

Ernst Michael Lange

Sinn und Zeit

Klärungsvorschläge und Berichtigungen zu
Heidegger und Tugendhat

Es handelt sich in der Philosophie immer um die Anwendung einer Reihe
äußerst/sehr/ einfacher Grundsätze, die jedes Kind weiß und die –
enorme – Schwierigkeit ist nur sie in der Verwirrung die unsere Sprache
schafft anzuwenden.

Die Schwierigkeit ... macht einen an diesen Grundsätzen selbst irre.
Wittgenstein Ms 107, 186

Begriffe ... sind der Ausdruck unseres Interesses, und lenken unser Interesse.

Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen Abschnitt 570

Inhalt

	Einleitung	3
I.	Sinn in Absicht auf Lebenssinn	5
II.	Zeit	54
III.	Zeit und Heidegger	113
IV.	Wahrheit, Sein und Sinn bei Heidegger	156
	Epilog	187

Einleitung

Die ersten vier Essays dieses Bändchens teilen sich gleich in sachliche Klärung und kritische Berichtigung. Die ersten beiden versuchen klärende Übersichten über unser normales Verständnis von 'Sinn' und 'Zeit'. Die Methode, die ich zu befolgen suche, ist eine um hermeneutische Erweiterungen ergänzte, ich hoffe: bereicherte, Version der an Wittgenstein orientierten Sprachanalyse. Die beiden anderen Essays in der zweiten Hälfte beschäftigen sich kritisch mit Heideggers *Sein und Zeit*. Hier behandle ich zuerst seine Zeitanalyse in den letzten Paragraphen des Buches und dann seine Behandlung des Sinn/Verständlichkeit-Problems. Dafür beschränke mich auf die kritischen Aufsätze des wichtigsten, weil begrifflich klarsten und geistig selbständigsten Schülers von Heidegger, Ernst Tugendhat, von denen ich mir Hilfe helfen lassen müssen. Ohne diese Hilfe, sozusagen unbeholfenen Auges wären mir viele Dinge bei Heidegger nicht einmal verständlich gewesen. Ein fünfter, abschließender Essay versucht ein Resümee in der Sache, um die überwiegend negativen Ergebnisse hinsichtlich eines begrifflichen Zusammenhangs von Sinn und Zeit durch einen Ausblick auf Probleme des Begriffswandels als der Abhängigkeit von Zeit, die dem Sinn tatsächlich zustößt, zu ergänzen.

Der vorstehende erste Absatz dieser Einleitung gibt in knappster Weise Auskunft darüber, wie die Essays zusammenhängen und was einen etwa geneigten Leser erwartet. Aber ihr Zusammenhang für mich als Autor ist natürlich auch ein lebensgeschichtlicher, über den ich kurz Auskunft geben möchte. Der erste Essay über 'Sinn' war ursprünglich das Einleitungskapitel eines in dieser Form aufgegebenen Buchprojekts 'Leben – Selbst – Verstehen; die Philosophie und die Frage nach dem Sinn des Lebens'. Es ist von Verwandten, Freunden und Bekannten in Vervielfältigungen gelesen und vielseitig kritisiert worden. Es hat sich in *Das verstandene Leben* verwandelt und ist auf dieser Website zugänglich. Der zweite Essay mit einem Überblick über die Grammatik unseres normalen Verständnisses von Zeit ist eine Variante des entsprechenden Kapitels aus diesem Buch. Meine Ergebnisse auf eine kritische Beschäftigung mit Heidegger anzuwenden, hat sich dann auf einem Umweg eines anderen Projektes ergeben. Ich wollte auch ein Buch über Tugendhat schreiben, von dem ich nach Wittgenstein am meisten gelernt zu haben glaube. Aber in einem kurzen Austausch im Zusammenhang mit meiner Kritik seines letzten Buches¹ hat er mir zu

1 Ernst Tugendhat: *Egozentrizität und Mystik* – Eine anthropologische Studie, München 2003. Eine kürzere Version meiner Kritik in *Philosophische Rundschau* LI (2004), 186-90; eine längere in: *prima philosophia*

verstehen gegeben, dass ihm diese Form der Aufmerksamkeit nicht lieb gewesen wäre. Jedenfalls hat er mir Auskünfte verweigert, die ich für die Durchführung des Projekts zu benötigen glaubte.² Ich habe mich daraufhin auf eine Beschäftigung mit seiner Heidegger-Kritik eingeschränkt und dabei hat sich ergeben, dass er bei aller ja schließlich vernichtenden Kritik an seinem Lehrer doch so viele Annahmen und Voraussetzungen von ihm festgehalten hat, dass angemessen Heidegger selbst der Gegenstand der Beschäftigung werden musste.

Dabei habe ich Heidegger (wie auch Tugendhat selbst, nur 20 Jahre später) schon als Schüler kennen gelernt – in einer philosophischen Arbeitsgemeinschaft in der Oberstufe des Gymnasiums, die von Pfarrer Paul Gerhard Fritz, einem Schüler des Tübinger Theologen Gerhard Ebeling, veranstaltet wurde. Im Studium war dann einer meiner wichtigsten Professoren der Berliner Religionswissenschaftler und Philosoph Klaus Heinrich, für den Heideggers Denken „als ein Prozess schmerzlicher Enttäuschungen ... ein so faszinierender Spiegel unserer Erfahrungen (und zugleich ihr bedeutendster und begrifflich klarster Spiegel)“ war, dass er in seiner wichtigsten Schrift „eine unterirdische Diskussion“ mit Heidegger „in zahlreichen Begriffen aus seinen Schriften“ führte.³ Aber er hat mich damals nicht davon überzeugen können, dass Heidegger 'bedeutend' und gar 'begrifflich klar' war und die Zweifelhafte Umgangsweise mit Heidegger hat mir die Beschäftigung mit diesem zunächst für lange Zeit fern gerückt. Erst die mir durch Tugendhat vermittelte Beschäftigung mit Wittgenstein hat mich in den Stand gesetzt, diese Leiche im Keller meines intellektuellen Werdeganges angemessen zu bestatten.

Berlin-Tempelhof im November 2004 (überarbeitet 2010)

XVII (2004), 145-88.

2 Inzwischen hat er sie Ulrike Herrmann in einem Interview gegeben, erschienen im taz Magazin Nr. 8337 vom 28. Juli 2007.

3 Klaus Heinrich: *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, Frankfurt am Main 1964 (u.ö.), 162.

I. Sinn

1. Vorläufiges über Philosophieren

Im folgenden möchte ich Klärungen und eine Übersicht versuchen über die Zusammenhänge zwischen Sinn und Leben – in Absicht auf eine Klärung des unklaren Begriffs eines *Sinns des Lebens*.

Die Weise des Philosophierens, die ich für dieses Vorhaben für hilfreich halte, wird am Beispiel deutlich und im Laufe der Überlegungen auch in verschiedenen Kontexten unter verschiedenen Aspekten weiter erläutert werden. Aber eine erste vorläufige Orientierung ist auch am Anfang am Platze, nicht nur für den Leser, damit er weiß, worauf er sich einlässt, sondern auch von dem her, was Philosophieren im hier beanspruchten Verständnis ist – reflexive begriffliche Klärung.

'Begriffliche Klärung' – das kann ich am besten durch zwei Zitate von für mich wichtigen Autoren erläutern. Lichtenberg hat geschrieben: „Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs, also die Berichtigung einer Philosophie, und zwar der allgemeinsten.“ Und Wittgenstein hat gleichsam dafür einen Grund genannt: „Philosophie wird nicht in Sätzen, sondern in einer Sprache niedergelegt.“ Weil in den Einteilungen der Sprache und dem Sprachgebrauch, der ihnen folgt, schon eine Philosophie steckt, insofern eine solche nicht in einzelnen Sätzen, sondern in einer Sprache niedergelegt ist, ist ausdrückliches Philosophieren als der Versuch, sich Klarheit im und Übersicht über das sprachlich verfasste Verstehen zu verschaffen, Berichtigung des Sprachgebrauchs (unter, wie ich ergänze, der Idee des zustimmungsfähigen Urteilens). Mit dieser vorläufigen Angaben ist die Erläuterung des

Attributs 'reflexiv' schon vorbereitet.

Reflexive Klärung heißt der Versuch, *explizit* zu verstehen, was wir *implizit* je schon kennen, verstehen und können, insofern wir sprechende, darum auch verstehende, und handelnde Lebewesen sind. Ein altes deutsches Wort für Philosophen oder besser Philosophierende war das Wort 'Sinnbetrachter' (*Grimm* Bd. 16, Spalte 1153).

Ein Aspekt des Sinns von 'reflexiv' ist schon durch die Entgegensetzung implizit/explicit gegeben – philosophierend wollen wir etwas ausdrücklich machen und verstehen, was wir unausdrücklich je schon verstanden haben, sofern wir sprechen und handeln. Ein anderer Aspekt wird durch folgende Überlegung hervorgehoben. Fragen, Verstehen, Erkennen sind Tätigkeiten und Leistungen, die wesentlich einzelne Personen erbringen. *Wir*, als Kollektiv, können nicht anders fragen, verstehen und erkennen, als dass entweder einer für uns stellvertretend oder jeder von uns fragt, versteht und erkennt. Und insofern unser Fragen, Verstehen und Erkennen sich auf unser unausdrückliches Verständnis, das philosophisch ausdrücklich werden soll, richten wird, muss jeder zunächst sich selbst fragen, wie er was versteht und erkennt. Diese Qualifikation durch 'sich selbst' ist ein zweiter Aspekt des Sinns von 'reflexiv'. Aus ihm wird deutlich, warum im Sinne Kants Philosophie wesentlich Selbstdenken ist und man eigentlich nicht Philosophie, sondern nur Philosophieren lernen kann (Kr.d.r.V. B 864-5/A 836-7).

Wenn wir philosophisch also nach Sinn, Leben und dem Sinn des Lebens fragen, dann müssen wir selbst fragen und uns selbst fragen, was wir unter dem Ausdruck 'Sinn des Lebens' verstehen können und wollen. Von 'wollen' ist hier neben 'können' auch zu reden, weil Ausdrücke der Sprache ganz allgemein den Sinn, die Bedeutung haben, die jemand

ihnen gegeben hat und, wenn wir sie selbst verständlich verwenden wollen, die wir ihnen geben, weil geben wollen. Die Autonomie des Wollens, die hier im Spiel ist, ist keine unbeschränkte – einmal, insofern wir verstanden werden wollen (uns also an anderen, die uns verstehen sollen, orientieren müssen), zum andern, weil wir uns dabei unserer gemeinsamen Sprache bedienen, die wir nicht selbst machen und gemacht haben. Unsere Autonomie ist also eine situierte, unter Bedingungen einer schon vorgegebenen intersubjektiven Sprache und unter Bedingungen der allgemeinen Verständlichkeit gesetzte. Deshalb müssen wir uns zunächst darauf richten, den Sinn oder die Bedeutung von 'Sinn des Lebens' in unserer gemeinsamen Sprache zu klären – erst dann können wir entscheiden, was von den Verwendungen der gemeinsamen Sprache wir verstehen können und uns zu eigen machen wollen. Deshalb ist die Reflexivität des philosophischen Fragens keine nur persönliche; wie wir den Sinn unseres je eigenen Lebens verstehen, ist zwar auch ein Ausdruck unseres Verständnisses und insofern auch Material philosophischer Überlegung, aber nicht selbst thematisch.

Ein dritter Aspekt der Reflexivität des philosophischen Fragens betrifft nun besonders das Thema „Sinn“. Wenn der Philosophierende nach dem alten Wortgebrauch, den das *Grimmsche Wörterbuch* verzeichnet, „Sinnbetrachter“ ist, dann ist in der Frage nach dem Sinn von Sinn die Reflexivität des Fragens potenziert, weil indirekt auch thematisch ist, was wir tun, wenn wir philosophierend nach dem Sinn fragen.

In der Einleitung zu ihrem Buch „Der Sinn des Lebens“ (dtv 30744), in dem Beiträge aus Philosophie, Dichtung und Wissenschaft zum Thema gesammelt sind, weisen die Herausgeber Fehige, Meggle und Wessels für die Frage nach dem Sinn (der Bedeutung) von „Sinn“ im Zusammenhang des Fragens nach dem Sinn des Lebens ein Vorgehen ab, das hier zunächst verfolgt werden soll. Sie betrachten, wie ich es auch vorschlage, die Frage nach der Bedeutung des Ausdrucks als vorrangig und fragen sich dann: „Solange es nur um die Bedeutung geht, reicht es nicht, im Wörterbuch nachzuschlagen?“ Dieses Vorgehen weisen sie mit folgender Begründung ab:

„... damit würde der schwarze Peter nur an die Autoren des Wörterbuchs weitergegeben - woher wissen sie, was sie unter 'Sinn' und 'Leben' oder 'Sinn des Lebens' aufführen sollen? Außerdem hätten wir die Qual der Wahl. Grimms Wörterbuch listet 23 Standardbedeutungen von 'Sinn' und '27 von 'Leben', der Grammatik-Duden 6 Arten attributiver Genitive. Das ergäbe 3726 Kandidaten für die wörtliche Bedeutung von 'Sinn des Lebens'. Nun begäbe das Aussortieren; beispielsweise ist die Bedeutung 7 von 'Sinn' (= Gesinnung), gepaart mit dem Genitivus auctoris von Bedeutung 27 von 'Leben' (= innerer Teil der Pferdehufe), wohl nicht, was wir meinen. Doch woher wissen wir das? Bereits nicht mehr durch Nachschlagen, sondern durch Befragung unserer selbst.“

Erstaunlicherweise treten die Autoren nun nicht in eine solche Befragung ihres eigenen Sprachverstehens ein, sondern liefern sich den Wörterbuchautoren des *Grimm*, um die Methode des Nachschlagens gründlich zu diskreditieren, lieber doch aus, wenn sie deren Warnung zitieren:

„Eine streng logische Gliederung ist nicht durchführbar, da, beim Fließen der Grenzlinien und der Unbestimmtheit und Allgemeinheit der Bedeutung in den meisten Fällen, die genaue Nuance nicht mit Sicherheit festzustellen ist, nicht selten auch mehrere Bedeutungen zugleich in dem Begriffe des Wortes zusammenfließen.“

Nun ist ohne weiteres zuzugeben, dass bloßes Nachschlagen im Wörterbuch keine Hilfe ist und bloßes mechanisches, nicht mitdenkendes Kombinieren von Bedeutungen auch nicht. Aber wenn man dem Lichtenbergschen Begriff kritischen Philosophierens – Philosophie als Berichtigung des Sprachgebrauchs und

damit der allgemeinsten, in den Einteilungen der Sprache selbst liegenden Philosophie – als einer Version des sprachreflexiven Vorgehens zustimmt und nicht von vornherein auf Bedeutungsnuancen aus ist (auf die es Verfasser eines Wörterbuchs sinnvollerweise ankommen muss), dann kann man dem Wörterbuch mehr abgewinnen, als die Herausgeber des Sammelbandes sehen und zugestehen wollen. Das ist insbesondere dann der Fall, wenn man Lichtenbergs Diktum den angeführten Satz Wittgensteins - Philosophie werde nicht in Sätzen, sondern in einer Sprache niedergelegt – als Begründung zur Seite stellt. Es ist dann die Anweisung, in den vielen Bedeutungen des Wörterbuchs eine implizite Ordnung zu entdecken zu versuchen, indem man versucht, die Bedeutungen zu Gruppen zusammenzufassen. In solchen Gruppen von Bedeutungen, das ist meine Hypothese, wäre (nach Wittgenstein) die allgemeinste Philosophie unserer (der deutschen) Sprache bezüglich „Sinn“ niedergelegt, in deren Berichtigung (nach Lichtenberg) all unsere Philosophie bestehen sollte.

