

John Sallis

**Heidegger und  
der Sinn von Wahrheit**

Aus dem Amerikanischen von  
Tobias Keiling

Vittorio Klostermann

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© für die Originalausgaben, denen die Texte entnommen sind:  
Indiana University Press, Bloomington, USA: 1990 »Echoes«,  
1995 »Delimitations«.  
State University of New York Press, Albany, USA:  
1995 »Double Truth«, 2004 »Platonic Legacies«.

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2012  
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.  
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.  
Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg, alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert   
Satz: post scriptum, [www.post-scriptum.biz](http://www.post-scriptum.biz)  
Druck und Bindung: Wilhelm & Adam, Heusenstamm  
Printed in Germany  
ISSN 1868-3355  
ISBN 978-3-465-04139-9

## Inhalt

Vorwort	7
<b>Außer der Zeit ...</b>	15
<b>Wo fängt <i>Sein und Zeit</i> an?</b>	49
<b>Die Wahrheit, die nicht von Wissen ist</b>	77
<b>Die Wahrheit der Unterbrechung</b>	93
<b><i>Twisting Free. Sein, soweit es sinnlich ist</i></b>	108
<b>Einbildungskraft – der Sinn von Sein?</b>	131
<b>Ende(n)</b>	153
<b>Entstellungen. Das wesentlich Andere der Wahrheit</b>	168
<b>Das Opfer des Verstehens</b>	194
<b>Gründer des Abgrundes</b>	225
Nachweise	251



## Vorwort

Für die Philosophie kommt es darauf an, nicht nur einfach die Sache, auf die sie ausgerichtet ist, zu benennen – und sei es in der exaktesten, strengsten, stärksten Weise. Die Philosophie muss auch die Macht jener Worte bewahren, die ein solches Sprechen von den Sachen überhaupt ermöglichen. Dieses Gebot formuliert Heidegger in der Wahrheitsanalyse von *Sein und Zeit*: „gleichwohl ist es am Ende das Geschäft der Philosophie, die *Kraft der elementarsten Worte*, in denen sich das Dasein ausspricht, davor zu bewahren, daß sie durch den gemeinen Verstand zur Unverständlichkeit nivelliert werden“.<sup>1</sup> Es ist keineswegs ohne Bedeutung, dass dieses Gebot im Kontext der Wahrheitsanalyse eingeführt wird, denn *Wahrheit* ist in der Tat eines der elementarsten Worte. Dieses Wort, oder genauer: das alte Wort, dessen Übersetzung es ist, ist wesentlich für jenes Sprechen, das seit der Antike Philosophie genannt wird. Es ist sogar wesentlich, um zu sagen, was die Philosophie selbst ist. Diese Verbindung bezeugt Aristoteles am klarsten, wenn er Philosophie als „Wissenschaft von der Wahrheit [ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας]“<sup>2</sup> bestimmt.

Heideggers Absicht ist es also nicht nur, eine philosophische Wahrheitsanalyse vorzulegen, sondern auch, die Kraft dieses elementaren Wortes zu bewahren. Genauer ist es seine Absicht, eine philosophische Analyse von Wahrheit auszuführen, die zugleich dazu dient, die Sagekraft des Wortes zu bewahren. Doch ist es keineswegs so, dass die Kraft des Wortes *Wahrheit* so ungebrochen wäre, dass sie bloß bewahrt werden müsste. Vielmehr ist es zu allererst nötig, dass *Wahrheit* diese Kraft wiedererlangt. Heideggers Wahrheitsanalyse hat daher ebenso das Ziel, die Kraft des Wortes *Wahrheit* zu restituieren.

<sup>1</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 291.

<sup>2</sup> Aristoteles, *Metaphysica*, 993b20.

Um aber die elementare Kraft von *Wahrheit* wiederherzustellen ist es – so zeigt sich – nötig, das Wort einer Reihe von Operationen zu unterziehen, durch die es verschoben, zerteilt, in eine schiefe Opposition gebracht, invertiert und zuletzt an die Grenze des Abgrundes geführt wird. Das Wort unterläuft so eine Reihe von Wiedereinschreibungen, die zum Ziel haben, die Kraft des Wortes aus immer tieferen Quellen zu ziehen.

Im Verlauf des Denkens Heideggers nach *Sein und Zeit* (1927) bis zu den *Beiträgen zur Philosophie* (1936–38) können leicht mindestens fünf solcher Reinskriptionen unterschieden werden.

Die erste geschieht in der phänomenologischen Wahrheitsanalyse in *Sein und Zeit*. Dessen phänomenologische Analyse schreitet dadurch voran, dass die Weise beachtet wird, in der Wahrheit sich selbst zeigt. Genauer fokussiert sie jene Gestalt, in der Wahrheit sich zeigt, wenn sich eine Aussage als wahr erweist, wenn die Wahrheit der Aussage durch Referenz auf dasjenige, über welches ausgesagt wird, aufgezeigt wird. Die Analyse weist aus, dass sich in einem solchen Geschehen eine gewisse Übereinstimmung zeigt. Diese Übereinstimmung ist es, die die Wahrheit der Aussage ausmacht, die Aussage wahr macht. Die entscheidende Einsicht der phänomenologischen Analyse, die sie durch die Nähe zum Sichzeigenden gewinnt, betrifft das Wesen dieser Übereinstimmung. Im Unterschied zur traditionellen Auffassung, dass Wahrheit in der Übereinstimmung zwischen etwas Psychischem (einer Repräsentation, einem mentalen Gehalt) und etwas Physischem (dem Ding, über das ausgesagt wird) besteht, zeigt die phänomenologische Wahrheitsanalyse, dass Wahrheit in der Übereinstimmung zwischen dem in der Aussage Gemeinten und der Sache selbst besteht. Die Wahrheit einer Aussage wird dadurch bestätigt, dass die Sache selbst – zu ihrer originären Gegebenheit gebracht – sich als in Übereinstimmung mit derjenigen Sache zeigt, die in der Aussage gemeint war. Mit anderen Worten: Die Wahrheit der Aussage wird ausgewiesen, wenn die Sache so, wie sie wahrgenommen (oder in anderer Weise intuitiv präsent) ist, sich als mit der Sache, wie sie durch die Intention der Aussage gemeint war, identisch erweist. In den einfachsten Fällen wird Wahrheit ausgewiesen, wenn eine Wahrnehmung eine sprachlich zum Ausdruck gebrachte Aussageabsicht erfüllt, wenn die Sache sich als genau so verfasst zeigt, wie es in der Aussage gesagt wird. Wie zeigt sich Wahrheit als solche dann? Was ist Wahrheit, wenn sie sich so zeigt? Wahrheit besteht in der Kraft der Aussage, die Sache

zu entdecken, auf die sie gerichtet war. Die Wahrheit der Aussage ist ihre Eigenschaft, entdeckend zu sein, ihr *Entdeckend-sein*. In Heideggers Worten: „Die Aussage *ist wahr*, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst. Sie sagt aus, sie zeigt auf, sie ‚lässt sehen‘ (*ἀπόφανσις*) das Seiende in seiner Entdecktheit. *Wahrsein* (*Wahrheit*) der Aussage muss verstanden werden als *entdeckend-sein*.“<sup>3</sup>

Die Wirkung einer solchen phänomenologischen Wahrheitsanalyse besteht darin, den Sinn von Wahrheit zu verschieben und den Begriff von Wahrheit als Entdeckendsein vom traditionellen Wahrheitsbegriff (mit all den Aporien, die dieser nach sich zieht) abzugrenzen.

