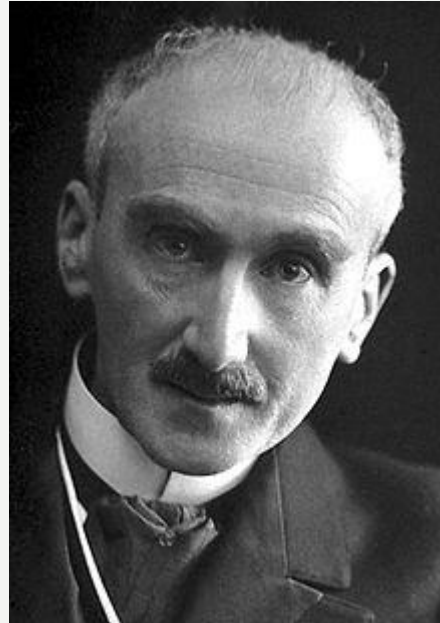


Dr. Jörg Noller

Was ist Zeit?

BA-Seminar
Dienstags, 12-14 Uhr c.t.
Raum E006





Henri Bergson (1859-1941)

Zeit und Freiheit (1889)



Leitfragen

- Wie bestimmt Bergson das Phänomen der Zeitdauer?
- Wie verhält sich Bergsons Theorie zur A- und B-Reihe der Zeit?
- Wie verhalten sich nach Bergson Raum und Zeit zueinander?
- In welcher Hinsicht kritisiert Bergson Kants Zeitverständnis?



Wir drücken uns notwendig durch Worte aus, und wir denken fast immer räumlich. Mit anderen Worten, die Sprache zwingt uns, unter unsern Vorstellungen dieselben scharfen und genauen Unterscheidungen, dieselbe Diskontinuität herzustellen wie zwischen den materiellen Gegenständen. Diese Assimilation ist im praktischen Leben von Nutzen und in der Mehrzahl der Wissenschaften notwendig. Es ließe sich jedoch die Frage aufwerfen, ob nicht die unübersteiglichen Schwierigkeiten, die gewisse philosophische Probleme bieten, daher kommen, daß man dabei beharrt, die Erscheinungen, die keinen Raum einnehmen, im Raume nebeneinander zu ordnen, und ob sich der Streit nicht oft dadurch beenden ließe, daß man von den allzu groben Bildern abstrahiert, um die er sich abspielt. Wenn eine unberechtigte Übersetzung des Unausgedehnten in Ausgedehntes, der Qualität in Quantität ins Innere der aufgeworfenen Frage selbst den Widerspruch hineinträgt, ist es dann zu verwundern, daß sich der Widerspruch in den Lösungen, die man ihr gibt, wiederfindet?



Es fällt uns aber unglaublich schwer, uns die Dauer in ihrer ursprünglichen Reinheit vorzustellen; und das kommt zweifellos daher, daß nicht allein wir dauern: die äußeren Dinge, so scheinbar, dauern gleich uns, und die Zeit, von diesem Gesichtspunkt aus gesehen, gewinnt ganz das Aussehen eines homogenen Mediums. Nicht nur erscheinen die Momente dieser Dauer als einander äußerlich, wie Körper im Raum, sondern die von unsern Sinnen perzipierte Bewegung ist gewissermaßen das greifbare Zeichen für eine homogene und meßbare Dauer. ja, noch mehr; die Zeit tritt in die Formeln der Mechanik, in die Berechnungen des Astronomen und selbst des Physikers in quantitativer Form ein. Man mißt die Geschwindigkeit einer Bewegung, und das schließt ein, daß die Zeit auch ihrerseits eine Größe ist. Selbst die Analyse, die wir vorher versucht haben, verlangt von hier aus noch eine Vervollständigung; wenn nämlich die Dauer im eigentlichen Sinne nicht gemessen wird, was messen dann die Schwingungen der Uhr? Man wird äußersten Falls zugeben, daß die vom Bewußtsein perzipierte innere Dauer in der Ineinanderschachtelung der Bewußtseinsvorgänge, in der stufenweise Bereicherung des Ich aufgehe; die Zeit aber, die der Astronom in seine Formel einführt, die Zeit, die unsre Uhr in gleiche Parzellen teilt, diese Zeit, wird man sagen, ist etwas anderes; sie ist eine meßbare Größe und folglich homogen.



