Universität Wien
2003 – 2007	Internationale Betriebswirtschaftslehre an der Universität Wien
seit 2007	Wirtschaftswissenschaften an der Johannes Kepler Universität in Linz

Publikation

Sammelrezension: „Einführungen in Heidegger I“, gemeinsam mit Matthias Flatscher,
in: *Journal Phänomenologie*, Nr. 27/2007, Wien 2007

Wien, im August 2008

Abstract

Heidegger weist in *Zeit und Sein* darauf hin, dass im seinsgeschichtlichen Denken nicht nur die *Zeit*, sondern auch der *Raum* neu bedacht werden muss. Er bestreitet seinen im transzendental-horizontalen Denken von *Sein und Zeit* gemachten Versuch, den *Raum* von der *Zeit* her zu denken und zu begründen. „Der Versuch in >Sein und Zeit< § 70, die Räumlichkeit des Daseins auf die Zeitlichkeit zurückzuführen, lässt sich nicht halten.“ (ZSD, S. 24)

Demgegenüber versucht das seinsgeschichtliche Denken *Raum* und *Zeit* auf ihre gemeinsame „zugrundeliegende Wurzel“ zu durchdenken. Mit dem Wortkonstrukt *Zeit-Raum* versucht Heidegger deshalb jene *Offenheit* zu bedenken, in welcher Sein allererst anwesen kann. Diese *Offenheit* ist die „sich ereignende offene Weite“ bzw. „Lichtung des Verborgenen“ (DA 14, S. 31ff.). Der „Urgrund“ (GA 65, S. 381) dieser Offenheit ist aber das *Ereignis* – wobei darauf zu achten ist, dass es sich bei der Rede von Grund nicht um einen Grund im metaphysischen Sinne handelt, da das *Ereignis* als ein *abgründiges* nicht etwas ist, dass dem *Zeit-Raum* voraus oder zugrunde läge. Das *Ereignis* als *Abgrund* ist „die *ursprüngliche Einheit* von Raum und Zeit – jene einigende Einheit, die sie erst in ihre Geschiednis auseinandergehen lässt.“ (GA 65, S. 379)

Das Einigende des *Zeit-Raums* – als der „Einheit der ursprünglichen Zeitigung und Räumung“ (GA65, S. 384) – ist also das *Ereignis*. Dieses lässt alles, was ist, anwesen. Im Vortrag *Zeit und Sein* denkt Heidegger dieses Anwesenlassen der *Zeit* als „lichtendes Reichen des vierdimensionalen Bereichs.“ (ZSD, S. 17) Dabei ist die „eigentliche Zeit“ vierdimensional – wobei die vierte Dimension „der Sache nach“ die erste ist. Diese nennt Heidegger in *Zeit und Sein* die „nähernde Nähe“. Die *nähernde Nähe* bestimmt im Vorhinein das Sicheinander-Reichen der drei Dimensionen der Zeit. Sie hält Ankunft, Gewesen und Gegenwart „lichtend auseinander und hält sie so zueinander in der Nähe“, aus der sie „einander genagt bleiben.“ Aber sie – die *Nähe* – „nähert Ankunft, Gewesenheit, Gegenwart einander, indem sie entfernt. [...] Die nähernde Nähe hat den Charakter der Verweigerung und des Vorenthalts.“ (ZSD, S. 16)

Das Ereignisdenken eröffnet also eine Dimension der *Abgründigkeit*, die in der es versagt ist, begründend zu denken – d. h. ein Phänomen von einem anderen her zu erklären. Der „Abgrund“ ist aber „weder das leere Nichts noch eine finstere Wirrnis, sondern: das Ereignis“ (ID, S. 28) selbst. In dieser Abgründigkeit muss man ausharren. „Die Grundlosigkeit ist nur für denjenigen eine Leere und dann ein blankes Nichts, der im Denken nur auf Gründe aus ist.“ (WE, S. 278)