Die zweite Wiedereinschreibung folgt der ersten unmittelbar: Sie geschieht im selben Paragraphen von *Sein und Zeit* (§ 44) und bleibt in vielem phänomenologisch, ist aber zugleich bis zu einem gewissen Grade von Heideggers Wiederholung jenes griechischen Wortes motiviert, das als *Wahrheit* übersetzt werden soll. Heideggers Absicht ist es nicht nur, die Sagekraft von Wahrheit, sondern auch die des Wortes *ἀλήθεια* wiederherzustellen. Oder genauer: Seine Absicht ist, die Kraft von Wahrheit dadurch wiederherzustellen, dass er das Wort wieder in Kontakt mit *ἀλήθεια* bringt, nachdem die elementare und ursprüngliche Sagekraft dieses Wortes wiederhergestellt worden, das Wort auf seinen ursprünglichen Sinn zurückgebracht ist.

Wieder findet eine Verschiebung statt – doch jetzt ist es eine Verschiebung, die Wahrheit trennt, die der Wahrheit als Entdeckendsein einen zweiten, abgegrenzten Sinn von Wahrheit zur Seite stellt, den Heidegger so kennzeichnet, dass dieser das Entdecken überhaupt erst möglich macht und deshalb „notwendig in einem noch ursprünglicheren Sinne ‚wahr‘ genannt werden“<sup>4</sup> müsse.

Als Regress zu Möglichkeitsbedingungen setzt diese Verschiebung die Analyse im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* voraus. Sie weist nach, dass derjenige, der aussagt, kein weltloses Subjekt ist. Im Aussagen sind vielmehr vielfältige Beziehungen zwischen den Dingen vorausgesetzt, und mit diesen Beziehungen ist der Sprecher immer schon vertraut. Sie knüpfen ein Referenznetz, in dem man bereits weiß, dass bestimmte Dinge als Werkzeuge dienen, um andere Dinge herzustellen oder zu verändern, oder sich in anderen Umgangsweisen auf wieder andere Dinge beziehen. Ein solches

<sup>3</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 289.

<sup>4</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 291.

Netz nennt Heidegger *Welt*. Was also vorausgesetzt ist, wenn man eine Aussage trifft, ist der Kontakt mit der den Sprecher umgebenden Welt – in Heideggers Idiom: *In-der-Welt-sein*. Wenn wir über etwas eine Aussage getroffen haben und uns diesem etwas zuwenden, um zu zeigen, dass, was gesagt worden ist, wahr ist, dann muss diese Sache sich selbst aus der Welt her zeigen. Auch in dieser Hinsicht ist vorausgesetzt, dass wir – Dasein, das Seiende, das wir je selbst sind – in unserer ursprünglichen Bestimmung *In-der-Welt-sein* sind.

Als das ursprüngliche Wahrheitsphänomen identifiziert Heidegger deshalb das *In-der-Welt-sein*, das er auch als die *Erschlossenheit* des Daseins bezeichnet. Dieses Wahrheitsphänomen unterscheidet Heidegger als dessen Möglichkeitsbedingung von Wahrheit als Entdeckensein. Dieser Sinn von Wahrheit ist es auch, der im Wort *ἀλήθεια* zum Ausdruck kommt.

Die dritte Wiedereinschreibung von Wahrheit geschieht im Text *Vom Wesen der Wahrheit*, den Heidegger nach 1930 immer wieder vorgetragen hat (auch wenn er erst später veröffentlicht worden ist). Der Text kann bis zu einem gewissen Punkt als eine Wiederholung der Wahrheitsanalysen in *Sein und Zeit* gelesen werden: Die Welt wird als das *Offene* und als *Lichtung* neu gedacht; das *In-der-Welt-sein* wird neu gefasst als *Ausstehen* in das Offene, als der *Lichtung aus-gesetzt* sein, als *Ek-sistenz* in diesem genau bestimmten Sinn. Diese *Offenständigkeit des Verhaltens* macht Wahrheit möglich. Als das ursprüngliche Wahrheitsphänomen nennt Heidegger sie nun das *Wesen* der Wahrheit, das im Anfang des abendländischen Denkens als *ἀλήθεια* gedacht worden sei, von Heidegger jetzt als *Unverborgenheit* übersetzt.

In dieser Erneuerung des Denkens jener Wahrheit, die der Wahrheit zu Grund liegt, gibt es subtile Verschiebungen gegenüber der Wahrheitsanalyse aus *Sein und Zeit*. Doch die tiefgreifendste Bewegung über diese Analysen hinaus geschieht in Bezug auf die Frage nach der *Unwahrheit*. Durch diese Bewegung wird die Wiederholung eine Reinskription, eine Wiedereinschreibung, denn sie überschreitet die Auffassung der philosophischen Tradition, dass Unwahrheit in einer Falschheit bestehe, die einfach das Gegenteil von Wahrheit sei. Wenn die ursprüngliche Wahrheit jedoch einmal als Unverborgenheit bestimmt worden ist, muss Unwahrheit als jene *Verbergung* gedacht werden, die nicht bloß das einfache Gegenteil von Wahrheit ist, sondern der Wahrheit anhaftet, ihr in unvermeidlicher Weise zugehört. Anders gesagt: Das *Unwesen* der Wahrheit ist

dem Wesen der Wahrheit nicht diametral entgegengesetzt, sondern in einer Art windschiefer Gegensatz – so nämlich entgegengesetzt, dass das Unwesen zum Wesen dazu gehört. Die so verstandene Unwahrheit kann entweder die Form der *Verbergung* annehmen (die aus jener Verbergung der Verbergung besteht, die Heidegger hier das *Geheimnis* nennt), oder sie kann die Form der *Irre* annehmen, durch die der Mensch von der Struktur der Verbergung/Unverborgenheit weg- und zur vermeintlichen Unmittelbarkeit der bloßen Dinge hingeführt wird. Die Unwahrheit oder das Unwesen der Wahrheit zeigt sich so nicht nur als der Wahrheit schief entgegengesetzt, sondern als selbst zerbrochen in das bloße *Unwesen* der Wahrheit (die Verbergung) und das *Gegenwesen* der Wahrheit (die *Irre*).

