

# **Der Sinn der Anwesenheit**

Pavel Kouba



CFB-03-04 / CTS-03-05

**July 2003**

## DER SINN DER ANWESENHEIT<sup>1</sup>

Pavel Kouba (Prag)

Eine der bedeutenden Entdeckungen Heideggers im Verhältnis zur vorhergehenden metaphysischen Überlieferung war die Einsicht, daß sich in der klassischen Auffassung des Seins als *ousia* ein Bezug auf die Zeit verbarg, daß das Seinsverstehen - ohne sich darüber im klaren zu sein - sich einer der temporalen Kategorien bediente, diese jedoch verabsolutiert und gleichsam "gegen" die Zeit gestellt hat. Dies geschah nach Heidegger u. a. deshalb, weil der Ausgangspunkt von philosophischen Zeitüberlegungen eine "nivellierte" Zeiterfahrung war, die nur das Sein *in* der Zeit kennt, das Ganze der ursprünglichen Zeitlichkeit aber nicht bedenkt.

Diese ursprüngliche Zeitlichkeit zu thematisieren, diesmal als *expliziten* Boden der Seinsfrage, das war die Aufgabe, die sich Heidegger in *Sein und Zeit* stellte. Die Temporalität, die nunmehr zum Ausgangspunkt werden soll, ist - von den traditionellen Kategorien aus gesehen - weder "in der Zeit", noch steht sie "außerhalb der Zeit": sie ist ein Geschehen, in dem sich die Zeit selbst zeitigt, und dessen konkrete Gestalt die "Sorge" ist. Die Sorge selbst wird, wie bekannt, durch drei "Ekstasen" gegliedert, die immer eine Einheit bilden, wie es in der berühmten Charakteristik des Paragraphen 65 festgehalten wurde: "Sich-vorweg [Ekstase der Zukunft] schon-sein-in (einer Welt) [Ekstase der Vergangenheit] als Sein-bei (innerweltlich begehendem Seienden) [Ekstase der Gegenwart]" (SuZ 327, Einschübe in [] PK).

Heidegger konzentriert also in seinem Hauptwerk die meiste Energie darauf, in verschiedenen Hinsichten den Gedanken durchzusetzen, daß das Dasein nicht "innerzeitlich", sondern - als Sorge - die Zeitlichkeit selbst ist. Im Unterschied zu den Seienden, die nur "in" Gegenwart begegnen, ist das Dasein *ekstatisch*; das heißt konkret: die Zukunft ist nicht einfach das, was jetzt "noch nicht" ist und erst später "sein wird", sondern das Dasein *ist* als Sich-vorweg "künftig". Ähnlich ist die Vergangenheit nicht das, was "nicht mehr" ist, sondern die "Gewesenheit" des Daseins selbst; und die Gegenwart ist

---

<sup>1</sup> Leicht überarbeiteter Vortrag bei der Tagung "Blickbahn, Fragen und Botschaft von Heideggers *Sein und Zeit*", die die Slowenische Philosophische Gesellschaft anlässlich des 70. Jahrestages der Veröffentlichung von Heideggers Hauptwerk in Ljubljana veranstaltet hat.

kein bloßes "Jetzt", sondern die Vergegenwärtigung des Seienden in seiner Unverdecktheit. Durch das Sein des Daseins als dieses ekstatischen Zeitganzen wird der Horizont des "Da" oder der "Lichtung" erschlossen, in dem das Seiende zugänglich wird.

Indem Heidegger das ekstatische, weltliche Seiende von den Seienden unterscheidet, denen man in der Welt begegnen kann, führt er unterschiedliche "Seinsweisen" ein, die er unterschiedlichen "Seienden" zuordnet. Da die "Weltlichkeit" als ein Zug des Daseins selbst aufgefaßt wird, tritt die Struktur des In-der-Welt-seins vor allem als ein Fundierungsverhältnis zwischen der "Weltlichkeit" und dem "Innerweltlichen" auf. Dadurch gerät indes ein anderer, gleich ursprünglicher Aspekt des In-der-Welt-seins aus dem Blickfeld, der phänomenal darin gründet, daß es *auch für das Dasein* gilt, daß die Zukunft das ist, was "noch nicht", und die Vergangenheit das, was "nicht mehr" ist. Mit anderen Worten, angesichts des so entworfenen In-der-Welt-seins erhebt sich nachdrücklich die Frage, in welchem Sinn auch *menschliches* Sein "innerzeitlich" und "-weltlich" ist.

Die Bemühung, die "Erschlossenheit selbst", die "Welt in ihrer Weltlichkeit" sichtbar zu machen, bewirkt bei Heidegger eine sonderbare Trennung der temporalen Erschlossenheit im Ganzen vom innerweltlich Seienden. Die ekstatische Zeitlichkeit "lichtet das Da ursprünglich", sie konstituiert ein daseinsmäßiges Seiendes dergestalt, daß es, wie Heidegger sagt, "existierend sein 'Da' selbst sein kann" (SuZ 335). Eine solche Akzentuierung verrät aber, daß hier versucht wird, die offene, durch Sorge gelichtete Sphäre des 'Da' gleichsam "ohne" das zu Besorgende, die Verweisungsganzheit "ohne" das, worauf verwiesen wird, zu denken. Die Sphäre der Erschlossenheit hat eine "andere Seinsweise", was dem Dasein ermöglicht, seine Welt *zu sein*. Im In-der-Welt-sein kommt es zu einer abstrahierenden Isolierung des Ganzheitscharakters als solchen. In Anbetracht der oben erwähnten polemischen Absicht, die Verwechslung des Daseins mit dem innerweltlichen Seienden zu verhindern, ist dies verständlich, aber zugleich auch irreführend, und zwar in gewissem Sinn auch für Heidegger selbst. Ein so gesehenes Dasein ist nämlich streng genommen nicht *in* der Welt, sondern *ist* seine Welt, und im "Verfallen" wird dies bloß verdeckt.