Verfolge ich auf dem Zifferblatt einer Uhr mit den Augen die Bewegung des Zeigers, die den Schwingungen des Pendels entspricht, so messe ich keine Dauer, wie man zu glauben scheint; ich beschränke mich vielmehr darauf, Simultaneitäten zu zählen, was etwas ganz anderes ist. Außerhalb meiner, im Raume, gibt es immer nur *eine* einzige Lage des Zeigers und des Pendels; von den vergangenen Lagen bleibt ja nichts erhalten. In meinem Innern vollzieht sich dagegen ein Organisations- oder gegenseitiger Durchdringungsprozeß der Bewußtseinsvorgänge, der die wahre Dauer ausmacht. Weil ich auf diese Weise dauere, deshalb stelle ich mir, was ich die vergangenen Schwingungen der Uhr nenne, vor, während ich gleichzeitig die aktuelle Schwingung perzipiere. Schalten wir nun einen Augenblick das Ich aus, das diese sukzessiv genannten Schwingungen denkt, so wird es immer nur eine einzige Pendelschwingung geben, sogar nur eine einzige Stellung dieses Pendels und folglich keine Dauer. Schalten wir andererseits das Pendel und seine Schwingungen aus, so gibt es nichts mehr als die heterogene Dauer des Ich, ohne Momente, die einander äußerlich wären, ohne Beziehung zur Zahl.



So findet also in unsrem Ich Sukzession ohne reziproke Exteriorität statt und außerhalb des Ich reziproke Exteriorität ohne Sukzession, und zwar reziproke Exteriorität, weil die gegenwärtige Schwingung von der nicht mehr bestehenden vorhergegangenen radikal unterschieden ist; Sukzessionslosigkeit aber, weil es Sukzession nur für einen bewußten Beobachter geben kann, der sich des Vergangenen erinnert und die zwei Schwingungen oder ihre Symbole in einem aushilfshalber vorgestellten Raum nebeneinander aufreht. – Zwischen dieser Sukzession ohne Exteriorität und dieser Exteriorität ohne Sukzession vollzieht sich nun eine Art Austausch, der dem von den Physikern sogenannten Phänomen der Endosmose ziemlich analog ist.



Da die sukzessiven Phasen unsres bewußten Lebens, die sich indessen gegenseitig durchdringen, jede für sich genommen einer ihnen simultanen Pendelschwingung entsprechen, da andererseits diese Schwingungen deutlich voneinander unterschieden sind, insofern die eine nicht mehr ist, wenn die andere eintritt, gewöhnen wir uns daran, zwischen den sukzessiven Momenten unsres bewußten Lebens dieselbe Unterscheidung aufzustellen: die Pendelschwingungen lösen es sozusagen in einander äußerliche Teile auf: hieraus entspringt dann die irrtümliche Vorstellung einer inneren homogenen, dem Raume analogen Dauer, deren identische Momente aufeinander folgen, ohne einander zu durchdringen. Andererseits aber profitieren gewissermaßen die Pendelschwingungen, die nur deshalb wohlunterschieden sind, weil die eine verschwunden ist, wenn die andere auftritt, durch den Einfluß, den sie in der geschilderten Weise auf unser bewußtes Leben ausgeübt haben.



Dank der Erinnerung, die unser Bewußtsein von ihnen im Ganzen organisiert hat, werden sie aufbewahrt und dann aneinander gereiht: kurz, wir erschaffen für sie eine vierte Raumdimension, die wir die homogene Zeit nennen und die es möglich macht, daß die Pendelbewegung, obwohl sie sich eigentlich fortschrittlos vollzieht, sich ins Unbegrenzte an sich selber anreihet. – Versuchen wir nun in diesem sehr komplexen Prozesse den Anteil des Wirklichen und des aus der Einbildung Stammenden genau zu bestimmen, so finden wir folgendes: Es gibt einen realen Raum ohne Dauer, wo aber Phänomene simultan mit unsern Bewußtseinszuständen auftreten und verschwinden. Es gibt eine wirkliche Dauer, deren heterogene Momente sich gegenseitig durchdringen, vor der aber jeder Moment einem Zustand der äußeren Welt, der zur selben Zeit mit ihm eintritt, angenähert werden und von den andern Momenten eben durch diese Annäherung abgetrennt werden kann. Aus der Vergleichung dieser beiden Realitäten entsteht eine dem Raum entlehnte symbolische Vorstellung von der Dauer. Diese nimmt so die illusorische Form eines homogenen Mediums an, und das Verbindende zwischen diesen beiden Termini, dem Raume und der Dauer, ist die Simultaneität, die man als den Schnittpunkt der Zeit mit dem Raume definieren könnte.



Die ganz reine Dauer ist die Form, die die Sukzession unserer Bewußtseinsvorgänge annimmt, wenn es sich dessen enthält, zwischen dem gegenwärtigen und den vorhergehenden Zuständen eine Scheidung zu vollziehen. Dazu hat es keineswegs nötig, sich an die vorübergehende Empfindung oder Vorstellung ganz und gar zu verlieren; denn dann würde es ja im Gegenteil zu dauern aufhören. Ebenso wenig braucht es die vorangegangenen Zustände zu vergessen: es genügt, wenn es diese Zustände, indem es sich ihrer erinnert, nicht neben den aktuellen Zustand wie einen Punkt neben einen ändern Punkt stellt, sondern daß es sie mit ihm organisiert, wie es geschieht, wenn wir uns die Töne einer Melodie, die sozusagen miteinander verschmelzen, ins Gedächtnis rufen. Könnte man nicht sagen, daß, wenn diese Töne auch aufeinanderfolgen, wir sie dennoch ineinander apperzipieren, und daß sie als Ganzes mit einem Lebewesen vergleichbar sind, dessen Teile, wenn sie auch unterschieden sind, sich trotzdem gerade durch ihre Solidarität gegenseitig durchdringen? Der Beweis dafür ist, daß, wenn wir den Takt unterbrechen, indem wir einen Ton der Melodie über Gebühr aushalten, nicht die übertriebene Länge als solche, sondern die qualitative Veränderung, die damit dem Ganzen des musikalischen Satzes widerfährt, uns unser Versehen bemerkbar macht.



Die Sukzession läßt sich also ohne die Wohlunterschiedenheit und wie eine gegenseitige Durchdringung, eine Solidarität, eine intime Organisation von Elementen begreifen, deren jede das Ganze vertritt und von diesem nur durch ein abstraktionsfähiges Denken zu unterscheiden und zu isolieren ist. Eine solche Vorstellung von der Dauer würde sich ohne allen Zweifel ein Wesen machen, das zugleich identisch und veränderlich wäre und dem die Idee des Raumes gänzlich mangelte. Wir aber sind mit dieser Idee vertraut, stehen sogar in ihrem Banne und tragen sie unbewußt in unsere Vorstellung von der reinen Sukzession hinein; wir stellen unsere Bewußtseinsvorgänge so nebeneinander, daß wir sie simultan apperzipieren, und zwar nicht ineinander, sondern nebeneinander; kurz, wir projizieren die Zeit in den Raum, wir drücken die Dauer durch Ausgedehntes aus, und die Sukzession nimmt für uns die Form einer stetigen Linie oder einer Kette an, deren Teile sich berühren, ohne sich zu durchdringen. Beachten wir hierbei, daß dies letzte Bild nicht mehr die sukzessive, sondern die simultane Perzeption des *vor* und *nach* einschließt, und daß es einen Widerspruch bedeutet, eine Sukzession anzunehmen, die nur Sukzession wäre, und trotzdem in einem und demselben Augenblick ganz vorhanden sein könnte.



Spricht man nun von einer Sukzessions-*Ordnung* in der Dauer, und von der Umkehrbarkeit dieser Ordnung, ist dann die fragliche Sukzession die reine Sukzession, wie wir sie oben definierten, die mit Ausdehnung nicht vermischt ist, oder die Sukzession, die sich im Raum auseinanderfaltet, dergestalt daß man davon gleichzeitig mehrere getrennte und nebeneinander angeordnete Termini go umfassen kann? Die Antwort wird nicht zweifelhaft sein: zwischen Termini ist eine *Ordnung* nicht ohne ihre vorherige Unterscheidung zu ermöglichen, noch ohne nachträgliche Vergleichung der Stellen, die sie einnehmen; man apperzipiert sie also als vielfach, simultan und wohlunterschieden; mit einem Wort, man reiht sie nebeneinander auf! Wenn man also im Sukzessiven eine Ordnung einführt, so wird eben damit die Sukzession zur Simultaneität und projiziert sich den Raum. Kurz, wenn die Verschiebung meines Fingers auf einer Fläche oder Linie mir eine Reihe von Empfindungen verschiedener Qualitäten verschafft, so wird von zwei Dingen eins eintreten: entweder ich werde mir diese Empfindungen nur in der Dauer vorstellen, und sie werden dann so aufeinander folgen, daß ich mir in einem gegebenen Augenblick nicht mehrere von ihnen als simultan und dennoch wohlunterschieden vorzustellen vermag; – oder aber ich werde eine Sukzessionsordnung herauserkennen, und dann habe ich nicht nur die Fähigkeit, eine Sukzession von Termini wahrzunehmen, sondern obendrein diese nebeneinander aufzureihen, nachdem ich sie unterschieden habe; mit einem Worte, ich habe dann bereits die Raumvorstellung. Die Vorstellung einer in der Dauer umkehrbaren Reihe oder auch nur einer gewissen *Ordnung* der Sukzession in der Zeit enthält also ihrerseits schon die-Vorstellung des Raumes und eignet sich nicht dazu, ihn zu definieren.



Die Sukzession läßt sich also ohne die Wohlunterschiedenheit und wie eine gegenseitige Durchdringung, eine Solidarität, eine intime Organisation von Elementen begreifen, deren jede das Ganze vertritt und von diesem nur durch ein abstraktionsfähiges Denken zu unterscheiden und zu isolieren ist. Eine solche Vorstellung von der Dauer würde sich ohne allen Zweifel ein Wesen machen, das zugleich identisch und veränderlich wäre und dem die Idee des Raumes gänzlich mangelte. Wir aber sind mit dieser Idee vertraut, stehen sogar in ihrem Banne und tragen sie unbewußt in unsere Vorstellung von der reinen Sukzession hinein; wir stellen unsere Bewußtseinsvorgänge so nebeneinander, daß wir sie simultan apperzipieren, und zwar nicht ineinander, sondern nebeneinander; kurz, wir projizieren die Zeit in den Raum, wir drücken die Dauer durch Ausgedehntes aus, und die Sukzession nimmt für uns die Form einer stetigen Linie oder einer Kette an, deren Teile sich berühren, ohne sich zu durchdringen. Beachten wir hierbei, daß dies letzte Bild nicht mehr die sukzessive, sondern die simultane Perzeption des *vor* und *nach* einschließt, und daß es einen Widerspruch bedeutet, eine Sukzession anzunehmen, die nur Sukzession wäre, und trotzdem in einem und demselben Augenblick ganz vorhanden sein könnte.



Was ist die Dauer in uns? Eine qualitative Mannigfaltigkeit, die mit der Zahl keine Ähnlichkeit hat; eine organische Entwicklung, die jedoch keine wachsende Quantität ist; eine reine Heterogenität, innerhalb derer es keine unterschiedenen Qualitäten gibt. Kurz, die Momente der innern Dauer sind nicht einander äußerlich.



Kants Irrtum bestand darin, daß er die Zeit als ein homogenes Medium auffaßte. Er scheint nicht bemerkt zu haben, daß sich die wirkliche Dauer aus Momenten zusammensetzt, die einander innerlich sind und daß, wenn sie die Gestalt eines homogenen Ganzen annimmt, sie sich eben damit im Raume ausdrückt. So läuft gerade die Unterscheidung, die er zwischen Raum und Zeit aufstellt, im Grunde darauf hinaus, die Zeit mit dem Raume und die symbolische Repräsentation des Ich mit dem Ich selbst zu verwechseln. Er hielt das Bewußtsein für unfähig, die psychischen Tatsachen anders als in der Nebeneinanderreihung wahrzunehmen, und vergaß dabei, daß ein Medium, in dem diese Tatsachen sich nebeneinanderreihen und voneinander unterscheiden, notwendig Raum und nicht mehr Dauer ist.



Dadurch kam er zu der Meinung, daß sich in den Tiefen des Bewußtseins dieselben Zustände ebenso wiederholen können, wie sich dieselben physischen Phänomene im Raume wiederholen; wenigstens gestand er dies implizite zu, wenn er der Kausalitätsbeziehung in der inneren Welt denselben Sinn und dieselbe Rolle beimaß wie in der äußern Welt. Damit ward dann die Freiheit eine unbegreifliche Tatsache. Und trotzdem bewahrte er sich infolge eines unbegrenzten, doch unbewußten Vertrauens in jene innere Apperzeption, deren Tragweite er einzuschränken bestrebt war, einen unerschütterlichen Glauben an die Freiheit. So erhob er sie zur Höhe der Noumena; und da er die Dauer mit dem Raum vermengt hatte, machte er aus jenem wirklichen und freien Ich, das tatsächlich dem Raume fremd ist, ein Ich, das in gleicher Weise auch der Dauer gegenüber äußerlich und infolgedessen unserem Erkenntnisvermögen unzugänglich sein sollte.



Die Wahrheit aber ist, daß wir dieses Ich immer dann wahrnehmen, wenn wir durch eine starke Anspannung der Reflexion unsre Augen von dem Schatten abwenden, der uns nachfolgt, und in uns selbst zurückgehen. Die Wahrheit ist, daß, wenn wir meistens im Verhältnis zu unserer eignen Person äußerlich und mehr im Raum als in der Dauer leben und handeln und wenn wir dadurch dem Kausalgesetz verfallen, das dieselben Wirkungen mit denselben Ursachen verknüpft, wir uns dennoch stets in die reine Dauer zurückversetzen können, deren Momente einander innerlich und heterogen sind und wo eine Ursache ihre Wirkung nicht zu reproduzieren vermag, da sie ja selbst sich niemals reproduzieren wird.



In dieser Vermengung der wahren Dauer mit ihrem Symbol liegt nun unsres Erachtens zugleich die Stärke und die Schwäche des Kantischen Systems. Kant imaginiert auf der einen Seite Dinge an sich und andernteils eine homogene *Zeit* und einen homogenen *Raum*, durch die hindurch die Dinge an sich erscheinen: so entstehen auf der einen Seite das phänomenale Ich, wie es das Bewußtsein perzipiert, und auf der andern Seite die äußeren Gegenstände. Zeit und Raum wären also ebensowenig in uns wie außer uns; die Unterscheidung von außen und innen selbst aber wäre das Werk von Zeit und Raum. Diese Lehre hat den Vorzug, unsrem empirischen Denken eine solide Grundlage zu geben und uns dessen zu versichern, daß die Erscheinungen als solche adäquat erkennbar sind. Wir könnten sogar diese Erscheinungen verabsolutieren und auf unerkennbare Dinge an sich verzichten, käme nicht als Offenbarerin der Pflicht die praktische Vernunft, nach Art der platonischen Wiedererinnerung, dazwischen, um uns zu gemahnen, daß die Dinge an sich unsichtbar und gegenwärtig existieren. Was diese ganze Theorie beherrscht, ist die sehr scharfe Unterscheidung zwischen der Materie der Erkenntnis und ihrer Form, zwischen dem Homogenen und dem Heterogenen, und diese Hauptentscheidung wäre gewiß nie gemacht worden, hätte man nicht auch die Zeit dem gegenüber, was sie erfüllt, als ein indifferentes Medium angesehen.



Wenn aber die Zeit, wie sie das unmittelbare Bewußtsein apperzipiert, ein homogenes Medium wäre wie der Raum, könnte die Wissenschaft ihrer auch wie des Raumes habhaft werden. Wir haben nun versucht zu beweisen, daß die Dauer, insofern sie Dauer, und die Bewegung, insofern sie Bewegung ist, der mathematischen Erkenntnis unzugänglich sind, die von der Zeit nur die Simultaneität und von der Bewegung nur die Unbewegtheit zurückbehält. Dies scheint den Kantianern und selbst ihren Gegnern entgangen zu sein: in dieser angeblichen Erscheinungswelt, die für die Wissenschaft hergerichtet ist, sind alle Beziehungen, die sich nicht in Simultaneität, d.h. ins Räumliche, übersetzen lassen, wissenschaftlich unerkennbar.



Zweitens könnten in einer homogen gedachten Dauer sich dieselben Zustände wieder einstellen, Kausalität würde notwendige Determination einschließen und alle Freiheit unbegreiflich werden. Zu diesem Ergebnis gelangt denn auch schließlich die Kritik der reinen Vernunft. Statt aber daraus zu folgern, daß die wirkliche Dauer heterogen ist, wobei infolge der Aufklärung dieser zweiten Schwierigkeit seine Aufmerksamkeit auf die erste gelenkt worden wäre, hat Kant es vorgezogen, die Freiheit jenseits der Zeit zu verlegen und eine unüberwindbare Schranke zwischen der Erscheinungswelt zu errichten, die er völlig unserm Verstande ausliefert, und der Welt der Dinge an sich, zu der er uns den Zutritt verwehrt.



Martin Heidegger (1889-1976)

Sein und Zeit (1927)



Leitfragen

- Wie verhält sich Heideggers Zeittheorie zu den bisherigen Theorien?
- Wie hängen Zeitlichkeit und Dasein/Existenz miteinander zusammen?
- Wie verhalten sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nach Heidegger zueinander? Wer hat den Vorrang und warum?



„Das Dasein ist ihm selbst hinsichtlich seiner Existenz eigentlich oder uneigentlich erschlossen. Existierend versteht es sich, so zwar, daß dieses Verstehen kein pures Erfassen darstellt, sondern das existenzielle Sein des faktischen Seinkönnens ausmacht. Das erschlossene Sein ist das eines Seienden, dem es um dieses Sein geht. Der Sinn dieses Seins, das heißt der Sorge, der diese in ihrer Konstitution ermöglicht, macht ursprünglich das Sein des Seinkönnens aus. Der Seinssinn des Daseins ist nicht ein freischwebendes Anderes und »Außerhalb« seiner selbst, sondern das sich verstehende Dasein selbst. Was ermöglicht das Sein des Daseins und damit dessen faktische Existenz?“ (325)



Das Entworfenen des ursprünglichen existenzialen Entwurfs der Existenz enthüllte sich als vorlaufende Entschlossenheit. Was ermöglicht dieses eigentliche Ganzsein des Daseins hinsichtlich der Einheit seines gegliederten Strukturgehalts? Formal existenzial gefaßt, ohne jetzt ständig den vollen Strukturgehalt zu nennen, ist die vorlaufende Entschlossenheit das Sein zum eigensten ausgezeichneten Seinkönnen. Dergleichen ist nur so möglich, daß das Dasein überhaupt in seiner eigensten Möglichkeit auf sich zukommen kann und die Möglichkeit in diesem Sich-auf-sichzukommenlassen als Möglichkeit aushält, das heißt existiert. Das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr sich auf sich Zukommen-lassen ist das ursprüngliche Phänomen der Zukunft. Wenn zum Sein des Daseins das eigentliche bzw. uneigentliche Sein zum Tode gehört, dann ist dieses nur möglich als zukünftiges in dem jetzt angezeigten und noch näher zu bestimmenden Sinn. »Zukunft« meint hier nicht ein Jetzt, das, noch nicht »wirklich« geworden, einmal erst sein wird, sondern die Künftigkeit, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt. Das Vorlaufen macht das Dasein eigentlich zukünftig, so zwar, daß das Vorlaufen selbst nur möglich ist, sofern das Dasein als seiendes überhaupt schon immer auf sich zukommt, das heißt in seinem Sein überhaupt zukünftig ist.



Die vorlaufende Entschlossenheit versteht das Dasein in seinem wesenhaften Schuldigsein. Dieses Verstehen besagt, das Schuldigsein existierend übernehmen, als geworfener Grund der Nichtigkeit sein. Übernahme der Geworfenheit aber bedeutet, das Dasein in dem, wie es je schon war, eigentlich sein. Die Übernahme der Geworfenheit ist aber nur so möglich, daß das zukünftige Dasein sein eigenstes »wie / es je schon war«, das heißt sein »Gewesen«, sein kann. Nur sofern Dasein überhaupt ist als ich bin-gewesen, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es zurück-kommt. Eigentlich zukünftig ist das Dasein eigentlich gewesen. Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen. Dasein kann nur eigentlich gewesen sein, sofern es zukünftig ist. Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft.“ (325 f.)



„Die vorlaufende Entschlossenheit erschließt die jeweilige Situation des Da so, daß die Existenz handelnd das faktisch umweltlich Zuhandene umsichtig besorgt. Das entschlossene Sein bei dem Zuhandenen der Situation, das heißt das handelnde Begegnenlassen des umweltlich Anwesenden ist nur möglich in einem Gegenwärtigen dieses Seienden. Nur als Gegenwart im Sinne des Gegenwärtigen kann die Entschlossenheit sein, was sie ist: das unverstellte Begegnenlassen dessen, was sie handelnd ergreift.“ (326)



„Zukünftig auf sich zurückkommend, bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtigend in die Situation. Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die Zeitlichkeit. Nur sofern das Dasein als Zeitlichkeit bestimmt ist, ermöglicht es ihm selbst das gekennzeichnete eigentliche Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit. Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge.“ (326)



„Der phänomenale, aus der Seinsverfassung der vorlaufenden Entschlossenheit geschöpfte Gehalt dieses Sinnes erfüllt die Bedeutung des Terminus Zeitlichkeit. Der terminologische Gebrauch dieses Ausdrucks muß zunächst alle aus dem vulgären Zeitbegriff sich andrängenden Bedeutungen von »Zukunft«, »Vergangenheit« und »Gegenwart« fernhalten. Das gilt auch von den Begriffen einer »subjektiven« und »objektiven«, bzw. »immanenten« und »transzendenten« »Zeit«. Sofern sich das Dasein selbst zunächst und zumeist uneigentlich versteht, darf vermutet werden, daß die »Zeit« des vulgären Zeitverstehens zwar ein echtes Phänomen darstellt, aber ein abkünftiges. Es entspringt der uneigentlichen Zeitlichkeit, die selbst ihren eigenen Ursprung hat. Die Begriffe der »Zukunft«, »Vergangenheit« und »Gegenwart« sind zunächst aus dem uneigentlichen Zeitverstehen erwachsen. Die terminologische Umgrenzung der entsprechenden ursprünglichen und eigent / lichen Phänomene kämpft mit derselben Schwierigkeit, der alle ontologische Terminologie verhaftet bleibt. Gewaltsamkeiten sind in diesem Untersuchungsfelde nicht Willkür, sondern sachgegründete Notwendigkeit. Um jedoch den Ursprung der uneigentlichen Zeitlichkeit aus der ursprünglichen und eigentlichen lückenlos aufweisen zu können, bedarf es erst einer konkreten Ausarbeitung des nur erst roh gekennzeichneten ursprünglichen Phänomens.“ (326 f.)



„Wenn die Entschlossenheit den Modus der eigentlichen Sorge ausmacht, sie selbst aber nur durch die Zeitlichkeit möglich ist, dann muß das im Hinblick auf die Entschlossenheit gewonnene Phänomen selbst nur eine Modalität der Zeitlichkeit darstellen, die überhaupt Sorge als solche ermöglicht. Die Seins Ganzheit des Daseins als Sorge besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden). Bei der ersten Fixierung dieser gegliederten Struktur wurde darauf hingewiesen, daß mit Rücksicht auf diese Gliederung die ontologische Frage noch weiter zurückgetrieben werden müsse bis zur Freilegung der Einheit der Ganzheit der Strukturmannigfaltigkeit. Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit.“ (327)



„Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft. Das Schon-sein-in... bekundet in sich die Gewesenheit. Das Sein-bei... wird ermöglicht im Gegenwärtigen. Hierbei verbietet es sich nach dem Gesagten von selbst, das »Vor« im »Vorweg« und das »Schon« aus dem vulgären Zeitverständnis zu fassen. Das »Vor« meint nicht das »Vorher« im Sinne des »Noch-nicht-jetzt – aber später«; ebensowenig bedeutet das »Schon« ein »nicht-mehr-jetzt – aber früher«. Hätten die Ausdrücke »Vor« und »Schon« diese zeithafte Bedeutung, die sie auch haben können, dann wäre mit der Zeitlichkeit der Sorge gesagt, sie sei etwas, das »früher« und »später«, »noch nicht« und »nicht mehr« zumal ist. Die Sorge wäre dann begriffen als Seiendes, das »in der Zeit« vorkommt und abläuft. Das Sein eines Seienden vom Charakter des Daseins würde zu einem Vorhandenen. Wenn dergleichen unmöglich ist, dann muß die zeithafte Bedeutung der genannten Ausdrücke eine andere sein. Das »vor« und »vorweg« zeigt die Zukunft an, als welche sie überhaupt erst ermöglicht, daß Dasein so sein kann, daß es ihm um sein Seinkönnen geht. Das in der Zukunft gründende Sichertwerfen auf das »Umwillen seiner selbst« ist ein Wesenscharakter der Existenzialität. Ihr primärer Sinn ist die Zukunft.“ (327)



„Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft. Das Schon-sein-in... bekundet in sich die Gewesenheit. Das Sein-bei... wird ermöglicht im Gegenwärtigen. Hierbei verbietet es sich nach dem Gesagten von selbst, das »Vor« im »Vorweg« und das »Schon« aus dem vulgären Zeitverständnis zu fassen. Das »Vor« meint nicht das »Vorher« im Sinne des »Noch-nicht-jetzt – aber später«; ebensowenig bedeutet das »Schon« ein »nicht-mehr-jetzt – aber früher«. Hätten die Ausdrücke »Vor« und »Schon« diese zeithafte Bedeutung, die sie auch haben können, dann wäre mit der Zeitlichkeit der Sorge gesagt, sie sei etwas, das »früher« und »später«, »noch nicht« und »nicht mehr« zumal ist. Die Sorge wäre dann begriffen als Seiendes, das »in der Zeit« vorkommt und abläuft. Das Sein eines Seienden vom Charakter des Daseins würde zu einem Vorhandenen. Wenn dergleichen unmöglich ist, dann muß die zeithafte Bedeutung der genannten Ausdrücke eine andere sein. Das »vor« und »vorweg« zeigt die Zukunft an, als welche sie überhaupt erst ermöglicht, daß Dasein so sein kann, daß es ihm um sein Seinkönnen geht. Das in der Zukunft gründende Sichertwerfen auf das »Umwillen seiner selbst« ist ein Wesenscharakter der Existenzialität. Ihr primärer Sinn ist die Zukunft.“ (327)



„Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur. Die Momente der Sorge sind durch keine Anhäufung zusammengestückt, so wenig wie die Zeitlichkeit selbst sich erst aus Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart »mit der Zeit« zusammensetzt. Die Zeitlichkeit »ist« überhaupt kein Seiendes. Sie ist nicht, sondern zeitigt sich. Warum wir gleichwohl nicht umhinkönnen zu sagen: »Zeitlichkeit 'ist' – der Sinn der Sorge«, »Zeitlichkeit 'ist' – so und so bestimmt«, das kann erst verständlich gemacht werden aus der geklärten Idee des Seins und des »ist« überhaupt. Zeitlichkeit zeitigt und zwar mögliche Weisen ihrer selbst. Diese ermöglichen die Mannigfaltigkeit der Seinsmodi des Daseins, vor allem die Grundmöglichkeit der eigentlichen und uneigentlichen Existenz.“ (328)



„Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart zeigen die phänomenalen Charaktere des »Auf-sich-zu«, des »Zurück auf«, des »Begegnenlassens / von«. Die Phänomene des zu..., auf..., bei... offenbaren die Zeitlichkeit als das oekstatikōn schlechthin. Zeitlichkeit ist das ursprüngliche »Außer-sich« an und für sich selbst. Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die Ekstasen der Zeitlichkeit. Sie ist nicht vordem ein Seiendes, das erst aus sich heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der Ekstasen. Das Charakteristische 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. Diese Nivellierung selbst gründet aber ihrem existenzialen Sinne nach in einer bestimmten möglichen Zeitigung, gemäß der die Zeitlichkeit als uneigentliche die genannte »Zeit« zeitigt. Wenn daher die der Verständigkeit des Daseins zugängliche »Zeit« als nicht ursprünglich und vielmehr entspringend aus der eigentlichen Zeitlichkeit nachgewiesen wird, dann rechtfertigt sich gemäß dem Satze, a potiori fit denominatio, die Benennung der jetzt freigelegten Zeitlichkeit als ursprüngliche Zeit.“ (328 f.)



„Bei der Aufzählung der Ekstasen haben wir immer die Zukunft an erster Stelle genannt. Das soll anzeigen, daß die Zukunft in der ekstatischen Einheit der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit einen Vorrang hat, wenngleich die Zeitlichkeit nicht erst durch eine Anhäufung und Abfolge der Ekstasen entsteht, sondern je in der Gleichursprünglichkeit derselben sich zeitigt. Aber innerhalb dieser sind die Modi der Zeitigung verschieden. Und die Verschiedenheit liegt darin, daß sich die Zeitigung aus den verschiedenen Ekstasen primär bestimmen kann. Die ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit zeitigt sich aus der eigentlichen Zukunft, so zwar, daß sie zukünftig gewesen allererst die Gegenwart weckt. Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft. Der Vorrang der Zukunft wird sich entsprechend der modifizierten Zeitigung der uneigentlichen Zeitlichkeit selbst abwandeln, aber auch noch in der abkünftigen »Zeit« zum Vorschein kommen.“ (329)



„Die Sorge ist Sein zum Tode. Die vorlaufende Entschlossenheit bestimmten wir als das eigentliche Sein zu der charakterisierten Möglichkeit der schlechthinnigen Unmöglichkeit des Daseins. In solchem Sein zu seinem Ende existiert das Dasein eigentlich ganz als das Seiende, das es »geworfen in den Tod« sein kann. Es hat nicht ein Ende, an dem es nur aufhört, sondern existiert endlich. Die eigentliche Zukunft, die primär die Zeitlichkeit zeitigt, die den Sinn der vorlaufen / den Entschlossenheit ausmacht, enthüllt sich damit selbst als endliche. Allein »geht« trotz des Nichtmehrdaseins meiner selbst »die Zeit nicht weiter«? Und kann nicht unbeschränkt vieles noch »in der Zukunft« liegen und aus ihr ankommen?“ (329 f.)



„Die Sorge ist Sein zum Tode. Die vorlaufende Entschlossenheit bestimmten wir als das eigentliche Sein zu der charakterisierten Möglichkeit der schlechthinnigen Unmöglichkeit des Daseins. In solchem Sein zu seinem Ende existiert das Dasein eigentlich ganz als das Seiende, das es »geworfen in den Tod« sein kann. Es hat nicht ein Ende, an dem es nur aufhört, sondern existiert endlich. Die eigentliche Zukunft, die primär die Zeitlichkeit zeitigt, die den Sinn der vorlaufen / den Entschlossenheit ausmacht, enthüllt sich damit selbst als endliche. Allein »geht« trotz des Nichtmehrdaseins meiner selbst »die Zeit nicht weiter«? Und kann nicht unbeschränkt vieles noch »in der Zukunft« liegen und aus ihr ankommen?“ (329 f.)



Vielen Dank für die Aufmerksamkeit!