Der Text *Vom Wesen der Wahrheit* schließt mit einer weiteren Neueinschreibung von Wahrheit, der vierten in der hier untersuchten Reihe: Den erweiterten Regress von der Richtigkeit der Aussage zum Wesen der Wahrheit, in dem das Wesen der Wahrheit bestimmt wird als das Ausstehen in jene Lichtung, zu der das zweifache Sichverbergen gleichursprünglich gehört, bezeichnet Heidegger als eine *Umkehrung*. Er fasst, was er bereits gezeigt hat, wenn auch in einer vorläufigen und immer noch fragwürdigen Weise, in den Satz, dass das Wesen der Wahrheit die Wahrheit des Wesens sei. Dem fügt er hinzu: „Im Begriff des ‚Wesens‘ aber denkt die Philosophie das Sein.“<sup>5</sup> Der Regress, in dem das Wesen der Wahrheit immer ursprünglicher gedacht wird, kulminiert also in dessen Umkehrung in die Wahrheit des Wesens, so dass, was in diesem Regress gedacht wurde, die Wahrheit des Seins ist. Diese Bewegung kommt in erster Linie durch die Einsicht zustande, dass es das Ausstehen in der Lichtung (zu der das Sichverbergen gehört) ist, welches das Seiende allererst sein lässt. Jenes Ausstehen lässt das Seiende überhaupt erst präsent werden und Anwesenheit erlangen, so dass es dasjenige ist, was dem Sein des Seienden überhaupt erst einen Rahmen gibt, den Horizont des Seienden ausmacht, und so dessen Wahrheit. Das Wesen der Wahrheit als die Wahrheit des Seins zu denken, erweist sich als eine ursprünglichere Denkart als dasjenige, was in *Sein und Zeit* der *Sinn von Sein* genannt wurde. Die *Grundfrage* nach dem Sinn von Sein wird zur Frage nach der Wahrheit des Seins. Heidegger fügt hinzu, dass sich so im Denken ein „Wandel des Fragens [vollzieht],

<sup>5</sup> Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 9, 200.

der in die Überwindung der Metaphysik gehört“.<sup>6</sup> Also geht es nicht länger – wie in *Sein und Zeit* – um eine Wiederholung des Denkens, das die Metaphysik begründet hat; vielmehr besteht nun die Aufgabe darin, eine solches Denken, mit der gesamten Geschichte, die dieses in Bewegung gesetzt hat, zu überwinden.

Diese Überwindung – verstanden als den Übergang in den anderen Anfang – macht das primäre Ziel der *Beiträge zur Philosophie* aus. In diesem Text wird die letzte in der Reihe von Wiedereinschreibungen vollzogen.

In einem längeren Abschnitt der *Beiträge zur Philosophie* mit dem Titel *Das Wesen der Wahrheit* erkennt Heidegger das Ungenügen seiner vorherigen Versuche in *Sein und Zeit* und den darauf folgenden Schriften, das Wesen der Wahrheit als – wie Heidegger es jetzt ausdrückt – *Lichtung für die Verbergung* zu fassen. Dieses Ungenügen gehe, so Heidegger, darauf zurück, dass diese Versuche „aus der *Abwehr*“<sup>7</sup> des traditionellen Wahrheitsbegriffs von Wahrheit als Richtigkeit entsprungen seien. Die Überwindungsversuche waren noch durch dasjenige bestimmt, wogegen sie sich richteten, so dass sie erfolglos versuchten, vom Wahrheitsbegriff der Tradition zu jener Bestimmung des Wesens der Wahrheit zu gelangen, die im Übergang zum anderen Anfang gebraucht wird. Heidegger beharrt darauf, dass es notwendig sei, die falsche Ansicht aufzugeben, „es könnte [...] schrittweise ein Weg zur Wahrheit des Seyns gebahnt werden. Dies aber muß immer misslingen.“<sup>8</sup>

Was es aber anstelle des schrittweisen Übergangs brauche, sei ein Entwurf, der vorspringt. Warum einen *Sprung*? Deshalb, weil durch eine bloße Erwägung des Offenen und all dessen, was in diesem erscheint, es nicht möglich ist, die Dimension der Verbergung in ihrem radikalen, sich selbst verbergenden Wesen zu erreichen. Einen anderen Anfang zu wagen, braucht einen Sprung in den Abgrund der sich selbst verbergenden Verbergung – einen Sprung, durch den diese Verbergung dazu gebracht wird, sich doch zu zeigen, durch den sie doch in die Lichtung gebracht wird. In einem kurzen Abschnitt mit dem Titel *Worum es sich bei der Wahrheitsfrage handelt* kann Heidegger deshalb die Frage, die der Titel

<sup>6</sup> Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 9, 202.

<sup>7</sup> Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, 351.

<sup>8</sup> Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, 351–352.

zum Ausdruck bringt, so beantworten: „um den *Einsprung* in die Wesung der Wahrheit“.<sup>9</sup>

Ein anderer Abschnitt mit dem provokativen Titel *Das Wesen der Wahrheit ist die Un-wahrheit* macht klar, dass entscheidend ist, wie die Negativität verstanden wird, die zum Wesen der Wahrheit gehört: Sie darf nicht als bloßer Mangel gedacht werden, „sondern als Widerständiges, [als] jenes Sichverbergen, das in die Lichtung als solche kommt“.<sup>10</sup> Die Lichtung der Verbergung soll nicht als eine Aufhebung der Verbergung gedacht werden, als eine Verwandlung der Verbergung in Unverborgenheit. Vielmehr fordert sie „die Gründung des abgründigen Grundes für die *Verbergung*“.<sup>11</sup> Das Geschehen der Wahrheit muss als ein Einbringen der sich-verbergenden Verbergung in die Lichtung verstanden werden, die das sich-verbergende Verbergen bewahrt (und nicht auflöst). Dieses Geschehen bringt Heidegger in der Formel „die Lichtung für die Verbergung“ zum Ausdruck.<sup>12</sup>

\*

Die folgenden Studien sind um diese Wiedereinschreibungen gruppiert, denen das elementare Wort *Wahrheit* in Heideggers Denken unterliegt. Sie sollen nicht nur die Analysen Heideggers in einer strengeren und detaillierten Weise nachzeichnen, sondern auch bestimmte Vorwegnahmen, Wiederaufnahmen und Modifikationen dieser Analysen vor und nach dem Jahrzehnt zwischen *Sein und Zeit* und den *Beiträgen zu Philosophie* benennen. Sie erschließen auch verschiedene der wichtigsten Konsequenzen aus Heideggers Wahrheitsanalyse, ihre Relevanz für die Fragen nach Zeit, nach dem Sinnlichen, nach der Einbildungskraft und nach dem Politischen. In diese Richtung sollen sie auf das führen, was am Rande von Heideggers Denken fragwürdig bleibt und eine Ahnung bieten, was die Aufgaben eines Denkens nach Heidegger sein könnten.

<sup>9</sup> Heidegger, Beiträge zur Philosophie, GA 65, 338.

<sup>10</sup> Heidegger, Beiträge zur Philosophie, GA 65, 356.

<sup>11</sup> Heidegger, Beiträge zur Philosophie, GA 65, 352.

<sup>12</sup> Heidegger, Beiträge zur Philosophie, GA 65, 350.



## Außer der Zeit ...

Eine Auszeit hält den Fluss der Zeit auf, stoppt den unablässigen Gang in die Zukunft. Dennoch läuft die Uhr weiter. Die Auszeit stutzt der ekstatischen Zeitlichkeit die Flügel; aber nur für eine gewisse Zeit, nur durch eine gewisse Verschiebung, eine Verzögerung. Ein Zeit-,aus‘, eine Zeit außer der Zeit kann die Zeit nur anhalten, solange sie selbst ein definites, sorgfältig geregeltes Zeitintervall ist: stillgestellte Zeit, Zeit, die bleibt, fast eine Art Raum der Zeit in der Zeit – ein Zeitraum, in die Zeit gesetzt, der die Zeit anhält. Es ist fast so, als wäre dieser Raum ein Stück Ewigkeit. Also auch eine intensive Zeit, eine Zeit intensiver Vorbereitung, eine Zeit der Entscheidung.

### 1.

Heidegger kam im Herbst 1923 nach Marburg. Gadamer berichtet von dem Abschiedsfest in Freiburg an einem Sommerabend: Freunde, Kollegen, Studenten, eingeladen nach Todtnauberg; ein Lagerfeuer; Heideggers Rede, die mit den Worten beginnt: „Wach sein am Feuer der Nacht.“<sup>1</sup> Heidegger sollte fünf Jahre in Marburg bleiben – Jahre, unvergleichlich, so scheint es, mit allen anderen in ihrer Intensität. In diesen Jahren wurde *Sein und Zeit* vorbereitet und veröffentlicht. Heidegger kehrte 1928 nach Freiburg zurück und schrieb an Gadamer, dass er, als er „die Kräfte des alten Bodens zu spüren begann“, realisierte, wie in seinem Entwurf einer Fundamentalontologie „alles ins Rutschen“ kam.<sup>2</sup> Die Zeit dieses Entwurfs sollte sich als eine zeitweilige Unterbrechung, eine gewisse Verzöge-

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt am Main 1977, 214.

<sup>2</sup> Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 217.

zung des abgründigen Gangs des Fragens erweisen. Und dennoch: Auch eine Zeit intensiven Fragens, eine Unterbrechung des Fragens, die durch eine gewisse Intensivierung des Fragens bewirkt wurde. Dadurch, im Fragen zu bestehen.

Weniger als ein Jahr nach seiner Ankunft in Marburg hielt Heidegger einen Vortrag vor der Marburger Theologenschaft. Auf diesen Vortrag, *Der Begriff der Zeit* (Juli 1924),<sup>3</sup> hat man sich vielfach bezogen: zuerst Heidegger selbst, in einer Fußnote von *Sein und Zeit*, mit der Anmerkung, dass einige der Analysen, die er dort vorbringt – die Fußnote findet sich nahe des Anfangs des zweiten Kapitels des zweiten Abschnitts –, schon mitgeteilt worden seien in dem Vortrag von 1924.<sup>4</sup> Dann Gadamer, der den Vortrag als die „Urform“<sup>5</sup> von *Sein und Zeit* beschreibt. Dann Michel Haar, der (zusammen mit Marc de Launay) den Vortrag ins Französische übersetzt hat und ihn „eine erste Kurzfassung, bereits sehr komplex, von [...] *Sein und Zeit*“ nennt.<sup>6</sup> Dann Thomas Sheehan, der eine präzise Wiedergabe des Vortrags bietet und zu dem Ergebnis kommt, es handele sich um „einen wesentlichen, aber ungenügenden Schritt auf dem Weg zur Abfassung von *Sein und Zeit*“.<sup>7</sup>

Der Vortrag ist in der Tat ein wesentlicher Schritt, der entscheidende Moment, in dem eine gewisse Vorgeschichte aus der und in die Einheit eines Entwurfs in die Zukunft versammelt wird. Ich erinnere an einige Momente dieser Vorgeschichte, zum Beispiel an die Rezension von Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*, die Heidegger 1919 beginnt, aber erst sehr viel später veröffentlicht:<sup>8</sup> Man findet in diesem Text eine Auseinandersetzung mit der Todesanalyse; man findet darin das Dasein bereits charakterisiert durch eine Selbsthabe, die sich nicht auf immanente Bewusstseinsakte reduzieren lässt; man

<sup>3</sup> Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (Vortrag 1924), GA 64, 105–125.

<sup>4</sup> Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 356.

<sup>5</sup> Hans-Georg Gadamer, *Die Marburger Theologie*, in: *Gesammelte Werke* (im Folgenden: GW), Band 3, Tübingen 1987, 197–208, hier 197.

<sup>6</sup> Michel Haar, *Le concept de temps. 1924. Notes*, in: Michel Haar (Hrsg.), *Martin Heidegger, Les Cahier de l'Herne*, Paris 1983, 36–37, hier 36: „un premier raccourci, déjà très complexe, [d']Être et Temps“.

<sup>7</sup> Thomas J. Sheehan, *The „Original Form“ of *Sein und Zeit*: Heidegger's *Der Begriff der Zeit* (1924)*, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 10 (1979), 78–83, hier 83: „an essential but partial step along the way to the writing of *Being and Time*“.

<sup>8</sup> Heidegger, Karl Jaspers „*Psychologie der Weltanschauungen*“, GA 9.

findet eine Insistenz in der Kritik an Jaspers das Problem des Zugangs zum Dasein zu entwickeln, eine Insistenz auf das, was bereits hier Hermeneutik genannt wird.<sup>9</sup> Dann die Vorlesung *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1920–21), in der man die Fragen nach Faktizität und primordialer Zeitlichkeit ausgearbeitet findet.<sup>10</sup> Außerdem jenen Text, den Heidegger an Natorp nach Marburg schickt, um seine Kandidatur für den Lehrstuhl dort zu unterstützen: eine philosophische Aristoteles-Interpretation, eingeleitet durch eine Analyse der „hermeneutischen Situation“.<sup>11</sup> Und schließlich jene Vorlesung, die Heidegger kurz vor Verlassen Freiburgs hält, *Hermeneutik der Faktizität*. Zu jener Zeit tauchen eine Reihe der charakteristischen Ausdrücke von Sein und Zeit auf (*In-der-Welt-sein, Alltäglichkeit, Bedeutsamkeit, Vorhandenheit*); ebenso das dreifache Scharnier (*Welt, In, Wer*), das die Struktur des ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* vorgibt; und durchgehend findet sich ein Aufruf zur Rückkehr zu den Griechen, verbunden mit der Forderung nach einer Destruktion der Tradition.<sup>12</sup>

Dennoch scheint sich erst nach dem Umzug nach Marburg und insbesondere in dem Vortrag *Der Begriff der Zeit* diese Vorgeschichte in einer systematischen Darstellung dessen zu kristallisieren, was der Entwurf von *Sein und Zeit* werden wird. Ein Jahr später dann (im Sommersemester 1925) entwickelt die Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*<sup>13</sup> in fast vollständig ausgebildeter Form dasjenige, was der erste Abschnitt von *Sein und Zeit* aufgreifen wird. Im folgenden Jahr ist das Buch (seine ersten beiden Abschnitte) abgeschlossen. 1927 erscheint *Sein und Zeit* – alles, was Heidegger davon je publizieren sollte.

<sup>9</sup> Vgl. David Farrell Krell, *Intimations of Mortality. Time, Truth, and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*, University Park, PA 1986, 11–26.

<sup>10</sup> Diese Fragen werden an der ursprünglich christlichen Erfahrung, wie sie in den Briefen Paulus' an die Thessaloniker zum Ausdruck kommt, entwickelt. Vgl. Thomas J. Sheehan, Heidegger's „Introduction to the Phenomenology of Religion“, 1920–21, in: Joseph Kockelmanns (Hrsg.), *A companion to Martin Heidegger's „Being and Time“*, Washington, D.C. 1986, 40–62.

<sup>11</sup> Heidegger, *Anzeige der hermeneutischen Situation*, GA 62. Vgl. Thomas J. Sheehan, *Heidegger's Early Years: Fragment for a Philosophical Biography*, in: Thomas J. Sheehan (Hrsg.), *Heidegger. The Man and the Thinker*, Chicago, IL 1981, 3–19, hier 11; Gadamer, *Die Marburger Theologie*, GW 3, 199; Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 212.

<sup>12</sup> Vgl. Heidegger, *Ontologie*, GA 63; Sheehan, *Heidegger's Early Years*, 13.

<sup>13</sup> Heidegger, *Prolegomena*, GA 20.

Der Vortrag von 1924 markiert also den Anfang der Marburger Zeit, vielleicht auch etwas mehr: Vielleicht den Text, in dem Heidegger nicht nur *Sein und Zeit* zu schreiben begonnen haben wird, sondern auch den Text jener Vorlesungen, die unmittelbar darauf folgen, in denen das Ins-Rutschen-kommen des Entwurfs, wenn auch fast unmerklich, bereits seinen Lauf genommen haben wird.

*Der Begriff der Zeit* wird in einer Weise eröffnet, die der theologischen Zuhörerschaft angemessen ist, wenn Zeit auf Ewigkeit verwiesen wird – oder, eher, wenn ein solcher Verweis unternommen wird, nur um ihm dann abzuschwören. In dieser abrupten Verleugnung liegt nicht nur eine Entscheidung über den Grund der Zeit, sondern auch die Frage nach der Angemessenheit einer jeden Begründung von Zeit.

Die Frage lautet dann: Was ist Zeit? Diese Frage ist der Weg, die Frage nach dem Zugang zur Zeit aufzuwerfen, wie es Heidegger mit dem Gegensatz von Zeit und Ewigkeit tut. Wenn der *Sinn* von Zeit in der Ewigkeit liegt, in einem Seienden in Auszeit, ganz außer der Zeit, dann muss Zeit auf dem Grund der Ewigkeit verstanden werden, aus der Ewigkeit heraus. So ist der Ausgangspunkt der Untersuchung, der Ausgang in die Untersuchung, vorgegeben: von der Ewigkeit zur Zeit. Die Schwierigkeit besteht nun darin, dass die Philosophie, anders als die Theologie, keine Ansprüche erheben kann, die Ewigkeit zu verstehen, und diese Schwierigkeit ist für den Philosophen unumgänglich: „Fragt der Philosoph nach der Zeit, dann ist er entschlossen, *die Zeit aus der Zeit zu verstehen*“.<sup>14</sup> Der Philosoph versteht die Zeit nicht, wenn er die Zeit aus der Zeit nimmt, in Richtung einer Ewigkeit, aus der die Zeit für den Theologen durchaus zu verstehen ist. Der Philosoph versteht die Zeit vielmehr aus der Zeit, um eben zu vermeiden, die Zeit auf irgend etwas anderes zu beziehen – der Philosoph versteht die Zeit aus sich selbst heraus. Nur die kleinste Verschiebung ist nötig, um diesen Entschluss in die Absicht zu verwandeln, die Zeit ohne Bezug zur Ewigkeit zu verstehen – also zu der Absicht, die radikale Endlichkeit der Zeit zu denken.<sup>15</sup>

Heidegger ist emphatisch genug: Die Überlegungen in *Der Begriff der Zeit* sind nicht theologisch. Aus einer theologischen Perspektive können diese Überlegungen nur dazu dienen, die Frage nach der Ewigkeit *schwieriger* zu machen.

<sup>14</sup> Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (Vortrag 1924), GA 64, 107.

<sup>15</sup> Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 428–438.

Diese Überlegungen sind noch nicht einmal, so fügt Heidegger mit derselben Emphase hinzu, philosophisch, denn sie erheben nicht den Anspruch einer allgemeinen und systematischen Bestimmung der Zeit, „welche Bestimmung zurückfragen müßte hinter die Zeit in den Zusammenhang der anderen Kategorien hinein“. <sup>16</sup> Heidegger stellt solchen philosophischen Überlegungen über die Zeit seine eigenen gegenüber, als zugehörig zu einer *Vorwissenschaft*. Eine solche Vorwissenschaft ist denkt darüber nach, wie die Zeit sich selbst für die Physik zeigt, also welche Art von Sich-zeigen im Vorverständnis der Physik am Werk ist, die Zeit als die Zeit der Uhren versteht. Allgemeiner: Vorwissenschaft „gibt Auskunft, wann eine Forschung bei ihrer Sache ist – oder sich nährt aus einem überlieferten und abgegriffenen Wortwissen darüber“. <sup>17</sup> Heidegger führt eine merkwürdige – um nicht zu sagen: ahnungsvolle – Analogie an: Vorwissenschaft ist wie die Polizeikräfte bei der Parade der Wissenschaft.

Auch hier geht es also darum, die Zeit aus der Zeit heraus zu untersuchen und demnach nicht hinter die Zeit auf etwas anderes zurückzufragen, wie es in einer philosophischen Bestimmung vermeintlich nötig ist. Vielmehr ist die Absicht, auf die Art und Weise achtzugeben, in der die Zeit sich selbst zeigt, um so die Bindung der Wissenschaften an die Sachen zu stärken. Auf den Punkt gebracht: Vorwissenschaft ist nichts anderes als Phänomenologie.

Heidegger geht durch Einsteins Theorie der Zeit schnell zurück auf die aristotelische Zeitkonzeption, die sich als nicht grundsätzlich verschieden erweist: Beide sehen Zeit als wesentlich mit Messung verbunden und deshalb als vom Jetzt-Punkt aus bestimmt an. Aber die Frage ist: Wie steht es mit dem Jetzt? Es ist die Frage des Augustinus: Wie ist die Verbindung des Jetzt zum Geist? Ist der Geist die Zeit? Bin ich das Jetzt? In einer präziseren und differenzierteren Formulierung: „Bin ich selbst das Jetzt und mein Dasein die Zeit? Oder ist es am Ende die Zeit selbst, die sich in uns die Uhr anschafft?“ <sup>18</sup> Die Frage ist die nach der *Identität von Zeit und Dasein*. Mit ihr führt Heidegger einen Unterschied zwischen der Zeit ein, wie sie durch das Jetzt bestimmt ist (die Uhrenzeit, aber auch diejenige Zeit, die *Sein und Zeit* die *besorgte Zeit* nennen wird), und

<sup>16</sup> Heidegger, Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924), GA 64, 108.

<sup>17</sup> Heidegger, Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924), GA 64, 108.

<sup>18</sup> Heidegger, Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924), GA 64, 111.

der Zeit selbst. Der Sinn dieser Identitätsbehauptung setzt, so wird sich erweisen, diese Unterscheidung voraus: Die Identität ist die des Daseins mit der Zeit selbst, nicht die von Dasein und Jetzt, nicht die Identität des Daseins mit einer Uhr, die die Zeit selbst uns anbietet, um alles in der Zeit zu messen. Die Frage nach dieser Identität von Zeit und Dasein wird sich, in einem bestimmten Sinn, als die einzige, maßgebliche Frage in Heideggers Vortrag erweisen.

Die Entwicklung dieser Frage (Ist Dasein Zeit?) erfordert eine Charakterisierung des Daseins. Heidegger beginnt mit einem allgemeinen Merkmal: Dasein ist dasjenige Seiende, das wir je selbst sind, dasjenige Seiende, das jeder von uns in der Aussage „Ich bin“ berührt. Die Frage nach der Zeit ist schnell eine Frage danach geworden, *wer* Zeit ist, nicht *was* – genauer: Die Frage ist die Frage danach geworden, wie *ich* Zeit bin, wie ich selbst Zeit bin, wie ich als ich selbst Zeit bin, nicht wie *wir* – etwa als Geist – Zeit sind. Ich bin ich selbst aus der Zeit heraus, und ich bin Zeit aus mir selbst heraus – „in der Jeweiligkeit als der *je meinigen*“.<sup>19</sup>

Diese Charakterisierung wird erweitert um acht Grundstrukturen von Dasein, die Heidegger aufzählt: (1) Dasein ist *In-der-Welt-sein*, im Unterschied zu einem Subjekt, das derart ist, dass es aus seiner eigenen Immanenz in die Welt fliehen müsste; Dasein ist in der Welt im Sinne des *Umgangs*, im *Besorgen*. (2) Dasein ist *Mit-einandersein*, ein Sein mit anderen in derselben Welt. (3) Das Sein des Daseins in der Welt mit anderen geschieht zumeist im *Sprechen*. (4) Dasein ist ein Seiendes, für das das „*Ich bin*“ konstitutiv ist; Dasein ist je meines. (5) Doch in seiner Alltäglichkeit ist Dasein nicht es selbst, sondern jenes Niemand, genannt *das Man*. (6) Dasein ist derart, dass es „ein solches ist, dem es in seinem [...] In-der-Welt-sein *auf sein Sein ankommt*“;<sup>20</sup> all sein besorgender Umgang mit der Welt, in der Welt, ist derart, dass er zugleich, zur selben Zeit also, auch eine Sorge um das eigene Sein ist. (7) In der Alltäglichkeit reflektiert das Dasein das ‚Ich‘ und das Selbst nicht, sondern *befindet sich* im besorgenden Umgang in der Welt. (8) Dasein ist nichts, dass wir beobachten oder beweisen könnten, sondern vielmehr etwas, das wir *sind*; interpretierend über sich selbst zu sprechen ist also nur eine Weise, wenn auch eine besondere, in der Dasein ist.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Heidegger, Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924), GA 64, 113.

<sup>20</sup> Heidegger, Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924), GA 64, 114.

<sup>21</sup> Vgl. Heidegger, Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924), GA 64, 112–114.

Heidegger setzt in dem Vortrag also die meisten derjenigen existenzialen Strukturen ein, die im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* näher erläutert werden, bringt sie zusammen in ziemlich genau der gleichen Sprache, wie sie dort gebraucht wird. Im letzten Punkt der Aufzählung geht es – im Unterschied zu den anderen – dabei nicht so sehr um eine existenziale Struktur als um die eigentümliche methodologische Struktur der Daseinsanalyse, die Struktur der Weise, in der diese Analyse selbst zum Dasein gehört als seine ausgezeichnete Möglichkeit. Es geht nicht darum, das Dasein zu beobachten und es zu analysieren, als wäre es etwas anderes als der Vollzug jener Analyse. Vielmehr sind der Fragende und das Befragte dasselbe, und alles hängt an der bemerkenswerten Rück- und Vorbezüglichkeit zwischen beiden.<sup>22</sup> Da ich Dasein bin, habe ich mich je schon verstanden und ausgelegt; die Daseinsanalyse bestärkt nur jene Selbsterschlossenheit, hört sozusagen in sie hinein und erhebt sie auf das Niveau begrifflichen Verstehens.<sup>23</sup>

Die Frage nach dem ursprünglichen Zugang zum Dasein zu stellen, die Entwicklung dieser Frage und einer Antwortstrategie – das sind vielleicht diejenigen Themen des Anfangs des zweiten Abschnitts von *Sein und Zeit*, die der Vortrag in äußerster Strenge bereits expliziert haben wird. Das eröffnende Paradox ist bereits an Ort und Stelle: Wie ist es jemals möglich, Zugang zum Dasein als ganzem zu haben, wenn es so lange, wie es noch nicht an sein Ende gekommen ist, immer noch unvollständig ist, und wenn es dann, wenn es einmal an sein Ende gekommen sein wird, nicht mehr Dasein ist? Das Paradox führt zu einer Analyse des *Endes* von Dasein, also des Todes. Heidegger, so erweist sich, hat in dem Vortrag die existenziale Analytik des Todes bereits fast geschrieben: Der Tod ist

<sup>22</sup> Heidegger spricht deshalb in *Sein und Zeit* von „einer merkwürdigen ‚Rück- und Vorbezogenheit‘ des Gefragten (Sein) auf das Fragen als Seinsmodus eines Seienden“ (Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 11).

<sup>23</sup> So in *Sein und Zeit*: „[Die existenziale Analytik] vermag, wie jede ontologische Interpretation überhaupt, nur vordem schon erschlossenes Seiendes auf sein Sein gleichsam abzuhören. Und sie wird sich an die ausgezeichneten, weittragendsten Erschließungsmöglichkeiten des Daseins halten, um von ihnen den Aufschluß dieses Seienden entgegenzunehmen. Die phänomenologische Interpretation muß dem Dasein selbst die Möglichkeit des ursprünglichen Erschließens geben und sich gleichsam sich selbst auslegen lassen. Sie geht in diesem Erschließen nur mit, um den phänomenalen Gehalt dieser Erschlossenheit existenzial in den Begriff zu heben.“ (Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 186).

die eigenste Möglichkeit des Daseins, die äußerste, bevorstehende Möglichkeit, gewiss, aber unbestimmt.

Eine Formulierung beantwortet bereits die Frage: Was heißt es für das Dasein, seinen eigenen Tod zu haben? Was heißt dieses Haben? Heidegger antwortet: „*Es ist ein Vorlaufen des Daseins zu seinem Vorbei als einer in Gewißheit und völliger Unbestimmtheit bevorstehenden äußersten Möglichkeit seiner selbst.*“<sup>24</sup>

Dass das Dasein seinen eigenen Tod hat, dass es sich zu seinem eigenen Tod verhält, heißt also, dass es auf sein eigenes „Vorbei“ hin *ist*. Wenn ich mich zu meinem Vorbei verhalte, kommt es, so Heidegger, zu einer gewissen Enthüllung. Man könnte sagen: Das Vorbei ist derart, dass, wenn ich mich darauf entwerfe, eine gewisse Selbsterschlossenheit von ihm zurückgeworfen wird. Genauer: Dieses Vorbei entdeckt mein Dasein „als einmal nicht mehr da“, nicht länger da mit diesen und jenen Dingen und diesen und jenen Personen. Kurz: „das Vorbei nimmt alles mit sich in das Nichts“.<sup>25</sup> Das Vorbei ist dann kein Ereignis, das über mich kommt, überhaupt kein *Was*, sondern ein *Wie*; am Ende, am eigenen, am eigentlichen Ende das eigentliche *Wie* meines *Da*.

Seinen eigenen Tod zu haben heißt also, in das Vorbei vorzulaufen, gegen sein eigenes Vorbei anzulaufen. Eine solche Bewegung ist das eigentliche Sein-zum-Tode und als solches die eigentliche Zukunft. Als eigentliche Zukunft schließt das Sein-zum-Tode umgekehrt eine Rückkehr zu Vergangenheit und Gegenwart ein und formt, entfaltet derart die Zeit selbst: „Zukünftigsein gibt Zeit, bildet die Gegenwart aus und läßt die Vergangenheit [noch nicht: die Gewesenheit, J. S.] im *Wie* ihres Gelebteins wiederholen“.<sup>26</sup>

Der Tod ist das Ende, die letzte Möglichkeit, die äußerste Möglichkeit, die Möglichkeit, über die hinaus man sich nicht entwerfen kann, das *Vorbei*. Der Tod ist, könnte man sagen, die Unterbrechung der Zeit, die Unterbrechung jener Zeit, als die ich selbst bin. Der Tod ist eine *Zukunft, die niemals gegenwärtig sein wird*, die niemals gegenwärtig gewesen sein wird: „das Vorbei als die eigentliche Zukunft [kann] nie gegenwärtig werden“.<sup>27</sup> Mit dem Tod wird meine Zeit gestoppt, angehalten worden sein; der Tod ist so sehr außer

<sup>24</sup> Heidegger, Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924), GA 64, 116.

<sup>25</sup> Heidegger, Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924), GA 64, 117.

<sup>26</sup> Heidegger, Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924), GA 64, 118.

<sup>27</sup> Heidegger, Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924), GA 64, 120.

meiner Zeit, außerhalb meiner Zeit, wie die Ewigkeit es ist. Dennoch gelingt es vom Vorbei aus, aus eben diesem heraus, dass die eigentliche Zeit Gestalt gewinnt, die eigene Zeit, die Zeit selbst, oder genauer: die Zeit, die ich selbst bin. Der Tod, das Vorbei, unterbricht die Zeit und gibt sie dennoch frei, lässt sie sich entfalten. Das Vorbei ist nichts anderes als Zeit, sondern etwas, das man fast eine Zeit außer der Zeit nennen möchte; es ist die Grenze der Zeit, selbst weder Zeit noch Nicht-Zeit, die Grenze auch des *Selbst* wie meines *eigenen* Selbst. Es ist eine Grenze, die umgrenzt, ohne einfach umgrenzbar zu sein, eine flüchtige und sich selbst auslöschende Grenze – bevorstehend mit Gewissheit und völliger Unbestimmtheit.

Wenn das Vorbei nicht mehr flüchtig ist, wenn man also – je schon – beginnt, sich gegen seine völlige Unbestimmtheit zu rüsten, indem man das Noch-nicht zu ermessen sucht, in das man zurückgeworfen wird im Vorlaufen in den Tod als Möglichkeit, dann hört das Vorbei sogar auf, Zukunft zu sein, es wird bloß eine Vergangenheit, ermessen aus der Gegenwart (das Vorbei des Nicht-mehr-Gegenwärtigen). Man sagt jetzt: Die Vergangenheit ist, was vorbei ist, was unwiederbringlich ist, so dass das Vorbei jetzt die Vergangenheit benennt und nicht die Zukunft. Mit genau dieser gigantischen Zweideutigkeit ist das Wort in Heideggers Vortrag versehen. Und so ist es fraglich, ob das Verschwinden dieses Wortes – des Vorbei – nicht etwas zu tun hat mit genau dieser Zweideutigkeit, mit der Schwierigkeit, dass man nur allzuleicht das, was vorbei ist, für das bloße Gegenteil dessen hält, was gegenwärtig ist, und so das Vorbei als eine Abwesenheit auffasst, die bloß Privation von Gegenwart ist. Doch der Tod ist eine Zukunft, die nie gegenwärtig sein kann – die Aufgabe besteht also darin, den Tod absolut zu denken, als losgelöst von jeder Bestimmung im Gegensatz zur Gegenwart, als nichts anderes als die äußerste Grenze von Anwesenheit.

Auch die Vergangenheit kann wiedergewonnen werden, denkt man sie als *Wie* und nicht bloß als das, was vorbei ist. Die Vergangenheit ist dann zu denken als Entwurf des Vorbei in die Zukunft (hinein), als Gegen-sie-anrennen, als Vorlaufen. In der Sprache von Heideggers Vortrag: Die Möglichkeit des Zugangs zur Geschichte ist gegründet in der Möglichkeit, zukünftig zu sein. Das sei, sagt Heidegger, „*der erste Satz aller Hermeneutik*“.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Heidegger, Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924), GA 64, 123.

Ohne diesen Entwurf in die Zukunft ist Zeit immer vom Jetzt der Gegenwart aus bestimmt, aus dem *Was* der Gegenwart, nicht aus dem *Wie* der Zukunft, aus dem, was gegenwärtig ist, aus dem Jetzt der Dinge, mit denen das Dasein gegenwärtig beschäftigt ist, die es besorgt. Zeit wird so jedoch leer, langweilig, eine lange und langweilige Weile, die mit dem immer Neuen gefüllt werden muss. Darin liegt eine andere Unterbrechung der Zeit durch die Zeit, die die Zeit ins Gegenwärtige stürzt. Oder eher eine Unterbrechung der Zeit durch die Einfügung eines Jetzt der Gegenwart, einer Anwesenheit, einer umgrenzten, sorgsam regulierten, messbaren Zeit, fast einer Art Zeitraum, eines leeren Raums, den man immer zu füllen bemüht sein wird. Doch sogar in diesem Intervall, diesem Zeitraum, dieser Auszeit, läuft die Uhr weiter.

Der Vortrag gipfelt in einer Identitätsbehauptung: „Das Dasein, begriffen in seiner äußersten Seinsmöglichkeit, *ist die Zeit selbst*, nicht *in* der Zeit.“<sup>29</sup> Man könnte hinzufügen: Nur weil Dasein Zeit ist, ist dem Dasein die eigentliche und uneigentliche Ermessung und Eingrenzung der Zeit eröffnet, die Unterbrechung der Zeit in einer gewissen Zeit außer der Zeit.

Der Vortrag schließt, indem er zur Ausgangsfrage – Was ist Zeit? – zurückkehrt und jene Verwandlung explizit macht, die die Frage als ein Resultat der Analysen erfahren hat. Aus der Frage wurde: Wer ist Zeit? Dann: Sind wir selbst Zeit? Dann: Bin ich Zeit? Und zuletzt: Bin ich meine Zeit? Die Verwandlung ist auch eine Verwandlung der Frage nach dem *Was* nicht nur in die Frage nach dem *Wer*, sondern weiter in die Frage nach dem *Wie*. Diese letzte Wendung führt auf das Zusammenspiel von Frage und Sache, das die Methode von *Sein und Zeit* auszeichnen wird und das den bloß vorläufigen Begriff von Phänomenologie füllt: Das Formulieren der Frage führt zur Entdeckung der Sache. Diese Entbergung wiederum reflektiert die Frage, wirkt so auf die Frage zurück und erzwingt ihre Reformulierung.

Aber was ist mit der bereits entworfenen Zukunft, der Zukunft, aus der es eine Rückkehr gegeben haben wird, der Zukunft in jener Rückkehr, aus der der Vortragstext geschrieben worden sein wird? Inwieweit wird Heidegger im Vortragstext von 1924 schon die beiden Abschnitte von *Sein und Zeit* geschrieben haben, die er 1927 veröffentlicht? Inwieweit wird er auch bereits begonnen haben, die Texte jener Vorlesungen zu schreiben, in denen eine gewisse Ver-

<sup>29</sup> Heidegger, Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924), GA 64, 118.

formung, durchaus unauffällig, beginnen wird, diesen Entwurf so zu verdrehen, dass er seine Form verliert, mit jenen Vorlesungen, in denen das Projekt ins Rutschen kommen wird, in denen, wenn auch noch fast unmerklich, alles begonnen haben wird, haltlos zu werden?

Der Vortrag gipfelt in der Identitätsbehauptung: Dasein ist Zeit, Zeit ist Dasein. In *Sein und Zeit* wird diese Identität geöffnet werden und ihr Differenz eingeschrieben. Diese Differenz wird aber noch nicht eingeschrieben worden sein in Heideggers Vortrag von 1924. Heidegger wird in *Sein und Zeit* vielmehr darauf beharren, dass Zeit nichts anderes ist als Dasein. Die Identität wird also als solche intakt bleiben. Aber sie wird mit einer gewissen Differenz ausgedrückt werden: *Zeit ist der Sinn des Seins des Daseins*. Die so eingeschriebenen Worte, *Sinn* und *Sein*, dienen dazu, dasjenige anzuzeigen, das die Identität von Zeit und Dasein (ich gebrauche das folgende Wort zögernd, den Radierer in der Hand) vermitteln wird. *Sein und Zeit* fügt der Bestimmung der Identität einerseits eine ontologische Reflexion hinzu, die den Unterschied zwischen Sein und Seiendem einführt und damit den Unterschied zwischen dem Dasein und dem Sein des Daseins (der Sorge). Andererseits beginnt *Sein und Zeit* ein bedeutsames Nachdenken, das den Unterschied zwischen einem Seienden (oder dem Sein) und seiner *Bedeutung* oder, weiter, seinem *Sinn*, als dem *Woraufhin* einer Operation entwerfenden Verstehens, setzt. In dem Vortrag von 1924 werden all diese Unterschiede noch nicht in die Identität eingetragen worden sein.

Die Zeit bleibt also identisch mit meinem Dasein, mit demjenigen, das das individuelle Dasein genannt werden könnte, wenn eine solche Bestimmung nicht dazu neigen würde, die Meinigkeit, die Eigenheit des Daseins und seiner Zeit zu neutralisieren und so eine uneigentliche Unterbrechung der Zeit zu eröffnen. Die Zeit, die sich als eine ursprüngliche Verteilung erweisen wird, ist zerstreut, aufgeteilt zwischen demjenigen, das – mit der gebotenen Zurückhaltung – die Vielheit der verschiedenen Daseienden genannt werden könnte. Die Zeit wird in dieser Identität noch nicht hinreichend unterschieden werden vom Dasein, um als ein Sinnhorizont zu fungieren, der selbst nicht einfach auf Dasein und Mitsein verstreut ist. In den Worten des Vortrags: „Sofern die Zeit je meinige ist, gibt es viele Zeiten. Die Zeit ist sinnlos“.<sup>30</sup> Die Zeit wird (in diesem Text, im Text des Vortrags) also ohne Sinn, „sinnlos“ gewesen sein, weil

<sup>30</sup> Heidegger, Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924), GA 64, 124.