Die Fragwürdigkeit dieses Schritts, oder besser gesagt: die Fragwürdigkeit dessen, daß er einseitig betont wird, kommt deutlich in der Art und Weise zum Vorschein, wie Heidegger den Begriff "Welt" handhabt. Heidegger selbst unterscheidet im 14 vier verschiedene Bedeutungen dieses Begriffs. Entscheidend sind in unserem Zusammenhang zwei: 1) die "Welt" als Inbegriff des Seienden, das in der Welt vorhanden sein kann; 2) die

Welt als das, "worin" das Dasein faktisch lebt, d. h. die Welt als bestimmter Verweisungszusammenhang, eine ontisch-existenzielle Gestalt der *Weltlichkeit*, der ontologischen Bestimmung des Daseins. Obwohl die "Welt" in erster Bedeutung von Heideggers Gesichtspunkt aus gar keine Welt ist, markiert er sie keineswegs immer durch Anführungszeichen, wie er an angeführter Stelle verspricht. Es ist nicht auszuschließen, daß solche Nachlässigkeit tiefere, sachliche Gründe hat.

Schon in den Anfängen seiner Hermeneutik der Faktizität ist für Heidegger das Besorgen als die Grundbewegtheit des Daseins "auf die Welt gerichtet", es ist der Umgang des faktischen Lebens mit der Welt (Natorp-Bericht, S. 6 des Manuskripts). Die Welt heißt hier das, "womit" sich das Besorgen beschäftigt, womit es umgeht. Als durch die faktische Existenz des Daseins erschlossen ist die Welt nicht nur ein Verweisungszusammenhang, in den sich das besorgende Dasein entwirft, sondern auch das besorgte Seiende; die Welt bedeutet hier den Zusammenhang des Besorgens selbst wie auch das Besorgte. Diese grundlegende Doppeldeutigkeit im Weltbegriff durchzieht zwar in der Form der immer wieder vergessenen Anführungszeichen das ganze Frühwerk von Heidegger, sobald es aber zu einer ausdrücklichen Unterscheidung kommt, wird dem Seienden die Bedeutung "Welt" unter Vorwand seiner "Innerweltlichkeit" abgesprochen.

Am deutlichsten tritt die Motivation dieses doppelten Wortgebrauchs darin auf, wie Heidegger das Seiende in zeitlicher Hinsicht charakterisiert. Er spricht (im. 65) einerseits von der gegenseitigen Angewiesenheit der Zukünftigs- und Vergangenheitsdimension *des Daseins* (die er "Kunft" und "Gewesenheit" nennt), andererseits aber vom Vergewärtigen *des Seienden*. Er vermeidet folgerichtig nicht nur die Rede von der Vergangenheit und der Zukunft des Seienden, sondern übergeht auch den phänomenal ausweisbaren Befund, daß das, was unsere Vergangenheit und Zukunft bildet, von einem anderen Gesichtspunkt aus gegenwärtig *seiend* ist. Bei Heidegger ist dem Seienden nur Gegenwart vorbehalten. Die gegliederte, mit dem Entwerfen des Daseins verbundene Zeitlichkeitsstruktur konstituiert das Ganze der Welt, "aus dem" oder "in dem" Seiendes (als gegenwärtiges) begegnet, d. h. die "Welt" in Anführungszeichen (vgl. SuZ 366).

Bei näherem Hinsehen ergibt sich, daß die "Innerzeitlichkeit" (und "Innerweltlichkeit") des Seienden gerade darin besteht, daß es auf die Gegenwart beschränkt bleibt. Obzwar das Seiende nun aus dem Ganzen der Zeitlichkeit verstanden wird, unterscheidet es sich hinsichtlich der Identifizierung mit der Gegenwart nicht grundsätzlich von dem, was Heidegger als antike Anwesenheitsontologie dartut. Dies wird auch von dem Umstand bezeugt, daß der althergebrachte kategoriale Apparat für angemessen befunden

wird, wenn er zur Erfassung des Seienden dient und nicht auf die Existenz und ihre Grundzüge illegitim übertragen wird.

Es scheint, als ob die Innerzeitlichkeit durch "Vergessen" der ursprünglichen Zeitlichkeit entstünde, wobei sich die Notwendigkeit dieses Vergessens aus der Verfallensstruktur ergibt. Bei Heidegger deckt sich also die alte "Ontologie der Anwesenheit", d. i. die Vernachlässigung der Frage nach der ursprünglichen Zeitlichkeit, zum großen Teil mit dem "Verfallen" im Sinne des Verstehens der eigenen Existenz aus dem vorhandenen Seienden und dessen Gegenwart.

Eine ähnliche Zweideutigkeit wie die, die sich im Begriff der "Welt" festgesetzt hat, haftet auch Heideggers Auffassung des "Verfallens" an. Im ersten Fall, beim Weltbegriff, versuchte Heidegger dieser Schwierigkeit beizukommen, indem er die Anwendung dieser Bezeichnung auf das vorhandene Seiende für unangemessen erklärte und den Begriff "Welt" nur für die Verweisungsganzheit reservierte - die heikle Frage nach dem Verhältnis zwischen den Verweisungsstrukturen und dem, was in ihnen "begegnet", beiseite lassend. Auch was das Verfallen anbelangt, war es nicht möglich, diese Zweideutigkeit zu vermeiden, und hier wurden die verschiedenen Bedeutungen des Begriffs nicht reflektiert.

Zu verfallen heißt erstens der "Bewegtheit" zu folgen, die wesentlich zur Existenz als solcher gehört: existierend ist das Dasein geworfen, d. h. an Seiendes "überantwortet", das es braucht und besorgt, um sein zu können, wie es ist, nämlich als Dasein (vgl. SuZ 364). Gerade dieses Seiende *hindert* es aber daran, es selbst zu sein, es verstellt ihm die Möglichkeiten seines eigenen Seins. Die Bewegtheit des Besorgens ist also eine ständige *Verführung* (Natorp-Bericht S. [10]), der das Dasein immer unterliegt, indem es seine Existenz aus dem vorkommenden Seienden, also ihm selbst unangemessen, un-eigentlich versteht.

Das Verfallen hat aber noch eine andere wesentliche Bedeutung. Wenn Heidegger sagt: "Das Dasein ist zunächst und zumeist von seiner Welt benommen" (SuZ 113), ist hier nicht nur die "Welt" in Anführungszeichen im Spiel, sondern auch die Welt als Verweisungszusammenhang. Haben wir eingesehen, daß die Welt *nicht* ein innerweltliches Seiendes ist, dann leuchtet es auch ein, daß das Dasein nicht an ein "Seiendes" verfällt, sondern an die Welt, die zu seinem Sein immer mitgehört, an den Zusammenhang der Ausgelegtheit, den wir mit anderen teilen. An die Welt zu verfallen meint hier, sich selbst im Übernommenen und Öffentlichen zu verlieren, sich in der geteilten

Ausgelegtheit von allem zu beruhigen.

Hätte Heidegger diese unterschiedlichen Bedeutungen des Verfallens in ausdrücklichen Zusammenhang gebracht, hätte sich auch herausstellen müssen, daß die Uneigentlichkeit nicht nur als unangebrachtes Selbstverstehen des Daseins (aus den Dingen) gekennzeichnet werden kann, sondern auch als falsches Verstehen der Dinge (aus dem Dasein). Dieser Sachverhalt, auf der phänomenalen Ebene fast trivial, ist philosophisch außerordentlich schwer faßbar. Bei Heidegger wird der Zusammenhang beider Aspekte durch die Art und Weise verdeckt, wie das In-der-Welt-sein mit dem Dasein identifiziert wird. Obgleich das Dasein immer und grundsätzlich in-der-Welt und bei-Seiendem ist, sind weder die "Welt" noch das Seiende in ihrer Bedeutung *eigenständig*. Darum kann Heidegger nie davon sprechen, daß das Dasein sich dem Seienden oder gar dank dem Seienden öffnet, weil in seiner Konzeption das Seiende dem Dasein nichts öffnet. Es ist nur umgekehrt: das Dasein öffnet dem Seienden - die Welt. Es würde sich bestimmt eine Reihe von Erklärungen finden, was Heidegger zu dieser Auffassung motiviert. Uns interessiert hier, wie sich die Einseitigkeit seiner Ausrichtung auf seine Anwesenheitsauffassung auswirkt, d. h. in welchem Sinn die Anwesenheit eventuell anders aufzufassen ist. Wir beschränken uns dabei nur auf den in *Sein und Zeit* abgesteckten Kontext.

\* \* \*

Das Verfallen hat seine eigene, d. i. uneigentliche Zeitigungsweise, in der das Dasein, vereinfacht gesagt, das Ekstatische der Dimensionen, in denen es existiert, "vergißt", und sie mit dem innerweltlich vorkommenden Seienden, mit den gezählten "Jetztten", die nach "früher" und "später" geordnet sind, "füllt". Die Zeit wird so zum gleichgültigen Vergehen der verschiedenen "Jetztte", das sich auf niemanden und nichts bezieht und in dem also jede mögliche Bedeutsamkeit des Augenblicks "nivelliert" ist.

Es ist schon vielfach festgestellt worden, daß Heidegger, der auszuweisen bestrebt war, wie die vulgäre Vorstellung der vorhandenen "Jetztte" die ganze philosophische Tradition in Bann hielt, den klassischen Überlegungen zur Zeit (besonders denen von Aristoteles und Hegel) nicht ganz gerecht wurde und sich die Auseinandersetzung mit ihnen vereinfachte. Die Nicht-gleichgültigkeit und Nicht-nivelliertheit im Begriff der Anwesenheit ist auf diese oder jene Weise bei allen großen Denkern thematisiert, am meisten in der Form von Aporien; eine der bekanntesten dieser Aporien stellt die

Schlußfolgerung dar, die Zeit bestehe notwendig aus Teilen, andererseits weise sie aber keine feststellbaren Teile auf. Ein Hinweis auf die Unnivellierbarkeit der Zeit ist sogar in der elementaren Vorstellung eines Punkts enthalten, der sich auf einer Linie bewegt. Würden wir die Grundaspekte dieser Vorstellung entfalten, dürfte es klarer werden, warum es nicht gelingt, eine einfache Analogie zwischen dem zeitlichen "Jetzt" und einer Punktlage auf der Linie aufzustellen bzw. durch die Bewegung eines solchen Punkts die Zeit aufzufangen und wiederzugeben.

Zur Nivellierung der bedeutsamen, nicht-gleichgültigen Anwesenheit kommt es, wenn wir das Nacheinander der Punkte denken, in dem immer einem Punkt die "Gegenwart" zufallen soll, den anderen die Nichtgegenwart (des Vergangenen und des Künftigen). In Wirklichkeit sind aber für die Vorstellung einer Punktbewegung auf der Linie *zwei* Perspektiven und darum auch zwei Gegenwartsarten völlig unentbehrlich. Es ist einerseits die Gegenwart der Linie, die ganz ("räumlich") da, präsent ist, während der Punkt, der sich auf ihr *bewegt*, auf jedem Ort zugleich seiend und nichtseiend auf keinem der Orte tatsächlich gegenwärtig ist. Andererseits ist im Gegenteil eben der sich bewegende Punkt ständig gegenwärtig (nämlich "jetzt"), während kein Teil der Linie als wahrhaft gegenwärtig bestimmt werden kann: jeder ist entweder vergangen oder zukünftig. Von der einen Perspektive aus ist also der Punkt in der Linie enthalten, von der anderen aus die Linie im Punkt. Schreiten wir von dieser abstrakt mathematischen, d. h. mit einem ausdehnungslosen Punkt operierenden Vorstellung zur Realität fort, so finden wir, daß im Gedanken der Anwesenheit notwendig ein Doppeltes verbunden wird: das "Zählen" verschiedener Bewegungen, die einen bestimmten Teil des Raums durchqueren, und das "Zählen" verschiedener Raumteile, die von einer Bewegung durchschritten werden. Im Begriff der Anwesenheit selbst entdeckt man also einen prinzipiellen und unreduzierbaren Unterschied zweier *Bedeutungen*, der der "Nivellierung" widerstrebt.

Auf diesen Unterschied zielt Heideggers Begriff "Datierbarkeit". Heidegger will aber vor allem vorführen, wie aus der ursprünglichen Zeitlichkeit die öffentliche, verfügbare Zeit entsteht. Deshalb verknüpft sich bei ihm in der Datierbarkeit, in dieser "ursprünglichsten Zeitangabe", die ekstatische Zeitverfassung mit dem Seienden (indem es vergegenwärtigt wird) und datiert sich aus ihm. Durch dieses Verknüpfen mit dem Seienden, bei dem wir "jetzt - da", "dann - wann" und "damals - als" sagen, wird die Zeit ausgelegt und ausgesprochen, sie wird "öffentlich", man kann mit ihr "rechnen". In der Zeitmessung, im Sagen "jetzt - da", "jetzt - da" usw. wird die Zeit also veröffentlicht, sie

stellt sich als Reihe einzelner "jetzt" dar, und über der Gewinnung des Maßes wird, wie Heidegger erklärt (SuZ 418), "das Gemessene als solches gleichsam vergessen". Aber was wird gemessen? Heidegger scheint anzudeuten, daß auf diese Weise die ursprüngliche Horizontzeitlichkeit vergessen wird; diese kann jedoch weder messen noch gemessen werden.

Vielleicht kommen wir einer Teilantwort näher, wenn wir präzisieren, was es eigentlich ist, das im Fall des "Datierens" miteinander verbunden wird. Es wird primär nicht ein "gegebenener" Augenblick mit einem bestimmten "Seienden" verbunden, sondern einer der Augenblicke, die zu der gerade ausgeübten Bewegung gehören, mit einem *anderswo* anwesenden *Ort*. Wir sagen ja: "vor einer Stunde, als ich noch in der Arbeit war", oder: "abends, wenn ich nach Hause komme". Datieren kann man dabei entweder eine Bewegung durch verschiedene Orte oder einen Ort durch verschiedene Bewegungen. In diesem zweiten Fall sagen wir z. B.: "ich bleibe, bis der Briefträger kommt". Bei dem Blick auf die Zeitangabe sagen wir also immer: "es ist noch Zeit genug" (es können noch so und so viele Bewegungen passieren), oder "ich muß mich schon dorthin begeben" (ich habe noch so und so viele Orte zu passieren).

Es zeigt sich also, daß Datierbarkeit immer Lokalisierbarkeit einschließt (und umgekehrt), daß die beiden Aspekte voneinander abhängig und zugleich aufeinander nicht rückführbar sind. Eine Bewegung datiert sich durch verschiedene Orte, ein Ort lokalisiert verschiedene Bewegungen. Durch verschiedene (ab-wesende) Orte datieren kann man dabei nur im Rahmen *einer* Zeit, und die verschiedenen (ab-wesenden) Bewegungen können nur innerhalb *eines* Raums lokalisiert werden. In der unteilbaren Verbundenheit von Datierbarkeit und Lokalisierbarkeit wird konkret sichtbar, wie wir uns mit dem uns Begegnenden gegenseitig *in-der-Welt* erhalten. Offensichtlich ergeben sich daraus ganz spezifische Ansprüche, die in der Vorstellung einer gleichmäßig verfließenden Zeit nivelliert werden.

Heidegger sieht die verlässlichste Abwehr einer solchen Nivellierung in der entschiedenen Bestreitung der Möglichkeit, das Dasein könnte ein innerzeitliches und innerweltliches Seiendes sein (vgl. z. B. SuZ 368). Darum hält er den horizontalen Charakter des Raumes - obwohl er mit ihm in den Analysen der Datierbarkeit zwangsläufig arbeitet - nicht für eine gleich ursprüngliche Dimension der Welt, in der die Zeit der verschiedenen Bewegungen nur "verfließen" könnte. Er wird also nicht der Spannung inne, die zwischen den beiden Anwesenheitsbedeutungen herrscht, und begnügt sich mit der Ableitung des vulgären Zeitbegriffs aus dem "Jetzt-sagen", in dem die

ursprüngliche Zeitlichkeit auf die Verknüpfung mit dem gegenwärtig Seienden zusammenschrumpft. Der zeitliche und der räumliche Horizont fließen bei ihm entweder in der Einheit der ekstatischen Offenheit des Daseins ineinander ( 23), oder es wird der räumliche Horizont auf den zeitlichen zurückgeführt ( 70). Zu Recht betont Heidegger, die Welt sei nicht "im Raum", der Raum sei eine Bedeutungsdimension der Welt. Aber die Weltlichkeit gleicht nicht einfach der "Zeitlichkeit": es gilt deshalb, darauf zu bestehen, daß die Räumlichkeit eben die Bedeutungsdimension der *Welt* ist, nicht nur der Zeitlichkeit. In *Sein und Zeit* gesteht Heidegger der Räumlichkeit der Welt keine Bedeutungseigenständigkeit zu; er nutzt den Raum vielmehr als ein "Übergangselement", das weder die Seinsweise der Vor- oder Zuhandenheit noch die des Daseins hat und auf diese Weise "zwischen" der Zeitdynamik selbst und dem statisch gegenwärtigen, innerweltlichen Seienden steht.

Die schwerwiegende Einsicht Heideggers, daß der Raum als Bedeutungsaspekt der Welt nur in der Zeit auftreten und seine Verständlichkeit sich nur in der Zeitlichkeit halten kann, würde auch dann nichts an Relevanz einbüßen, wenn eine eingehendere Untersuchung der Datierbarkeit und Lokalisierbarkeit erweisen sollte, daß auch das Gegenteil gilt, das heißt, daß die Zeit nur im Raum auftreten und ihre Verständlichkeit sich nur in der Räumlichkeit erhalten kann. Was sich in diesem Fall ändern müßte, ist unsere Auffassung der Anwesenheit.

Die Datierung einer Bewegung schließt ein, daß die Orte, die als integraler Bestandteil dieser Bewegung zeitlich anwesend sind, zugleich - in ihrer räumlichen Bedeutung - abwesend sind. Diese räumliche Bedeutung steht aber durch die Datierung in die Bewegung "herein" und nimmt an ihr unabdingbar teil. Andererseits, d. i. von der Räumlichkeit her gesehen, bleiben die Bewegungen, die unseren Ort durchschritten haben und durchschreiten werden, räumlich anwesend; in ihrer zeitlichen Bedeutung sind sie aber abwesend: sie gehen nicht mehr (oder noch nicht) durch unseren Ort. Auch diese zeitliche Bedeutung steht indes durch die Lokalisierung der vergangenen und künftigen Bewegungen in die räumliche Bedeutung "herein".

Spannen wir unsere zeitliche Anwesenheit so, daß sie die Orte "vorher" und "nachher" in das Bedeutungs ganze *einer* Bewegung faßt, dann setzen wir uns dadurch in der Perspektive des Raumes, der in der Gestalt der datierenden Orte *notwendig* da-bei ist (an-west), dem Druck der *Ab-wesenheit* (oder der *anderen* Anwesenheit) dessen aus, bei dem wir in ersterer, der zeitlichen Perspektive sind. Ähnlich sind wir in unserem räumlichen Sein der zeitlichen Ab-wesenheit der Bewegungen ausgesetzt, die auf uns

zukommen und wieder verschwinden. Die befreiende Erstrecktheit in der einen Dimension bringt den entsprechenden Druck der Abwesenheit in der anderen mit sich; in dieser anderen sind wir bei dem in erster Bedeutung Anwesenden eben *nicht*. Nur aufgrund dessen, daß wir auf diese Weise *zugleich* "sind" und "nicht sind", vermögen wir, in-der-Welt zu sein.

Mit Heidegger könnten wir hier von der ontologischen Einheit der Existenzialität (Erschlossenheit) und der Faktizität (Geworfenheit) sprechen. Seine berühmte These, das Dasein sei "in seiner Geworfenheit erschlossen" (SuZ 181), würde dadurch aber in ein anderes Licht geraten. Wir könnten die Existenzialität und die Faktizität nicht mehr der Zukunfts- bzw. Gewesenheitsekstase der ursprünglichen Zeitlichkeit zuordnen, die sich immer *ganz zeitig* und in der gegenwärtiges Seiendes "begegnet". Es ginge dann nicht mehr um die "Innerzeitigkeit" des Seienden, sondern um die Innerräumlichkeit der zeitlichen Erstrecktheit und die Innerzeitigkeit der räumlichen Erstrecktheit. Gerade das Sein der einen "in der anderen" ruft die "Sorge" hervor und hält sie in Atem, und gerade dieser Unterschied ist in der vulgären Zeitvorstellung verwischt.

Was im Zählen von "jetzt" verloren geht, ist der grundlegende Unterschied zwischen dem, ob wir ein Ort sind und die einzelnen Bewegungen zählen oder ob wir eine Bewegung sind und die Orte zählen. Die nivellierte Zeit, die überall und für alle gleich fließt, will die Zeit an den Raum koppeln, ohne daß verschiedene Bewegungen im bestimmten Raum gezählt würden bzw. daß eine bestimmte Bewegung verschiedene Orte durchmessen würde; kurzum: ohne daß etwas existierte. Denn zu existieren heißt: einen Ort einnehmen und dadurch Bewegungen als zeitliche Bestimmungen des Raums erstehen lassen oder Bewegung vollziehen und dadurch Orte als räumliche Bestimmungen der Zeit hervorkommen lassen. Die eine Anwesenheit können wir nur in Form der anderen verlassen, so daß es scheinen mag, als ob wir den Horizont dessen, was man gewöhnlich Anwesenheit nennt, mit uns "trügen".

Man wird also erneut die Frage stellen müssen, warum eigentlich die traditionellen ontologischen Überlegungen immer wieder auf die Anwesenheit zurückkommen, ob dies nicht einen anderen Sinn hat, als daß sie das Seiende nur in Bezug auf einen einzigen Zeitmodus auffassen würden oder auf der Suche nach einer absolut ganzheitlichen und einfachen Anwesenheit wären. Wird die Bevorzugung der Anwesenheit nur durch einen verhältnismäßig primitiven und leicht durchschaubaren Irrtum verursacht? Liegt das Problematische in der Ausrichtung auf die Anwesenheit oder in der Auffassung dessen, was es heißt, "an-wesend", "dar-an", "da-bei" zu sein? Vielleicht verbirgt sich hinter dem

Vorrang der Anwesenheit das Geheimnis ihrer inneren Strukturierung, zu der man nicht vorzustößen vermag, solange man die Anwesenheit nur als die "mittlere" der drei Zeitdimensionen begreift, die der "Vergegenwärtigung vom Seienden" vorbehalten ist. Würde es gelingen, die im Begriff der Anwesenheit notwendig enthaltene Bedeutungsdoppelheit zu erfassen, d. h., würden wir aufhören, die Anwesenheit mit der einfachen Gegebenheit zu identifizieren, dann könnte man bemerken, daß die herkömmliche Orientierung an der Anwesenheit ihre sachliche Berechtigung hat. Wenn man bedenkt, daß wir letztendlich unser ganzes Leben in Anwesenheit verbringen, würde es sich lohnen, dieser Frage gründlicher nachzugehen.

\* \* \*

Kehren wir noch ein letztes Mal zu Heideggers Entdeckung zurück, daß die Anwesenheit, die die Tradition gegen die Zeit ausspielte bzw. zu verabsolutieren suchte, als Bestandteil eines dynamischen Stukturorganen der ursprünglichen Zeitlichkeit zu verstehen ist. Heidegger hat die konkreten Weisen herausgearbeitet, wie sich durch diese ursprüngliche Zeitlichkeit ein "erschlossener", gelichteter Bereich konstituiert, den er als "Da-sein" bezeichnet. Die Zeitlichkeit wurde so als eine dem Dasein eigene Seinsweise bestimmt, *im Unterschied* zur Seinsweise von Seienden, die eventuell in der erschlossenen Sphäre "zugänglich" werden.

Das Dasein selbst existiert nur in der Einheit von allen drei Ekstasen, so daß sich die Zeitlichkeit unvermeidlich immer als *ganze* zeitigt. Zugleich existiert das Dasein jedoch so, daß es ihm "um sein Sein geht", d. h., es hat diese Struktur erst durch das Besorgen von Seienden "zu sein" und kann somit ihre Fülle *verfehlen*; dadurch ist das Dasein in seinem Sein der Möglichkeit eines wesentlichen Unterschieds ausgesetzt. Da bei Heidegger die Zeitlichkeit immer "ganz" ist, müssen zur Erfassung dieses Unterschieds zwei "Abwandlungen" der Zeitlichkeit eingeführt werden: eine eigentliche und eine uneigentliche. Die Zeitlichkeit zeitigt sich also entweder als ein vergessend-gegenwärtigendes Gewärtigen (d. i. uneigentlich, aus dem innerzeitlichen Seienden) oder als vorlaufendes Wiederholen im Augenblick (d. i. eigentlich, aus der Zeitlichkeit selbst). Es stehen hier gegeneinander das Sichverlieren in dem zu-Besorgenden und die Erstrecktheit im Sinne der Ständigkeit des Selbst.

Daß es dem Dasein "um sein Sein geht", bedeutet für Heidegger, daß das Dasein seine ekstatische Verfassung "be-sorgt", sei es in der sich selbst undurchsichtigen Form

des Verfallens, sei es in deren eigentlicher Modifikation. Die Begriffe "ursprüngliche Zeitlichkeit" und "eigentliche Existenz" decken sich zweifellos weitgehend. Und es ist gerade die Möglichkeit der *eigentlichen Existenz*, die der Untersuchung den historischen wie auch sachlich-genetischen Leitfaden liefert. Man kann dies nicht nur daran erkennen, daß Heidegger selbst am Anfang des letzten Paragraphen sagt, die Aufgabe von *Sein und Zeit* sei es, "das ursprüngliche Ganze des faktischen Daseins *hinsichtlich der Möglichkeiten des eigentlichen und uneigentlichen Existierens* [...] zu interpretieren" (SuZ 436, herv. PK), sondern auch daran, wie die konkreten Analysen der alltäglichen Zeitlichkeit kunstvoll - und nicht selten auch künstlich - die Darstellung des ganzheitlichen, dreieckstatischen Charakters der ursprünglichen Zeitlichkeit anstreben. Was dabei zuerst aufhorchen läßt und was auch unser Ausgangspunkt war, ist der unklare Status des "Seienden", das innerhalb einer "Gegenwart" vorkommt, die von der "nivellierten" Vorstellung der kritisierten Metaphysik kaum zu unterscheiden ist.

Da Heidegger das In-der-Welt-sein vor allem aus der Einheit der drei Zeitekstasen versteht, ist es "ursprünglich und ständig *ganze* Struktur" (SuZ 180), die darum auch die Möglichkeit gewährt, ganz "Selbst" zu sein. Wäre aber das Verhältnis von Existenzialität und Faktizität ein Ausdruck des oben erwähnten Verhältnisses von verschiedenen Bedeutungen der Anwesenheit, würde dies die Vorstellung der "ursprünglichen" Zeitlichkeit wie auch die mit ihr verbundene Idee des eigentlichen "Selbstseins" ausschließen. Ein so aufgefaßtes In-der-Welt-sein ist nie ganz, weil in ihm jede konkrete Gestalt der Anwesenheit nur mit Hilfe (und das heißt auch: auf Kosten) der anderen Anwesenheit artikulierbar ist.

Um den Ganzheitscharakter der Zeitlichkeit zu unterstreichen und der Zuordnung der Zeit zum "Subjekt" oder zum "Objekt" zu widersprechen, erklärt Heidegger, die Zeit, als Zeitigung der Zeitlichkeit verstanden, ist "weder im 'Subjekt' noch im 'Objekt' vorhanden, weder 'innen' noch 'außen' und 'ist' 'früher' als jede Subjektivität und Objektivität" (SuZ 419). Bei einer solchen Betonung der vorgängigen *Einheit* kommen uns aber die Möglichkeiten abhanden, zu begreifen, *wie* wir durch Zeit *in-der-Welt* sind, d. h., wie die "äußeren" Bewegungen im Raum immer zugleich Bestimmungen der "inneren" Zeit sind und der "innere" Entwurf einer Bewegung immer zugleich eine Bestimmung des "äußeren" Raums. Auf diese Weise zu konkretisieren ist nur dann möglich, wenn man zwei Anwesenheiten unterscheidet, von denen keine "verfallen", sondern eine jede notwendig "da-bei" ist, obwohl alternativ in der anderen Bedeutung (als räumliche oder zeitliche Abwesenheit). Die Anwesenheit kann also im doppelten Sinn ausgesagt werden,

dem auch doppelte Abwesenheit entspricht.

Zur Nivellierung, unter der hauptsächlich die Nivellierung dieses Unterschieds zu verstehen ist, kommt es schon dadurch, daß wir aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine Reihe zusammenstellen, ein "Nebeneinander", ohne sagen zu können, wo jeweils der eine Zeitmodus endet und der andere anfängt, und vor allem: was worin überhaupt "fließt". Heidegger hat versucht, diese zweite Schwierigkeit zu beseitigen, indem er das innerweltlich Seiende im Ganzen der Zeitlichkeit "fließen" ließ, die sich als Sorge in allen drei Ekstasen "zugleich" zeitigt. Dadurch hat er aber die bedeutungsmäßige Ein-dimensionalität im Grunde re-produziert und darüber hinaus das Dasein als die Ganzheit der Zeitlichkeit und Weltlichkeit de facto mit der Zeit und Welt identifiziert.

Falls wir aber nicht nur "die Zeitlichkeit", sondern auch "in der Zeit", nicht nur die "Räumlichkeit", sondern auch "im Raum" sind, folgt daraus, daß die Ekstase des Daseins primär die Spannung zwischen unterschiedlichen Aspekten des Ganzen und nicht die Einheit von "drei Dimensionen" betrifft. Die Existenz ist durch das Hereinstehen der einen Anwesenheit in die andere gespannt, sie ist dem Anspruch dieser Doppelheit des Anwesend-seins ausgesetzt, und wenn sie in der einen das "Ganze" darstellt, dann ist sie in der anderen ein unbedeutendes "Fragment".

Von diesem Gesichtspunkt aus könnte auch der Sinn der *Sorge* neu formuliert werden; die Sorge würde dann nicht aus der "ursprünglichen Zeitlichkeit", sondern aus der Verfassung des In-der-Welt-seins in ihrer Bedeutungsdifferenz verstanden werden. Das *Movens* der Sorge wäre nicht mehr "das eigentliche Selbst-sein", sondern das "In-der-Welt-sein", in dem es gilt, sich im Anwesenden auf das Abwesende als das, was eine *andere* Anwesenheit verkörpert, zu beziehen und aus einer Anwesenheit in die andere überzugehen. Auch hier ist die Sorge ein Signum der Endlichkeit, aber nicht nur im Sinne der Ausgesetztheit der äußersten Möglichkeit und des Sichverstehens aus dem Verhältnis zum Tod. Allerdings, die Geburt ist nicht "nur vergangen", und der Tod ist nicht "nur künftig". Der Spielraum der Sorge befindet sich jedoch nicht zwischen der Geburt und dem Tod als "anwesenden" im ekstatischen Zeitganzen; wo sich die Sorge im Hinblick auf das "Ende" abspielt, ist gerade die Spanne des Bedeutungsunterschieds zwischen dem, daß das Ende "ist" und "nicht ist" - anwesend. In Abhängigkeit davon, ob es so erfahren "ist" oder "nicht ist", verwandelt sich nämlich der Sinn der Anwesenheit.

Beide Bedeutungsaspekte der Anwesenheit sind *gleich ursprünglich*, keiner ist "verfallen" oder allein "ursprünglich". Heideggers Hinweis auf das Phänomen der "Gleichursprünglichkeit" ist außerordentlich wichtig, wurde aber bisher nicht voll

gewürdigt. Immerhin hat er selbst die ontologische Relevanz dieses Phänomens geschwächt, indem er diese gleiche Ursprünglichkeit den konstitutiven Momenten der Existenz zusprach, die Existenz als solche aber als "ursprünglich" im Sinne des ontologischen Fundaments von allem anderen Seienden auffaßte. Die gleiche Ursprünglichkeit sollte eher den konstitutiven Momenten des In-der-Welt-seins eingeräumt werden, d. h. der räumlichen Anwesenheit in der Zeit und der zeitlichen Anwesenheit im Raum.

Diese Bedeutung des In-seins, d. i. die Art und Weise, wie das Seiende in der Welt *füreinander* Raum und Zeit darstellt, wird in der linearen Vorstellung der unendlichen Zeit völlig eliminiert. Die Zeit vergeht aber nicht, wenn da nichts als identisch dauert, und nichts dauert als identisch, wenn ihm nicht die Zeit verfließt. In diesem Verhältnis vereinigt eine Bewegung durch *ihr Sein* die Verschiedenheit der gleichbleibenden Orte, ein Ort wiederum durch *sein Sein* die Verschiedenheit der vorbeiziehenden Bewegungen. Stehen wir in einem abgelegenen Dorfwinkel, wo wir vor Jahrzehnten unsere Kindheit verbracht haben, so stehen wir auf demselben Ort, und all die Bewegungen, die inzwischen vergingen, sind nicht mehr als eine verschwindende Geste; und doch sind sie zugleich die unumstößliche und unumkehrbare Wirklichkeit eines Lebenswegs. Wir stehen also auf demselben Ort und sind da-bei unermeßlich weit. Daß das eine nicht ohne das andere möglich ist, darin liegt die Endlichkeit des In-der-Welt-seins.

Erkennen wir die ontologische Gleichursprünglichkeit der beiden Anwesenheitsaspekte an, wird bestimmt die Möglichkeit nicht verlorengelassen, in *ihrem Verhältnis* verschiedene Formen der Defizienz oder umgekehrt der Intensität zu unterscheiden, wir bringen uns also nicht um die Möglichkeit der Unterscheidung, die Heidegger als die leitende Hinsicht für seine Untersuchung gewählt hat. Aber der ausschlaggebende Gesichtspunkt des Unterscheidens wird nicht die Ganzheit des Daseins und dessen allgemein andersartige "Seinsweise" sein, sondern das durch beide Anwesenheiten umschriebene In-der-Welt-sein, ihr An-einander-wesen, ein Sein also, in dem wir nicht nur den Ansprüchen unserer Weltlichkeit, sondern auch denen unserer Innerweltlichkeit genügen.

Heidegger hat in *Sein und Zeit* auf eine neue Weise nachgewiesen, dass die Anwesenheit nicht "einfach" und "vorhanden", sondern Bestandteil einer umfangreicheren dynamischen Struktur ist, und hat uns vor die Frage gestellt, wie diese Struktur zu verstehen ist. Der "Subjektivismus" von *Sein und Zeit*, von dem auch sein Autor Abstand nahm, gründete vor allem in der Identifizierung des In-der-Welt-seins mit der Zeitlichkeit des Daseins. Die hier aufgeworfene Deutung denkt das In-der-Welt-sein nicht aus der

ursprünglichen Zeitlichkeit, d. i. aus der Seinsweise des Daseins, sondern versucht, das Sein des Daseins aus der Bedeutungsdifferenz in der Anwesenheit, d. i. aus dem In-der-Welt-sein, zu erfassen. Heidegger selbst hat in seinem späteren Werk die Grenzen seiner Ausgangsposition durch eine Kehre überschritten, die - am ausgeprägtesten wohl in den *Beiträgen zur Philosophie* - zur Anerkennung einer gleichen Ursprünglichkeit von Zeit und Raum sowie zum Gedanken ihrer Zusammengehörigkeit in gegenseitiger strittiger Überkreuzung führte. Heideggers eigenstes Anliegen war dabei jedoch, das Sein selbst als abgründiges Ereignis zu denken, dessen Wahrheit sich geschichtlich als Zeit-Raum entfaltet. Auf diesem Weg können wir ihm nicht mehr folgen.