

GLOSSEN ÜBER SEIN UND ZEIT

Von Geheimrat Adolf Dyroff,
Professor an der Universität Bonn

Das Verhältnis von Sein und Zeit hat schon längst die Philosophie beschäftigt, in Europa bereits älteste Philosophie theologischen Charakters und von da an immer wieder bis auf heute. Isoliert hat das Problem aber wohl erst Martin *Heidegger* in seinem heute fast allen Philosophen bekannten Buche (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung VIII. Halle a. S. 1927, jetzt gefondert 1929), das diesem Aufsatz seine Überschrift zudiktierte. Jede Absicht durchgängiger Würdigung des Buches ist hier durch äußere Raum- und Zeitschranken verwehrt, auch jede Berücksichtigung der bereits erschienenen Auseinandersetzungen mit dem Nachfolger Husserls. Daher nur einige Randbemerkungen eines Lesers, der, ohne dem Verdienste des hochbegabten, ungewöhnlich starkwilligen Denkers zu nahe treten zu wollen, doch den von Heidegger mit einiger Verachtung gestraften „vulgären“ Auffassungen das Wort reden möchte. Ich mache den Vorbehalt, daß ich Heidegger vielleicht nicht recht verstanden habe. Das ist dann aber nicht meine Schuld. Ich betone nachdrücklich, daß es mir gar nicht auf ein Abschätzen seiner überaus ernststen Lebensphilosophie ankommt, sondern um das Thema selbst geht. Ich meine es sachlich und in aller Bescheidenheit, wenn ich erkläre, daß es mir für wesentliche Sätze Heideggers nicht gelingen will, die subjektive Evidenz mir zu erobern, und daß ich das hier Vorgebrachte nur der Prüfung vorsetzen möchte. Über den Begriff der Selbstverständlichkeit, über den m. E. schwankenden Begriff der Interpretation bei H., über die sprachlich und sachlich unmögliche Redewendung „Sein *zum* Tode“ und anderes kann ich mich hier nicht mehr aussprechen.

Ein Grundgedanke Heideggers ist *der*: Das Sein als der dunkelste aller Begriffe muß von anderer Seite her zugänglich gemacht werden und zwar vom Begriff des Daseins her. Das Dasein führt aber auf die Zeit. Mich dünkt es förderlicher, zunächst die beiden Glieder des Vergleichs je für sich zu besprechen und dann zuzusehen, was herauskommt.

Die durch Parmenides eingeleitete europäische Behandlung des Seinsbegriffes hat bekanntlich im Laufe der Jahrtausende nicht nur zu vielen und folenschweren Verwirrungen, sondern auch zum Entstehen einer traditionellen Auffassung geführt, die sich bei

allen von anderer Seite kommenden Durchkreuzungen in gewissen Kreisen erhalten hat. Die Durchkreuzungen beziehen sich u. a. auf das Verhältnis von „Vorstellen“ und Sein, das, wie jedermann weiß, Hume als Verhältnis der Identität zwischen Gegenstand der Vorstellung und Seiend mit größtem Nachdruck bezeichnete, oder auf das Verhältnis zwischen Verstandesdenken und Sein, das Kant bekanntlich so nahm, daß die Realität als dem Verstande organisatorisch angehefteter Begriff der Qualität, Dasein und Nichtsein als ebenfolche Begriffe der Modalität erschienen, oder auf das Verhältnis von Sein überhaupt und Ableitung alles besonderen Seins, das Schelling und Hegel so erklärten, als ob alles differenzierte Sein durch einen immanenten streng gesetzmäßigen Prozeß aus dem indifferenzierten Sein hervortreten mußte. Die traditionell gewordene Seinslehre aber unterscheidet ein abstraktes Sein vom konkreten. Während jenes durch eine bis aufs Letzte hinausgetriebene Abstraktion von allen Besonderheiten vom konkreten Sein her gewonnen wird, ist nur das konkrete Sein das wirkliche Sein und es ist etwas, das dem Seienden zukommt. Dieses konkrete Sein ist hiernach kein überall identisches, sondern nur ein analoges. Außerdem wird zwischen dem „Sein“ der logischen Kopula und dem der Existenz, ferner zwischen dem Sein der Essenz und dem der Existenz streng unterschieden. Betont wird noch der Unterschied zwischen Sein und Seiendem. Das Seiende kann Substanz und Akzidenz (dies im allgemeinsten Sinne genommen) sein, das abstrakte Sein natürlich nicht. Wo ein Sein erfaßt wird, gilt es jedesmal das als seiend Erfaßte irgendwo logisch unterzubringen. Das Sein einer mathematischen Gleichung als eines Denkergebnisses muß unter den Produkten geistiger Tätigkeit untergebracht werden, das Sein des in der mathematischen Gleichung erkannten Sachverhaltes dagegen in der Sphäre des bewußtseinstranzendenten Seienden, das aber doch ein inneres Verhältnis zu einem geistigen Seienden haben muß. Das konkrete Sein wird jedesmal angeschaut, „erfahren“, das abstrakte aus dem konkreten Seienden herausgedacht. Auch das konkrete Sein des Irrtums, der Halluzination wird erfahren, logisch untergebracht wird es unter den Produkten psychischer Prozesse.

Heidegger behauptet nun, der Seinsbegriff sei der dunkelste aller Begriffe. Als Begründung gibt er an, das Sein lasse sich nicht definieren (S. 3 u. sonst). Die Meinung, der Seinsbegriff sei der selbstverständlichste (4), trägt Heidegger mit Kritik vor. „Selbstverständlichkeit“ ist gewiß kein Prädikat für Begriffe, sondern nur für analytische Urteile und höchstens

noch für unmittelbare Folgerungen. Aber der Behauptung, der Seinsbegriff sei der dunkelste aller Begriffe, muß aufs entschiedenste widersprochen werden. Die mannigfachen Bedeutungen des Seins hat im Anschluß an Aristoteles bereits *der* erörtert, der für Husserl und somit auch für Heidegger der Ausgangspunkt war. Und an dem, was Aristoteles über das Seiende ausführte, ist doch vieles einleuchtend. Wie wäre das bei dem dunkelsten aller Begriffe möglich? Ja, das Denken überhaupt wäre unmöglich, wenn das Sein die Eselsnote verdiente, die ihm Heidegger gibt. Denn alles Denken muß ein Objekt haben und alles, was Objekt ist, ist ein Seiendes. Wenn wir einen Gedanken ganz allgemein formulieren wollen, gebrauchen wir den Seinsbegriff, so wenn wir das erste Denkgesetz formulieren. Was wäre das für ein Formulieren, das aus Licht Qualm gäbe? Von den ohnehin schon schwer verständlichen Darlegungen Heideggers wäre überhaupt nichts begreiflich, wäre das Sein der dunkelste aller Begriffe. Um klar und deutlich zu sein, ist es für einen Begriff nicht notwendig, daß er definiert werden kann. Der abstrakte Seinsbegriff hat vor allen anderen, was Deutlichkeit anlangt, einen ganz gewaltigen Vorzug: Sein objektiver Inhalt ist an sich *einfach* und das Wort wird von jedem Vernünftigen verstanden (was nicht = „selbstverständlich“ ist). Die Koinzidenz verschiedener Merkmale, die bei den anderen Begriffen erst die logische Einheit des Inhalts ermöglicht, hat immer etwas Mißliches. Das fällt beim Sein weg. Und die Klarheit des Umfangs ist nicht minder offensichtlich. Scharf und bestimmt ist das Sein gegen sein kontradiktorisches Gegenteil abgegrenzt, das eben *undenkbar* ist. Ganz bestimmt ist unsere Erkenntnis, daß das Sein allem Denkbaren irgendwie zukommt. Mit dem stets aus Unachtsamkeit entstehenden Irrtum, als ob das abstrakte Sein *ganz unbestimmt* wäre, muß endlich einmal aufgeräumt werden. Ihm fehlen *nur* alle *besonderen* Bestimmtheiten. Und man darf nicht einmal sagen, daß diese schlechthin *allgemeinste* Bestimmtheit des abstrakten Seins an sich etwas Schlechtes wäre. Wer meint, das Sein sei zwar irgendwie bestimmt, aber doch nur schlecht bestimmt, übersieht, daß die *allergrößte* Allgemeinheit des Bestimmtheits den immensen Vorrang hat, daß sie *aller* besonderen Bestimmtheit zugute kommt, daß sie alle andere Bestimmtheit in umfassenderem Maße unter sich befaßt, daß sie zu *allem* Denken in innerer Relation steht. All das mag es gewesen sein, was Rosmini zu der Ansicht brachte, daß erst im Lichte des „unbestimmten idealen Seins“ alle empirische Erkenntnis *ihr* Wahrheitslicht empfangen. Das mag Gioberti zu *seinem* Ontologismus hingeleitet haben. Das mag

Thomas von Aquin zu der These veranlaßt haben, daß das Sein und die anderen Transzendentalbegriffe die ersten Begriffe seien, die der intellectus *sofort* aus den sinnlichen Phantasmata abstrahiert, um sie als „Samen“ aller Erkenntnis zu verwerten. Bei allem, was wir als „Objekt“, als „etwas“ denken, *denken* wir implicite das Sein *mit*. Das Sein des „Dings“, des „Gegenstandes“, der Sache im allgemeinsten Sinne ist die selbstverständliche Voraussetzung alles Denkens, alles „Erfassens“. Es wäre schon zu wenig, wollte man das die „stillschweigende“ Voraussetzung alles Erkennens nennen. Sie wird nicht immer „ausdrücklich“ (explicite) herausgedacht, aber sie schwingt, bildlich zu reden, bei allem Denken immer mit. Das Sein wird nur deshalb nicht in die Definitionen mitaufgenommen, weil die Definition nur das genus proximum geben soll. Aber solche Indefinibilia sind stets die letzten Voraussetzungen jeder Definition. Die Lehre von den indefinibeln und doch klaren und deutlichen letzten Voraussetzungen aller Definitionen soll hier nicht näher durchgeführt, vielmehr soll nur noch darauf hingewiesen werden, daß die Denkform der Definition ihre Mängel hat. Wenn auch Benno Erdmann und seine Schule zu weit gehen, indem sie unter Definition nur die Angabe der Bedeutung eines Wortes sehen wollen und Definitionen am liebsten vermeiden, so ist die Definition doch nicht *nur* von den rein logischen Gesichtspunkten der Identität, der Ableitbarkeit von Konsequenzen (Platons Hypothesisverfahren), der Analyse und Synthese beherrscht, sondern auch von denen der Zweckmäßigkeit und Formulierungs- oder Darstellungskunst. Der Begriffsinhalt umschließt doch mehr Merkmale, als die Definition heraushebt. Daraus folgt, daß die Definibilität eines Erkenntnisinhaltes noch nicht als solche und nicht der einzige Maßstab für dessen Deutlichkeit ist. Neben den Transzendentalbegriffen sind, wie jeder weiß, auch die Anschauungsinhalte indefinibel. Und doch werden diese sehr deutlich erfaßt. Das gilt dann auch von den konkreten Erfassungen des konkreten Seins. Und noch ein Letztes aus der traditionellen Lehre vom Definieren in Anwendung auf den Seinsbegriff! Wo eine Definition unmöglich, da soll man wenigstens Beziehung, Vergleich, Unterscheidung, Analyse, Umschreibung, Erörterung versuchen. All das ist gegenüber dem Sein möglich. Wir beziehen das Sein auf die Erkenntnis überhaupt und aufs Denken im besonderen. Wir vergleichen es mit allem Besonderen, auch mit den Gegenständen der aristotelischen Kategorialbegriffe. Wir unterscheiden das rein abstrakte und das konkrete Sein. Wir weisen das esse copulativum, das nur die Denknötwendigkeit einer Beziehung ist, ab. Wir

analysieren und finden beim abstrakten Sein volle Einfachheit, beim konkreten Sein aber eine Mehrheit von Seinslagen. Wir umschreiben das Sein als Gegenstand und Inhalt eines Begriffs, der nicht Gattungs- und Artbegriff ist, als verwandt mit Ding, etwas, Objekt überhaupt. Wir weisen in der Erörterung dem Seinsbegriff die Stelle an der Spitze aller Begriffe und im System der hyperkategorialen Begriffe zu, dadurch entsteht doch gegenüber dem populären oder kindlichen Seinsbegriff, der eigentlich gar kein Begriff ist, allerlei Klärung und Verdeutlichung.

Wie steht es aber mit dem Terminus „Dasein“? Es wird zur Zeit unmöglich sein, eine solche Klarheit für diesen Fachausdruck zu gewinnen wie für den Terminus „Sein“. Mit anderen Worten: „Dasein“ ist noch gar kein Fachausdruck und ist der Woge des vulgären Sprachgebrauchs preisgegeben und Heidegger mindert nicht, sondern mehrt die Schwierigkeit. Ich glaube noch unvollständig zu sein, wenn ich folgende Gebrauchsweisen aufzähle: „Es ist etwas da“ bedeutet 1. es ist für mich zum Erkennen da, 2. es ist mir geistig präsent, 3. es ist mir psychisch präsent, 4. es ist Bewußtseinsinhalt (Erscheinung), 5. es ist Akzidenz, 6. es hat kontingentes Sein, 7. es hat geschöpfliches Sein, 8. es hat nicht bloß Essenz, sondern auch Existenz, 9. es ist vorher nicht in die Erscheinung getreten und jetzt erschienen, 10. es ist an diesem Orte, auf den ich zeige, und nicht an einem anderen Orte, 11. es ist in der *Umgebung* des eben Erkennenden und Hindeutenden, 12. es ist zwar im Augenblick nicht sichtbar (erfaßbar), aber doch in der Nähe. Im besondern 13. es war fort, verschwunden, latent und ist jetzt wieder erschienen. Der kleine Eisler (1913) faßt zusammen: „Dasein (existentia) ist die gegenständliche, dingliche, reale Seinsweise im Unterschiede vom Sein schlechthin und vom begrifflich gesetzten Wesen (essentia),“ wo die Worte „gegenständlich und dinglich“ sehr bedenklich sind. Das „Systematische Wörterbuch der Philosophie“ von Clauberg und Dubislav (1923) nennt: „1. Die reale Existenz (f. Gegenstand), 2. das raumzeitlich bestimmte Sein, 3. das Sein, 4. das Sein (Existenz) eines Gegenstandes der Außenwelt im Unterschiede zu dem durch das Denken festzustellenden Wesen (Essenz) desselben, 5. f. Kategorien, d. h. f. Synthesis (Kant).“ Der nächste Artikel bringt in diesem Wörterbuch den Artikel: „Daseinsfrei: Sätze, welche als vom Denken unabhängig geltend gedacht werden, heißen ‚daseinsfrei‘;“ dadurch wird die Gebrauchsweise geradezu sonderbar! Élie Blanc, Dictionnaire de philosophie (1906) setzt mit der Scholastik der existence die simple possibilité entgegen. Leider hat er keinen Artikel

présence; das deutsche „Dasein“ ist überhaupt ins Französische nicht zu übersetzen. Kants „Dasein“ hat in dem Erweis der Kategorien Bezug zu den assertorischen Urteilen, d. h. zu jenen, bei denen das Bejahen und Verneinen als wirklich (wahr) betrachtet wird. Man wird diese Vermischung der Termini „wirklich“, „wahr“, „daseiend“ kaum für zuträglich halten. Der assertorische Satz sagt nach Kant „von logischer Wirklichkeit oder Wahrheit, wie etwa in einem hypothetischen Vernunftschluß das Antezedens im Obersatze problematisch, im Untersatze assertorisch vorkommt, und zeigt an, daß der Satz mit dem Verstande nach dessen Gesetzen schon verbunden sei,“ ohne daß jedoch der Satz schon durch diese Gesetze des Verstandes selbst bestimmt sei (Kr. r. V. Elem. II 1, 1, 1, 2 S. 92 Kehrb.). Das Schema der Wirklichkeit wird dann natürlich „das Dasein in einer bestimmten Zeit“ (ebd. Elem. II 1, 2, 1 S. 147 Kehrb.). Aber jetzt wird auch das Schema der Notwendigkeit, die doch in der Kategorienlehre ganz auf die Gesetze des Verstandes zurückgeführt und als a priori behauptend hingestellt wird (S. 93), als „Dasein“ bezeichnet, wenn auch als „das Dasein eines Gegenstandes in aller Zeit (S. 147). Vgl. auch S. 170 ff., 175 ff. ufw. Das der Kantischen Philosophie eigene Jonglieren zwischen Idealismus und Realismus ist wirklich nicht geeignet, hier einen klaren und deutlichen Daseinsbegriff zu erzielen. Besser ist es mit Kants Terminus „Realität“ bestellt, den er zwar in der Kategorienlehre aus der bloßen Qualität der Bejahung nicht herauslesen hätte dürfen (entspricht der Bejahung bei allen mathematischen Urteilen eine Realität?), dem er aber in der Schematismuslehre eine unter seinen Voraussetzungen gute Umschreibung gibt: „Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt. Negation, dessen Begriff ein Nichtsein (in der Zeit) vorstellt“ (Elem. II, 1, 2, 1 S. 146). Kant nennt jedoch gleich wieder auch das, was an den Erscheinungen der Empfindung entspricht, die transzendente Materie aller Gegenstände als vom Dinge an sich, oder die Sachheit (= Realität). Vgl. S. 162.

Es ist einleuchtend, daß bei solcher Vielheit der Daseinsbegriffe ihre Zusammenziehung in *einen* einzigen Begriff nicht etwa bloß zu Aporien oder Paradoxien, sondern zu unheilvollen Widersprüchen führen muß. Und es ist sicher auch nicht zweckmäßig, wenn Heidegger einen so übel belasteten Terminus zur Hauptbasis seiner Darlegungen nimmt. Denn dadurch gerät er in die doppelte Gefahr, 1. eine Bedeutung des Terminus eigenwillig fest-

zusetzen und 2. gelegentlich doch dem Zwang der bedenklichen Tradition zu unterliegen. Beiden Gefahren ist Heidegger nicht entgangen.

Zu 1.: Heidegger sagt, das Dasein seien wir je selbst (S. 15). „Das Seiende, dessen Analyse (in der Analytik des Daseins) zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meines*“ (41 f.). Daraus folgt, daß der Vorrang der existentia vor der essentia und 2. die Jemeinigkeit die Charaktere des Daseins sind (42). Ich weiß nicht, ob man die Terminologie in *dem* Maße freigeben darf, wie dies Heidegger im Gegensatz zu seiner sonstigen Gewohnheit, neue Worte zu bilden, hier für sich in Anspruch nimmt. Er ist sehr im Rechte, wenn er dem Worte Dasein einen strikten Sinn geben will. Aber wenn er es im Gegensatz zu aller Tradition tut, muß das in den philosophischen Unterricht große Verwirrung bringen. Auch erhebt sich immer wieder bei der Gleichung Dasein und Ich die Gefahr eines unklaren Schwankens zwischen erkenntnistheoretischem Idealismus und Realismus, einer Gefahr, der Husserl bekanntlich unterlag. Weiter kann man sich des Verdachtes nicht erwehren, ob nicht weittragende Folgen metaphysischer Art, etwa Pantheismus, Naturalismus oder gar eine besondere Art von Mystik hinter dem ersten Ansatz stecken. Wenn Heidegger die Sorge und Angst als Kern des Daseins erweisen will, so muß das schon so etwas wie Mystik sein, da ja sonst Angst im Sinne einer pathologischen Gemütsbeschaffenheit gemeint sein kann. Endlich hat es mit seinem neuen Ansatz Heidegger sehr leicht, funkelnelneue Folgerungen zu ziehen und ein neuer Kopernikus zu werden.

Zu 2.: Es ist nicht dasselbe zu sagen: „Das Dasein sind wir selbst,“ und „das Ich ist eine essentielle Bestimmtheit (!) des Daseins“ (117), und „das Dasein ist je nur existierend sein (!) Selbst“ (117). Diese Sätze widersprechen sich. Wenn Heidegger (S. 256) auf das Verhältnis von Dasein und Wahrheit-Gewißheit zu sprechen kommt, nimmt er Dasein = Erkennend-sein, Persönlich-sein; wenn er es oft und oft = „In-der-Welt-Sein“ setzt, macht er es zu einem unpersönlichen Etwas. Auf solche Gedankenschiebung deutet auch die Einführung des „Man“ in seinen Gedankengang und der Ausdruck: „*das* Wer“ statt „*der* Wer“. Das grammatikalische „*das*“ und das ontische gehen bei ihm leicht ineinander über. Wenn Heidegger seinem „Dasein“ „Eigentlichkeit“ als bloße *Grundmöglichkeit* zuschreibt (350), so nimmt er das Ich schon *sachlich*; denn dem persönlichen Ich gehört die Eigentlichkeit nicht als Möglichkeit, sondern als „Wirklichkeit“ zu. Und wenn er sogar die Uneigentlichkeit als eine zweite Grundmöglichkeit seines

„Daseins“ ansetzt, so treibt er die Entpersonalisierung des „Daseins“ noch weiter. Diese Verflachung zeigt sich auch in den Sätzen: Ein Seiendes kann sein, das als sein „Da“ existiert (350). Das Seiende, das den Titel „Dasein“ trägt (!), ist „gelichtet“. Das Licht, das diese Gelichtetheit konstituiert, ist die Sorge. Es ist eine Aufgabe der Kritik an Heidegger, ob er nicht seine Begriffe „Sorge“, „Angst“ ebenso verflacht, wie es seine „Zukunft“, „Vergangenheit“ u. ä. fachliche Begriffe schon sind. Wie sind S. 371 die Sätze zu verstehen: „Als Weise seines eigenen Existierens ist die Alltäglichkeit dem jeweiligen „einzelnen“ Dasein mehr oder minder bekannt und zwar durch die Befindlichkeit der fahlen Ungefittheit“? Die sprachliche Neigung des Autors zur Substantivierung von Verba wie z. B. bei „Befindlichkeit“, „Jemeinigkeit“ kann leicht zur falschen Hypothese verleiten. Er fragt selbst: „Haben wir bisher nicht ständig das Dasein auf gewisse Lagen und Situationen stillgestellt (!) und „konsequent“ mißachtet, daß es sich, in seine Tage hineinlebend, in der Folge seiner Tage „zeitlich“ erstreckt?“ (371.) Was mit „hineinlebend“ gut gemacht ist, wird durch „erstrecken“ sofort wieder verdorben. Die Gleichsetzung von „Dasein“ und „Leben“ lehnt Heidegger S. 50 mit Recht ab, aber den engen Zusammenhang beider darf man nicht leugnen und er wird auch von Heidegger selbst nicht geleugnet. Übrigens ist die Gleichung „Dasein = Ich“ selbst schon eine Hypothese. Hinter den Sinn der Unterscheidung von „Ontologisch“ und „Ontisch“ bei Heidegger bin ich noch nicht gekommen (ich gebrauche wohl die Worte in anderem Sinne als er); aber die Aufforderung darf ich aussprechen, auch da zuzusehen, ob der Sinn beider im ganzen Buche stets der gleiche bleibt.

Alles in allem: Den Zugang zum Sein von einem *solchen* Dasein aus ontologisch finden zu wollen, ist ein verkehrtes Beginnen. So etwas heißt man, das Pferd von hinten aufzäumen. Heidegger schiebt die erkenntnistheoretische Seinsbetrachtung in die metaphysische und psychologische hinüber.

Für mich hat er jedenfalls nicht erwiesen, daß die „naive“, die „vulgäre“ Seins- und Zeitauffassung ganz zu verwerfen sei.

Wer den abstrakten Begriff des Seins betrachtet, wird in diesem niemals irgend einen Hinweis auf Zeit entdecken. Sein abstrahiert ja auch von aller zeitlichen Bestimmtheit. Wer das konkrete Sein betrachtet, wird oft zeitliche Bestimmtheit finden, oft auch nicht. Heidegger kennzeichnet „die naive Unterscheidung der verschiedenen Regionen des Seienden“, so: „Man grenzt

ein „zeitlich“ Seiendes (die Vorgänge der Natur und die Geschehnisse der Geschichte) ab gegen „unzeitlich“ Seiendes, die räumlichen und zahlhaften Verhältnisse. Man pflegt „zeitlosen“ Sinn von Sätzen abzuheben gegen „zeitlichen“ Ablauf der Satzaussagen. Ferner findet man eine „Kluft“ zwischen dem „zeitlich“ Seienden und dem „überzeitlichen“ Ewigen und versucht sich an deren Überbrückung. „Zeitlich“ befaßt hier jeweils so viel wie „in der Zeit“ seiend, eine Bestimmung, „die freilich auch noch dunkel genug ist“. Heidegger will gegenüber dieser nur scheinbar „selbstverständlichen“ Auffassung der Zeit als (des? oder eines?) Kriteriums der Scheidung von Seinsregionen, die „gerade“ der Zeit eine solche „ausgezeichnete ontologische Funktion“ beilegt, zeigen, „daß und wie im rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist“ (18). Hierzu ist zunächst zu sagen, daß bisher meines Wissens niemals der Zeit eine so ausgezeichnete Funktion zugebilligt wurde. Weder Platon noch Aristoteles noch Augustinus noch Thomas noch Kant noch die Idealisten haben das getan. Würde man das getan haben, so würde man sicher schon irgend einmal die von Heidegger aufgeworfene Frage nach solcher ontologischen Relevanz der Zeit aufgeworfen haben. Die Tatsache ist die: Man hat entweder die Zeitlichkeit von Seiendem zunächst der Räumlichkeit gegenübergestellt und dann erst das überräumliche und überzeitliche Sein vom raumzeitlichen getrennt oder wenn man Raum auf Zeit oder Zeit auf Raum zurückführte, so hat man das doch nicht etwa in *dem* Sinne getan, als ob damit der Unterschied von Raum und Zeit ganz aufgehoben wäre und als ob die Einteilung: „Zeitlich“—„Überzeitlich“ (oder „Unzeitlich“) die einzige sei. Und die Teilung war selten ganz scharf. Augustinus läßt die Zeit vom überzeitlichen Gott geschaffen werden. Newton bringt die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit mit Gottes Unendlichkeit zusammen, Leibniz leitet die Zeit aus der geistigen (ordnenden), also unzeitlichen Tätigkeit psychischer Wesen ab, Kant bestimmt sie als Erkenntnisform, also als Funktion eines unzeitlichen Wesens. Die „Vorgänge der Natur“ sind niemals nur nach ihrer Zeitlichkeit abgegrenzt, sondern auch nach der Räumlichkeit der sich bewegenden, lebenden Körper. Bei den Geschehnissen der Geschichte betont man zwar die Zeitlichkeit mehr als die Räumlichkeit, aber den starken Bezug der geschichtlichen Ereignisse zu den Lokalen (zum Geographischen), der Staatenbildung zu den Territorien haben die besten Historiker niemals übersehen. Gerade die schlichte Parallelisierung von Naturvorgängen und Geschichtsereignissen in jener Auf-

zählung beweist, daß Heidegger der Sachlage Gewalt antut. Die Gegenüberstellung der „Region“ der Naturvorgänge und der der Geschichte ist viel mehr üblich, wie ihm ja nicht unbekannt ist. Auch die Zusammenschweißung der „unzeitlichen“ räumlichen und zahlhaften Verhältnisse verwischt die Grenzen von Regionen; Heidegger denkt zu sehr an die Unterschiede der Wissenschaften, statt an die der Sachen. Der Gegensatz des „zeitlosen“ Sinns der Sätze und der Zeitlichkeit in der Abfolge der Satzaussagen ist dem gegenüber recht untergeordnet. Heidegger unterscheidet nicht die verschiedenen Gedankenebenen, in denen erst die Regionen zu trennen sind. (Nebenbei: Es ist nicht richtig, daß die Abfolge der *Satzaussagen* zeitlich ist, vielmehr ist nur das *Satzhören* und *Satzlesen* zeitlich. Die Abfolge der Satzaussagen ist durch reale und logische Verhältnisse bedingt.) Schließlich trifft es nicht zu, daß die Zeit „im Horizont“ (was bedeutet das hier? Sonst scheint Heidegger das Wort in anderem Sinn zu verwenden; vgl. sein „im Horizont des Früher und Später“) des vulgären Zeitverhältnisses gleichsam „von selbst“ in jene Funktion „geraten“ ist, vielmehr zwingen ganz bestimmte *empirische* Lagen des Bewußtseins dieses bald zur zeitlichen bald zur räumlichen Erfassung gewisser Dinge. Wenn dann mit Hilfe von Vergleichen und Abstraktionen allgemeinere Regionen gebildet werden, so ist das weder als „selbstverständliches“ Verfahren im Sinne der Unbesonnenheit oder im Sinne eines vermeintlichen a priori zu werten noch unberechtigt. Vorsichtige Philosophie wird freilich immer bei „Zeitlosigkeit“ der Wahrheit darauf hingewiesen haben, daß das nur eine äußerliche Scheidung ist, daß auch der Ausdruck „Ewigkeit“ der Wahrheiten cum grano salis zu nehmen ist, daß in dem Gegensatz zwischen dem zeitfreien Urteilsinhalt des *wahren* Urteils und der Zeitgebundenheit des *Urteilsvorgangs* ein merkwürdiges Problem liegt.

Die Frage, die hier zu stellen ist, bevor man weitergeht, lautet: Wo treffen wir urtümlich das Zeitliche an? Daß die Zeit keine Körper- oder Seelensubstanz, daß sie keine Qualität wie Rot oder Intelligent, Starkmütig ist, wurde längst gelehrt. Leicht ist zu sehen, daß sie mit Quantität und Relation zu tun hat. Neuere Psychologie nimmt an, daß die Urelemente der Zeitanschauung von den Gehörs- und den ursprünglichen Bewegungsempfindungen kommen. Die Phänomenologie mag sich von solcher Außenansicht ab und auf das Wesen zurückwenden, aber sie darf vom „Äußeren“ hier ebenfowenig ganz absehen wie bei der Wesenserfassung des Blau als Farbe. Über die Mißverständnisse, die die Phänomenologie erkenntnispsycho-

logisch begeht, mit ihr zu rechten, ist hier nicht notwendig. Sagen wir also kurz: Wir erfassen, erschauen im Hören des Tones zeitliche Quantität und im Hören von zwei und mehr Tönen Relationen zwischen zeitlichen Quantitäten. Wenn wir Farben, Körpergestalten *sehen*, ist das ausgeschlossen. Analog erschauen wir, wenn wir eine Bewegungsempfindung haben, zeitliche Quantitäten und im Wahrnehmen von zwei und mehr Bewegungsempfindungen Relationen zwischen solchen. Urtümlich ist somit die Zeit enakustisch und enkinästhetisch. Bekanntlich beobachtet das Kind bald die *Mundbewegungen* der Erwachsenen enoptisch. Aber schon hier liegt, wenn man das zeitlich nimmt, nicht mehr urtümliche Zeitanschauung vor, sondern Übertragung vom urtümlichen Zeiterfassen her. Übertragungen müssen stets als Basis starke Ähnlichkeiten haben. Beim Sehen der Bewegung kann das nichts anderes sein als die Wahrnehmung von Veränderungen. Vor der Beobachtung der Mundbewegungen geht beim Kinde aber längst die Beobachtung des Schreitens der Erwachsenen durch Räume (Zimmer u. dergl.) einher. Somit sind es die Bilder von *Veränderungen* sichtbarer Körper, die dem Kinde die Analogie zwischen akustischen und kinästhetischen Veränderungen mit optischen vor allem eindringlich machen. Indem der *eine* Toninhalt ein größeres Zeitquantum in sich trägt als der andere, bilden sich unwillkürlich Zeitmaßstäbe heraus, die natürlich sehr einfache Verhältnisse betreffen ($2:1$ = trochäische Auffassung wohl zuerst, infolge des Übergewichts der größeren Länge und stärkeren Intensität vor der geringeren Länge und Stärke, oder $1:2$, jambische Auffassung). Bei der Übertragung aufs Optische wird die „längere“ Ruhe mit der längeren Dauer, die kürzere mit der kürzeren Dauer gleichgenommen. Die Beteiligung des Gedächtnisses und der Phantasie an dieser Übertragung wäre noch zu untersuchen, soweit das überhaupt möglich ist.

Aber es ist sicher, daß die Erfassung der Zeitquantitäten das Sein dieser Quantitäten zur Voraussetzung hat. Zunächst müssen wir die Quantitäten der nervösen Prozesse für die „subjektiv-wirklichen“ Verhältnisse und deren Fundamente verantwortlich machen, für die Quantitäten dieser Art aber wieder die Quantitäten und deren Verhältnisse in den physikalischen Prozessen. Doch müssen wir annehmen, daß wir das „Wesen“ der transsubjektiven Quantitäten nicht so gut erkennen können wie das der enakustischen und ihrer Verwandten; jene sind uns ja nicht selbst präsent. Die enakustische Erfassung der Zeit ist demgemäß nur Symbol der wirklichen Zeit. Wieviel von der wirklichen Zeit der nervösen Prozesse ins Hören mitein-

geht, ist nie feststellbar und erst recht nicht, wieviel von der wirklichen Zeit der die nervösen Prozesse hervorrufenden Vorgänge. Dementsprechend steht die optische „Zeit“ dem Erkennen der realen Zeit noch *ferner*.

Es ist hiernach sehr begreiflich, daß die Zeit so schwer bestimmbar ist und daß die Mannigfaltigkeit der bisherigen Bestimmungsversuche so weite Abstände der einzelnen Bestimmungen voneinander aufweist. Immerhin sind dennoch in allen bisherigen Versuchen einige Gemeinsamkeiten und es ist jedenfalls keine Widerlegung dieser gemeinsamen Annahmen, wenn man sie als „vulgär“ oder „naiv“ etikettiert. Von einer *engen* Beziehung zu Sorge, Angst, Tod läßt eine unvoreingenommene Analyse des Zeitbegriffs nichts erblicken. Selbst der Mystiker Franz Baader schließt sich in seinem Schriftchen „Sur la notion du tems“ (Munic 1818. Übersetzt 1818. Sämtl. Werke II 1851, 47 ff.) mehr oder weniger an das Herkömmliche und vielleicht trotz Heidegger doch auch sachlich Richtige an. Der Heidegger sehr verwandte Deutinger (Die Denklehre. 1844, 322) sagt: „Ohne das Sein gibt es keine Zeit.“ Aber: „Das Sein an sich ist ohne Zeit, eben weil mit der Zeit schon ein Nichtsein gegeben ist,“ er meint die Leerheit der noch nicht von Ereignissen ausgefüllten Zeit. Nur das notwendige Sein sei in der Zeit. Die Gegenwart „strebe“ zum Nichtsein, indem sie notwendig Vergangenheit werden müsse. Alles zeitliche Sein strebe zum Nichtsein und sei *nicht*, indem es zeitlich sei. Indem es vergangen sei, sei es nicht mehr; indem es zukünftig sei, sei es *noch* nicht; indem es gegenwärtig sei, sei es ohne Extension, indem es bloß als Negation von zwei anderen Nichtseiden sei (ebda.). Diese offensichtlich von Baader wie von Hegel beeinflusste Theorie ist aber von der Heideggers über das „Sein zum Ende“ verschieden.

Von der Schwererkenntbarkeit der Zeit ist ihre Indefinibilität zu unterscheiden. Auch die Zeit ist indefinibel. Nicht nur, daß alle bisherigen Definitionsversuche immer wieder an offener oder versteckter Tautologie krankten (selbst die Dührings, der doch andern den gleichen Fehler vorwirft). Nein, es liegt auch im *Wesen* der Zeit, daß sie indefinibel ist. Denn die Zeit wird stets nur in einem Akt der Anschauung entdeckt. Das Anschauliche aber ist indefinibel. Wir vermögen zwar analogisch Relationen der Zeit zu anderem zu finden, aber niemals ein Verhältnis von Gattung und artbildendem Unterschied an ihr zu erkennen. Auch „die Zeit“ überhaupt ist als Individuum zu nehmen, wie wir sie auch konstruieren mögen. Was man Definitionen der Zeit nennt, sind nur Bestimmungsversuche, die von irgend einer Seite her gemacht werden. Von den Zeiten und der Zeit

ist die Zeitlichkeit zu unterscheiden. Das Wort „Zeitlichkeit“ drückt im Gegensatz zu Zeit einen *Begriffsgegenstand* aus. Wir sind imstande aus mehreren erfahrenen Nunc das Gemeinsame herauszuabstrahieren. So ihre „Vergänglichkeit“, d. h. das Eigenartige, daß ein *Etwas* vorher nicht da war, jetzt da ist, aber dann nicht mehr da ist. Man würde mit einem kecken Terminus das genauer die „Vorübergehenheit“ aller Zeitquanta nennen. Das, woran sie vorübergehen, ist stets ein Ich als Erfassendes, ja als Erlebendes. Die Zeitquanta sind aber nicht das Ich, dieses ist zeitfremd, weil es persönlich ist, die Zeitquanta aber unpersönlich. Da hat Deutinger noch richtiger gesehen als Heidegger, wenn er (in freilich anderem Zusammenhang) behauptet: „Der Raum und die Zeit sind bloß die Mensur des Seins im Dasein für das Bewußtsein“ (324), wobei für mich das Unterstrichene (*Kursiv*) in Betracht kommt. Aber ich leugne selbst das, daß Zeitquanta nur dann sind, wenn sie für ein menschliches Ich = Bewußtsein da sind.

Die *Erfassung* der urtümlichen Zeitlichkeit geschieht durch unmittelbare Anschauung, konkret, im „Augenblick“, besser im Ohrentrunk. Da das urtümliche Hören ohne *aktuelles* Ichbewußtsein vor sich geht, kann die Punktualität des „Jetzt“ nicht ursprünglich erfaßt werden. Vielmehr erfassen wir das Zeitmomentum nur durch *Akzentuation* vermittelt der akustischen Aufmerksamkeit und mit Unterstützung der Intensitätsstufen der akustischen Inhalte. Beim zweihändigen Klavierspiel, beim Kammerpiel, beim Singen und Spielen im Orchester oder Chor tritt das „Jetzt!“ „Jetzt!“ des richtigen „Einsatzes“ nur deshalb scharf heraus, weil es gilt, den Rhythmus der einen Person mit dem der anderen zur vollen zeitlichen Deckung zu bringen.

„Jetzt“ sagt also aus, daß unser Ich einen Zeit„punkt“ aus dem „Flusse“ der beobachteten Geschehnisse herausakzentuiert. „Jetzt kommt’s“ und „Jetzt loschlagen!“ Das letztere scheint nur rein subjektives Jetzt zu sein. In Wahrheit sagt der befehlende Feldherr oder Psychologe sein „Jetzt“ nur dann, wenn eine objektive Voraussetzung eintraf, die er beobachtete. Er machte zwar *zweckhaft denkend* die Aussprache seines „Jetzt“ von der Beobachtung des vorausgesetzten Eintreffens eines im voraus qualitativ bestimmten Ereignisses abhängig. Aber selbst dieses Setzen der Voraussetzung ist nicht rein willkürlich, sondern wie jedes zweckhafte Voraussetzen von objektiver Erkenntnis objektiver Relationen (besonders Kaufalrelationen) getragen.

„Augenblick“, „Nu“ befragt nur die denkbar größte Geschwindigkeit der Erfassung des „Zeitatoms“. Geschwindigkeit und Beschleunigung sind aber nicht reine Zeitbegriffe, sondern entstehen aus der Beobachtung des Zusammen (nicht aber etwa der realen Koinzidenz) von Zeit, Raum, Bewegung in Bezug auf einen identischen Körper.

Der Historiker bezieht das zeitliche „Herunter“ und „Hinauf“ stets auf den Zeitpunkt seines *Ich*-Erlebens, in dem er gerade historische Zeit denkt. Das ist jedoch nicht anders, als wie wenn der Einzel Mensch „Rechts—Links“, „Oben—unten“, „Vorne—rückwärts“ auf seinen Leib beziehen muß.

Wenn wir recht haben, dann entzieht, Heidegger zum Trotz, jede „objektive“ Zeitmessung, die mit Hilfe von Raummessungen geschieht, der wirklichen Zeit etwas. Zwar sind die „Unruhe“ und das Perpendikel bei der Uhr die Prinzipien der Zeitmessung. Aber die Übersetzung des Zeitlichen an der Bewegung in Streckenvergleiche macht doch aus dem Unruhigen Ruhendes. Das sieht fast so aus wie die Fechner'sche Messung der psychischen Stärke gerade durch Vergleich mit „objektiven“ Reizintensitätsverhältnissen. Doch sei zugegeben, daß bei der Zeitmessung im Gegensatz zur Fechner'schen Messung Zeitliches Ursache und Raumstreckenveränderung Wirkung ist. Welche Bedeutung hat aber das Gewicht der Uhr bei der Übersetzung? Gewicht ist doch auch nicht Zeit, freilich ihr näher verwandt als der Raum. Fast möchte man an so etwas wie eine „Energie“ der Zeit denken. Ist wirklich die antike Metrik so energielos und rein auf Zeitstreckengedächtnis aufgebaut?

Wie es für das *Messen* einer Bewegung gleich ist, ob sich der Körper von A nach B bewegt oder von B nach A, so ist es auch für das Messen des *Zeitabstandes* zweier Faktoren gleich, ob ich vom Zeitpunkt A nach B hin oder vom Zeitpunkt B nach A messe. Aber diese rein phoronomische Betrachtungsweise nimmt der Bewegung in beiden Fällen Wesentliches, setzt schon eine erkleckliche Abstraktion vom Realen voraus. In Wirklichkeit geht dennoch der Körper von A aus und in Wirklichkeit ist es für den Historiker gar nicht gleichgültig, ob der Zeitabstand „herunter“ oder „hinauf“ geht.

Ein Wesentliches in Rhythmus und Metrum ist die Veränderung, nicht das Anderssein der Töne und Worte. Das Messen macht das Metrum und führt zur Erstarrung des urlebendigen Zeiterlebens. Der Rhythmus ist vor dem Metrum, der interjektionale Gefang, das Lied ohne Wort vor dem Lied mit Wort, das Lied mit Wort vor dem Vers ohne Lied.

Die enge Beziehung zwischen Zeit und *Individualität* (des Geschehens) verdeckt sich dem Blicke Heideggers wohl deshalb, weil er sehr rasch von der Zeitanalyse auf das „Ich“ der Husserl'schen Philosophie überspringt. Die Neutralität der Zeit geht so verloren. Die Martha-Sorge und das „Beforgen“ trübt uns nur zu gerne den Blick fürs Tiefere. Mir scheint, die Zeit hat etwas mit der Individualität des Geschehens zu tun und es ist nicht verkehrt, wenn vulgär die Unwiederholbarkeit der Zeit, ihre Irreversibilität, betont wird, wenn Geschichtslogiker die Individualität der geschichtlichen Gegenstände hervorheben und Psychologen die Individualität der wirklichen psychischen Vorgänge. Für die Naturvorgänge verweise ich auf Max Plancks Naturphilosophie (so darf ich manche seiner allgemeinen Ausführungen nennen).

Gehen wir einmal versuchsweise die aristotelischen Kategorien rasch durch, ob und wie sie zur Zeit stehen, so ist für die *Substanz* zu sagen, daß das innere *Verhältnis* von Subsistenz und Inhärenz nichts mit Zeit zu tun hat. Sehr begreiflich, daß die zeitmessenden Wissenschaften zwar den Terminus „Substanz“ notgedrungen gebrauchen, aber von jeder Beschäftigung mit der Natur der Substanz absehen. Die Naturwissenschaft hat uns gewöhnt, Substanzen anzunehmen, die nur einen „Augenblick“ leben, wie sie uns erschließen lehrt, daß das *Leben* gewisser Organismen ungeheure Zeiträume währt. Hier ist die Zeit mit dem Leben verknüpft, aber nicht mit der Existenz der Substanz, mit dem „Dasein“, aber nicht mit dem Wesen der Substanz. Geradezu sinnlos wird es, wenn man auf das in unmittelbarster Intuition erfaßte eigene reale Ich den Zeitmaßstab anwendet. In dem vermeintlichen Nunc des realen Ichbewußtseins fällt die Zeitlichkeit weg. Der Schein der Zeitlichkeit der realen Existenz muß demnach aus anderer Quelle erfließen. Wer das „Man-selbst“ zum Kern des „Man-wer des Daseins“ macht¹, erkennt, daß „Man“ eine schlechte und nur durch die Rücksicht auf Sprachkürze entschuld bare Zusammenfassung nach Abstraktion vom

¹ Heidegger 267 sagt freilich vorsichtig: „Das Wer des Daseins.“

Wesentlichen des Ich darstellt. Der Kandidat, der antwortet: „Man behauptet“, wird mit Recht weitergefragt: „Wer behauptet?“ Das „On“ im „On dit“ ist entweder ein einzelner oder eine Vielheit von einzelnen Redenden. Es gibt kein „das“ Wer, sondern nur ein „der Wer“. Wie kann aber ein zeitfremdes Ich mit Zeitlichkeit zu tun bekommen? Nur durch Lebens-einheit zwischen Ichsubstanz (Geist) und Leib. In der Tat geschieht jener Zeittrunk im Hören dadurch, daß das reale Ich momentan auf sich selbst vergißt und die Umsetzungen der Hörnervvibrationen an diesem feinem schweigenden Ichbewußtsein d. h. am nicht *ich*bewußten Bewußtsein gleichsam vorüberfluten läßt: Jeder Klang „subjektiv“ ein „ruhendes“ Bild, jede Gehörsempfindung ein vorübergehender idiorganischer „Akt“, jede Melodie-, jede Geräuschwahrnehmung ebenso leiblich gebunden. Näher steht das Ich dem Zeitlichen in der Bewegungsempfindung, da wir in ihr die reale Bewegung sowohl selbst hervorrufen, sei es trieb-, sei es willensmäßig (siehe Reflexlehre), als auch erfassen. Durchwandern wir eine langweilige Strecke in lebhafter geistiger Unterhaltung, so kommt sie uns kurz vor, d. h. die wahrgenommene Zeit ist kürzer; achten wir, innerlich langweilig, auf den Weg, vielmehr auf unsere Muskelanstrengungen, so kommt uns der gleiche Weg sehr lang vor, die psychische Zeit ist länger. Von der Zeit des Vibrationsfinns will ich jetzt nicht sprechen. Natürlich erfährt die Ichsubstanz auch in Gedächtnisprozessen Zeit, wobei das Wunder der Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart nur rasch angemerkt sein soll. Es ist sehr verständlich, daß die Zeitschätzung des Gedächtnisses, das nur mit Derivaten und meist nur mit Bruchstücken arbeitet, so minderwertig ist.

Das Verhältnis der Körpersubstanzen zur Zeitlichkeit ist nach dem Gesagten keineswegs so selbstverständlich, wie Kant annimmt (in seiner Kategorien- und Schematismuslehre liegt nämlich diese Annahme enthalten). Nur, weil wir zu wissen glauben, daß ein bestimmter Körper vorher überhaupt nicht da war und dann überhaupt nicht mehr da ist, halten wir dafür, daß er entstand und verging, also vergänglich, also zeitlich bestimmt war. Wo wir einen Körper zertrümmert, aufgelöst haben oder zerteilen sahen, halten wir dafür, daß er verging, und so wird uns die reale Teilbarkeit zum Kriterium des Vergehens. Es macht vulgärem Bewußtsein keine Schmerzen, ewige Atome zuzugestehen. Dem Xenophanes freilich kam der geniale Gedanke, daß die Substanz der Sonne nachts vergehe und morgens wieder entstehe, nur weil sie verschwand und wieder auftauchte. Genial, aber doch bedenklich! Es gibt Vermisste, die nicht untergingen und *infolgedessen* wieder auf-

tauchten. Und wer leistete ihm Gewähr, daß nicht ein real ganz neues Ding an die Stelle des alten gehoben wurde, so wie ein gleicher Stuhl an Stelle eines andern kommt, ohne daß wir, die ihn nicht umtauschten, es je merken? Eine andere Schwierigkeit ergibt sich für die Zeitlichkeit der Substanz aus der Beobachtung, daß die *eine* Eigenschaft geht und eine neue kommt. Wie ist mit der Identität der Substanz die Zeitlichkeit ihrer Zustände vereinbar? Bekanntlich hat die vulgäre Auffassung gerade die Zeitverschiedenheit zu Hilfe geholt, um den Wechsel der Akzidenzien möglich zu machen. Die Locke-Humeschen Bedenken gegen die Substanz sollen hiermit nicht erneuert werden; es ist gegen die Gewißheit der Anschauung, durch *rationale* Zergliederung des anschaulich Gewissen dieses Gewisse für die Erkenntnis beseitigen zu wollen. Ich frage nur: Läßt vielleicht auch die Körpersubstanz ihre wechselnden Zustände, besser Tätigkeiten sich analog abnötigen, wie unser Ich dieses beim Hören tut? Flutet auch an ihr die Zeitlichkeit vorüber? Ist das Verhältnis des einzelnen Akzidenz zur Substanz so eng, wie es uns oft erscheint?

Von den Akzidenzien ist die *Qualität* ebenfalls zeitfremd. Ihr Erscheinen dauert; eine Farbe, eine Tonqualität erscheint eine Zeitlang, aber Qualitativ-Sein ist zeitlos. Wie es niemals gelingen wird, die Qualität in räumliche Quantitäten zu verwandeln, so wird auch niemals ihre Verwandlung in zeitliche Quantität möglich sein. Nur Zuordnungen des Qualitativen zum Quantitativen sind unter Umständen möglich und verschiedentlich schon durchgeführt.

Das Verhältnis der *Quantität* zur Zeit ist augenfällig. Die räumliche und die zeitliche Quantität müssen aber, wie wir schon taten, zunächst streng geschieden werden. Ihre Verwandtschaft soll nicht geleugnet werden. Quantum ist der Oberbegriff, Zeitlichkeit der Unterbegriff. Ein Mehr oder Minder kommt also auch der Zeit zu. *Die Zeit* (überhaupt) ist aber nicht meßbar, sondern nur das konkrete Zeitquantum. Warum widerstrebt es unserem Sprachgefühl, wenn Psychologen den Plural „die Dauern“ bilden? Hier scheint nicht nur die Sprachgewohnheit hemmend zu wirken. Die Dauer ist nämlich stets etwas ganz Individuelles. So wenig wir zwei Personen addieren können, so wenig zwei „Dauern“. Aber freilich sprechen wir von „Zeiterstreckungen“ d. h. Erstreckungen in die Zeit. Könnte man „Dauer“ vielleicht als innere Zeitlichkeit eines Vorgangs (Geschehnisses) bestimmen? Dann würde sich die Dauer eines Vorganges in äußerer Zeitlichkeit spiegeln, wie der innere Zug eines Gewichts im äußeren Zug

an der Wagfchale. Die Addition zweier Zeiterstreckungen ergibt niemals das adäquate Bild des realen Verhältnisses zwischen der Dauer des Vorganges a und der des Vorganges b. Addiert der Historiker eine Regierungsdauer von zehn Jahren zu der darauffolgenden Regierungsdauer von fünf Jahren, wozu er sich durch die Gleichartigkeit der Gesamtvorgänge, den gleichen Bezug der Gesamtvorgänge zur gleichen Sache (Staat Ägypten etwa) und den unmittelbaren zeitlichen Aneinanderanschluß der beiden Gesamtvorgänge berechtigt glaubt, so hat er schon weidlich schematisiert. Wo bleibt da der *Anfang* der Regierungen? Wo bleibt das Wesentliche der Taten? Wer ein Interregnum zu einer Regierung addiert, veräußerlicht noch mehr. Zahlen veräußerlichen da ähnlich wie bei der Moralstatistik. Kann man die Zeiten von Friedensverhandlungen addieren (z. B. Versailles und St. Germain)? Die Zeiten von Schlachten (z. B. Tannenberg und Douaumont)? Lassen sich Gleichzeitigkeiten addieren?

Der Begriff Relation ist an und für sich zeitfrei. Aber das „Wann“ des Aristoteles bedeutet doch eine zeitliche Relation, den zeitlichen Bezug eines Ereignisses zu allen andern und im besondern zu den nächst vorausgegangenen, den nächstfolgenden und den gleichzeitigen. Zeitreihe und Dauer müssen scharf voneinander getrennt werden. Man kann hier nebenbei auch an quantitative Relationen von Zeiterstreckungen denken, z. B. König X regierte nur halb so lange als König Y.

Über das Verhältnis der Kausalität (Tun und Leiden) zur Zeit ließe sich viel sagen. Zunächst ist, mit Ausnahme Heideggers, wohl allgemein anerkannt, daß „die Zeit“ und auch die „Zeitlichkeiten“ ihre Einsatzstelle beim Begriff des Geschehens (Vorgangs, Ereignisses) haben. Georg von Hertling lehrt demgemäß: „Wie die Vorstellung des Raumes jede anschauliche Vorstellung der Außenwelt begleitet, so die der Zeit jede Vorstellung eines Geschehens oder Sich-Ereignens.“ Mit der Veränderung oder dem Sein der veränderlichen Dinge sei sie nicht identisch. Denn wie die Tatsache verschiedener Geschwindigkeiten beweise, könne einer und derselben Zeit ein verschiedener Grad der Veränderung oder eine verschiedene Größe der Bewegung entsprechen. Während der Raum ein Modus des festen, ruhenden und beharrenden Seienden, sei die Zeit wesentlich ein in kontinuierlichem Wechsel und unaufhörlicher Veränderung begriffenes Sein (Vorlesungen über Metaphysik. Herausg. v. Matthias Meier, Kempten o. J. 1922, § 46 S. 51). Wenn, wie ich mit Aristoteles glaube, Vorgänge wesentlich an die Kausalrelationen von Substanzen geknüpft sind (sie schweben ja nicht frei

in der Luft), so ist die Zeit mit dem Zusammenbestehen von Substanzen und den Einwirkungen der einen auf andre gegeben. Darf man die reale Zeit bestimmen als die allgemeine (kosmische) Realbedingung der Individualität der Vorgänge? Das *Propter hoc* setzt irgend ein *Post hoc* voraus, aber das *Propter hoc* schließt eine innerliche Verbindung, wenn auch keine logische Konsequenz, ein.

Mit dem Leben darf die Zeit nicht in zu enge Beziehung gesetzt werden. Zwar ist die im Hören und in den Bewegungsempfindungen erfaßte Zeit die von nervösen, also lebendigen Prozessen. Aber diesen gehen ja die unlebendigen physikalischen Vorgänge voraus. Andererseits sind Denken und Wollen, die man vom Lebensbegriff nicht ausschließen darf, ihrem Wesen nach zeitfrei. Weder die Wahrheit des Urteilens noch die sittliche Güte einer Willensstat sind zeitlich-quantitativ bestimmbar oder der Zeitreihe zuzuordnen. Und auch die originale Schönheit hat mit Zeitlichkeit nichts zu tun. Erst recht nicht das Göttliche des religiösen Lebens. Wenn Willensstat, religiöses Leben, Kunstschöpfungen die wesentlichen und inneren Faktoren der Geschichte sind, Naturvorgänge aber in den geschichtlichen Verlauf nur „eingreifen“, können Zeitlichkeit und Zeit nicht das Wesen der Geschichte ausmachen. Nur für die Gedankenarbeit des *Historikers* ist die Zeitfixierung wesentlich. Diese trägt zur Ablehnung falscher Identifikationen, zur Auffindung richtiger Identifikationen, zur Erkenntnis geschichtlicher Zusammenhänge bei (nur Früheres kann auf Späteres wirken u. ä.). Aber zu solcher Arbeit leistet auch die Orts- und Territorialfixierung Beihilfe (Thales kann leicht den Anaximandros beeinflussen, Hellas leicht auf Rom gewirkt haben, aber Indien sehr schwer auf die ältesten Griechen u. ä. m.). Das historische Verständnis hat demnach von der Chronologie zum Geiste vorzudringen und darf sich nie einbilden, mit der Einordnung der Fakta in die Zeitreihe und der Zuordnung der Gleichzeitigkeiten zueinander Wesentliches ergriffen zu haben.

Über das Ich noch einige Bemerkungen! Sehr richtig bringt Heidegger mit dem „Ich“ das Personalpronomen zusammen: „Ich bin“, „du bist“ (42). Aber er übersieht hier, daß urtümlicher als: „Ich bin“ ist: „Ich sehe Rotes“, „Ich fühle Schmerz“. Das „*Er* (sie) sieht“ ist schon eine Objektivierung, die etwas von der Realität des Ich-seins wegnimmt. Das „Ich gehe“ ist dagegen eine Verschiebung vom Urgebiet des Ich auf ein lebendig mit ihm Zusammenhängendes, den Leib (Descartes, Th. Lipps). Cave verba!

H. sagt: „Das Wer beantwortet sich aus dem Ich selbst, dem ‚Subjekt‘, dem ‚Selbst‘. Das Wer ist das, was sich im Wechsel der Verhaltungen (Verhaltensweisen?) und Erlebnisse als Identisches durchhält und sich dabei auf diese Mannigfaltigkeit bezieht“ (114). Hier gehen realistische und idealistische Auffassung durcheinander. Das Ich, das sich „durchhält“, ist das reale Ich, das Ich, das sich auf die Mannigfaltigkeit seiner „Verhaltungen“ (= Zustände?) *bezieht*, ist das ideale Ich. Subjekt hat vielfache Bedeutung: Es kann sein a) das Ichsubjekt als realer, aktiver „Träger“ seiner „Erlebnisse“, was ich stets als real genommen wissen möchte, b) das in der formalen Icherkenntnis vom Ich-Objekt unterschiedene Ich-Subjekt („Ich bin ich“), c) das „Subjekt“ des Satzes: „Ich sehe“, „Ich bin“ (also jetzt im Gegensatz zum Prädikat), d) das „Ich als Substrat“, das seine Zustände erleidet. Die Identität zwischen dem Ich-Subjekt und dem Ich-Objekt ist unbestreitbar. Sie ist eine andere als die „Identität“ des Ich, die sich durchhält; diese Identität wird von Erkenntnistheoretikern und Metaphysikern ganz bestritten, auch meines Erachtens mit Unrecht; und sie darf mit „Konstanz“ des Ich nicht verwechselt werden. Das Bewußtsein der realen Identität muß zwar nicht immer vorhanden sein, aber es ist oft genug mit voller Gewißheit verbunden da. So kommen wir notwendig zum Schluß auf eine „Ichsubstanz“. Mag immerhin das Wort „Wer“ nicht stets aktuell auf das Ichbewußtsein Bezug nehmen, es muß aber auf dieses *Rücksicht* nehmen. Denn es setzt dieses voraus. Bei Tier, Pflanze, Holz fragt kein vernünftiger Mensch mit „Wer?“ außer dem Dichter. Es ist doch nicht gut, daß Heidegger sein „Dasein“ und Leben so auseinanderrückt. Was wären „Erlebnisse“ ohne Leben? Und auch die „Verhaltungen“ gehören beim realen Ich in einen Lebenszusammenhang, nämlich in einen individuellen, konkreten, geistigen. Wir verhalten uns lebendig so oder so, indem wir (real) denken oder wollen. Wenn aber Heidegger, weiterfahrend, ontologisch das Wer als „das in einem vorzüglichen Sinne zum Grunde liegende, als das Subjektum“ versteht, gerät er fast in unsere vierte Bedeutung von „Subjekt“, (= *υποκείμενον*), wobei freilich die Bedeutung schillert. Die so vollzogene Neutralisierung des Ich kann durch den weiteren Satz: „Dieses (das Subjektum) hat als Selbiges in der vielfältigen Andersheit den Charakter des Selbst“ (114) nicht viel gewinnen. Ich will mir die Etymologie „Selbst—Selbiges“ gefallen lassen, weil es sich um Identität handelt, aber eine gewisse Abhängigkeit Heideggers von der irreleitenden Kantischen Definition: „Das Beharrliche *im* (!) Wechsel der Erscheinungen“, die zwischen den Erscheinun-

gen und der Substanz eine chinesische Mauer aufrichtet, schimmert doch durch beim Worte „Andersheit“. „Beharrlichkeit“ erinnert sehr an die Konstanz Humes und das „Durchhalten“ Heideggers erinnert an „Beharrlichkeit“. Ich empfehle bei „Selbst“ an die Identität zwischen dem Objekt-„Ich“ und dem Subjekt-„Ich“ zu denken. „Ich bin es *selbst* (*αὐτός*, ipse) und kein anderer und nichts anderes.“ Diese im Selbstbewußtsein mitenthaltene Negation hat Heidegger (mit Schelling) gut herausgehoben in der Wendung: „Sie (die Bestimmung) enthält zugleich die ontische Angabe, daß je ein Ich dieses Seiende ist und *nicht andere*“ (114). Freilich nennt er die Angabe „roh“. Ist nicht aber seine vorausgehende Bestimmung: „Ontologisch verstehen wir es (das Wer) als das (!) in einer geschlossenen Region und für diese je schon und ständig Vorhandene“ (114) nicht noch roher? Gewiß kommt dem realen Ich eine innere Inselfgeschlossenheit und ein Fürsichsein eigener Art zu, aber „Region“ und die Heideggerische „Vorhandenheit“, die doch recht äußerlich ist, bezeichnen zu äußerlich. Ob ontologisch, ob ontisch, wir können das Ich gar nicht innerlich genug fassen. Im Worte „Selbst“ liegt die Betonung der Exklusion aller und alles anderen mit enthalten, neben dem, was das Wort „Eigen“ sagt; „selbsttätig“, „selbständig“ sind sprechende Zeugen für diese Bedeutungen.

Was Heidegger S. 116 unter „formaler Gegebenheit“ des Ich versteht, ist mir nicht deutlich.

Bei der *logischen* Bestimmung des Ich kann man von dem Ausschluß der anderen Iche (Du) nicht absehen. Aber intuitiv (empirisch) erfassen wir je unser Ich derart, daß wir unmittelbar, also auch ohne Rücksicht auf *alle* anderen oder irgend einen anderen (einen *du* oder einen *er*) und ohne Rücksicht auf eine „Welt“ das Sein, die Existenz und das jetzt uns zugehörige So-sein des Ich, sein gegenwärtiges Erleben, Tun und das Produkt des Tuns, den Bewußtseinsinhalt, alles dies zur Lebenseinheit verflochten, erkennen. Es ist undenkbar, „daß der Wer des alltäglichen Daseins gerade *nicht* je ich selbst bin,“ daß das Ich ein „etwas“ (!) anzeigt, das im jeweiligen phänomenalen Seinszusammenhang gar vielleicht sich als sein „Gegenteil“ enthüllt (116). Träte das zu, so fiel das Ich überhaupt weg, und die Skepsis wäre da. Die gesamte Ich-Rede Heideggers muß, wenn er das Gesagte nicht festhält, auf nicht-ichliche Phänomene führen.

Zum Ich steht nur seine „Umwelt“ im Verhältnis, und zwar ist dieses Verhältnis einerseits das des relativen Ausschlusses, andererseits aber doch auch das einer Zugehörigkeit besonderer Art: Das Ich ist mit seiner Umwelt zu-

sammen in ein größeres Ganze hineingeordnet. Es ist nicht „in“ der Welt wie ein Stück Möbel „im“ Zimmer. Das reale Ich und sonach auch das phänomenale ist ein „Teil“ der Welt. Indes gilt das auch vom „Du“, es, dem neutralen Er, Sie. Die nähere Zuordnung des Ich zum Reich der „Geister“ darf nicht übersehen werden. Darum ist es eine Art Sprung, wenn sich Heidegger vom Ich aus gleich in das „In-der-Welt-sein“ stürzt. Der ontologische (*ich* würde „ontische“ fragen) Horizont des Ich ist gewiß nicht in seiner ganzen Tiefe zu erschauen und zu durchleuchten, aber die Ontologie des Ich kann und muß vom „Phänomen“ des Ich aus eine Strecke weit vordringen. „Ich und Umwelt“ stehen in anderem Verhältnis zueinander als „Subjekt“ und Welt (116). Auch Welt ist ein mehrdeutiger Ausdruck.

Das genüge für jetzt!

DER SEINSBEGRIFF UND DIE IDEE EINER KRITISCHEN ERSTEN PHILOSOPHIE

Von Dr. Jakob H o m m e s,
München