Ich führe daher zunächst die Hauptangaben und die Gliederung zum Stichwort 'Sinn' in *Grimms Deutschem Wörterbuch* an und versuche dann, das eigene Vorgehen und diese kommentierend, die vermutete Ordnung im Sinn von Sinn zu entwickeln. Die folgende Liste (A.) ist das Material, an dem sich der anschließende Kommentar (B.) abarbeitet. Die Liste kann zunächst überschlagen werden - sie ist eine etwas mühsame Lektüre - und vom Kommentar jeweils auf sie zurückgegriffen werden.

3. A. Exzerpt zu Gliederung und Hauptangaben zum Stichwort 'Sinn' im *Grimmschen Wörterbuch* (Bd. 16, Spalten 1103-1152)

I.2 Nominalbildung zu *sinnan/sinnen*, Hintergrund westindogermanisches Thema *sentō-* (Weiterbildung zu indogerman. *senū-* = ans Ziel gelangen), davon Substantiv **sentō* = Weg, Gang, Richtung und Verb mit doppelter Präsensbildung, eine davon **sentno* (german. *sinnan*).

I.3 Ursprüngliche Bedeutung der Wurzel die einer Ortsbewegung ... Daneben Übertragung in die geistige Sphäre ...

II. Die Bedeutung läßt eine historische Entwicklung nicht erkennen, da die Hauptgebrauchsweisen schon in der ahd. Sprache erkennbar sind und sich unverändert erhalten haben. Nur in den spezielleren Verwendungen sind Änderungen eingetreten... Auch eine streng logische Gliederung ist nicht durchführbar, da, bei dem Fließen der Grenzlinien und der Unbestimmtheit und Allgemeinheit der Bedeutung in den meisten Fällen, die genaue Nuance oft nicht mit Sicherheit festzustellen ist, nicht selten auch mehrere Bedeutungen zugleich in dem Begriffe zusammenfließen.

II.1 Allgemein für das innere Wesen des Menschen, unbestimmter als *Seele*.(a-f)⁴

II.2 Individualisierend bezeichnet der *Sinn* die einem Jeden eigentümliche geistig-seelische Veranlagung, die seine Sonderart ausmacht... (a-d)

II.3 Der *Sinn* ist zunächst das Organ und der Sitz alles Strebens, Wollens, Verlangens... (a-g)

II.4 andere Wendungen für II.3 ... (a-d)

II.5 Daneben steht *Sinn* auch mehr objektiv und spezialisierend für 'Absicht, Wille, Lust'... (a-m)

II.6 *Sinn* für 'Wille, Wunsch, Lust, Neigung', wobei

4 Die Buchstaben in Klammern geben die hier ausgelassenen Unterpunkte zu den jeweiligen Hauptrubriken an.

zuweilen der Begriff der individuellen seelischen Veranlagung hineinspielt, findet sich in andern präpositionalen Ausdrücken. (sc. als 'zu') (a-g)

II.7 Häufig bezeichnet *Sinn* in Verbindung mit Adjektiven die Gesinnung, das Gemüt, den Charakter: ...

II.8 Ferner ist der *Sinn* der Sitz des Gefühls, der Stimmungen, also synonym mit *Gemüt*:... (a-h)

II.9 Am häufigsten geht indessen *Sinn* auf die geistige, intellektuelle, verstandesmäßige Seite des Menschen. (a-g)

II.10 *Sinn* in Verbindung mit Adjektiven und Verben (als Objekt), wobei oft schon eine Spezialisierung der Bedeutung eintritt (vgl. die nächsten Abschnitte): ... (a-n)

II.11 Im allgemeinsten und umfassendsten Verstande steht *Sinn* für das Bewußtsein, die Bewußtheit oder Besinnung. Die hier behandelten Ausdrücke kommen zum Teil auch in anderer Bedeutung vor, vgl. 12, so daß eine genaue Sonderung in vielen Fällen nicht möglich ist. Sehr gewöhnlich ist auch hier der Plural. Dabei denken wir leicht an die Bedeutung 18.... (a-h)

II.12 Während *Sinn* in der Bedeutung 10 mehr neutral den Sitz und das Organ des Vorstellens angab und erst durch Zusätze näher bestimmt wurde (*guter-schlechter, weiser-dummer Sinn*), nimmt es sehr häufig den positiven Sinn 'Verstand, Klugheit, Überlegung' u. ähnl. an. (a-n)

II.13 In der älteren Sprache bezeichnet *Sinn* auch den erfindenden, schöpferischen Verstand, z.B. des Künstlers: ...

II.14 Daneben aber und jetzt häufiger bezeichnet *Sinn* das Geistesleben nach seiner rezeptiven Seite, die Empfänglichkeit für Eindrücke, das Auffassungsvermögen: ... (a-d)

II.15 Der *Sinn* ist der Ort und Behälter für Gedanken,

Vorstellungen, Erinnerungsbilder, daher die Wendungen ...

(a-l)

II.16 *Sinn* bezeichnet aber auch objektiv das Gedachte oder Vorgestellte, Gedanke, Meinung und ähnl. Doch gehören diese Gebrauchsweisen zum größten Teile der ältern Sprache an. (a-f)

II.17 Für *Sinn* steht häufig der Plural, auch ohne erkennbaren Grund, so besonders in der ältern Sprache, vergl. ... (a,b)

II.18 Weiterhin wird *Sinn* auf die körperlichen Organe der Wahrnehmung, wie das Gesicht, Gehör u.s.w. angewendet. Diese Gebrauchsweise ist namentlich im Nhd. Sehr gewöhnlich (bei dem Plur. heute die vorherrschende). (a-k)

II.19 a) Die Eindrücke der *Sinne* vermitteln aber nicht nur Wahrnehmungen, sondern sie sind von Lust- oder Unlustgefühlen begleitet: ... b) Daher *Lust, Lüste der Sinne*, vgl. *Sinnenlust*... c) Daher erscheinen die *Sinne* auch gern als eine Art Begehungsvermögen: ... d) Dieses Begehungsvermögen ist in der Regel im sexuellen Sinne gemeint. Die *Sinne* bezeichnen dann zugleich die sinnlichen Wahrnehmungen, welche den Reiz und die Begierde anregen, vgl.:... und auch den dadurch in Tätigkeit gesetzten Trieb (Geschlechtstrieb) selbst. Diese Verwendung gehört hauptsächlich der neuern Sprache an und ist sehr gewöhnlich, vergl. auch *sinnlich, Sinnlichkeit*, die von hier aus ihre jetzt herrschende Bedeutung erhalten haben.- e) Es wird von dem unter 1-6 behandelten Begehungsvermögen ein mehr körperliches, triebhaft instinktives unterschieden, vgl.:... f) Auf dieser Bedeutungsentwicklung beruht es, wenn häufig (namentlich im 18. Jh.) der Geschlechtstrieb als sechster Sinn⁵ (...) bezeichnet wird, vgl.

5 Im Original gesperrt.

II.20 In der dichterischen Sprache der ältern Zeit, besonders des 17.Jh., wird *Sinne* für Personen, die damit begabt sind, gesagt, ähnlich wie jetzt etwa Genies. Es erscheint dabei stets im Plur. und stets mit (adj.) Attribut; die Verbindungen schließen sich teils an 7, teils an 10 an:...

II.21 Viel häufiger nimmt *Sinn* eine objektive Bedeutung an, indem es etwas Gedachtes, Vorgestelltes (als für sich bestehend) bezeichnet. Hierher gehört in gewissem Sinne⁶ schon 16, f. Andre Fälle, wo es 'Meinung, Vorstellung' bedeutet, finden sich hauptsächlich in der ältern Sprache. (a-g)

II.22 In neuerer Zeit ist *Sinn* nur noch üblich und sehr gewöhnlich von der Bedeutung, Meinung, dem geistigen Gehalte, der Tendenz einer Äußerung, eines Werks oder (seltner) einer Handlung im Gegensatz zu ihrem Wortlaut bzw. ihrer äußern Erscheinung:... (a-f)

II.23 Hieran reihen sich Verwendungen, die ein stufenweises Verblässen der Bedeutung von Sinn zeigen. a)... 'Art und Weise'... b) Hinsicht, Beziehung... d) Zuweilen scheint geradezu die Bedeutung 'Richtung' herauszukommen (die vermutlich die ursprüngliche war, s. I,3).

II.24 Zum Schlusse seien einige ganz isolierte stärker abweichende Verwendungen zus.gestellt. (a-d)

4. B. Kommentar zu 'Sinn' nach *Grimm*

Den Kommentar zu diesem Auszug aus dem Wörterbuch nun möchte ich angehen, indem ich eine Fiktion verfolge, die der Sprachspiel-Betrachtung von Wittgenstein verwandelnd entlehnt ist. Ich will das Material der Liste für philosophische Klärung unter der fiktiven Annahme

6 Hier und im folgenden markiert die einfache Unterstreichung die unthematische Verwendung des Ausdrucks in dem Sinn, der nach II. 22 „in neuer Zeit nur noch üblich und sehr gewöhnlich ist“.

ansehen, diese Zusammenfassung und Übersicht über ein Wörterbuchstichwort sei unsere einzige Quelle über einen ausgestorbenen Stamm, dessen Sprache wir gleichwohl, mit Ausnahme dieses Wortes, so verstehen wie etwa das Lateinische. Unter dieser Annahme wird die Liste nicht nur lexikalische Information geben, sondern auch Anlass sein zu fragen, was man über das Leben dieses ausgestorbenen Stammes alles aus dieser Quelle lernen kann.

Zunächst einmal wissen wir, insofern wir die Sprache dieses Stammes verstehen können, dass er eine Sprache benutzt hat. Dann wird uns in der Erklärung der ersten Bedeutung von Sinn in dem Artikel - nämlich 'Richtung', klar, dass es sich bei den Sprachbenutzern um Wesen gehandelt hat, die Verwendung für räumliche Unterscheidungen hatten (I, 2). Und dies nicht nur als unbewegte Betrachter einer Szenerie, sondern als selbst bewegliche Wesen - denn die ursprüngliche Bedeutung soll mit 'Ortsbewegung' zu tun gehabt haben. Aber der Ausdruck 'Sinn' soll von Beginn an in eine 'geistige' Sphäre übertragbar sein, und eigentlich ergibt sich, dass die Sprachbenutzer die Fähigkeit der Ortsbewegung hatten, erst in diesem Zusammenhang, insofern 'Sinn' auch den 'Sitz alles Strebens, Wollens, Verlangens' bedeuten soll (II, 3). In diesem Zusammenhang sind auch die im Wörterbuch-Artikel vorgeordneten Verwendungen von Sinn für 'Seele' als einem Merkmal des Menschen im allgemeinen (II,1) und für die individuelle Ausgestaltung dieses Merkmals bei einer einzelnen Person (II, 2) verständlich. 'Streben, Wollen, Verlangen' sind geistige Einstellungen oder, im bewussten Vollzug, vielleicht auch Tätigkeiten, die eine Person – vorläufig: ein handlungsfähiges Lebewesen – hat oder ausführt und die zu Bewegungen dieses Wesens führen. Wenn wir uns fragen, warum jemand etwas macht, z.B. eine

Greifbewegung nach einer essbaren Frucht ausführt, dann ist eine einfache alltägliche Erklärung, weil er die Frucht essen *will*, weil er die 'Absicht' hat, die Frucht zu essen – und, wenig überraschend, soll der Ausdruck 'Sinn' auch 'mehr objektiv und spezialisierend' nicht nur für den 'Sitz alles Strebens etc.' verwendbar sein, sondern auch für 'Absicht, Wille, Lust' (II, 6).

Also sind die Sprachbenutzer, die den Ausdruck 'Sinn' in den bisher erwähnten Bedeutungen verwendet haben, nicht nur Wesen mit der Fähigkeit zur Ortsbewegung gewesen, sondern Wesen, die ein geistiges Leben haben und Bedürfnisse und Wünsche, die sie streben, wollen und verlangen lassen. Sie konnten ferner, insofern sie Absichten haben, ihr Streben, Wollen und Verlangen durch Handlungen, die zur Erfüllung desselben zu führen geeignet sind, ausführen.

Die Bedeutungen, die *Grimm* unter II 7-17 aufführt, betreffen sämtlich Aspekte des geistigen Lebens der Sprachbenutzer. Es weist, was mit den Ausdrücken 'Lust' und 'Neigung' schon angedeutet ist, eine affektive Seite auf, insofern die Sprachbenutzer 'Gemüt' und 'Charakter' haben sollen (II, 7) und ihr 'Sinn' auch der Sitz von 'Gefühlen' und 'Stimmungen' (II, 8) sein soll. Diese betreffen das 'Gemüt', gleichsam die mehr passive Seite der Wesen, 'Gesinnung' und 'Charakter' betreffen eher die mehr aktive Seite des Handelns, zu der uns das Bedeutungsfeld von 'Sinn' keinen weiteren Aufschluss gibt.

Aber 'Sinn' als 'Gemüt etc.' soll eine nicht so häufige Verwendung gewesen sein wie die Verwendung für 'die geistige, intellektuelle, verstandesmäßige Seite des Menschen' (II, 9). Diese Verwendung führt auf die verwandte, in der 'Sinn' umfassend soviel wie 'Bewusstsein, Bewusstheit und Besinnung' meint (II, 12), wobei unter

beiden Verwendungen zunächst neutral 'das Organ des Vorstellens' gedacht werden könne. Bei dieser Explikation wirkt sich die Abhängigkeit des Wörterbuch-Autors bzw. der Autoren) von einem bestimmten Stand philosophischer Klärung aus, insofern die neuzeitliche Philosophie 'vorstellen, Vorstellung' als einen Grundbegriff für das spezifisch menschliche Vermögen des Verstehens behandelt und dieses, mit der Formulierung eines frühen Kantianers, in einer 'Theorie des gesamten Vorstellungsvermögens' fassen und übersichtlich machen wollte. Dieses Vorstellungsvermögen hat hinsichtlich der intellektuellen, verstandesmäßigen Seite des geistigen Lebens „den positiven Sinn 'Verstand, Klugheit, Überlegung'“ (II, 12), und kann dabei nach aktiv oder produktiv vs. passiv oder rezeptiv differenziert werden und aktiv z.B. 'den erfindenden, schöpferischen Verstand, z.B. des Künstlers' bezeichnen (II, 13), passiv aber allgemein 'das Geistesleben nach seiner rezeptiven Seite', die 'Empfänglichkeit für Eindrücke' z.B. der Schönheit, und überhaupt 'das Auffassungsvermögen' (II, 14). Während alle diese Verwendungen von 'Gemüt' (II, 7) an insofern subjektiv sind, als sie einen Inbegriff von Fähigkeiten der Sprachbenutzer meinen, kann 'Sinn' aber auch objektiv verwendet werden für das, was gedacht, vorgestellt und gemeint wird (II, 16). Der Wörterbuch-Artikel sagt uns, diese Verwendung gehöre vor allem der älteren Sprache an, aber er dementiert sich insofern, als er uns später sagt, dass gerade dieser objektive Sinn von 'Sinn' als 'Bedeutung, Meinung, .. geistiger Gehalt, ... Tendenz einer Äußerung, eines Werks oder (seltener) einer Handlung' 'in neuerer Zeit ... nur noch üblich und sehr gewöhnlich' sei, wobei er den Widerspruch dadurch mildert, dass er auf den Zusammenhang mit jedenfalls einer Unterart der

Verwendung nach II, 16 hinweist. (II, 22) Wir sollten festhalten, dass diese Verwendung von Sinn für 'Bedeutung, Meinung, geistiger Gehalt, Tendenz' von Verständlichem heute als Grundbedeutung von 'Sinn' anzusehen ist (weil sie 'nur noch üblich und sehr gewöhnlich' ist). Dabei sollten wir in der Explikation 'Tendenz' beachten, dass in ihr die Grundbedeutung 'Richtung', ins 'Geistige' übertragen, erhalten ist.

Insofern die Sprachbenutzer unseres als ausgestorben betrachteten Stammes für alle diese Bedeutungen von Sinn Verwendung hatten, lernen wir aus ihnen etwas über die Struktur, den Aufbau oder die Gliederung ihres geistigen Lebens. Sie haben einen 'Sinn' ganz allgemein als 'Bewusstsein' mit der Fähigkeit zur 'Besinnung', überlegender Distanznahme. Dieser hat eine rezeptive Seite als Gemüt, die Affizierbarkeit durch Gefühle und Stimmungen, und als Verstand, als 'Auffassungsvermögen'. Und er hat eine produktive Seite im Erfinden und Entwerfen z. B. des Künstlers oder Technikers, vielleicht auch in einem Aspekt der Tätigkeit des Theoretikers (der zunächst nur 'Sinnbetrachter' sein soll). Der 'Sinn' der Sprachbenutzer im Sinn von 'Bewusstsein' kann sich auch im äußeren Handeln als 'Gesinnung' oder 'Charakter' äußern. Die wichtigste Klasse von Äußerungen des Sinns sind ihrerseits verständliche, sinnvolle Äußerungen – Vorstellungen, Gedanken, Meinungen im objektiv verstanden als das jeweils Vorgestellte, Gedachte und Gemeinte, und an diese knüpft sich die heutige Grundbedeutung von 'Sinn' – das, was verstanden werden kann, insofern es etwas zu verstehen geben will und deshalb eine 'Tendenz', eine ideelle Richtung hat. Im Prinzip ist dieser Sinn von 'Sinn' schon mit der Unterstellung gegeben, dass es sich bei den Lebewesen um Sprachbenutzer handelt.

Wir können im Blick darauf auch die Orientierung des Autors an einer vergangenen philosophischen Grundtheorie des gesamten Vorstellungsvermögens aktualisieren. Denn was immer sinnvolle Äußerungen des Sinns im allgemeinen 'Fähigkeit'-Sinn von 'Bewusstsein', sich besinnen können, sonst noch sein mögen, intersubjektiv zugänglich sind sie Darstellungen – des Äußerers selbst oder von etwas, über das er etwas zu verstehen geben will. Die neuere Philosophie, vielleicht seit Frege, eher aber erst seit Wittgenstein orientiert sich an insbesondere sprachlichen Darstellungen. Und Wittgenstein hat deshalb geraten, unter 'Vorstellbarkeit' zunächst immer 'Darstellbarkeit in einem bestimmten Medium der Darstellung' zu verstehen (*PU* § 397). Die methodische Orientierung der neueren Philosophie an der Sprache und sprachlichen Ausdrücken und Formulierungen erklärt sich so: das allgemein verwendbare und jedem zugängliche Medium der Darstellung ist die Sprache, die wir lernen, indem wir in einer menschlichen Kultur auf- und in sie hineinwachsen, und wir brauchen sie auch, damit uns Darstellungen in anderen Medien als der Sprache selbst ausdrücklich verständlich werden.

Wir sind aber mit dem Lernen über unsere Sprachbenutzer anhand des über sie allein überlieferten Wörterbucheintrags 'Sinn' noch nicht am Ende. Auch in ihrer Sprache war 'Sinn' in bestimmten Verwendungen ein in der Mehrzahl verwendbarer Ausdruck, der im Plural häufig 'auch ohne erkennbaren Grund' auch schon für die bisher erläuterten Bedeutungen verwendet worden sein soll (II, 17). Spezifisch aber ist der Plural 'auf die körperlichen Organe der Wahrnehmung wie das Gesicht, Gehör u.s.w.' angewendet worden. (II,18). Insofern die Anzahl der Sinne sehr häufig mit fünf spezifiziert wurde, dürfen wir darauf schließen, dass die Sprachbenutzer, insofern sie für diese Bedeutung

des Plurals von 'Sinn' Verwendung hatten, uns darin noch ähnlicher sind, dass auch sie Gesicht (Fähigkeit zu sehen), Gehör (Fähigkeit zu hören), Geruch (Fähigkeit zu riechen), Geschmack (Fähigkeit zu schmecken) und Tastgefühl (Fähigkeit zu tasten) hatten. Vollends uns gleich aber erscheinen die Sprachbenutzer durch eine Fortentwicklung dieser Verwendungsweise von Sinn im Plural. Denn, weil die Sinne nicht nur Wahrnehmungen vermitteln, sondern dabei Lust- und Unlustgefühle erzeugen (wir dürfen sie dem 'Sinn' als 'Gemüt' , II, 7, zurechnen) und Lebewesen gemeinhin lieber Lust als Unlust empfinden, 'erscheinen die Sinne auch gern als eine Art Begehungsvermögen' und dies sei 'in der Regel im sexuellen Sinne gemeint' (II, 19, c-d). 'Die *Sinne* bezeichnen dann zugleich die sinnlichen Wahrnehmungen, welche den Reiz und die Begierde anregen ... und auch den dadurch in Tätigkeit gesetzten Trieb (Geschlechtstrieb) selbst.' Diese Verwendung betreffe die körperliche, triebhaft instinktive Seite des unter II, 1-6 behandelten Begehungsvermögen. Wir lernen daraus, dass unsere Sprachbenutzer wie wir verschiedene Sinne für Wahrnehmungen hatten und einen Sinn, den sie jedenfalls für so wichtig hielten, ihn gelegentlich mit den fünf Sinnen als 'sechsten Sinn' (II, 19, f) zusammennehmen - den Sinn für geschlechtliche Differenzierung, der insofern er ein Begierde erzeugendes Begehungsvermögen bezeichnen soll, etwas gewesen sein muss, was die Sprachbenutzer in ihren Bewegungen und Handlungen (jedenfalls zu bestimmten Zeiten) 'mehr körperlich, triebhaft instinktiv' umgetrieben haben muss. Auch darin sind unsere Sprachbenutzer uns ähnlich, ja diese Spezifikationen machen sie zu Wesen wie wir es sind, was uns, die Fiktion aufgebend, ja auch nicht überraschen kann, weil wir es sind.⁷

⁷ Das ist natürlich übertrieben. Der Wörterbuchartikel stammt von 1903, er dokumentiert den Sprachgebrauch unserer tatsächlich ja ausgestorbenen Vorfahren, aber dieser Sprachgebrauch überlappt mit unserem

Interessant ist, dass uns über die Zahl der Geschlechter aus der Quelle nichts bekannt wird, es liegt uns nahe, nach Analogie mit uns von zwei biologischen Geschlechtern auszugehen, aber vielleicht waren es ja, in die Fiktion zurückkehrend, mehrere.

Zur Sprach- und Handlungsfähigkeit, dem Begehrungsvermögen als Sitz allen Strebens und Wollens, das zu Handlungen führt, der Affizierbarkeit durch Gefühle und Stimmungen, dem Verstand als Verstehen-Können kommen als Qualifikationen unsere Sprachbenutzer also noch Wahrnehmungsfähigkeiten und ein geschlechtliches Begehrungsvermögen. Was uns von unserer Quelle über die Sprachbenutzern bedauerlicherweise nicht gesagt wird, ist, dass sie eine Verwendung für den Ausdruck 'Sinn des Lebens' hatten, dass sie danach etwa gefragt hätten. Es ist klar, dass sie in der von uns hervorgehobenen geistigen Grundbedeutung – Sinn als das, was verstanden wird, wenn etwas verstanden wird (im Unterschied zur zunächst physischen Grundbedeutung 'Richtung') – unproblematisch nach dem 'Sinn des Lebens' hätten fragen können, insofern sie nachdenklich sich der Sprache bedient haben. Sie hätten mit dem Titel einer lesenswerten, wenn auch letztlich irreführenden kleinen Einführung in die Philosophie von Thomas Nagel, fragen können 'was bedeutet das alles?', wie ist das alles, was unser Leben ausmacht, zu verstehen? Aber insofern die Verwendung von 'Sinn' für die intellektuelle, verstandesmäßige Seite unseres geistigen Lebens nur eine untergeordnete Verwendung war, der die Verwendung für den Sitz alles Strebens und Wollens vorgeordnet ist, und unsere Frage nach dem Sinn des Lebens sich gewiss auch auf diese Seite bezieht, ist von unseren Sprachbenutzern

hinreichend, um uns und unsere Vorfahren in *ein* Wir einzuschließen.- Das gibt Anlass, den häufigen Gebrauch des philosophisch reflexiven Wir im Text zu kommentieren: jede Verwendung von 'wir' ist in diesem Sinn ein zu akzeptierender oder abzuweisender Anspruch - jedem steht es frei, sich mit 'ich aber nicht' auszuschließen. Der Anspruch des philosophisch reflexiven Wir geht auf vernünftige Zustimmungsfähigkeit.

unklar, ob sie nach dem 'Sinn des Lebens' haben fragen können wie wir. Nun tun wir das ja auch nicht alle Zeit, sondern mit praktischen Ernst ausdrücklich wohl nur in Krisenzeiten. In diesem Sinn bemerkte Wittgenstein, der ausdrücklich einmal gesagt hat, was an Leben und Welt problematisch ist, sei das, „was wir ihren Sinn nennen“ (11. 6. 1916, Tb 167): 'Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems'. (LPA 6.521)

Und es ist auch bemerkenswert, das kann man von Volker Gerhardt lernen⁸, dass der Ausdruck 'Sinn des Lebens' relativ jungen Datums ist (obwohl unsere Wörterbuchautoren von 1903 schon Fundstellen für die Prägung hätte ausfindig machen können). Hier bedarf es einer geschichtlichen Überlegung. Bis ins erste Drittel des 19. Jahrhunderts hinein war es ein allgemeines, durch religiöse und philosophische Lehren expliziertes Bewusstsein, dass es so etwas gibt wie 'die Bestimmung des Menschen' (das ist der Titel einer Schrift des idealistischen Philosophen J.G. Fichte). 'Bestimmung' war hier durchaus normativ gemeint im Sinn von 'etwas oder jemanden zu etwas bestimmen'. Für Fichte war es die Bestimmung des Menschen, „sich zum Himmel vorzubereiten“. (*System d. Sittenlehre*, 1798, 80)⁹ Wenn es eine solche normative Bestimmung des Menschen gibt – solange man glaubt, dass so etwas dem Menschen vorgegeben sei, ist für die Frage nach dem Sinn des Lebens kein Platz, gleichsam kein logischer Raum. Solange Gott oder die allgemeine Verfassung der Welt dem Menschen seine Bestimmung

8 'Sinn des Lebens - Über einen Zusammenhang zwischen antiker und moderner Philosophie', in: Caysa/Eichler (Hrsg.): *Praxis, Vernunft, Gemeinschaft*, Weinheim 1994; Gerhardt hält die zuvor angeführte Äußerung Wittgensteins für philosophisch ganz unerheblich, hat sich aber gewiss die Mühe gespart, das im Kontext und nicht nach selbst gemachten Vorbegriffen zu beurteilen, und deswegen ist sein Urteil, als Aussage über Wittgenstein jedenfalls, seinerseits ganz unerheblich. Der Zusammenhang zwischen der antiken Frage nach dem guten Leben der der modernen nach dem Sinn des Lebens, den Gerhardt konstruiert, besteht, wenn ich Recht habe, gerade nicht, weil uns die teleologische Zuversicht der Alten abhanden gekommen ist.

9 Zitiert nach *Grimm*, DW, Bd. 1, Spalte 1679.

vorzeichnen, muss und kann er nach ihr nicht fragen – und wenn er anfängt nach ihr zu fragen, fragt er nicht mehr in erster Linie nach einer 'Bestimmung', sondern eben nach dem 'Sinn'. Diese Frage hat, pathetisch gesprochen, ihren Sitz im Leben erst in einer Situation 'metaphysischer Obdachlosigkeit'.

5. „Leben“: philosophierende Lektüre des Wörterbuchs

'Sinn' leitet sich zwar von einem Verb her, ist aber ausschließlich ein Substantiv. Bei 'Leben' ist das anders, es ist zunächst ein Verb, lateinisch *vivere*, dann ein substantiviertes Verb, das erst 'nach und nach ein zu einem vollen Substantiv entfalteter Infinitiv' wurde, lateinisch *vita*, was sich an der Ungebräuchlichkeit eines Plurals zeigt, so jedenfalls der Autor des entsprechenden Artikel in *Grimms Wörterbuch* (Bd. 12, Spalte 410 ad 2). Sein allgemeiner Sinn als Substantiv teilt mit dem Verb den Gegensatz zum tot sein und wird ausgesagt von allem 'was auf der Erde aus innerer Kraft sich regt, namentlich Menschen und Tieren'. Der Gegensatz Leben/Tod ist eine Grundunterscheidung, die sich in unseren Einstellungen fundamental reflektiert, wie Wittgenstein feststellt: „Unsre Einstellung zum Lebenden ist nicht die zum Toten. Alle unsre Reaktionen sind verschieden.“ Einem Stein können wir keinen Schmerz zuschreiben, aber einer zappelnden Fliege – „der Schmerz scheint hier *angreifen* zu können, wo vorher alles gegen ihn, sozusagen *glatt* war.“¹⁰

Grundunterscheidungen können weiter nicht erklärt, allenfalls erläutert werden, aber ein Licht fällt auf 'Leben' durch den Umstand, dass es sprachgeschichtlich sowohl mit

10 *Philosophische Untersuchungen* (häufig zitiert als *PU*) Abschnitt 284.

'Leib' als auch mit 'bleiben' zusammenhängt und im Altnordischen auch die Bedeutung 'übrig sein, übrig bleiben' hatte (Spalte 397) – was nicht tot ist, ist übrig und bleibt, solange es nicht tot ist. (Vielleicht hat Heidegger in *Sein und Zeit* vom Menschen auch deshalb als 'Dasein' gesprochen.)

Nun ist in der Prägung 'Sinn des Lebens' der zweite Ausdruck ausweislich des deklinierten Artikels grammatisch ohne Zweifel ein Substantiv, unentschieden ist nur, ob ein bloß substantivierter Infinitiv oder ein voll entfaltetes Substantiv. Hier hilft wieder eine eigene Überlegung weiter. Das voll entfaltete Substantiv soll dem lateinischen *vita* entsprechen. Nun ist das Leben einer Person oder eines Tieres im Sinn von *vita* zu keinem Zeitpunkt, zu dem es andauert, auch schon ein Ganzes und abgeschlossen vorliegend. Also kann im Ausdruck 'Sinn des Lebens', solange wir, wie eine altertümliche Wendung lautet, bei 'Leib und Leben' danach fragen, sinnvollerweise nicht *vita* im Sinn eines ganzen Lebenslaufes meinen, weil dieser noch nicht ganz da ist. Das Verb 'Leben' soll jedenfalls wesentlich 'im Gegensatz zu einem erwarteten oder gefürchteten Tod' verwendet werden (Spalte 397 ad 2 b). 'Leben' sollte daher in unserer Wendung elementar einen andauernden Prozess bedeuten, der sich 'aus innerer Kraft' erhält. Biologisch kennzeichnend für Leben ist ja das Andauern eines Stoffwechsel-Prozesses.

Der grundbegriffliche Status der Unterscheidung tot/lebendig ist ein Punkt, mit dem Wittgensteins Diktum, Philosophie werde nicht in Sätzen, sondern in einer Sprache niedergelegt, illustriert werden kann. Denn er kann damit erläutert werden, dass sich diese Grundunterscheidung ganz verschiedene Begriffsnetze anknüpfen. Was tot ist, ist für uns nur von außen, in seiner Struktur und seiner

Verknüpfung mit anderem Gleichartigen, mittels gesetzlicher Hypothesen zu verstehen und aufgrund des Verständnisses auch zu manipulieren. Die methodischen Quellen der Belege für unser Verständnis von Totem sind Beobachtung und Experiment. – Was lebendig ist, ist für uns dagegen auch von 'innen', von ihm selbst her verständlich. Hier muss von vornherein die ebenfalls (auf nächster Stufe) grundlegende Gliederung des Lebendigen in Pflanzen, Tiere und Menschen berücksichtigt werden, weil unser Verstehen des Lebendigen vom Menschlichen als Sprachfähigen ausgeht. Das ist am leichtesten im Hinblick auf (nicht-sprachliches) Handeln einsehbar. Eine Handlung ist in elementaren Fällen – etwa der oben zu 'Absicht' erwähnten Greifbewegung nach einer essbaren Frucht – eine Bewegung, für die sich aus der Sicht des sich Bewegenden etwas sagen lässt – im Beispiel: er will die Frucht essen, oder (in der erklärenden Rückschau) er wollte, hatte Lust, die Frucht zu essen. In einfachen Fällen erlaubt uns die Verständlichkeit einer Gesamtsituation die züversichtliche Zuschreibung von Absichten, wodurch uns die Bewegungen anderer als Handlungen verständlich werden. Das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass wir, an komplizierteren Fällen wird das ausdrücklich, letztlich für die Bestimmung der Absicht eines anderen Akteurs darauf angewiesen sind, ihn danach fragen zu können. Eine Handlung ist eine Bewegung unter dem Gesichtspunkt vom Handelnden her, also hat er in der Charakterisierung seines Verhaltens für uns unvermeidlich eine Stimme – in komplexen Fällen sogar die entscheidende. Das macht sich sogar bei der wissenschaftlichen Erklärung von Makrophänomenen, die nicht intentional sind, noch bemerkbar – das Wetter reagiert nicht auf den Wetterbericht, aber die Börse auf den Börsenbericht.¹¹ Die Möglichkeit der Befragung als der

11 Das Bonmot verdanke ich einem Freund, dem Berliner Soziologen Heiner Ganßmann

vorrangigen Quelle von Belegen für Verständnis verweist Beobachtung und Experiment, die zudem im Hinblick auf Menschen als Untersuchungsobjekte aufgrund moralischer Grenzen einen anderen Sinn als den vollendeter Manipulation haben, auf einen sekundären Rang, den nur die Misstrauenskultur der Wissenschaft an die erste Stelle rückt. Nun verstehen wir auch Tiere mittels unseres auf Menschen zugeschnittenen intentionalen Vokabulars (der Hund *sucht* den Knochen, *will* spielen etc.). Aber Tiere sprechen nicht. Die ausschlaggebende Quelle der Evidenz (der Belege – ein vom englischen *evidence* philosophisch eingebürgertes Anglizismus) für das intentionale Vokabular ist uns bei ihnen verschlossen. Deshalb bleiben uns Tiere letztlich fremd und jedenfalls fremder als Menschen, die wir gut kennen. Sir Peter Strawson, Philosoph aus Oxford, hat unsere Schwierigkeit mit dem Verständnis von Tieren unübertrefflich kurz zusammengefasst: „Uns fehlen die Worte dafür zu sagen, was es heißt, ohne sie auskommen zu müssen.“¹² Pflanzen schließlich verstehen wir mittels funktionaler Teleologie – als auf die Erfüllung der Ziele objektiver Lebens(erhaltungs)funktionen gerichtet.

Wegen des grundbegrifflichen Status der Unterscheidung lebendig/tot generiert diese Begriffsgrenze Verständnisprobleme, die sich in unlösbaren Aufgabenstellungen äußern. Eine solche Aufgabenstellung wäre, Leben (lebendige Materie) im Labor zu erzeugen. Das naturgesetzliche Verständnis von Totem erlaubt uns derartige technische Anwendung in vielen Fällen, wie jedermann weiß. Warum also nicht auch in diesem? Weil die Aufgabenstellung, von unseren gewöhnlichen Begriffen her, widersprüchlich, sinnlos ist. Denn sie müsste lauten: Lebendiges aus Totem hervorbringen. In den Termini der

12 Peter Strawson: *Die Grenzen des Sinns* – Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Hain 1981, 237. (Engl.: We lack words to say what it is to be without them.)

Aufgabenbeschreibung (lebendig, tot) ist der kontradiktorische Gegensatz der Grundunterscheidung vorausgesetzt (und von der ebenfalls grundbegrifflichen Untergliederung des Lebendigen abgesehen – gleichsam als wollte man in einem Computerprogramm von einem untergeordneten Zweig aus außerhalb einer mehrere Ebenen darüber liegenden Verzweigung operieren, ohne die Verzweigungsstruktur zu durchlaufen oder zu berücksichtigen), in der Bewegung des Satzes, die das Verb 'hervorbringen aus' erzeugt, ist sie geleugnet. One can't have one's cake and eat it (at the same time).¹³

Eine komplexere Variante desselben unlösbaren Problems ist das philosophisch diskutierte Leib/Seele-Problem. Allerdings ist die Begriffsverwirrung hier viel komplexer. Das von uns mit äußerlich beschränktem intentionalen Vokabular verstandene Verhalten der Tiere legt den Gedanken nahe, es müsste auch mechanistisch verstehbar sein (also ausschließlich mittels auf Totes zugeschnittener Begriffe). Descartes hat in diesem Sinne vorgeschlagen, Tiere als Maschine aufzufassen (ein merkwürdiges Konglomerat von Aufgeklärtheit und Obskurantismus – die Zeit dachte sich Gott, den Schöpfer, als Uhrmacher; auch Uhren haben ein Inneres, auch Uhren müssen aufgezogen werden, auch Uhren gehen schließlich entzwei – warum sollten Tiere als Gottes Geschöpfe nicht Uhren vergleichbar sein?). Damit wird aber die Einbettung unseres Verstehens der Tiere in ein Vokabular, das ursprünglich auf sprachfähige Lebewesen passt, ignoriert – die eine Seite des Gegensatzes tot/lebendig radikal vereinfacht (statt der drei Kategorien Pflanzen, Tiere, Menschen – nur eine: Tiere) und

13 Dass evolutionäre Erklärungen der Entstehung des Lebens gegeben werden, widerspricht dem Gesagten nicht: 1. ist im Zusammenspiel von Mutationen und Selektion in ökologischen Nischen ein Moment des Zufalls in Anspruch genommen, dass die für technische Anwendung gebrauchte deterministische Manipulierbarkeit des Prozesses im Labor ausschließt; 2. ist die Erklärung retrospektiv, historisch; 3. operiert sie mit präzisierten und damit veränderten Begriffen.

dann mittels Begriffen der anderen Seite des Gegensatzes interpretiert. Das bringt das Begriffsnetz gründlich durcheinander, was sich in Problemstellungen wie der Suche nach einer materialistischen Erklärung des Bewusstseins ausdrückt. Das ist deshalb eine ewige philosophische Frage, weil sie sinnlos ist, unverständlich. Im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhundert haben wissenschaftlich gesonnene Philosophen wieder einmal die unmittelbar bevorstehende Lösung des Rätsels des Bewusstseins versprochen und die Dekade des Gehirns ausgerufen.¹⁴ Sie ist still und leise vergangen (ohne dass die vollmundigen Ankündigungen retraktiert worden wären). Aber neue werden kommen.¹⁵ Denn die Frage muss als Missverständnis aufgelöst werden, um zu verschwinden, und dem steht eine Neigung, ja (unter einheitswissenschaftlichen Maximen) sogar ein Wille misszuverstehen entgegen. Die Frage konstruiert 'Bewusstsein' als Ausdruck für eine (emergente) Eigenschaft des Gehirns – aber so funktioniert der Ausdruck einfach nicht, Punkt. [Nur einem in der physikalistischen Illusion befangenen Gesprächspartner müsste ich nun zu erklären versuchen, wie er funktioniert – als eine Ausdruck für die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der ansprechbaren Lebewesen – die grundlegende Verwendung ist '(wieder) bei Bewusstsein sein' in Anwendung auf einen Ohnmächtigen. Es müsste eine dialogische Bemühung um Verständnis sein und die Vorschläge müssten vom Gesprächspartner akzeptiert werden, um in diesem Dialog zu gelten. Das ist ungemein schwierig zu erreichen, weil es sich um die

14 Man vergleiche den Sammelband Thomas Metzinger (Hrsg.): *Bewußtsein*, Paderborn (Schöningh) 1995.

15 Das war zum Zeitpunkt der Abfassung eine Prognose, die sich inzwischen erfüllt hat. Zum Zeitpunkt der Überarbeitung, fünf Jahre später (2004) wird im Internet (http://www.gehirnundgeist.de/blatt/det_gg_manifest) ein Manifest deutscher Gehirnforscher – Mediziner, Biologen, Physiker – vertrieben, in dem wieder optimistische Voraussagen gemacht werden, die Nicht-Erfüllung früherer nicht thematisiert wird, aber immerhin eingeräumt wird: „Die großen Fragen der Neurowissenschaften zu stellen ist heute schon erlaubt – dass sie sich bereits in den nächsten zehn Jahren beantworten lassen, ist allerdings eher unrealistisch. Selbst ob wir sie bis dahin auch nur sinnvoll angehen können, bleibt fraglich. Dazu müssten wir über die Funktionsweise des Gehirns noch wesentlich mehr wissen.“

Reorientierung eines Willens zum Verständnis handelte, der gleichsam umgekehrt werden müsste, das aber von seiner Verfassung her – selbst das richtige Verständnis zu vertreten – nicht will. Diese Situation macht das Gespräch zwischen verschiedenen philosophischen und geistigen Grundorientierungen so end- und meistens aussichtslos.] Der grundbegriffliche Status der Unterscheidung tot/lebendig in unserem normalen Begriffsnetz ist auch daraus deutlich, dass an ihr solche untraktierbaren Verständnisprobleme aufkommen und sich hartnäckig erhalten.

Nun können wir die Überlegung zum Sinn von 'Leben' insofern abkürzen, als uns der Ausdruck in den Überlegungen zu 'Sinn' ja schon begegnet ist. Dieser Ausdruck war von vornherein aus der räumlichen in die geistige Sphäre übertragbar und bezeichnete da verschiedene Seiten unseres geistigen 'Lebens', die begehrende ebenso wie die fühlende, die handelnde ebenso wie die verstandesmäßige. Und eine hochstufige Bedeutung von 'Leben' ist die, die 'Lebensäußerungen, das Streben und Schaffen eines größeren abgeschlossenen Kreises' zu bezeichnen. (Spalte 421 ad 22) Der Autor denkt hier an Redeweisen wie die vom künstlerischen oder wissenschaftlichen oder kulturellen Leben (deshalb größerer Kreise). Und man muss es merkwürdig finden, dass das von Personen geführte geistige Leben – gleichsam die Lebensäußerungen des kleinsten Kreises – vom Autor des Artikels keiner eigenen Aufmerksamkeit gewürdigt wird, obwohl er (oder ein anderer Autor des Artikels 'Sinn') diese Verwendung selbst pflegt. Aber es wird uns gesagt, dass zwar 'im Substantiv *Leben*, die Fristung des leiblichen Lebens, die Lebensbedürfnisse und der Lebensunterhalt betont' werden (Spalte 417, ad 11), 'häufiger aber auch das

erhöhte und bewusste, das mit dem menschlichen Leben, seinen Begegnissen, seinem Streben und Wirken verflochten ist' bezeichnet werde (Spalte 418, ad 12) – und darein fällt wohl auch das geistige Leben, dessen verschiedene Seiten 'Sinn' bezeichnen kann. Nun ist uns als allgemeine Bedeutung von 'Leben' ein sich vollziehender Prozess, der sich aus innerer Kraft erhält und dem tot Sein entgegengesetzt ist, erklärt worden und wir können in der Erinnerung an die Bedeutung von 'Sinn' als 'Wille, Absicht, Zweck' diese innere Kraft als Willen, Lebenswillen deuten. Dann werden uns Erklärungen des Ausdrucks 'Leben' von Immanuel Kant, die der Wörterbuchautor ganz am Beginn seines Artikels zum Substantiv anführt, verständlich und überzeugend erscheinen, wenn wir einen Punkt weiter erläutert haben werden. Die Erklärungen von Kant lauten:

„Leben ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens (Variante „seinen Vorstellungen gemäß“) zu handeln“;

„Leben heißt das Vermögen einer Substanz, sich aus einem innern Prinzip zum Handeln ... zu bestimmen“.

„Vermögen“ heißt „Disposition“ oder „Fähigkeit“; das Begehrungsvermögen kennen wir als einen Sinn von 'Sinn'. Weiter erläutert werden muss die Rede von 'Gesetzen' oder einem 'Prinzip'. Dabei hilft die Variante 'seinen Vorstellungen gemäß', die ja umgangssprachlich soviel heißt 'so, wie er will'. Die Vorstellungen von unserm Streben und Handeln, die uns bestimmen, haben immer eine unbestimmte Allgemeinheit, solange sie nicht ausdrücklich individuell spezifiziert sind ('ich will *diesen* Mann/*diese* Frau; *diesen* Gegenstand'), und werden dann mit dem unbestimmten Artikel, der verschiedene Erfüllungen zulässt, formuliert. Ich schlage vor, dass unter dem inneren Gesetz oder Prinzip, nach dem sich bestimmen zu können nach Kant 'Leben' heißen soll, zunächst solche nicht individuierenden Absichten und Willensentschlüsse zu verstehen sind. (Bei Kant ist damit viel mehr gemeint, aber das ist hier nicht relevant.) Dass in Kants Erläuterung vom Leben als einer Potentialität, einer Fähigkeit die Rede ist, reflektiert den Punkt, dass zu jedem Zeitpunkt, des andauernden Lebens das Leben im Sinne der *vita*, des Lebenslaufes, noch nicht vollständig ist, ein Teil also immer noch aussteht, Zukunft ist. Allerdings ist die Zukunft nicht

unbegrenzt offen, und die Bedeutung von 'Leben' charakterisiert der Gegensatz zum erwarteten und/oder gefürchteten Tod, von dem wir, insofern wir ein geistiges Leben haben und sprachlich zeitliche Bestimmungen verwenden können, ein allgemeines Vorherwissen haben - wir leben im Wissen, dass wir sterben müssen, wenn wir auch nicht wissen, wann.

6. Von den lexikalischen Klärungen zur Beantwortung der Frage: was kann 'Sinn des Lebens' heißen?

Sinn

'Sinn' ist ein Grundwort der Sprache, weil sie in einer seiner Verwendungen, die nach Auskunft des *Grimm'schen* Wörterbuchs der Deutschen Sprache heute „nur noch üblich und sehr gewöhnlich“ ist¹⁶, in diesem Wort reflexiv wird. Denn wenn wir nach dem Sinn eines Ausdrucks – sei es Wort, Phrase oder Satz – fragen, dann fragen wir danach, wie er zu verstehen ist, wie er (vernünftigerweise) verstanden werden kann. Ein anderes Wort für 'Sinn' in dieser Bedeutung ist eben 'Bedeutung'. Aber dieser Sinn von 'Sinn' ist eine sehr hochstufige Bildung, setzt viel voraus.

Wenn man die erörterten, in 24 Punkte gegliederten Angaben des Artikels 'Sinn' im *Grimm'schen* Wörterbuch in Gruppen zusammenzufassen sucht, ergibt sich zwanglos eine Einteilung in vier Kategorien. Die Grundbedeutung von 'Sinn' ist 'Richtung' – wir kennen noch die Rede vom 'Uhrzeigersinn' – d.i. die Richtung, in der der Uhrzeiger läuft. Diese zunächst durchaus physisch zu verstehende Bedeutung war aber von vornherein auch 'ins Geistige' übertragbar. Da heißt Sinn zunächst soviel wie Zweck oder Absicht oder Tendenz. Der Sinn eines Handelns ist, worauf es ausgeht, seine Tendenz oder Ziel oder Zweck. Und solange der Zweck nicht verwirklicht ist, ist er nur subjektiver Zweck oder Absicht. Auf diese Verwendung

baut eine umfassendere für das Vermögen, die Fähigkeit zur Zwecksetzung und Tendenzverfolgung auf. Wir kennen diesen 'Fähigkeit'-Sinn von 'Sinn' nur noch in Randbedeutungen. Wenn etwa einer Person ein Sinn für Malerei oder Musik oder Schönheit zugesprochen wird, dann wird ihr ein besonderes Vermögen oder eine besondere Fähigkeit zum Verstehen und Genießen von Malerei, Musik und Schönheit zugesprochen. Diese Verwendung bezieht sich nur auf die verstehende, rezeptive Seite der Fähigkeiten, die uns als Personen kennzeichnen, aber in der älteren Sprache gab es auch zahlreiche Verwendungen von 'Sinn', die sich auf die handelnde, produktive Seite unserer Fähigkeiten bezogen haben. Auch davon gibt es in der heutigen Rede noch Reste – etwa, wenn von einer Person gesagt wird, ihr stehe der Sinn nach etwas; dann wird gemeint oder ist zu verstehen, dass sie etwas haben, tun oder erleben will (häufig geht es um das Haben, etwa den Genuss einer Speise oder eines Getränks).

Die heute „nur noch übliche und sehr gewöhnliche“ Verwendung von 'Sinn' im Sinn von 'Bedeutung, Verständlichkeit' lässt sich an die Zweck-Kategorie anschließen. Handlungen haben ihre Verständlichkeit durch ihre Absichten und Zwecke sowie durch die Gründe, die die handelnden Personen für die Verfolgung derselben haben und äußern können. Und diese Äußerungen sind selbst zweckgerichtet – sie wollen erklären oder rechtfertigen – und müssen, um erfolgreich zu sein, verständlich sein. Darüber hinaus können wir oft nicht einfach nicht-sprachlich handeln, sondern müssen, um handeln zu können, sprechen und uns mit anderen koordinieren und einigen. Und damit diese, Handeln vorbereitenden Äußerungen erfolgreich sind, müssen sie ebenfalls verständlich sein. Der reflexive Gebrauch der Sprache um der Verständigung und

des Verstehens selbst willen ist nur eine Spezialisierung und Autonomisierung des auf Handeln bezogenen Sprechens und Verstehens. Es hat also Sinn, d.h. es lässt sich vernünftig verstehen, das der 'Verständlichkeit'-Sinn von 'Sinn' zum zentralen und heute „nur noch üblichen und sehr gewöhnlichen“ hat werden können.

Wir haben also mit Verwendungen von 'Sinn' in vier Kategorien zu rechnen – Sinn als 'Richtung'; Sinn als 'geistige Richtung' von Lebendigem, als 'Absicht' oder 'Zweck'; Sinn als subjektive 'Fähigkeit' des Verstehens und Handelns sowie als das Insgesamt solcher Fähigkeiten, für die in anderen Zusammenhängen auch die Ausdrücke 'Bewusstsein' und (subjektiver) 'Geist' stehen können (eine Unterart dieser Verwendungen führt zur Bezeichnung der Wahrnehmungsfähigkeiten - Tastgefühl, Geschmack, Geruch, Gesicht und Gehör – als der 'fünf Sinne'); und 'Sinn' als 'Bedeutung', 'Verständlichkeit' überhaupt.

Leben

Dass 'Leben' auch ein Grundwort der Sprache ist, versteht sich daraus, dass wir uns selbst als Lebende verstehen und in unserm Verstehen von allem anderen von uns ausgehen. Die Grundbedeutung von 'Leben' ist, wie gesehen, nach Auskunft des *Grimm*'schen Wörterbuchs das lebendig Sein „im Gegensatz zu einem erwarteten und gefürchteten tot Sein“.¹⁷ Während 'Sinn' sich zwar von einem Verb herleitet – sinnan oder sinnen als 'reisen, beistehen, sich um etwas kümmern' – , aber ein Substantiv ist, ist 'leben' zunächst ein Verb, das mit 'bleiben', aber auch mit 'Leib' zusammenhängt und im Altnordischen auch 'übrig sein, übrig bleiben' bedeutete. (Heidegger hat in *Sein und Zeit*, wie angemerkt, vielleicht darum vom Leben einer Person als 'Dasein' geschrieben – wer lebt und übrig geblieben ist, ist da, den

17 Bd. 12, Spalte 397 Ziffer 2 b).

gibt es noch. Er hat darin aber auch die Person mit ihrem Leben, als ihr Dasein identifiziert.) Erst die ausgedehnte Verwendung des Infinitivs als Substantiv hat zu einem voll entfaltetem Substantiv 'Leben' im Sinne von das ganze Leben einer Person, das lateinisch 'vita' heißt, geführt.

Das Verb 'leben' bezeichnet von seiner biologischen Definition her einen Prozess, ohne dass der Dauer des Prozesses durch die Logik des Ausdrucks eine Bestimmung zukäme. Wer lebt, das impliziert der Gegensatz zum tot sein, wird sterben, aber es ist offen, wann. Das voll entfaltete Substantiv 'Leben' im Sinn von Vita bezeichnet dagegen eine durch Geburt und Tod begrenzte zeitliche Ganzheit. Sie ist dem Lebenden selbst (in 1. Person) nie gegeben, nur dem Biographen post mortem in 3. Person. Die Vita, die eine Person selbst etwa zu einem Zeitpunkt ihres Lebens verfassen mag, ist daher immer Teilvita, aus 3. Person Teilbiographie. Und doch ist die Person in Situationen der Orientierungssuche oder im Rückblick auf ihr Leben in gewissem Sinn dem Ganzen ihres Lebens konfrontiert. Diese Ganzheit ist, wie noch weiter untersucht und begründet werden wird, wesentlich keine zeitliche, sondern eine strukturelle – die Ganzheit der das Leben ausmachenden Lebensvollzüge: Tätigkeiten, Handlungen und Widerfahrungen; und Lebensbezüge: Familie, Beruf, Mitgliedschaft in Organisationen etc.. In Verwendungen des Verbs 'leben' hat diese strukturelle Ganzheit partielle Repräsentanten in Redeweisen wie 'in der Stadt' oder 'auf dem Land leben' oder auch 'zu (in) einer bestimmten Zeit (Epoche) leben'. Zum 'in der Stadt leben' gehören gewisse typische Lebensvollzüge: arbeiten, das Lebensnotwendige besorgen, sich erholen und unterhalten etc. Die strukturelle Ganzheit, der eine Person in typischen Situationen der Orientierungssuche als junger Mensch und des Rückblicks

auf ein zu großen Teilen schon gelebtes Leben als Älterer als ihrem ganzen Leben konfrontiert ist, ist eine biographisch bestimmte Totalisierung solcher Lebensweisen wie 'in der Stadt oder auf dem Land leben'.

Wir haben also mit 'leben' als Verb und als Substantiv zu rechnen. Als Verb bezeichnet es einen durch das Vorsichgehen von Stoffwechsel bestimmten Prozess unbestimmter zeitlicher Dauer. Als voll entfaltetes Substantiv die *Vita*, die bei 'Leib und Leben', wie eine altertümliche Redewendung lautete, immer unvollständig ist, ein Prozess mit einem Anfang in der Geburt und einem zeitlich unbestimmten Ende im Tod. Zwischen beiden vermittelt die substantivische Verwendung für eine Ganzheit von Lebensbezügen und Lebensvollzügen.

Sinn des Lebens – das begriffliche Problem

Am Ende des resümierenden Überblicks über die für unseren Begriff wichtigen Wörter 'Sinn' und 'Leben' sehen wir vielleicht etwas weiter, aber sind angesichts der Frage nach dem Sinn des Lebens eher in einer größeren Verlegenheit, einer Aporie.

Das gilt weniger für den Ausdruck 'Leben' – denn den können wir jedenfalls nicht im Sinn von *vita* als etwas Abgeschlossenem verstehen, solange wir bei 'Leib und Leben' nach dem 'Sinn des Lebens' fragen. Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist in Situationen der Suche nach Orientierung oder des Rückblicks auf gelebtes Leben eine praktische nach dem Charakter des für uns immer noch teilweise offenen, zukünftigen Prozesses, der andauert, indem er sich aus innerer Kraft erhält bzw. von uns erhalten wird/zurück erhalten ist. Sie ist auch eine praktische gegenüber der Vergangenheit, die nicht mehr geändert werden kann, der gegenüber aber überlegt werden kann, welche Teile

derselben man sich wirklich zurechnen möchte (und daher in die Zukunft hinein berücksichtigen und/oder fortsetzen möchte).

Aber die Aporie betrifft die Vieldeutigkeit von 'Sinn'. Denn die im Wörterbuch den meisten Raum einnehmenden Verwendungen von 'Sinn' für affektive und kognitive Fähigkeiten von Personen, also die psychologischen Verwendungen, kommen für die Zusammensetzung mit Leben zum Ausdruck 'Sinn des Lebens' auf den ersten Blick nicht in Frage, wenn sie vielleicht auch eine Rolle für die Erklärung spielen, warum wir nach dem Sinn des Lebens fragen können. Unter den Verwendungen, die m.E. in Frage kommen, sind wesentlich drei: (1.) die Verwendung im Sinn von 'Richtung'. Von dieser ist zu sagen, dass sie allenfalls dazu beiträgt, dass das Problem des Sinns des Lebens sich stellt – die zeitliche 'Richtung' des Lebens von der Geburt zum Tod. Denn wir fürchten den Tod gemeinhin und unser Lebenswille sucht ihn zu vermeiden. Und wir sollten in dem, was wir mit unserm Leben anfangen, dessen gewärtig sein, dass es grundsätzlich jederzeit enden kann, dass wir nicht unbegrenzt Zeit haben und mit ihr vernünftig umgehen sollten. Das sind gewiss wichtige Gesichtspunkte für die Beurteilung des Sinns des Lebens, aber allein mit ihnen ist das Problem des Sinns des Lebens noch nicht gestellt; auch wenn es dabei um die Richtung unseres Lebens im ganzen gehen sollte, ist es nicht nur die zeitliche Richtung von der Geburt zum Tod. (2.) kommt für 'Sinn des Lebens' in Frage die Verwendung von 'Sinn' als 'Zweck, Absicht'. Wenn die oben angestellte Überlegung zum historischen Ort der Lebenssinfrage in einer Situation 'metaphysischer Obdachlosigkeit' richtig ist, dann ist klar, dass die Verwendung von Sinn als 'Absicht' oder 'Zweck' als solche für den Sinn von 'Sinn' in 'Sinn des Lebens' auch nicht in

Frage kommt: einen externen Zweck oder eine fremde höhere Absicht hat es mit unserm zu führenden Leben nicht, wenn wir nicht mehr an eine 'Bestimmung des Menschen' glauben; wir haben Zwecke im Leben, aber nicht einen einzigen Zweck für unsere Leben, und die vielen Zwecke, die wir haben, müssen nicht hierarchisiert sein oder auf andere Weise ein harmonisches Ganzes bilden. Die, wenn teleologisch konstruiert, gegenteilige Vorstellung bei Aristoteles von der *eudaimonia*, dem Glück oder gelingenden Leben als übergreifendem Zweck, wird noch erörtert werden.

Aber es war Aristoteles, der die Elemente für ein Argument bereitgestellt hat, nach dem das Leben keinen solchen übergreifenden Zweck haben kann – aus grammatisch-logischen Gründen. Er hat physikalisch zwischen unvollendeten und vollendeten Bewegungen unterschieden und darauf zwei unterschiedliche Aspekte von Tätigkeiten/Handlungen gegründet. Unvollendete Bewegungen sind auf ein ihnen externes Ziel gerichtet, in dem (mit dessen Erreichung) sie erlöschen. Die zu dieser Kategorie von Bewegungen gehörenden 'Handlungen' sind *poieseis*, ziel- oder zweckgerichtete Handlungen. Vollendete Bewegungen sind auf kein ihnen externes Ziel gerichtet und erlöschen nicht aus internen Gründen. Das physikalische Vorbild war die (nach damaliger Vorstellung vollendete) Kreisbewegung der Gestirne. Tätigkeiten, die zur Kategorie dieser Art von Bewegungen gehören nannte Aristoteles *praxeis*. Und ihren Unterschied markierte er durch eine grammatisch-logische Beobachtung hinsichtlich des verschiedenen Verhältnisses der Tempora der Verben zueinander:

„einer kann nicht zugleich gehen und gegangen sein, oder bauen und

gebaut haben, oder werden und geworden sein ... Dagegen kann dasselbe Wesen zugleich sehen und gesehen haben, denken und gedacht haben...“ (*Metaphysik* 1048 b 31-3).

Nach diesem grammatischen Kriterium gehört 'Leben/leben' zu den vollendeten Bewegungen, denn man kann schon gelebt haben und immer noch leben. Nun können einige Verben verschieden konstruiert werden, wobei die verschiedenen Konstruktionen die Zugehörigkeit zur jeweils anderen Teilkategorie bedingen. Z.B. kann man schon geschwommen sein und immer noch schwimmen – 'schwimmen' wäre eine *praxis*. Aber man kann nicht ans andere Ufer geschwommen sein und immer noch schwimmen – 'ans andere Ufer schwimmen' ist eine *poiesis*. (Übrigens ist Aristoteles' Formulierung hinsichtlich von 'Bauen' ungenau – ein Architekt kann schon gebaut haben und immer noch bauen, nur nicht ein und dasselbe Haus, das ist irgendwann einmal fertig.) Ich glaube, dass diese Modifizierbarkeit der entsprechenden Verben mit der Bezugnahme auf die jeweilige Absicht des Handelnden verständlich ist. Aber hier muss nur darauf hingewiesen werden, dass trotz des Gebrauchs der *Figura etymologica* 'sein Leben leben' und 'sein Leben führen' 'Leben/leben' nicht so konstruiert werden kann, dass es aus der Kategorie der *praxeis* in die der *poieseis* gerät. D.h. aber: Leben kann kein übergreifendes Ziel im Sinne eines externen Bezugspunkts der Bewegung haben. (Das Substantiv) 'Leben' in 'sein Leben leben' bezeichnet gar nicht in erster Linie eine Bewegung oder gar die zeitliche Ganzheit derselben (die *vita*), sondern allenfalls das Ingesamt der Lebensbezüge und Lebensvollzüge. Man drückt das gelegentlich so aus, dass man sagt, das Leben sei ein Selbstzweck. Mir erscheint die Rede von Selbstzwecken unglücklich und irreführend, weil sie die Kategorie der vollendeten von den unvollendeten Bewegungen her

beschreibt. Aber wenn man sich gegenwärtig hält, dass ein Selbst-'zweck' ist, was wir um seiner selbst willen wollen können, und nicht vergisst, dass das 'Leben/leben' nur grammatisch eine Tätigkeit/Praxis ist, weil es ebenso sehr nach seinem zeitlichen Ursprung in der Geburt und nach vielen seiner Gegebenheiten auch in die Kategorie der Widerfahrnisse gehört, dann ist die Redeweise vom Leben als Selbstzweck harmlos. Aber auch damit wäre dann der Sinn von 'Sinn' als 'Zweck' oder 'Absicht' im Kontext 'Sinn des Lebens' nicht vindiziert.¹⁸

Bleibt (3.) der Sinn von 'Sinn', den man mit 'Verständlichkeit/ Verstehbarkeit' paraphrasieren kann, insofern er zum Kontrast sinnvoll//sinnlos/unsinnig gehört. Und diese Bedeutung spielt gewiss eine Rolle. Denn insofern der Sinn des Lebens etwas ist, wonach wir fragen (können), muss, was wir als Antwort etwa finden/herausfinden /erfinden, verstehbar sein – und was wir da herausfinden, wenn, soll ja der Sinn des Lebens sein, wenn die Frage nach ebendiesem gestellt wurde. Also hat der Sinn des Lebens gewiss mit Verständlichkeit/Verstehbarkeit zu tun. (Das ist der Umstand, auf den Heidegger sich gestützt hat, als er in *Sein und Zeit* für seine Leitfrage nach dem „Sinn von Sein“ einen Vorrang für die Analyse des Daseins beanspruchte, weil Dasein dadurch ausgezeichnet sei, ein *Seinsverständnis* zu haben.) Aber die Verständlichkeit/Verstehbarkeit kann doch nicht alles sein, was den Sinn des Lebens ausmacht. Es muss etwas dazukommen, damit 'Sinn' in der Zusammensetzung „Sinn des Lebens“ seinen besonderen Sinn hat. Aber was ist es? Das wird im nächsten Abschnitt genauer zu untersuchen sein.

18 Aristoteles' hier argumentativ verwendete Unterscheidung wird sich im Zusammenhang der Erörterung des Themas 'Zeit' wichtig erweisen, weil sie sich auf ein tief verankerte Dualität im Zeitbegriff selbst beziehen lässt.

Sinn des Lebens – wonach gefragt wird; warum; und wie

Die Aporie, auf die wir am Ende des Überblicks gestoßen sind, war, dass keine der vier Kategorien und keines ihrer Elemente als solche(s) für die Bedeutung von „Sinn“ in der Wendung vom „Sinn des Lebens“ aufkommen zu können scheint. Um sie aufzulösen ist es nützlich, die Frage zu erörtern, warum wir nach dem Sinn des Lebens fragen können, was der Grund der Möglichkeit dieser Frage ist.

Einen Anfang mit der Antwort macht die triviale Feststellung, dass wir nach dem Sinn des Lebens fragen können, weil wir *fragen* können. Und wir können fragen, insofern wir sprechen können, also Personen sind. Den Ausdruck „Person“ hatte ich beiläufig und zunächst als Bezeichnung für ein sprach- und handlungsfähiges Lebewesen aufzufassen vorgeschlagen. Aber diese beiläufige und vorläufige Erklärung genügt natürlich nicht. Indem wir sprechen und handeln können, können wir uns an normativen Praktiken beteiligen. Nicht erst im Handeln nach Moral und Recht, schon im Sprechen, im Gebrauch der Sprache, sind wir an Normen, nämlich an Kriterien der Richtigkeit und Falschheit gebunden. Was wir sagen und tun, indem wir sprechen, wird nicht nur von anderen nach Richtigkeit oder Falschheit (grundlegend: Verständlichkeit oder Unverständlichkeit) beurteilt oder bewertet, sondern auch von uns selbst. Wir sind an Normen gebunden, indem wir uns selbst an sich binden – im Sprechen verhalten wir uns nicht nur regelmäßig, sondern, wie Wittgenstein ausführlich dargelegt und erörtert hat, wir handeln, indem wir Regeln folgen.¹⁹

Wittgenstein geht von ganz einfachen Lernsituationen aus

19 Vgl. zentral *PU* Abschnitte 142-243. Wittgensteins Absicht in seinen Erörterungen über Regeln Befolgen ist freilich nicht die umfassende Klärung des Begriffs 'Regelfolgen', sondern diese nur und nur soweit, wie es zur Kritik an philosophischen Illusionen über Regeln Befolgen erforderlich ist. Vgl. meinen Kommentar zu den *PU*, Paderborn 1998 (UTB 2055), 225-260.

– einem Schüler wird beigebracht, eine arithmetische Reihe richtig fortzusetzen.(vgl. *PU* § 143) Dabei kann es sich zunächst um das Erlernen/ Lehren der Reihe der natürlichen Zahlen handeln und die Aufgabe im Nachschreiben der Zahlzeichen. Dem Schüler kann zunächst sogar die Hand geführt werden müssen. Und dann räumt Wittgenstein mit der vernünftigen Resignation des Pädagogen²⁰ – er hat bekanntlich auch als Volksschullehrer gearbeitet – etwas ein, was von seinen philosophischen Auslegern wenig beachtet wird: „dann aber wird die *Möglichkeit der Verständigung* daran hängen, dass er nun selbständig weiter schreibt.“ Die Bereitschaft zum selbständigen Fortsetzen ist ein Beitrag, den der Schüler leisten muss und an dieser Bereitschaft hängt „die Möglichkeit der Verständigung“. Erst einem derart bereiten Schüler kann beigebracht werden, wie fortzusetzen richtig ist und wie fortzusetzen falsch wäre. D.h. aber, der Schüler muss die Regel, die ihm beigebracht werden soll, selbst anwenden *wollen* – er muss sich selbst an die Regel und damit an Kriterien der Richtigkeit und Falschheit (Normen des Urteilens) binden. Alle erworbenen Fähigkeiten, in deren Erwerb man unterrichtet wurde oder hätte unterrichtet werden können, sind an solche objektiven, weil geteilten oder der Teilung durch mehrere fähigen Kriterien der Richtigkeit und Falschheit gebunden (weil es ohne sie keine Kontrolle der Lernfortschritte geben könnte). (Einige Fähigkeiten werden im Kontrast dazu durch natürliche Prozesse des Wachstums und Reifens erworben – z.B. die Fähigkeit weiblicher Lebewesen, Nachkommen zu gebären –, für diese gibt es keine erlernbaren Kriterien des richtig *Machens*. Aber sehr viele Fähigkeiten, über die erwachsene Personen verfügen, sind derart, dass sie hätten

20 Sie hat nach der Auffassung Sören Kierkegaards schon eine Rolle gespielt bei der Charakterisierung seiner Kunst als Hebammenkunst durch Sokrates – vgl. z.B. *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, Übers. E.Hirsch, Düsseldorf 1961, S. 197; *Philosophische Brocken*, Übers. E.Hirsch, Düsseldorf 1952, S. 7 f.

gelehrt werden können, auch wenn sie faktisch vielleicht überwiegend durch spontane Nachahmung und/oder Beobachtung erworben wurden.)

Die Überlegung zu erworbenen Fähigkeiten, die hätten gelernt/gelehrt werden können und deshalb an objektive Kriterien der Richtigkeit und Falschheit gebunden sind, führt dazu, den Begriff der Person so weiter zu bestimmen, dass zu sagen ist: *Personen sind wesentlich sich selbst bewertende, sich selbst an Normen bindende Lebewesen*. In der neueren philosophischen Diskussion ist dieser Personbegriff durch Harry Frankfurt wiedergewonnen worden.²¹ Frankfurt geht im Blick auf Personen von zwei Stufen von Wünschen aus – Wünsche 1. Stufe, etwas zu tun oder zu haben, und Wünsche 2. Stufe, die sich auf Wünsche erste Stufe beziehen und darauf gehen, sich bestimmte Wünsche zurechnen zu wollen und andere nicht. Diese second-order-volitions konstituieren für Frankfurt mit dem Willen einer Person diese selbst. Schon früh ist von Gary Watson kritisiert worden²², dass es zu eng ist, auf der zweiten Ebene nur *Wünsche* höherer Stufe operieren zu lassen und nicht auch Regeln, Normen, Vorbilder etc. Aber vor allem löst dieses strukturelle Modell der zwei Stufen nicht das Problem der Möglichkeit einer solchen Struktur, wie neuerdings Peter Bieri diskutiert hat.²³ Ich sehe die Lösung des Problems der Möglichkeit dieser Struktur in der Ansetzung von Wünschen verschiedener Struktur schon auf der 1. Stufe. Neben Wünschen *zu tun* und *zu haben*, die sich nach außen richten, bildet der langfristig abhängige

21 Vgl. Harry Frankfurt, 'Willensfreiheit und der Begriff der Person' (engl. 1968), in: P. Bieri (Hrsg.): *Analytische Philosophie des Geistes*, 2. verbesserte Auflage Bodenheim 1993, 287-302. - Ein nicht wie bei Frankfurt beschränkter analoger Begriff der Person wird auch entwickelt in Ernst Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main 1979 u.ö. Neuere Untersuchungen zeigen, dass er auch in der rationalen Psychologie, die von Kants Moralphilosophie unterstellt wird, impliziert ist und bis auf Platon zurückgeht - vgl. Christine M. Korsgaard: *The Sources of Normativity*, Cambridge UP 1996, 3.2.1 ff.

22 'Free Agency', in: *Journal of Philosophy* 72 (1975), 205-220.

23 Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit - Die Entdeckung des eigenen Willens*, München 2001, 445.

menschliche Nachwuchs von vornherein Wünsche *zu sein wie* aus. Diese richten sich auf dem intentionalen Umweg über 'außen' nach 'innen', auf den Wünschenden selbst. An diesen zweiten Typ Wünsche können die erzieherischen Einflussnahmen von außen anknüpfen und den Aufbau der zweiten Stufe, auf der Wünsche, Normen, Vorbilder etc. operieren können, befördern und stabilisieren.

Wittgenstein hielt es nicht für die Aufgabe der Philosophie, sich für Erklärungen zu interessieren, jedenfalls nicht für kausale und motivationale Erklärungen. Aber für rationale potentielle Erklärungen, die die Möglichkeit der Ausbildung einer Struktur verständlich werden lassen, muss sich interessieren, wer den Zusammenhang des Faktums der Verfügung über solche Fähigkeiten mit dem Problem der Möglichkeit der Frage nach dem Sinn des Lebens verstehen will.

Der Nachwuchs von lernfähigen Lebewesen hat ein generisches Motiv, lernen zu wollen – er will groß werden und darin so *werden wie* die Erwachsenen. Auf diesem generischen Motiv beruht auch die Bereitschaft des Schülers in Wittgensteins Beispiel, selbständig zu versuchen, richtig fortzusetzen.

Nun sind mit den Möglichkeiten, es richtig oder falsch zu machen, die Möglichkeiten des Erfolgs und Misserfolgs von Fortsetzungsversuchen verbunden. Und aufgrund des generischen Motivs, so werden zu wollen wie die Erwachsenen, kann der Schüler angesichts der Alternative von Erfolg oder Misserfolg nicht gleichgültig sein oder bleiben (wäre oder bliebe er es, wäre die Möglichkeit der Verständigung erschöpft – Pädagogen stoßen immer wieder schmerzlich an Grenzen der Belehr- und Beschulbarkeit ihrer Schützlinge). Auf Misserfolg reagiert der Schüler daher typischerweise mit negativen Gefühlen der

Enttäuschung und Niedergeschlagenheit, auf Erfolg mit Gefühlen der Befriedigung und des Stolzes.

Solche Gefühle sind Symptome seines wie die Großen werden Wollens und Anknüpfungspunkte für die im Lernenden mit seinen Lernfortschritten mächtig werdenden Selbstbewertung. Sie werden für ihn schließlich sogar zu Kriterien für die Selbstbeurteilungen 'Ich kann es' oder 'Ich kann es nicht'. Und in den Kontext dieser konkreten Selbstbeurteilungen hinsichtlich spezifischer Fähigkeiten gehört, so möchte ich vorschlagen, auch die Frage nach dem Sinn des Lebens. Sie betrifft allerdings nicht mehr *besondere* Fähigkeiten und nicht mehr nur *Fähigkeiten* – wie erinnerlich, hatte der 'Fähigkeit'-Sinn von Sinn im Kontext 'Sinn des Lebens' keine direkt erkennbare Verwendung. Sondern die Frage nach dem Sinn des Lebens betrifft die gesamte Lebenserfahrung – nicht nur was wir können und leisten, auch was uns widerfährt und was wir im ganzen sind, steht in der Lebenssinnfrage zur Beurteilung. 'Kann und will ich mich so verstehen und annehmen, wie ich bin?', 'Kann ich es verstehen und will ich es annehmen, wie es in meinem Leben ist?' – das scheint mir der vernünftige Klartext der Frage nach dem Lebenssinn ('Was ist der Sinn meines Lebens?') zu sein. Die Frage nach dem Lebenssinn betrifft den ganzen Sinn (im 'Fähigkeit'-Sinn dieses Ausdrucks) einer Person. Nicht nur die Sprach- und Handlungsfähigkeiten, auch das Begehungsvermögen als Sitz alles Strebens und Wollens, die Affizierbarkeit durch Stimmungen und Gefühle, der Verstand und die Wahrnehmungsfähigkeiten sowie das geschlechtliche Begehungsvermögen sind in Beurteilungen des Lebenssinns involviert und die auf sie bezüglichen Erfahrungen sind von Beurteilungen des Lebenssinns betroffen. Dabei sind natürlich die eher rezeptiven Fähigkeiten in den

Beurteilungen stärker nur involviert, die eher produktiven stärker von ihnen betroffen – denn nur hinsichtlich ihrer kann die Person willentlich etwas ändern.

Wenn das richtig ist, dann heißt 'Sinn' in der Frage nach dem Sinn des Lebens so etwas wie „*verständliche Annehmbarkeit*“. Die bloß theoretische Verständlichkeit/Verstehbarkeit, also die moderne Grundbedeutung von 'Sinn', reicht für die Bedeutung von 'Sinn' in dieser Frage nicht, weil die Frage in den praktischen Kontext der bewertenden Selbstbeurteilung eingebettet ist. Bei bewertenden Beurteilungen geht es nicht nur darum, wie es sich verhält, sondern darum, ob es gut oder schlecht, akzeptabel oder nicht akzeptabel ist, wie es sich verhält – und also um Annehmbarkeit. Die Dimension der Annehmbarkeit hat dabei in diesem Kontext sogar Vorrang vor der der Verständlichkeit, deshalb 'verständliche Annehmbarkeit' und nicht 'annehbare Verständlichkeit'. Das erklärt, wie viele Menschen in Lebensweisen ihren Sinn finden können, in die wir uns als Außenstehende nicht finden können, die uns vielleicht nicht unverständlich, aber jedenfalls und vor allem unannehmbar erscheinen. (Nehmen wir ein aktuelles Beispiel: ein islamischer Fanatiker auf dem Weg, durch ein herostratisches Attentat zum Märtyrer zu werden. Er ist völlig verständlich – er kommt seinem Glauben zufolge direkt in den Himmel und darf ohne Vermittlung des Propheten zur Linken Gottes sitzen; außerdem darf er 70 Mitglieder seiner Familie in den Himmel nachholen, macht sich also bei seiner Familie unübertrefflich beliebt. Wenn das kein verständliches Motiv ist Aber *wir* lehnen es ab, auch weil wir nicht mehr an postmortale Belohnungen glauben.)

Weil aber die Lebenssinfrage in den Kontext der Selbstbewertung gehört, hat für sie das Urteil des Selbst

nicht nur Vorrang, sondern sogar alleinige Zuständigkeit. Es ist also nicht, wie es bei Ernst Tugendhat den Anschein hat²⁴, ein merkwürdiger sprachlicher Zufall, dass wir vor allem nach dem Sinn des eigenen Lebens fragen. Das Argument dafür ist dieses: wenn man sich etwa anmaße, das Leben eines anderen als sinnlos zu beurteilen, dann folgte für diesen daraus gar nichts. Der 3. Person-Beurteiler sagte mit seinem Urteil eigentlich nur: so ein Leben möchte *ich* nicht führen. Und mit dem, was er so eigentlich zu verstehen gibt, bestätigte er nur den Vorrang der 1. Person-Perspektive, denn er redete damit von sich (und kritisierte wider Willen seine Anmaßung, über den Sinn des Lebens eines anderen urteilen zu wollen).

Der Lebenssinnfrage eignet tatsächlich der „Charakter der Jemeinigkeit“, den Heidegger dem Dasein als solchem zuspricht.²⁵ D.h. nicht, dass nicht eine Gruppe von Personen in gemeinsamen Tätigkeiten und einer geteilten Lebensform

24 Vgl. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, op. cit., S. 168 f.: „Wir sprechen nicht nur vom Sinn von sprachlichen Ausdrücken, sondern auch vom Sinn von Handlungen, und entsprechend verwenden wir das Wort 'Verstehen' nicht nur in der Bedeutung des Verstehens sprachlicher Ausdrücke und anderer Zeichen, sondern wir sagen: wir verstehen eine Handlung, und auch: etwas von der Handlung Bewirktes, eine Werk, und dann auch: eine Person (in ihren Handlungen). Die Frage nach dem Sinn heißt hier stets soviel wie: was will der oder ein Handelnder damit, was bezweckt er? Letztlich ist auch die Rede vom Sinn eines sprachlichen Ausdrucks ein Spezialfall dieser Rede vom Sinn einer Handlung. Denn die Frage, welchen Sinn – welche Bedeutung – ein sprachliches Zeichen hat, meint so viel wie: was will man damit zu verstehen geben, welche Funktion hat der Ausdruck? Wo wir nun solche sprachlichen Ausdrücke haben, die auf Grund ihres Sinns für etwas stehen, was seinerseits Sinn hat oder haben kann – insbesondere also ein Handeln – ergibt sich die Möglichkeit einer Staffelung von Sinnfragen, z.B.: welchen Sinn hat 'Bergsteigen', welche Bedeutung hat das Wort? Welchen Sinn hat Bergsteigen, was bezweckt man damit? Es ist in diesen Fällen aber klar, dass es sich a) um zwei scharf verschiedene Fragen handelt und b) die zweite Frage voraussetzt, dass man die erste implizit beantwortet hat. Nun gibt es eine Bedeutung des Wortes 'Sein', bei dem sich die Sinnfrage genau in dieser Staffelung stellen läßt, nämlich beim Sein im Sinn von menschlicher Existenz, Leben. Das Leben eines Menschen ist der Gesamtzusammenhang seines Handelns. Daher fragen wir auch beim Leben eines Menschen, insbesondere beim eigenen Leben – und hier mit einer besonderen Betroffenheit – nach seinem Sinn: ist etwas damit bezweckt, bzw. was ist es, was ich selbst damit will? Im Fall dieses Seins – aber auch nur dieses Seins – ist daher auch verständlich, was die Frage nach dem Sinn von sein besagt, aber sie ist der Frage nach dem Sinn des Wortes 'Sein' nachgeordnet, was in diesem Fall um so klarer ist, als sie nur bei *einer* der Bedeutungen des Wortes 'Sein' möglich ist. Aus § 32 von *SuZ* (S. 151 f.) läßt sich ersehene, dass Heidegger bei der Frage nach dem Sinn von 'Sein' tatsächlich diese weitere Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens mit im Auge hatte. Er hat die beiden Fragen aber nicht auseinander gehalten, und das hat zur Unklarheit seiner Frage nach dem Sinn von Sein noch zusätzlich beigetragen.“ Tugendhats Auffassung verdiente eine ausführliche Kritik, zu der hier nicht der Platz ist. Sie würde ausgehen von seinem Diktum, das Leben einer Person sei wesentlich der Gesamtzusammenhang ihres *Handelns*. Während sein Lehrer Heidegger die 'Geworfenheit' immerhin noch im Munde führt, läuft Tugendhats Konzeption auf eine unangemessene völlige Voluntarisierung des Lebenssinnsproblems hinaus.

25 *Sein und Zeit* § 9, S. 42.

ihr Sinn finden könnte, sondern nur, dass auch dieser glückliche Umstand sich expliziten oder impliziten Stellungnahmen, Sinn-Beurteilungen der einzelnen Mitglieder der Gruppe verdankt, die sich dieser Lebensform einfügen wollen. Es heißt auch nicht, dass nicht Beurteilungen des Sinns des Lebens einer Person aus der Beurteiler-Perspektive der 3. Person möglich wären. Nur sind solche Beurteilungen von vorgängigen Selbstbewertungen und -beurteilungen abhängig und haben keine unabhängige Autorität.

Wenn die Lebenssinfrage durch den Charakter der Gemeinigkeit ausgezeichnet ist, dann ergibt sich für die Absicht auf reflexive begriffliche Klärung, mit der die Philosophie diese Frage anzugehen hat, eine Schwierigkeit. Die Reflexivität des philosophischen Fragens ist ja, anders als die der Lebenssinfrage und trotz häufiger Erzeugung eines gegenteiligen Anscheins, keine persönliche und, was der Philosophierende zum Sinn seines eigenen Lebens zu sagen haben mag, nicht unbedingt von allgemeinem Interesse. Diese Schwierigkeit ist m.E. nur auf eine Weise umgehbar: dadurch, dass man sich philosophisch auf die Erörterung von Themen beschränkt, im Hinblick auf die sich die Beantwortung der Frage nach dem Lebenssinn für Personen entscheiden kann und zum Teil auch *muss*.²⁶ Ich denke, wie in *Das verstandene Leben* ausgeführt, an Themen wie 'Vorgegebenheiten und Vorgaben', 'Liebe und Freundschaft', 'Leistung und Konkurrenz', 'Arbeit und Selbständigkeit', 'Moral, Recht und Politik', 'Erziehung und Bildung', 'Spiel und Selbstentfaltung', 'Rausch und Ausdruck', 'Kunst', 'Lebenszeit und Lebensalter', 'Religion',

26 Tugendhat weist daraufhin, dass auch Platon seine entsprechende Frage – wie zu leben sei – unpersönlich gestellt habe und führt als Begründung für die Möglichkeit an, dass „die allgemeinen Aspekte des menschlichen Lebens wie Tod, Vergänglichkeit, Kontingenz usw. ...für alle Menschen die gleichen sind. Die allgemeine Reflexion auf das Leben und die Frage, wie es in seinen Beschwerlichkeiten gut zu führen ist, ist also keine individuelle Angelegenheit.“ (*Egozentrität und Mystik*, München 2003, S. 97.)

'Philosophie', etc. Im Hinblick auf solche Themen lässt sich etwas mit dem Anspruch auf allgemeine Zustimmungsfähigkeit sagen. Denn die Autonomie (und Selbstgestaltungsfähigkeit) von Personen ist ja nicht absolut (wie die existenzialistische Terminologie des 'Entwurfs' den irreführenden Anschein erwecken kann), sondern wird unter nicht selbst gewählten und nicht selbst wählbaren Bedingungen ausgeübt – so wie auch die sprachlich eröffneten Möglichkeiten unseres Verstehens nur durch situierte, nicht der Kontexte überhobene Autonomie gekennzeichnet sind.²⁷

Jede Auswahl unter den Themen des Lebens ist unvermeidlich subjektiv, aber sie kann sich, wie noch stärker dann ihre Erörterung im einzelnen, um Objektivität, unparteiliche Zustimmungsfähigkeit bemühen. Hinsichtlich der Lebensthemen hat jede Person evaluative Autonomie, die durch keine mit Anspruch auf Objektivität (Zustimmungsfähigkeit) unternommene Klärung präjudiziert werden kann und sollte. Dann bleibt, wenn davon überhaupt zu reden ist, nur eingestandene Subjektivität. Das ist eine im Kontext philosophischer Klärungen dem Thema geschuldete unvermeidliche Zumutung für den Leser, aber eine, die nicht erspart werden kann. Im philosophischen *Dialog* kann diese Zumutung durch die Möglichkeit der Gegenrede und der eigenen Selbstdarstellung kompensiert werden, die Schriftlichkeit erlaubt das nicht. Das hat lebendige Philosophie seit Platon der Schriftlichkeit gegenüber kritisch sein lassen. Aber andererseits erlaubt die Schriftlichkeit größere Reichweite der Verständigung und gründlichere

27 Den Ausdruck „situierte Autonomie“ entlehne ich Charles Taylor, der extensiv über die Probleme moderner Subjektivität geschrieben hat und von „situierter Freiheit“ spricht, die er mit ihrem modernen Vorgänger, dem Begriff der Freiheit als 'Abhängigkeit nur von sich' kontrastiert. Dass die Ausübung der Freiheit oder Autonomie situiert ist, heißt, dass sie nie nur von sich abhängt, sondern immer von auch vorgefundenen Bedingungen. Vgl. z.B. *Hegel and Modern Society*, Cambridge UP 1979, 154-69. - Im Kontext des Problems der Willensfreiheit betont Peter Bieri bestechend, dass unsere Freiheit immer „bedingte Freiheit“ sein und bleiben muss – vgl. *Das Handwerk der Freiheit*, a.a.O., Erster Teil.

Kritik als die flüchtige mündliche Rede. Die Alternative wäre nur, mit Wittgenstein ganz zu schweigen. Es wird aber ein Test für die Überzeugungskraft etwa vorgeschlagener Klärungen bleiben, dass von ihnen her auch etwas verständlich wird, was Wittgenstein, wie schon einmal angeführt, in seinem ersten Buch über die Frage nach dem Sinn des Lebens geschrieben hat:

„Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist dies nicht der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand.)“²⁸

Im übrigen können ja, wie in der Philosophie überhaupt, so auch in diesem Feld nicht autoritative Erkenntnisse ex cathedra verkündet, sondern nur Vorschläge zum, wenn möglich, besseren Verständnis unterbreitet werden. Wie er sich zu den Vorschlägen stellt, wenn er sie an seinem eignen Verständnis (und auch umgekehrt: sein Verständnis an ihnen) überprüft, muss, wie sonst in philosophischen Klärungen, dem Leser selbst überlassen bleiben.

Der häufig implizite Charakter der Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Lebens

Die Beschränkung der philosophischen Erörterung auf Lebensthemen, im Hinblick auf die sich die Lebenssinfrage im angedeuteten und grob umrissenen Sinn entscheiden kann und muss, ist aber nicht nur aus methodischen Schwierigkeiten des Philosophierens zu rechtfertigen, sondern auch sachlich. Bisher habe ich überwiegend so geschrieben, als sei die Frage nach dem Lebenssinn eine explizite Frage – etwa 'Hat mein Leben einen Sinn oder nicht?' – und in noch unaufgeklärter Weise direkt (wenn auch nicht in nur einem Satz) zu beantworten. Das – eine explizite Frage – kann sie sein, aber das ist sie in der Regel

28 *Logisch-Philosophische Abhandlung* Nr. 6.521. - Gerhardt, op. cit. äußert sich wie erwähnt verständnislos über Wittgensteins Diktum.

nicht. Die methodische Fiktion war in der bisher leitenden Frage nach dem Sinn (der Bedeutung) von „Sinn“ in der Lebenssinnfrage unvermeidlich. (Es war der Sinn einer Frage vorläufig zu klären, also musste sich die Erörterung an einer möglichen Formulierung der Frage zumindest implizit orientieren.)

Nachdem dieser Sinn als „verständliche Annehmbarkeit“ formal geklärt ist, kann die Fiktion aufgegeben und ausdrücklich hervorgehoben werden, was bisher nur beiläufig erwähnt wurde: die Lebenssinnfrage ist eine umfassende praktische Frage (ein Aspekt oder eine Version der Frage „Wie will ich/soll ich/kann ich leben?“), und diese Frage stellt sich selten ausdrücklich. Meistens stellt sie sich nur implizit, wenn für das eigene Leben Struktur gebende Entscheidungen getroffen werden. Solche Struktur gebenden Entscheidungen bezüglich z.B: Partnerschaft oder Ehe und Familie, Beruf, Beteiligung an gesellschaftlichen Tätigkeiten und Organisationen etc. bestimmen mit, als was wir uns verstehen wollen und müssen (z.B. welchen Arten von Handlungsgründen wir in welchem Kontext aufgrund eines solchen Selbstverständnisses vorrangige Beachtung schenken müssen²⁹) und damit über den Sinn unseres Lebens. Es sind diese Aspekte, die auch der Beurteilung durch andere zugänglich sind, die deshalb als Themen für die Diskussion objektiviert werden können. Wenn wir uns an das Aussehen solcher Struktur gebender Entscheidungen in unserer Erfahrung (des eigenen Lebens und des Lebens unserer Bekannten) erinnern, dann werden wir einräumen müssen, dass auch solche wichtigen Lebensentscheidungen zwar manchmal, aber keineswegs immer rational nach gründlicher Überlegung des Für und Wider gefällt werden,

29 Dieser Gesichtspunkt lässt die Moralphilosophie bei Thomas Scanlon einen größeren sozialen Realismus gewinnen, als er akademisch üblich ist, vgl.: *What We Owe to Each Other*, Harvard UP 1998 u.ö. Scanlon verwendet diesen Realismus zu einer überzeugenden Kritik am teleologischen Status von Glück als 'master-value', z.B. S. 108 ff.

sondern oft auch spontan auf den überzeugenden Eindruck in einem Augenblick oder einer Situation hin, oder sich aus einer längeren Entwicklung ergeben, ohne je ausdrücklich getroffen worden zu sein. Nicht nur die Lebenssinnfrage, auch die thematischen, Struktur gebenden Lebensentscheidungen bleiben oft implizit, weil und insbesondere dann, wenn sie nicht nur auf unserm Handeln, sondern auch auf den uns treffenden Widerfahrnissen beruhen (Ereignissen vom Typ der Liebe auf den ersten Blick, der Begegnung mit einer überzeugende Person – etwa einem akademischen Lehrer, der einen das Studienfach wechseln lässt, oder mit einem Bekannten, der ein Geschäft betreibt und einen Mitarbeiter sucht, der man dann bleibt etc.). Dieser Modus des Zustandekommens als „Schicksal“ muss der Rationalität als Verständlichkeit auch im Blick auf Gründe keinen Abbruch tun. Denn hinsichtlich sehr vieler Fähigkeiten, die wir erwerben, ist es so, dass wir vermöge ihrer mehr *können* als wir über ihre Ausübung und deren Ergebnisse *sagen können*. Und in der Gestaltung des eigenen Lebens sind komplexe, aus vielen Einzelfähigkeiten sich aufbauende Fähigkeiten im Spiel, über die wir verfügen können, ohne sie als ganze explizieren können zu müssen. Jedenfalls ist eine *vollständige* Explizierbarkeit auch deshalb nicht zu erwarten oder zu fordern, weil über eine Fähigkeit zu verfügen heißt, sich auch in neuen, unvorhergesehenen und unvorhersehbaren Situationen zurechtfinden zu können. Der darin liegenden Unerschöpflichkeit von erworbenen Fähigkeiten (im Unterschied z.B. von Programmen, nach denen elektronische Rechenmaschinen arbeiten) kann keine Explikation zuvorkommen wollen.

Wir wissen in – auch großen – praktischen Fragen oft, was (für uns) gut ist, ohne es sagen zu können oder sagen zu

können, warum. Und doch ist, was wir aufgrund solcher Einsicht tun, verständlich und wir können die Gründe dafür verstehen (und dann auch ausdrücken), wenn wir uns auf sie besonnen haben. Hinsichtlich der Lebenssinnfrage kann man das, wenn überhaupt, gemeinhin nur bezüglich der großen Lebensentscheidungen, in denen sie implizit ist. Ich glaube, dass *das* der sachliche Grund ist, der Wittgenstein seine Bemerkung in der *Logisch-Philosophischen Abhandlung* Nr. 6.521 hat machen lassen. Die Lösung des Problems des Sinns des Lebens merkt man insofern am Verschwinden des Problems, als man sich in den Lebensentscheidungen und ihren Folgen ohne Schwierigkeiten verstehen kann, die durch ihre Ergebnisse mit konstituierte verständliche Annehmbarkeit des eigenen Lebens erfährt und deshalb der Frage gänzlich vergessen kann.

Aber was man vergessen kann, kann man auch erinnern. Platon, zu dessen Philosophie nach dem Bonmot von Alfred Whitehead die ganze folgende Philosophie nur Fußnoten verfasst hat, hat die reflexive Einsicht der Philosophie auch deshalb der Erinnerung verglichen. Und nach einer eindrucksvollen Interpretation dieser Philosophie³⁰ hat ihn gerade das Problem der Grenzen der Explizierbarkeit praktischen Wissens u.a. zu seiner Kritik an der Schriftlichkeit philosophischer Klärungen und zu Strategien der indirekten Mitteilung (u.a. dem Gebrauch von erfundenen Mythen, dem Verfassen von Dialogen und ihrer kunstvollen Regie) motiviert. Das, was er Ideen nannte, ist als die Vielheit der unausdrücklichen Bezugs- und Orientierungspunkte praktischer Fähigkeiten zu verstehen, mit der Idee des Guten als Idee aller Ideen. Ein Handwerker etwa kann sich an der Idee des Artefakts, das er produzieren will, als an einem guten Exemplar dieser Art von Gegenstand orientieren und diese Idee den Gegebenheiten

30 Vgl. Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen ²1999.

des Materials, mit dem er zurechtkommen muss, anmessen. Deshalb darf die Idee keine Blaupause sein, die eins-zu-eins ins Material zu übertragen wäre, sondern muss hinreichende Unbestimmtheit oder Flexibilität für solche anmessenden Anpassungen nicht nur der Mittel an Ziele, sondern auch der Ziele an verfügbare Mittel haben. Der Sinn des Lebens könnte aus der Perspektive der ihr Leben führenden Person, also unter Beachtung seiner 'Jemeinigkeit', als ein Analogon einer Idee im platonischen Sinne aufgefasst werden, wenn man sich drei wesentliche Unterschiede gegenwärtig hält: Für Platon waren Ideen *notwendige* Gegebenheiten und die Orientierung an Ideen notwendig – der Sinn des Lebens ist eine kontingente Gegebenheit (oder Nicht-Gegebenheit) und die ausdrückliche *Orientierung* an ihm ist *optional*; Ideen waren allgemeine Gegebenheiten für Platon (schon weil sie Gegenstand des höchsten Wissens sein sollten und es Wissen platonisch nur von Allgemeinem gibt), der Sinn des Lebens als die Idee eines individuellen Lebens aus der Perspektive des das Leben Führenden wäre eine unvermeidlich individuelle Gegebenheit; und anders als Ideen wäre der Sinn des Lebens ein Bezugs- und Orientierungspunkt nicht nur für praktische Fähigkeiten, sondern auch fürs Verstehen und das Selbstverständnis im Hinblick auf Widerfahrnisse und Vorgegebenheiten.

An der Stelle, an der ich den Begriff des Lebenssinns auf der Landkarte unserer Begriffe sehe, stand für die antike Philosophie die Idee der Eudaimonie, des guten oder gelingenden Lebens, das vor allem unter dem Aspekt des Tätigseins gesehen wurde, weil die noch vorzüglichere reine Betrachtung der Theorie im bios theoretikos nur wenigen und auch diesen nur in wenigen Augenblicken vollkommen möglich sein soll. Eudaimonia wurde oft als „Glück“ übersetzt, weil das es sei, was alle wesentlich anstreben.

Auch wenn es, wie von Aristoteles, durchaus angemessen erläutert wurde, wenn er es dem Skopus, dem Zielpunkt des Bogenschützen vergleicht (der wegen der elliptischen Flugbahn des Pfeils gerade nicht direkt der zu treffende Gegenstand sein kann, so dass der Schuss ein Mittel zur Erreichung des Ziels und ein Bestandteil desselben zugleich wäre), herrscht ein an poetischen Einzelhandlungen orientiertes teleologisches Verständnis vor. Außerdem kannte die antike Konzeption nicht die moderne Vorstellung der individuellen Person mit freiem Willen, in deren Kontext für uns die Lebenssinnsfrage gehört. (Gerade die Orientierung auf Eudaimonie sei dem Menschen ja objektiv vorgegeben – alle wollen das; Nietzsche hat trocken bemerkt, der Mensch suche nicht nach Glück, nur der Engländer tue das – er hätte vielleicht besser 'der Amerikaner' gesagt. Denn in der amerikanischen Verfassung ist der 'pursuit of happiness' als Grundrecht garantiert.) Deshalb darf m.E. die moderne Vorstellung des Lebenssinns mit der antiken des guten Lebens nicht kurzgeschlossen werden – sie ist eine Nachfolger-Vorstellung der antiken Vorstellung unter den geistigen Bedingungen der Moderne.³¹

Eine metaphysische Version dieses modernen Gedankens hat der neukantianische Philosoph Georg Simmel in seinem Gedanken eines „individuellen Gesetzes“ gegeben.³² Das ist, weil „Gesetz“ Allgemeinheit (Gültigkeit für alle Fälle eines

31 Das wendet sich gegen Gerhardt, op. cit. -Vgl. Ursula Wolf, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Reinbeck bei Hamburg 1999; zu Aristoteles Eudaimonia-Verständnis und dem Vergleich mit dem Skopus ebd. S. 49; Wolf sieht den Vorteil des Lebenssinnsbegriffs, „insofern allgemeiner und neutraler zu sein, als er Ziele auch außerhalb des eigenen Wohls zulässt“, bleibt aber vorrangig bei dem Begriff des guten Lebens, weil der Sinnsbegriff die Gefahr berge, „dass wir uns sofort in metaphysische Interpretationen der Frage verstricken“. (S. 16) Diese Gefahr habe ich durch Orientierung am Wortfeld von Sinn in unserer Sprache vermeiden wollen.

32 Vgl. Georg Simmel, *Lebensanschauung - Vier metaphysische Kapitel*, München und Leipzig 1918, Kap. 4, S. 154 ff.; der „vorläufige Umriß des Problems“ besagt, es handele sich dabei um den „Zusammenhang der idealen Lebensgestaltung, die gerade diesem Individuum eingewebt ist, der prinzipiellen Einzigkeit seines Lebenssinnes folgend“ (S. 160). Simmel bedient sich des Lebenssinnsbegriffs ohne eine Analyse, die hier angestrebt wurde.

Bereichs) konnotiert, eine paradoxe Wendung³³, die sich vielleicht eine metaphysische Theorie gestatten darf. Ein sich im Rahmen des hier befolgten Philosophie-Verständnisses haltende Explikation aber wird versuchen müssen, die unmetaphysische Fassung eines analogen, keiner paradoxen Formulierung bedürftigen Gedankens zu gewinnen.

II. Zeit

1.

Wenn richtig ist, dass die durchdringendste Vorgegebenheit unserer Erfahrung ihre zeitliche Verfassung ist, dann besteht in reflexiver begrifflicher Klärung Anlass, sich über 'Zeit' klar zu werden. Zur Motivation dazu trägt bei, dass die skizzierte Konzeption des kontrollierten Verständnisses von 'Sinn des Lebens' sich implizit von bisher vorherrschenden Konzeptionen unterscheidend absetzt, für die bestimmte Auffassungen über den Zusammenhang von Leben, Sinn des Lebens und Zeit charakterisierend sind.

Die erste der Thesen in dieser der Einfachheit 'herkömmlich' zu nennenden Konzeption geht bis auf Aristoteles zurück. Sie besagt, Leben sei wesentlich *Tätigkeit*. Am Anfang der *Nikomachischen Ethik* ist die These ganz unauffällig. Es wird von den Zielen von Handlungen und dem Selbstzweckcharakter von Tätigkeiten gesprochen und dann die Frage aufgeworfen, ob nicht die Kenntnis des Ziels auch für das Leben ein großes Gewicht

33 Auch wenn die Gesetzesvorstellung auf die Gesamtheit der Augenblicke des Lebens der Person bezogen wird – die sind doch so verschieden, dass sie nur narrativ vereinheitlicht werden können – wie kann sie *ein Gesetz* verknüpfen?

haben wird (NE 1094 a 22). Damit ist offenbar unterstellt, dass das Leben eine Handlung oder Tätigkeit oder beiden zumindest hinreichend ähnlich sei – denn nur dann hat es ein Ziel. In anderem Kontext ist bei Aristoteles auch ganz explizit, dass er das Leben als Tätigkeit versteht: „Das Leben ist nun ein Handeln und kein Hervorbringen...“ (Pol 1254 a 6) – in der hier gebrauchten Terminologie müsste es heißen. ... ist eine (selbstzweckhafte) Tätigkeit und kein (auf einen äußeren Zweck gehendes) Handeln. Dagegen ist hier geltend gemacht worden, dass Leben allenfalls grammatisch im ganzen eine 'Tätigkeit' ist, aber kategorial eher in die die Klasse der Tätigkeiten noch umgreifende Bestimmung eines Prozesses fällt – eines Vorgangs ohne aus seiner Definition folgendes bestimmtes Ende – und in Tätigkeit nicht aufgeht, weil es auch Handlungen und Widerfahrungen enthält und seinem Ursprung in der Geburt und seinem Ende im Tod nach jedenfalls selbst ein Widerfahrnis ist.

Die zweite These, die für das herkömmliche Verständnis charakterisierend ist, findet sich samt der daraus fließenden Folgerung für das Verständnis des Sinns des Lebens bei Kierkegaard in *Entweder/Oder* und besagt in der Übersetzung von Emanuel Hirsch „Handeln ist wesentlich futurisch“. (EO II, 181) Diese These erscheint unter den sich aufdrängenden möglichen Deutungen sinnlos i.S. von unverständlich.³⁴ Wenn unter 'Handeln' das Verwirklichen einer Absicht oder eines subjektiven Zwecks verstanden wird, dann scheint Handeln wie jedes andere Wirkliche, wenn es überhaupt von vornherein zeitlich zu bestimmen ist,

34 Kierkegaards Ethiker ist davon nicht angefochten: „Sollte es dem, was ich hier zu sagen habe, an zwingender Beweiskraft fehlen, so hat es doch ein bisschen mehr Ernst, und dies ist denn auch der einzige Grund, weshalb es hier vorgebracht wird“. (EO II 184) Mir scheint, dass jeder weiterreichende Ernst voraussetzt, dass man die Pflichten der Verständlichkeit und Ausweisbarkeit unbedingt ernst nimmt – und jedenfalls müssen das Philosophierende tun. Vor dieser Forderung rettet Kierkegaards Ethiker auch nicht sein wiederholte Beteuerung, er sei kein Philosoph – Philosophieren tut er nämlich gleichwohl und noch dazu will er einem anderen raten. Nicht schon durch die Beteuerung des eigenen Ernstes oder der Wichtigkeit der eigenen Themen vermeidet man die Unglaublichkeit, „mit wie viel Leichtsinne man solche Fragen oft behandelt sieht.“ (EO II, 255) Auch begrifflicher Leichtsinne ist Leichtsinne.

dann 'wesentlich präsentisch' zu sein. Aber diese Deutung ist vielleicht nicht wohlwollend. Vermutlich meinte Kierkegaards Gerichtsrat B, der eine ethische Lebensanschauung gegen den Ästhetiker A verteidigt, Handeln ist wesentlich von Absichten (subjektiven Zwecken) bestimmt – Handeln ist intentionales, absichtliches Verhalten – und diese Absichten beziehen sich auf Zukunft, weil der Zeitpunkt ihrer Verwirklichung und deren Abschluss zumeist in der Zukunft im Vergleich zur Gegenwart des die Absicht Fassens liegt. Dieser Auffassung mag ein Sinn abgewonnen werden können, aber wie sie steht, ist auch sie unverständlich und eine naheliegende Deutung zur Behebung der Unverständlichkeit macht sie rundheraus falsch. Diese naheliegende Deutung ist folgende: die Absicht beschreibt das Verhalten als Handlung unter Verwendung der Beschreibung für ihre erfolgreiche Verwirklichung. Beispielsweise will ich einen Freund treffen und drücke diese Absicht aus mit 'Ich will/werde meinen Freund treffen'. Das Ereignis, das diese Absichtsäußerung/Absichtsbeschreibung wahr macht, wäre zu beschreiben 'Ich treffe (gerade) meinen Freund'. Die Absicht bezöge sich daher auf das zum Zeitpunkt ihrer Äußerung noch zukünftige Ereignis (den Zeitpunkt), in dem diese Verwirklichung abgeschlossen ist (ich meinen Freund treffe/getroffen habe). Diese Deutung kann dem Umstand nicht Rechnung tragen, das Absichten auch scheitern können, der Versuch ihrer Verwirklichung keine Erfolgsgarantie hat. Wenn meine Absicht, meinen Freund zu treffen, scheitert, dann ereignet sich kein Fall der Beschreibung 'Ich treffe (gerade) meinen Freund' und also kann sich darauf die Absichtsäußerung zu einem früheren Zeitpunkt nicht bezogen haben. Absichten beziehen sich nur dann auf Zeitpunkte oder Zeitabschnitte, wenn ihr Ausdruck

entsprechende sprachliche Bestimmungen ausdrücklich enthält ('Ich werde meinen Freund *heute Abend* treffen; ... *sechs Wochen lang* fasten; ...').³⁵

Der Sinn, der Kierkegaards Ethikers These, Handeln sei wesentlich futurisch, abgewonnen werden kann, ist wohl der: Absichten beabsichtigen wesentlich ihrer Verwirklichung. Die Verwirklichung einer Absicht beginnt meist zu einem späteren Zeitpunkt als der es ist, zu dem sie gefasst wird. Und jedenfalls sind Absichten hinsichtlich von etwas, das schon vergangen und abgeschlossen (durch Handeln nicht mehr beeinflussbar) ist, sinnlos (unverständlich). Also beziehen sich Handlungen über ihre Absichten *wesentlich* auf Zukünftiges. Das ist insofern richtig, als es eine Sprachregel ausdrückt: die Gegenwartsform des Satzbestandteils 'ich/du/er... beabsichtig/e/st/t' ist nicht mit einer Vergangenheitsform eines Verbs im von diesem Satzbestandteil abhängigen Nebensatz kombinierbar.

Nun mögen das verzichtbare philosophische Subtilitäten sein, die Folgen für das Verständnis des Sinns des Lebens sind das nicht. Kierkegaards Ethiker spricht sie beiläufig ganz klar aus, wenn es in Hirschs Übersetzung heißt, der Sinn des Lebens werde „als Zeitfolge gefasst“ (EO II, 266). