

I. Einleitung

Heidegger beschreibt und kritisiert die vulgäre Auffassungsweise der Zeit mit Ausführlichkeit im zweiten Abschnitt, insbesondere im sechsten, nämlich letzten Kapitel, von *Sein und Zeit*. Trotz der anfänglichen Konzeption war diese Untersuchung, die eigentlich beabsichtigte, die »Temporalität« als »Sinn von Sein« ans Licht zu bringen, wegen äußerer Situation (heute unter Forschern weit bekannt) in großer Eile geschrieben, unterbrochen wörtlich auf halbem Weg, daß ein Versuch kritischer Auseinandersetzung mit dem vulgären Zeitbegriff in facta die letzte Stelle dieses Buchs einnahm.

Was war nun der »vulgäre« Zeitbegriff? Und was bedeutet dieses etwas pejorativ nuancierte Adjektiv für sich? Ist jene »Kritik« des vulgären Zeitbegriffs oder –auffassung in *Sein und Zeit* sozusagen bloß eine geringschätzige? Genügt es, als eine philosophisch–hermeneutische Untersuchung, lediglich die verschiedenen vulgären oder »alltäglichen« Auffassungen »derivativ« zu nennen?

Auf dieser Fragen oder Bedenken zu antworten, ist nicht ganz unmöglich, doch schwierig. Die einigen Sachen, welche mit dem Wesentlichen dieser »Kritik« in Bezug stehen, müssen sich im Voraus explizit und im einzelnen artikuliert werden. Nur dadurch kann man erklären, in welcher Absicht überhaupt Heidegger diesen Streitpunkt um den vulgären Zeitbegriff, der zuletzt bis zur Rede von der »Destruction« der Geschichte und des Begriffsystems der abendländischen Philosophie kommen soll, zur Diskussion stellte. Im Folgenden wollen wir daher an Stelle einer Antwort die mögliche Tragweite und die Grenze dieser »Kritik« abschätzen.

Nach der Deskription Heideggers in *Sein und Zeit* entstehen die charakteristischen Züge des vulgären Zeitbegriffs überhaupt aus der »Verdeckung« oder »Nivellierung« der »ursprünglichen Zeit«. Wenn es sich somit vor allen Dingen darum handelt, die ursprüngliche (ekstatisch–horizontale) Zeitlichkeit *formal anzuzeigen*, so gelten deren vulgären Auffassungen vielleicht nur als Hindernisse (»Vordrängen« (SZ330)), die auf einer Mangel philosophischer Kenntnis und Analyse beruhen und besser freigelegt werden müßten. Folgt es aber unmittelbar daraus, daß diese so überflüssig sind, daß sie nur als Hilfsmittel beim Fortgang des Arguments aufgefördert sind und als solche keinen Belang für das eigentliche Projekt der »Fundamentalontologie« haben?

Das ist nicht der Fall. Weit entfernt davon zählt Heidegger in *Sein und Zeit* die verschiedenen vulgären Auffassungsweisen der Zeit (in der sogar die sehr banalen Vorstellungen, die »primitiven« Verhalten u. ä. enthalten sind) zu den Modifikationen der »Zeitigung«. Um so wichtiger ist diese Einrechnung, weil dies, wie man weiß, eine entscheidende Gabelung zwischen ihm und Bergson ausmacht, der die Zeit als »la pure durée« interpretierte¹⁾; auf solche

Zeitinterpretation, die durch irgendeinen Purismus der Zeit alle Möglichkeiten von deren "Messung" oder "Objektivierung" schlechtweg ausschließen kann, hatte Heidegger von Anfang an eine Wachsamkeit. Wenn wir das vierte Kapitel betitelt »Zeitlichkeit und Alltäglichkeit« lesen, dann findet sich z. B. die allgemeine Bewegung der »Gegenwärtigung« als *echte* Zeitphänomene gekennzeichnet. Gerade auf die vorbereitete Analyse der »Gegenwärtigung« stützt sich namentlich Heideggers Auslegung und Kritik an Hegel und seinem Zeitbegriff als »Punkt« oder »Punktualität« in der *Enzyklopädie* (SZ § 82).

Es entsteht nun aus der Deskription Heideggers ein Problem, das den Hegelsche Zeitbegriff und seinen »vulgären« Charakter betrifft. Uns scheint, daß innerhalb des 1927 veröffentlichten Teils Heidegger seine Auslegung der Geschichte des philosophischen Zeitbegriffs, obwohl in etwas gedrängter Weise, auf diese Lesung von Hegel konzentriert²⁾. Sein Zeitbegriff stellt nach Heidegger »die radikalste und zu wenig beachtete begriffliche Ausformung des vulgären Zeitverständnisses« (SZ428) dar. Warum und wie er »vulgär« ist, soll aber hier ausdrücklich erklärt werden. Nach dem Hegelschen Zeitbegriff zu forschen, gilt also nicht nur als die Erläuterung der Stellungnahme von Heidegger gegen die Zeitinterpretation Hegels, sondern auch bis zu einem gewissen Grade als der Versuch, das Wesen der vulgären Zeitbegriff allgemein zu bestimmen. Dies ist unsere erste Aufgabe.

Dadurch, daß eine bloße Betrachtung der »Punktualität« die verschiedenen Modifikationen der vulgären Zeitauffassungsweisen nicht erschöpft, wird unvermeidlich eine weitere Aufgabe hervorgerufen. Es gibt auch unter ihnen eine Vorstellung, die vielleicht eine der wichtigsten und allgemeinsten ist : Zeit als »Zeitfluß« (SZ426), etwas Wasserhaftes. Man kann natürlich solches Verständnis oder optische Bild für zu naiv halten, soweit von dem Kontext der »Fundamentalontologie« abgesehen. Aber wir wissen, daß es stets ein zentrales Verfahren der »Ontologie« Heideggers ist, die sachliche Notwendigkeit im »un-eigentlichen« Phänomen zu finden. Daher besteht unsere zweite Aufgabe darin, zu fragen, ob nicht ihre eigene Notwendigkeit die vulgärsten Fluß-Vorstellung hat. Wenn sie zwar »der "Erfahrung" Ausdruck gibt« (SZ425), worum soll dann doch die betreffende »Erfahrung« gehen? Es bedarf einer weiteren Analyse.

So handelt es sich in unserer Betrachtung um zwei Themen. Das erste hat überhaupt mit Hegel zu tun, und das zweite mit einer gewöhnlichen Vorstellung von Zeit. Die sachliche Verbindung zwischen beider, die vorerst ganz undurchsichtig bleibt, wird auch schrittweise im Verlauf der Betrachtung erhellt, da beide Aufgaben, im Grunde genommen, ohnehin in dem Essenziale der Zeit-Interpretation Heideggers verwurzelt sein sollen.

Das sechste Kapitel zweiten Abschnitts von *Sein und Zeit* wurde im Vergleich mit den anderen Stellen von den bisherigen Forschern weniger betrachtet³⁾. Hier versuchen wir eigens dieses Kapitel ins Licht kommen zu lassen, und dies kann uns außerdem dazu dienen, den inneren Bezug des vulgären Zeitverständnisses auf die ursprüngliche Zeitlichkeit zu erläutern. Dabei klammern wir allerdings zunächst die originale Ordnung der Beschreibung in *Sein und Zeit*, die von »Sein zum Tode« über das »Gewissen« zur »Zeitlichkeit« kommt, bewußt ein, weil es uns hier vor allem darum geht, die Thematik der Auseinandersetzung mit dem vulgären Zeitbegriff beim früheren Heidegger auf synoptische Weise verständlich zu machen.

II. Hegel und das vulgäre Zeitverständnis

II – 1. Zeit als Punkt für sich, oder »Negation der Negation« : Enzyklopädie Hegels

In den § 257–259 der »Naturphilosophie« der *Enzyklopädie*⁴⁾ beschäftigt sich Hegel mit der Problematik der Zeit. Diese versteht er dort als »Punkt« oder »Punktualität«⁵⁾. Und dieses Zeitverständnis faßt Heidegger als folgendes zusammen (SZ429–430 : man kann dessen Urfassung in Ga21, dem Vorlesungsmanuskript des Wintersemesters 1925/26, lesen) :

i) »Der Raum ist die abstrakte Vielheit der in ihm unterscheidbaren Punkte. ... Der Raum bleibt, unterschieden durch die unterscheidbaren Punkte, die selbst Raum sind, seinerseits unterschiedlos« (SZ429), weil der Raum als »Zusammenfügung« der Punkte nur »gleichgültig«, homogen ist. Der Punkt hat noch einen weiteren Aspekt : »Der Punkt ist aber gleichwohl, sofern er überhaupt im Raum etwas unterscheidet, *Negation* des Raumes«. Der Punkt unterscheidet den Raum, also *negiert* ihn, »jedoch so, daß er als diese Negation (Punkt ist ja Raum) selbst im Raum bleibt« (*ibid.*). Der Punkt negiert zwar den Raum, aber bleibt diese Negation als solche noch in der Dimension des schlichten Raumes.

ii) Nun schiebe ich das Exempel einer Hilfslinie ein, um Heideggers vielschichtige Auslegung von Hegel deutlicher zu machen. — Gesetzt, daß ein Etwas und ein anderes Etwas im Raum stehen und sich berühren, wo soll dann ihre *Gleichzeitigkeit*⁶⁾ sein, die die unentbehrliche Bedingung zur Rekognition des Berührens sein müßte? Die Gleichzeitigkeit selbst ist jedoch nirgends im Raum. In diesem Sinne ist ein Berührungspunkt nicht mehr einfach räumlich. Anders ausgedrückt, er steht unabhängig oder »gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander« (Ga21, 255) ; so hebt die Gleichgültigkeit des Punkts sich auf oder potenziert sich.

Die schlichte Räumlichkeit des Punkts hört also dann auf, wenn »die Negationen nicht einfach in ihrer Gleichgültigkeit bestehen bleiben, sondern aufgehoben, das heißt selbst negiert werden. In der Negation der Negation (das heißt der Punktualität) setzt sich der Punkt *für sich* und tritt damit aus der Gleichgültigkeit des Bestehens heraus« (SZ430). Die entscheidenerweise den Raum bestimmende Negation tritt also aus dem Raum, bzw. der bloßen Punktualität, heraus. Sie wird Negation der Negation, die nicht mehr bloß gleichgültig, sondern nun im Gegenteil selbst *für sich* wird. »Die Aufhebung der Punktualität als Gleichgültigkeit bedeutet ein Nichtmehrliegenbleiben in der "paralysierten Ruhe" des Raumes. Der Punkt "spreizt sich auf" gegenüber allen anderen Punkten. Diese Negation der Negation als Punktualität ist nach *Hegel* die Zeit« (*ibid.*)⁷⁾.

iii) »Soll diese Erörterung überhaupt einen ausweisbaren Sinn haben«, zieht Heidegger danach den Schluß, »dann kann nichts anderes gemeint als : das Sichfürsichsetzen jedes Punktes ist ein-Jetzt-hier, Jetzt-hier und so fort. Jeder Punkt "ist" für sich gesetzt Jetzt-Punkt. "In der Zeit hat der Punkt also Wirklichkeit." ... Die Bedingung der *Möglichkeit* des Sich-für-Sich-setzens des Punktes ist das Jetzt« (SZ430).

Nun sollen wir in knappen Worten auf den Schwerpunkt dieser Zusammenfassung hinweisen : wahrscheinlich wollte Hegel zeigen, daß die Zeit überhaupt die Aufhebung der Räumlichkeit (der bloßen Punktualität) ist. In diesem Sinne müßte man ihm zugestehen, daß er die Differenz zwischen Raum und Zeit festhielt : die räumliche Punktualität kann nicht sogleich

mit der Zeit identifiziert werden. Aber der Platz, wo die Prozedur dieser Potenzierung (Aufhebung) des Punktes zur Zeit in praxi erreicht hat, ist das »Jetzt«. Warum denn »Jetzt«? Heidegger wird nicht, wie erwartet, die rätselhafte Beziehung zwischen Punkt und Jetzt mit Stillschweigen übersehen. »Warum das Jetzt mitgesetzt ist und warum es so mitgesetzt ist, darüber gibt Hegel weiter keinen Aufschluß, kann es auch nicht« (Ga21, 256).

Die aus der räumlichen Punktualität deduzierte Zeit ist daher eine Jetzt-zentrische Zeit. Mit anderen Worten, sie ist eine »Sichaufspreizung« des Jetzt, in der Heidegger eine tendenziöse Raum-Zeit-Ontologie erblickt. Denn es ist einzusehen, daß in solch einer Ontologie der Vorrang des Punktes im Raum und der des Jetzt in der Zeit ein Zusammengehen oder, wenn man so will, eine gewisse Mittäterschaft machen ; »Der Raum wird zur Zeit« (*Enzyklopädie*, § 257), sagte Hegel. Durch die fragwürdige Potenzierung des Für-sich-, d. i. des Zur-Zeit-Werdens des Raumes dürfen wir darum nicht uns blenden lassen, weil sie die ontologisch unrechtfertigte Voraussetzung der »Punktualität« noch immer in sich erhält. Diese Voraussetzung, bzw. Mittäterschaft, macht also das Wesen der Hegelschen Raum-Zeit-Ontologie aus, und ihre Hauptsatz beschreibt Heidegger wie oben zitiert : »Die Bedingung der *Möglichkeit* des Sich-für-Sich-setzens des Punktes ist das Jetzt«. Kurz, sie ist eine Ontologie des "Jetzt-hier-für-Sich".

Aus dem dichten Resümee Heideggers haben wir die Charakteristik der Hegelschen Zeit des "Jetzt-hier-für-Sich" gewonnen. Die Fragestellung von Hegel (und Bergson⁸⁾) in der Zeitinterpretation hängt an dem »phänomenalen Zusammenhang von Raum und Zeit«, was zum grundsätzlichen Verlust des Blickwinkels auf die wahren eigenen Züge der Zeit führt ; und bemerkt Hegel nicht, daß und warum sie dem Jetzt unter der Momenten von Zeit, dialektisch oder »sophistisch«⁹⁾ den Punkt als Durchbruchspunkt des Raums zur Zeit brauchend, ein Vorrecht gibt. Man kann hier mit Heidegger ein gewissen Grad der Kritiklosigkeit zum Wesen des Raums und der Zeit begreifen. Aber soviel zunächst von Raum.

Unsere eigentliche Aufgabe ist es vielmehr, in der Hegelschen Zeitauffassung das Merkmal der Vulgarität zu ertappen. Wie kann man dieses mit Sachlichkeit herausstellen?

Dazu mag es eine Hilfe sein, im Rahmen des Kapitels 6 die Hegelsche Zeit mit einer anderen vulgären Zeitauffassungsweise zu vergleichen. Es bedarf nämlich, auf Umwegen, eines anderen Exemplars zur *imaginären Variation* der Vulgarität. Eins findet sich in der Beschreibung in § 81, wo es um die gewöhnliche Zeitmessung und -rechnung, die im starken Gegensatz gegen den allzu philosophischen Zeitbegriff Hegels zu stehen scheint, geht. Aus diesem Kontrast heraus kann aber verdeutlicht werden, was das *Eidos* der vulgären Zeitbegriffe ausmacht. Diese vertiefte Aufgabe unternehmen wir im nächsten Paragraphen.

II - 2. Vom Wesen des »Uhrgebrauches« und/oder des »angeschauten Werdens«

Warum benennt Heidegger überhaupt den Hegelsche Zeitbegriff und die alltägliche, gewöhnliche Zeitauffassung insgesamt mit demselben Wort *vulgär*? Es müßte also bei beiden, in einer ontologisch-zeitlichen Absicht, eine gemeinsame Struktur geben.

Nun nehmen wir einmal eine Taktik der Umgehung : wir kehren zurück zur Analyse des alltäglichen Zeitbegriffs (SZ § 79–81), der sich mit dem Verhalten des »Uhrgebrauches«, natürlich nichts anderes als Prinzip unseres gewöhnlichen “Daseins”, exemplifiziert.

Zunächst blicken wir auf ein bekanntes Beispiel des Zusammenhangs : Datierung — Uhr.

Das Daseins datiert mithin die Zeit, die es sich nehmen muß aus dem, was im Horizont der Überlassenheit an die Welt innerhalb dieser begegnet als etwas, womit es für das umsichtige In-der-Welt-seinkönnen eine ausgezeichnete Bewandnis hat. (SZ412)

Heideggers Hinweis lautet hier : ein Seiendes, das die ausgezeichnete »Bewandnis« für das umsichtige — d. h. nicht auf die Zeit selbst, sondern auf *innerweltliche* Seienden beziehend — Verhalten verwirklicht, nimmt in dem Bestehen der vulgären Zeit (zum Beispiel der Datierung) eine besondere Rolle ein. Dieses Seiende ist die »Uhr«. (Und die *Innerweltlichkeit* der Uhr entspricht, wie J. Greisch indiziert, mittelbar dem anderen Namen des vulgären Zeitbegriffs, die *Innerzeitigkeit*¹⁰⁾.) Was ist aber die Uhr? Oder genauer gefragt : was macht das Wesen der Uhr aus?

Die im Uhrgebrauch sich vollziehende Datierung erweist sich als ausgezeichnetes Gegenwärtigen eines Vorhandenen. (SZ416)

Der jeweilige Uhrgebrauch ist eine Gegenwärtigung »eines Vorhandenen«. Diese Struktur ist vielleicht noch bedeutungsvoller, wie sie beim flüchtigen Blick aussieht. Was ist, in dieser Struktur, das Zentrum? Es ist hier voreilig, die wirkliche Uhr selbst als Kernphänomen der Gegenwärtigung im Verhalten des »Uhrgebrauchs« anzusehen. Noch weniger geht es freilich um verschiedene Mechaniken der Uhr. Jenes gegenwärtig Vorhandene, *im Hinblick auf das* man jeweilig eine Uhr gebraucht, ist vielmehr der »Maßstab«. Der Zeit-Maßstab (Minute, Stunde, Tag usw.) ist darum gar das intentionale Korrelat, mit dem die Bedingung der Möglichkeit der Gegenwärtigung im Uhrgebrauch sich jedes Mal konstituiert.

Heidegger tut noch einen Schritt vorwärts : »... das auf die Uhr sehende Sichrichten *nach der Zeit* ist wesenhaft ein *Jetzt-sagen*« (SZ416). Jeweiliger Uhrgebrauch ist ein Jetzt-sagen. Dieses “Sagen” braucht allerdings nicht thematisch als Laut hervorgebracht zu sein, und unausdrücklich stellt sich je ein Jetzt-sagen beim Uhrgebrauch ein.

Hieraus gewinnt man eine Sachreihe : Uhrgebrauch – Maßstab – Jetzt-sagen. (Diese Sachreihe ist ein Produkt eben aus der sorgfältigen Aristoteles-Interpretation Heideggers, der wir aber innerhalb begrenzten Umfangs unseren Aufsatzes nicht weiter nachgehen.)

Im Jetzt-sagen fungiert der Zeit-Maßstab als die unerläßliche Bedingung der Möglichkeit. Denn Jetzt ist *immer* Jetzt. Es ist unnötig zu sagen, daß eine Uhr immer schon in ihrer »regelmäßigen Wiederkehr« (SZ413) entdeckt ist.

Die in der Idee des Maßstabes liegende Unveränderung besagt, daß er jederzeit für jedermann in seiner Beständigkeit vorhanden sein muß. (SZ417)

Das jeweilige Verhalten des Jetzt-sagens setzt die »Unveränderung« des Maßstabes voraus, die bedeutet, daß Jetzt

»jederzeit für jedermann« Jetzt ist. Daran können wir die Differenz zwischen Uhr und Maßstab einmal mehr verdeutlichen :
»Die Datierung aus dem “räumlich” Vorhandene [d. i. die Uhr] ist so wenig eine Verräumlichung der Zeit, daß diese vermeintliche Verräumlichung nichts anderes bedeutet als Gegenwärtigen des in jedem Jetzt für jeden vorhandenen Seienden [d. i. des Maßstabes] in seiner Anwesenheit« (SZ418). Was in unserem gewöhnlichen Leben an allen Ecken und Kanten alles regulieren, oder regieren, ist, genau gesagt, nicht die (räumlich-körperliche) Uhr, sondern gerade die ständige Gegenwärtigung des Maßstabes (Minute, Stunde, Tag, Jahr). Und so wird die von der Idee des Maßstabes regulierte Zeit eine »Jetzmannigfaltigkeit«.

Diese »allgemein« an den Uhren zugängliche Zeit wird so gleichsam wie eine *vorhandene Jetzmannigfaltigkeit* vorgefunden, ohne daß die Zeitmessung thematisch auf die Zeit als solche gerichtet ist. (SZ417)

Die Zeitmessung (Jetzt-sagen als Gegenwärtigung des Maßstabes) mag nicht notwendigerweise thematisch aus der »Zeit als solche« motiviert sein. Ob das Gemessene in Wahrheit die Zeit als solche ist oder nicht, ist dem Verfahren der Zeitmessung egal. »In der wesensnotwendig jetzt-sagenden Zeitmessung wird über der Gewinnung des Maßes das Gemessene als solches gleichsam vergessen, so daß außer Strecke und Zahl nichts zu finden ist« (SZ418). Die »Zeit« wird demnach zunächst und zumeist entdeckt (nivelliert) als ein etwas *vorhandenes* Jetzt (und von ihm ist der »ekstatische Charakter« der Zeit abgesperrt).

Das Charakterische der dem vulgären Verständnis zugänglichen »Zeit« besteht u. a. gerade darin, daß in ihr als einer puren, anfangs- und endlosen Jetzt-folge der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zeitlichkeit nivelliert ist. (SZ329)

Also nach Heidegger ist eine *anfangs- und endlose* Jetzt-folge die letzte Konsequenz des Verhaltens des Uhrgebrauchs. »Die Zeit gibt sich zunächst als ununterbrochene Abfolge der Jetzt« (SZ424). Es gibt allein die Homogenität der Jetzt-Mannigfaltigkeit, und folglich sind Anfang und Ende des »Jetzt« nirgends. Es ist *un-endlich*. »[...D]ie Hauptthese der vulgären Zeitinterpretation [ist], daß die Zeit “unendlich” sei...« (SZ424).

So kommt die Uhrgebrauchsanalyse schließlich zur Un-endlichkeit, bzw. zur Anfangs- und Endlosigkeit. Aber was nun zugleich hingewiesen werden muß, ist es, daß man auch wohl *denselben* Sachverhalt in der *Zeitauffassung Hegels* finden kann. Wir werfen an dieser Stelle, nach dem Umweg, den Blick vergleichend wieder zu ihr, damit sich die Vulgarität deren endgültig erweist.

Es ist natürlich klar, daß in der »Sichaufspreizung« des Jetzt »Anfang« und »Ende« der Zeit notwendig sekundär liegen. Aber, man kann dagegen den Einwand erheben, daß seinerseits Hegel das Moment des »Werdens« für sehr wichtig hielt. Das Werden ist gewiß in Logik Hegels der unentbehrlichste Angelpunkt. Wenn das der Fall ist, folgt nun daraus, daß die Momente des Anfangs und des Endes wesentlich von vornherein im »Werden« enthalten sind? Bei der Betrachtung der Zeit in der *Enzyklopädie* drückt Hegel das Werden als das »angeschaute« aus. Es ist der Sinn dieses Ausdrucks, den Heidegger aber, der auch hier wie immer als Genealoge der »Anschauung« verfährt, keinesfalls offenläßt.

[...] Die Zeit enthüllt sich für diese Auslegung als das »angeschaute Werden«. Dieses bedeutet nach Hegel Übergehen vom Sein zum Nichts, bzw. vom Nichts zum Sein. Werden ist sowohl entstehen als Vergehen. Das Sein »geht über«, bzw. das Nichtsein. Was besagt das hinsichtlich der Zeit? [...] Wenn das Wesen der Zeit als »angeschautes Werden« bestimmt wird, dann offenbart sich damit : die Zeit wird primär aus dem Jetzt verstanden und zwar so, wie es für das pure Anschauen vorfindlich ist.

[...]

Wenn *Hegel* die Zeit das »angeschaute Werden« nennt, dann hat in ihr weder das Entstehen noch das Vergehen einen Vorrang. Gleichwohl charakterisiert er die Zeit gelegentlich als die »Abstraktion des Verzehens« und bringt so die vulgäre Zeiterfahrung und Zeitauslegung auf die radikalste Formel. Andererseits ist *Hegel*/konsequent genug, um in der eigentlichen Zeitdefinition dem Verzehren und Vergehen keinen Vorrang zuzugestehen, [...] (SZ430-431)

Der Ausdruck »angeschautes Werden« beschreibt typischerweise die Hegelsche Jetzt-hier-und-für-sich-Zeit. Das bestätigt, daß selbst der Übergang Sein/Nichts vorfindlicher Weise angeschaut wird. Zwar betont Hegel, daß die Zeit als Negation (für sich) der bloßen Punktualität »nicht mehr palalysiert« ist, aber die so gewonnene Dynamik kann allenfalls nur eine anschauliche, bzw. anwesende sein. Die Verzehrung zum Exempel bleibt durchaus *innerhalb* des »trächtigen« Jetzt erfahren und verstanden, so daß das Problem des Anfangs und des Endes der Zeit verborgen bleibt. Diese sich vervollkommende Tendenz des Jetzt könnte vielleicht zu einer Hypertrophie der angeblichen »Ewigkeit« werden. »Im positiven Sinne der Zeit kann man daher sagen : nur die Gegenwart ist, das Vor und Nach ist nicht ; aber die konkrete Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit und sie ist trüchtig von der Zukunft. Die wahrhafte Gegenwart ist somit die Ewigkeit« (*Enzyklopädie*, § 259)¹¹.

Nun lassen wir die oben behandelten zwei Explikationen von Zeit in eins zusammenlaufen. Alltägliche Uhrgebrauch und Hegelsche Jetzt-hier Zeit weisen sich beide als »un-endliche« Zeit aus. Beide sind als Zeitigung Modifikationen der Gegenwärtigung, die die »Un-endlichkeit« der Zeit selbstverständlich voraussetzt.

Was Heidegger durch Analyse der *Enzyklopädie* zeigen wollte, ist, daß trotz der »idealistischen« und »formalisierten« Aussicht sich das Hegelsche Jetzt-Zeit als das, was schon beim alltäglichen Uhrgebrauch *als Zeit* verstanden ist, enthüllt. Anders ausgedrückt : *Die Zeitauffassung Hegels, das "Jetzt-hier-für-Sich", ist wesentlich nicht unterschieden von der des gewöhnlichen »Uhrgebrauchs«.* Der Satz mag überraschend klingen, doch zielt ja die Heideggersche Kritik der Hegelschen Jetzt-Punkt-Zeit — was am oben Gesagten abgelesen werden kann — gar auf die Entdeckung *des* Elementes, das heimlich die gemeinsame vorausgesetzte Struktur des Hegelschen Zeitbegriffs und des alltäglichen Uhrgebrauchs ausmacht : d. i. die Un-endlichkeit.

Der Grund dieser naiven und fast unvermeidlichen Voraussetzung oder Verwechslung beruht darauf, daß bei solchen Zeitinterpretationen das primäre Moment der Gegenwärtigung »Übersprunger« ist, als ob es es nicht gäbe. Genau in diesem Sinne sind die Hegelsche Zeit, der gewöhnliche Uhrgebrauch und ebenso der Zeitbegriff Bergsons als Zeitinterpretation gleichartig. Sie konstituieren sich unthematish, aber notwendig durch das Moment des Jetzt-sagens, wenn auch die Breite oder die Schwingungsweite der "Jetzt" einige Variationen haben kann ; überdies begründet sich das Jetzt-sagen immer schon in der un-endlichen Zeit. — So können wir sagen, daß durch diese Un-endlichkeit die vulgären Zeitauffassungen überhaupt gezeichnet sind¹².

···Die Zeit ist daher »nach beiden Seiten« hin endlos. Diese Zeitthese wird nur möglich auf Grund der Orientierung an einem freischwebenden An-sich eines vorhandenen Jetzt-Ablaufs·· (SZ424)

III. Die Fluß-Vorstellung und ihr Wesen

III - 1. Zeit als »Fluß«. Das »natürliche Recht« der vulgären Zeitvorstellung

Ist es aber hinreichend, die vulgären Zeitauffassungen nur mit dem Begriff der Un-endlichkeit zu charakterisieren? Wahrscheinlich nicht. Die Zeit, welche im sehr besonderen Sinne eine »sich-nicht-zeigende«, nicht-anwesende Sache ist, fordert stets eine bedachtsame und sachgemäße Prüfung. Nun möchten wir uns daher einer ganz allgemeinen Vorstellung der Zeit zuwenden, d. i. der Vorstellung von »Fluß«.

Diese Vorstellung mag die wichtigste, allgemeinste und eben darum abgestandenste Vorstellung sein. Der Fall beschränkt sich nicht lediglich auf die vorwissenschaftlichen Einbildungen, sondern erstreckt sich mehr weiter, so daß selbst die professionellen Philosophen der Anwendung deren nicht immer ausweichen (vgl. SZ410). Das in ihr erschienene Zeitverständnis kann man trotzdem für zu naiv halten, weil es die Zeit als so etwas wie ein Wasserhaftes, als etwas Materielles, also als ein *Vorhandenes* ansieht. Das ist in der Tat richtig. Aber »was in der faktischen Ausgelegtheit des Daseins *ontisch* so bekannt ist, daß wir dessen nicht einmal achten, birgt existenzial-ontologisch Rätsel über Rätsel in sich« (SZ371). So und ähnlich hat sich der Autor wiederholt geäußert. Wir werden dieses interessante Paradox nicht aus den Augen verlieren.

Heidegger lenkt nun die Aufmerksamkeit auf einige allgemeine Charakteristiken der vulgären Vorstellung, der Zeit als Vergehen :

···In Rede vom *Vergehen* der Zeit versteht am Ende das Dasein mehr von der Zeit, als er wahrhaben möchte, das heißt *Zeitlichkeit*, in der sich die Weltzeit zeitigt, ist bei aller Verdeckung *nicht völlig verschlossen*. (SZ425)

Was er als eine Art provisorischer Warnung angibt, ist, daß die verdeckende Funktion der vulgären Zeitauffassung niemals vollkommen sein kann. Keine Zeitvorstellung ist in Wirklichkeit völlig autonom oder einfach, sondern eine jede ist zumeist durch eine Vermischung anderes Konzepts oder anderer Dimension gebildet. Aber wie tritt denn überhaupt so etwas wie »Zeitlichkeit« von woanders her ins alltägliche Zeitverständnis? Und in welchem Modus wird dann eine aufgerissene Naht scheinbar ununterbrochener Zeit entdeckt? Soll die Fluß-Vorstellung uns möglicherweise einen Leitfaden bieten?

Dazu merkt Heidegger wie folgt an :

Aber selbst noch an dieser an sich vergehenden, reinen Jetztfolge offenbart sich durch alle Nivellierung und Verdeckung hindurch die ursprüngliche Zeit. Die vulgäre Auslegung bestimmt den Zeitfluß als ein *nichtumkehrbares* Nacheinander. (SZ426)

Typisch vulgäre Zeitinterpretation, die die Zeit als Fluß vorstellt, erfaßt also ein bemerkenswertes Phänomen: die *Unumkehrbarkeit*. Ein Moment, das wir in der bloßen Beobachtung der Punkt-Zeit nicht ausdrücklich gefunden haben. Und hier deutet Heidegger an, daß die Vorstellung des Flusses zudem verstohlenerweise selbst »die ursprüngliche Zeit« blicken läßt. Wenn dem so ist, hat die banalste und allgemeinste Vorstellung sogar einen gewissen Vorrang z. B. vor dem Hegelschen »formalisierten« Zeitbegriff »Jetzt-hier«. Diesen Umstand zeigt also uns das folgende Zitat endgültig:

»...ist *Hegel* konsequent genug, um in der eigentlichen Zeitdefinition dem Verzehren und Vergehen keinen Vorrang zugestehen, wie er in der alltäglichen Zeiterfahrung mit Recht festgehalten wird; ... Und so versteht denn *Hegel* auch in der Charakteristik der Zeit als Werden dieses in einem "abstrakten" Sinne, der über die Vorstellung vom "Fluß" der Zeit noch hinausliegt. ... Hier ist die Jetztfolge im extremsten Sinne formalisiert und unüberbietbar nivelliert.« (SZ431-432)

So deklariert Heidegger den Vorrang der Fluß-Vorstellung vor der Hegelschen Zeit. Die alltägliche abgedroschene Vorstellung stellt vielmehr eine elementare Sache fest, die wohl oder übel immer schon *selbstverständlich* ist.

Die vulgäre Charakteristik der Zeit als einer endlosen, vergehenden, nichtumkehrbaren Jetztfolge entspringt der Zeitlichkeit des verfallenden Daseins. *Die vulgäre Zeitvorstellung hat ihr natürliches Recht.* (SZ426)

Diese »alltäglichs« Fluß-Vorstellung trägt daher ein »natürliches Recht« in sich, meinte Heidegger¹³. Diese Behauptung, bisher von den Forschern nicht immer genug beachtet, ist entscheidend; nun scheint die Unumkehrbarkeit *mit Recht* ein gewisses »zeitliches« Fundament zu haben. Mindestens kann man erwarten, daß, im Gegensatz zum bloßen Hinsehen auf die unendlichen Jetzt, der Begriff der Unumkehrbarkeit seinerseits eine gewisse *Endlichkeit* — m. a. W. Unwiederbringlichkeit — ausdrückt. Was bedeutet aber dann die Unumkehrbarkeit, philosophisch oder »ontologisch«?

III – 2. Kant und Natorp über die Unumkehrbarkeit

Wir müssen nun den Begriff der Unumkehrbarkeit näher betrachten. Wichtig ist dieser Begriff, nicht nur deshalb, weil er diejenige Kritik, die an eine inadäquat gestellte Alternative der "Realismus" und "Idealismus" von Zeit gerichtet sei,

überstehen kann, m. a. W. »weder “subjektivistisch” verflüchtigt, noch in einer schlechten “Objektivierung” “verdinglicht”« (SZ420) wird, sondern auch da die Diskussion über sie in der Geschichte der abendländischen Philosophie wirklich eine bezeichnende Herkunft oder Laufbahn hat. Also man braucht sich nicht zu wundern, daß es in den Texte früheren Heideggers mehrfach das Wort “unumkehrbar” gibt.

Wohl bekannt ist, daß Heidegger, betreffend des Problems der Zeit, *Kant* als einen Sonderfall in der Geschichte der Philosophie betrachtete. Einige Jahre später als *Sein und Zeit* berührt er im Vorlesungsmanuskript für das Sommersemester 1930 (*Gesamtausgabe* 31) detailliert und eingehend die Stelle »Analogien der Erfahrung« (auf die er im *Kantbuch* nicht zu sprechen gekommen war) aus der *Kritik der reinen Vernunft*. Es ist gewiß unnötig zu sagen, daß für die Problematik der Zeit (oder für die Erörterung des Zusammenhangs des Sinnlichen mit dem Intellektuellen) die »Analogien der Erfahrung« und vor allem *zweite Analogie* nicht minder wichtig sind als *Ästhetik* oder *Schematismus*.¹⁴⁾

Dieses Manuskript greifen wir deshalb auf, weil dort Heidegger direkt das Problem der *Unumkehrbarkeit* behandelt. Im Vergleich zum *Kantbuch*, für seinen “Gewaltsamkeit” berüchtigt, ist diese Betrachtung eher treuer an dem Argument Kants.

Die Zeit ist eine nicht umkehrbare, in einer bestimmten Richtung gerichtete Folge. (Ga31, 186)

Hierbei ist die Zeit besonders an ihrer Unumkehrbarkeit gekennzeichnet. Und weiter :

Das Entscheidende im Begriff des Zeitmodus >Folge< ist nicht die Dauer und Geschwindigkeit des Ablaufs und Verlaufs, sondern die einsinnig gerichtete Ordnung in der Anwesenheit des einen und des anderen. (Ga31, 195)

Es folgt durch das Zitat ohne Zweifel, daß Heidegger die »Dauer und Geschwindigkeit« der Zeit als sekundär oder noch minder abschätzt. Ursprünglicher ist hingegen bei dem Phänomen Zeit die *einsinnige Ordnung*. Übrigens lautet eine der Original-Stellen von Kant selbst folgendermaßen :

...Hier muß man wohl bemerken, daß es auf die *Ordnung* der Zeit, und nicht auf den *Ablauf* derselben angesehen sei ; das Verhältnis bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen [in einem Augenblick] ist. Die Zeit zwischen der Kausalität der Ursache, und deren unmittelbaren Wirkung, kann verschwindend (sie also zugleich) sein, aber das Verhältnis der einen zur andern bleibt doch immer, der Zeit nach, bestimmbar. wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgestopften Küssen liegt, und ein Grübchen darin drückt, als Ursache betrachtete, so ist sie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterscheide doch beide durch Zeitverhältnis der dynamischen Verknüpfung beider. Denn, wenn ich der Kugel auf das Küssen lege, so folgt auf die vorige glatte Gestalt desselben das Grübchen; hat aber das Küssen (ich weiß nicht woher) ein Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleinere Kugel. ...

(Kritik der reinen Vernunft, A203/B248)

Was Kant dort demonstrierend betont, ist, daß die Ordnung von Ursache und Wirkung, »Küssen« und »Grübchen«, verkehrt sich niemals, wenn auch die »Zeit« zwischen beider als *Quantum* »verschwindend sein« kann. Die Problematik

ist nicht im Entferntesten geringfügig ; dies müssen wir *a priori* verstanden sein, oder die Welt und alle Seiende kommt unvermeidlich zur völligen Absurdität. Höher als das Quantum steht also die Ordnung. Selbst »ein Augenblick« hat seine Richtung¹⁵⁾.

Hier können wir das Kantische Argument zur »Kausalität« nicht weiter behandeln ; überdies ist eine ganz andere Untersuchung verlangt, die bis zur Antinomienlehre im Betracht ziehe. Jedenfalls es ist deutlich, daß die Unumkehrbarkeit oder die Einsinnigkeit auch in *Kr. d. r. V.* im Brennpunkt steht, und daß man diese Problematik als eine versteckte Verwandtschaft zwischen *Kr. d. r. V.* und *Sein und Zeit* annehmen darf¹⁶⁾. Worum es uns gehen soll, ist diese Verwandtschaft näher zu erklären.

Nun wäre es ja nützlich, den Blick auf ein Exempel zu richten, in dem wir vernehmen können, wie am Anfang des 20. Jahrhunderts die Unumkehrbarkeit als philosophisches Thema behandelt wurde. — *Paul Natorp* hat in seinem berühmten Aufsatz "Kant und die Marburger Schule"¹⁷⁾, der zuerst in April 1912 bei der "Kant-Gesellschaft" vorgetragen wurde, die Essenz seines Standpunkts über »Zeit« und »Zahl« folgendermaßen dargestellt, die natürlich eine Reinterpretation des Arguments Kants ist.

...meine Behandlung des *Zeitbegriffs* ... Meine hier in Frage kommenden Thesen möchten etwa lauten: Die Nichtumkehrbarkeit der Zeit, welche die Philosophierenden jetzt so viel beschäftigt, ist an sich kein Beweis gegen ihren reinen Denksprung ; auch nicht gegen die Behauptung, daß die Zeit rein mathematisch begründbar sei. Denn mathematisch ist nicht bloß die Maßzahl, sondern ebensowohl, und in der Mathematik selbst fundamentaler, die Ordnungszahl, für welche die Nichtumkehrbarkeit ebenfalls gilt.¹⁸⁾

(Paul Natorp, "Kant und die Marburger Schule" ,1912)

Also ist für den »Logizismus« Natorps das Wesen der Realität und der Zahl nichts anderes als »ein unendlicher nichtumkehrbarer Progress«¹⁹⁾, der im Modus der *Ordnungszahl* exemplifiziert ist. Einige von ihm angewandten Ausdrücke wie »Denksprung« mögen heute bedenklich klingen, dennoch scharfsinnig ist die Einsicht, in der Ordnungszahl das Moment der Nichtumkehrbarkeit, die wesentlich mehr als pures Quantum meint, sachlich zu ertappen.

Es ist hier zwar nicht der Ort, den Gedanken Natorps im Ganzen und auch die komplizierte und ambivalente Stellung Heideggers zur Marburger Schule (»...die Marburger Schule ... diese überhaupt an philosophischen Niveau alle zeitgenössischen Kantinterpretation weit übertraf, bei aller Einseitigkeit und Gewalttätigkeit, mit der man dabei vorging, ...« (Ga21, 271)²⁰⁾ ausführlich zu betrachten. Aber aus der mehreren Indizien kann man beinahe zwangsläufig darauf schließen, daß der junge Forscher Martin Heidegger die Diskussion Natorps von der Unumkehrbarkeit direkt oder indirekt wohl gekannt hatte²¹⁾. Nicht schwierig ist es wenigstens, den Einfluß zu erkennen, der seine Darlegung der Philosophie der Unumkehrbarkeit, unterstützt von dem Vorrang der Ordnungszahl in der Zahl überhaupt, auf den jungen Martin Heidegger ausübte.

Schon in der Probevorlesung "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft" (gedruckt in 1916) zur Erlangung der *venia legendi* sagte er :

...Die Geschichtswissenschaft arbeitet also nicht mit Quantitäten. Aber was sind die Geschichtszahlen anderes?

Bei dem Begriff “die Hungersnot in Fulda im Jahre 750” kann der Historiker mit der Zahl 750 an sich nichts anfangen ; ihn kann nicht die Zahl *als Quantum* interessieren, als ein Element, das in der Zahlenreihe von 1 bis ins Unendliche seine bestimmte Stelle hat, etwa durch 50 teilbar ist usf. ... Ich frage in der Physik, wann das Gewicht an der Atwoodschen Fallmaschine an einer bestimmten Stelle der Skala ankommt, wann — d. h. nach *wieviele* Schlägen des Sekundenpendels. Frage ich nach dem Wann eines *historischen* Ereignisses, so frage ich nach der Stelle²²⁾ im *qualitativen historischen* Zusammenhang, nicht nach einem *Wieviele*. ..²³⁾

(“Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft”, 1916)

Als Geschichtszahl hat der Begriff »durch 50 teilbar usf.« keine Bedeutung ; ihre »Wieviele« weist nicht etwa auf einem Quantum, sondern auf einem »Wann« des Ereignisses. (Bereits hier springt die bezeichnende Meisterhand der treffenden Veranschaulichungen und Beispielen ins Auge.) Mit anderen Worten, das *Wieviele* der Geschichtszahl beruht nicht, für sich genommen, auf der »Gleichheit« in dem Sinne, daß die »Zahl 6 stimmt überein mit 16—10« (SZ215).

Der junge Heidegger war, wie man sieht, immerhin selbst mit der Idee des Vorrangs der Ordnungszahl nicht zufrieden. Was ihn in Anspruch nahm, war nicht primär die Fundierung der Ordnungszahl, sondern die *Zeit* selbst ; hier sein Weg scheidet sich von dem Natorps. Allein die Gemeinsamkeit philosophischer Problematik zwischen beiden Zeitgenossen ist unverkennbar. Später führt Martin Heidegger in der Tat diese Studie in seinem Buch betitelt *Sein und Zeit* als »einen ersten Versuch« von »Geschichtszahl« an (SZ418n.), und das zeigt, daß sie für den gereiften Autor den philosophischen Wert noch nicht verliert hat. Wäre es zu viel gesagt, daß *Sein und Zeit* die Absicht habe, zu einer zeigenössischen Diskussion von der Irreversibilität (hierbei hat Natorp die Entropie- und Relativitätstheorien mitgezählt), »welche die Philosophierenden jetzt so viel beschäftigt«, einen gewissen Hinweis zu geben?

IV. *Unterwegs zum »Vorrang der Zukunft«*

Aber bis hierher ließen wir die Frage ungefragt, wie sich die Unumkehrbarkeit auf die »ursprüngliche Zeit« bezieht. Nun kehren wir wieder zu *Sein und Zeit* zurück :

Warum läßt sich die Zeit nicht umkehren? An sich ist, und gerade im ausschließlichen Blick auf den Jetztfluß, nicht einzusehen, warum die Abfolge der Jetzt sich nicht einmal wieder in der umgekehrten Richtung einstellen soll. Die Unmöglichkeit der Umkehr hat ihren Grund in der Herkunft der öffentlichen Zeit aus der Zeitlichkeit, deren Zeitigung, primär zukünftig, ekstatisch zu ihrem Ende »geht«, so zwar, daß sie schon zum Ende »ist«. (SZ426)

Ein Weg, der aus der Unumkehrbarkeit zum Vorrang der Zukunft sich führe, muß, streng genommen, als sozusagen eine unrechte ontologisch-zeitliche Verkehrung angesehen werden, also als eine *assumptio non probata*. Man dürfte darum von der Idee der Unumkehrbarkeit nicht zu viel erwarten.

So etwas wie Unumkehrbarkeit wird nur dann verständlich, wenn der Vorrang der Zukunft *ontologisch-zeitlich* (im strengen Heideggerschen Sinne) konkret gesichert ist. Es bedarf eines anderen Wegs, um die zukünftige Zeit zu enthüllen — das war gerade die Aufgabe der Kapitel 1–3 des zweiten Abschnittes von *Sein und Zeit*: aber wir werden dieser und deren inneren Schwierigkeiten hier nicht weiter nachgehen. Die Kategorie der Unumkehrbarkeit weist sich als »allgemein« anwendbar deshalb aus, weil die Zeit als solches primär und essentiell *zukünftig* ist.

Die Unumkehrbarkeit bedeutet also keineswegs so etwas wie ein vorfindliches “universales Naturgesetz” der “Irreversibilität”, im Hinblick worauf man theoretisch (d. h. als Verfahren von Theoria) das Phänomen der Zeit versteht: Sondern sie erweist definitiv, daß selbst solches »Blicken« sich als Kairos immer lediglich irreversibel zeitlich ereignet, d. h. zeitigt.

Die ursprüngliche, endliche Zeiterfahrung wird aber allerdings erst dann ermöglicht, wenn die *Erschließung* des »Kommens« der Zu-Kunft schon *als solche* erschlossen ist. Diese Erschließung oder Offenheit geht ontologisch-zeitlich wesentlich vor dem Zeitverständnis wie Unumkehrbarkeit voraus. »Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft« (SZ329).

Das Problem kann nicht lauten: *wie wird* die »abgeleitete« unendliche Zeit, »in der« das Vorhandene entsteht und vergeht, zur *ursprünglichen* endlichen Zeitlichkeit, sondern wie entspringt aus der endlichen eigentlichen Zeitlichkeit die *uneigentliche*, und wie zeitigt diese als *uneigentliche* aus der endlichen eine *un-endliche* Zeit? Nur weil die ursprüngliche Zeit *endlich* ist, kann sich die »abgeleitete« als *un-endliche* zeitigen. (SZ330–331)

Andererseits es bleibt jedoch unleugbar, daß die Unumkehrbarkeit *eine privilegierte Andeutung oder Anzeigung* der zukünftigen und endlichen (und mortalen) Zeitlichkeit ist. »[···]n der Ordnung der verstehenden Erfassung wird die Endlichkeit der Zeit erst dann völlig sichtbar, wenn die “endlose Zeit” herausgestellt ist, um ihr gegenübergestellt zu werden« (SZ331). Wo besteht alsdann die Unumkehrbarkeit? Weder vulgär, aber noch ursprünglichst. Eine mögliche Frage: welcher ontologisch-zeitliche Stand mag ihr zugemessen sein, bleibt ohne ihre Antwort. Allein diese unvermeidbare Antwortlosigkeit kann u. E. einen unreifen, unerforschten Horizont schwach beleuchten, der die originäre Artikulation oder, wenn man so will, das Geheimnis der Welt, des Lebens und der Physis vielleicht bewahrt. Es muß auch festgestellt werden, daß die Unumkehrbarkeit notwendig der Idee der schlichten Un-endlichkeit *vorangeht*, denn die Idee der Unumkehrbarkeit ist überhaupt nicht notwendig oder ausschließlich der Naturwissenschaft oder dem »Naturalismus« gemäß. In diesem Sinne ist die Unumkehrbarkeit bei weitem *noch ursprünglicher* als die »Jetzt-Mannigfaltigkeit«, und also man darf sich dieses Begriffs bedienen, um die Frage nach etwas wie Zeit »erneut zu stellen« (SZ1).

Um zusammenzufassen: das Hegelsche Jetzt (als für-sich-beziehende Negation der Punkt) schließt am Ende überhaupt das Moment des Vergehens in der Zeit aus. Die Jetzt-Zeit ist un-endliche Zeit. Dagegen hält die abgestandene Fluß-Vorstellung von Zeit mit Recht zwar ein ursprüngliches Moment in sich, d. i. die einsinnige (hat dieser Ausdruck vielleicht nicht eine Beziehung auf den “Sinn” von Sein?) Unumkehrbarkeit. Sie ist sozusagen eine ausgezeichnete Widerspiegelung des Vorrangs der Zukunft. Allein man darf nicht den Weg nehmen, der aus der Unumkehrbarkeit zur zukünftigen Zeitlichkeit führt, sondern Heidegger behauptet unentwegt, daß erst aus der durch und durch endlichen zukünftigen Zeitlichkeit das Entstehen der un-endlichen Zeiterfahrung erklärt wird. Die Ordnung der Erfassung

unterscheidet sich wesentlich von der des Phänomens selbst. Aber zugleich können wir begreifen, daß es ein “Zwischen” gibt, das zwischen der Reduktion und der Vor-Reduktion steht und eher in der realen Werkstatt der phänomenologischen Analytik als eine »Triebfeder« fungiert.

Abkürzungsverzeichnis

- SZ : *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1993¹⁷.
Ga21 : *Logik, die Frage nach der Wahrheit* (Gesamtausgabe 21), Frankfurt am Main, Klostermann, 1976.
Ga31 : *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit* (Gesamtausgabe 31), Frankfurt am Main, Klostermann, 1982.

1 Vgl. J. Greisch, *Ontologie et Temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF (ÉPIMÉTHÉE), Paris, 1994. p.383. »cette intratemporalité ... Si ce phénomène était négligé, la temporalité existentielle prendrait inévitablement l’allure de la pure durée intérieure bergsonienne. Or, c’est précisément contre celle-ci qu’est dirigée l’analyse heideggerienne de l’intratemporalité.«

2 Im begrenzten Rahmen dieses Aufsatzes mußten wir die Heideggersche Hauptauslegung, d. i. die von Zeitbegriffen bei Plato und Aristoteles, völlig einklammern. Besser wäre es, uns eine andere Gelegenheit dazu abzuwarten.

3 Als den diesen Kapitel im Betracht ziehenden Aufsätzen kann man anführen : D. Souche-Dagues, “Une exégèse heideggerienne : le temps chez Hegel d’après le § 82 de «Sein und Zeit»”, in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1979 janv-mars., pp.101-120.

4 Für eine umfassende und detaillierte Betrachtung der Philosophie Hegels, vgl. : V. Höhle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg, Meiner, 1988. V. a. von der Zeitproblematik in *Enzyklopädie*, siehe S.288-312.

5 Genau gesagt, keines Wort »Punktualität« findet sich in § 257-259, sondern in § 254, wo Hegel vielmehr den Raum betrachtet, und die Problematik der Zeit noch nicht in den Vordergrund gestellt ist.

6 Auf die Tendenz, die Gleichzeitigkeit als Durchbruchspunkt von Raum/Zeit anzusehen, weist Heidegger auch im Zeitbegriff Bergsons hin :

»Ich betonte schon, daß Bergsons Zeit-Abhandlung im engsten Zusammenhang mit der Beschäftigung mit Aristoteles ausgeführt ist. Bergson sagt in seinem Essai : “Le temps, entendu au sens d’un milieu où l’on distingue et où l’on compte, n’est que de l’espace.” “Die Zeit, verstanden in dem Sinne eines Feldes, darin man unterscheidet und zählt, ist nichts anderes als der Raum.” (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889, S. 68.) Diese These

selbst ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß Zeit von vornherein als Jetzt-Zeit verstanden ist, eben auf Grund dieses eigentümlichen Zusammenhangs: der Konstitution des Raumes in der Gleichzeitigkeit.« (Ga21, 267)

Und weiter :

»Der Weg, auf dem Bergson zu seiner These: Die Zeit ist Raum, kommt, ist ein anderer als der Hegelsche, aber im Prinzip trifft er mit ihm zusammen. Er beruht auf einer unzureichenden Analyse und Interpretation der Aristotelischen Definition der Zeit als *arithmos kineseos* als dem Gezählten an der Bewegung. Zahl aber faßt Bergson – und er schickt charakteristischerweise eine Analyse der Zahl seiner Analyse der Zeit voraus, d. h. orientiert er die Ganze Betrachtung an Aristoteles, – Zahl versteht Bergson selbst vom Raume her. Er sagt : “Toute idée claire du nombre implique une vision dans l’ espace.” “Jede klare Vorstellung der Zahl schließt in sich eine Anschauung des Raumes” (a.a.O., S. 59, vgl. auch S. 63 u. S. 173). Wir würden sagen, die Einheiten der Zahlen und diese selbst sind unterschieden auf Grund der Anwesenheit im Raum. Das Gezählte an der Bewegung, was ist das? Bewegung ist Ortswechsel. Gezählt wird an der Bewegung die Anzahl der durchlaufenen Punkte. Sie sind das Gezählte und einzig Zählbare. Aber ein Jetzt, das so gezählt wird, ein Jetzt der Zeit, könnte sich nicht erhalten, um sich in ein anderes einzufügen, d. h. um mit ihm summativ in der Zählung zusammengenommen zu werden, ohne gleichzeitig zu bleiben, also, sagt Bergson (a.a.O., S. 59), wird es Raum. Wir sehen schon den inneren Zusammenhang mit der Hegelschen These.« (ibid., 268)

Daß bei der Zeitinterpretation sich die Kritik der Gleichzeitigkeit als Angelpunkt stehen läßt, macht die Anmerkung von Heidegger zur »Relativitätstheorie« (SZ9f.) um so bedeutender und der verborgenen Zusammenhang mit A. N. Whitehead vermittelt Interpretation von Plato und Aristoteles ausdrücklicher.

7 Im Manuskript der Vorlesung können wir eine Variante dieser Explikation lesen, wo deutlicher gezeigt ist, daß die Gleichgültigkeit des sich negierende Punktes *gegen* das räumliche “Nebeneinander” der des Jetzt *und* des anderen Jetzt unausgesprochen, aber wesentlich entspricht :

»Ist die Negation bestimmt, negiert, dann ist sie in ihrem einfachen bloßen Bestehen aufgehoben. Der Punkt ist nicht mehr im indifferenten, ungehobenen Bestehen, sondern wenn er selbst für sich gesetzt ist, tritt er heraus ; und zwar tritt er so heraus, daß er sich ein neues Außer-sich-sein setzt ; er ist als der Gesetzte nicht mehr dieser und noch nicht jener, er bestimmt, sofern er sich selbst — sein Außersichsein — meint, das Nacheinander, darin er selbst je (Aristotelisch gesprochen: als *Meson*) steht ; dabei aber doch gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander; er spreizt sich auf, ist nur jetzt und sonst nichts. Im Für-sich-sein setzt er das Nebeneinander, so zwar, daß er dagegen gleichgültig und nur jetzt ist. sein nur einfaches Bestehen hat er abgestoßen, und er ist auf eine höhere Stufe der Bestimmtheit, d. h. des Sein hinaufgehoben.« (Ga21, 255)

8 Vgl. : »Nur weil wir heute noch nicht den eigentlichen Sinn der Weltzeit verstehen, konnte es dahin kommen, zu glauben, Bergson habe die Zeit ursprünglicher verstanden. Daß ihm das mißlang, zeigt sich darin, daß er selbst die Zeit, die er im eigentlichen Sinne als Zeit bestimmt und von der Dauer unterscheidet, daß er diese Zeit in ihrem Sinne nicht verstanden hat, sondern mit dem Raum identifiziert« (Ga21, 250); doch Heidegger schätzt andererseits, was oft ignoriert ist, Bergson in *Matière et mémoire* ausnehmend hoch : »Das Wesentliche seiner philosophische Arbeit und das Bleibende liegt gar nicht in dieser Richtung, sondern das Wertvolle, das wir ihm verdanken, ist niedergelegt in seinem Werk *Matière et mémoire*« (Ga21, 250f.). Eine Taktik, die Zeitauffassung in *Essai sur les donnée immédiates de la conscience*

- ausdrücklich zu kritisieren *und zugleich* durch die von *Matière et mémoire* heimlich und implizit (mit Absicht?) am Gewinn beteiligt zu sein, ist die gemeinsame zwischen zwei der großen Werke der Periode, nämlich *S. u. Z.* und *Process and Reality* von Whitehead.
- 9 Vgl. : »... Raum wird zur Zeit. Raum "ist", absolut gedacht, Zeit. Die umgekehrte These hat Bergson ausgesprochen: Nicht der Raum ist Zeit, sondern die Zeit ist Raum. Beide Thesen sind unhaltbar ; beide aber sind einem phänomenalen Zusammenhang von Raum und Zeit auf der Spur; sie meinen im Grunde beide dasselbe, nur verstehen beide nicht, was sie mit ihren diametral entgegengesetzten Sätzen sagen wollen. Bergson aber wie Hegel vernichten das, was an echtem Gehalt darin liegt, dadurch, daß sie ihn aufheben, nicht in sicherer Wahrheit, sondern in einer grundsätzlichen Sophistik, von der überhaupt Hegels Dialektik lebt.« (Ga21, 252)
- 10 »Die "öffentliche Zeit" erweist sich als *die* Zeit, "in der" innerweltlich Zuhandenes und Vorhandenes begegnet. Das fordert, dieses nichtdaseinsmäßige Seiende *innerzeitiges* zu nennen.« (SZ412) : Vgl. J. Greisch, *Ontologie et Temporalité*, p.383. »Cet être-dans temporel [Innerzeitigkeit] est un phénomène au moins aussi important que le *In-sein* de l' être-au-monde analysé dans la première partie (§ 29–38) et dont il forme d' ailleurs le complément indispensable.«
- 11 Vgl. : »...wir uns in der Philosophie abgewöhnen müssen, uns mit dem lieben Gott zu verwechseln, wie das bei Hegel Prinzip ist.« (Ga21, 267)
- 12 Vgl. : »Die Versuchung dazu, die Endlichkeit der ursprünglichen und eigentlichen Zukunft und damit der Zeitlichkeit zu übersehen, bzw. sie "a priori" unmöglich zu halten, entspringt aus dem ständigen Vordrängen des vulgären Zeitverständnisses. Wenn dieses mit Recht eine endlose Zeit und nur diese kennt, dann ist damit noch nicht erwiesen, daß es diese Zeit und ihre "Unendlichkeit" auch schon versteht.« (SZ330)
- 13 Vgl. F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1999³, p.91.
- 14 Paul Guyer hat eine ausgezeichnete Erläuterung dieser Stelle veröffentlicht : Vgl. P. Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, 1987. Oder, P. Guyer, "Transcendental deduction of the categories", in : *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, 1992, pp. 123– 160. Dort betont Guyer die Wichtigkeit des Motivs "a *single, objective space and time*" (p. 154) in der *Zweiten Analogie*.
- 15 Es kommt hier auf das Problem von *Unendlichkleines* an ; v. a. bei Maimon, Hegel und Cohen. Wir lassen aber zunächst dies offen.
- 16 In dieser Solidarität eines Antihegelianismus von Zeit spielt Kierkegaard eine interessante, obwohl beschränkte Rolle.
- 17 Paul Natorp, "Kant und die Marburger Schule", in : *Kant-Studien XVII* 1912, S.193–221.
- 18 Natorp, *ibid.*, S. 220.
- 19 Natorp, *ibid.*
- 20 Und weiter: »...er[Cohen] versuchte, die Zeit, sofern sie dort[in der transzendentalen Ästhetik] als reine Anschauung bestimmt ist, logisch als Verstandesbegriff zu begreifen. Cohen hat das systematisch ausgeführt im ersten Band seines Systems : "Logik der reinen erkenntnis", 1902 ; vgl. auch Natorp, "Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften", 1910. Prinzip der Marburger Kantauffassung ist, diese Doppelung von Sinnlichkeit und Verstand oder Gegebenwerden und Gedachtwerden auflösen in das gedachtwerden als reines Denken, in die Logik, d. h. den Ursprung aller konstitutiven Bestimmungen der Erkenntnis überhaupt aus der transzendentalen Apperzeption zu gewinnen. ... Ich erwähnte schon, welche Konsequenzen das für die Auffassung der Zeit innerhalb der Problematik der "Kritik [der reinen

Vernunft]” hat. Zeit kann dann nicht mehr, wie Kant interpretierte, Form der Anschauung oder reine Anschauung sein, sondern muß als Kategorie begriffen werden.« (Ga21, 271)

21 Z. E. berührte Heidegger im Vorlesungsmanuskript einen anderen Aufsatz von Natorp, der in *Kantstudien 1901* veröffentlicht wurde, und in dem er die *Logischen Untersuchungen* Husserls kritisiert. Vgl. Ga21, S. 51. Heideggers Erwähnungen von Natorp sind immer sehr kurz, jedoch keineswegs selten.

22 Nach der *Gesamtausgabe* läßt Heidegger eine Einschreibung ohne Datum von “Separatum”: »Was heißt hier ‘Stelle’ ?« (Ga1, 432n.)

23 “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft” (1916) in : *Frühe Schriften* (Gesamtausgabe Band1), Klostermann, 1978.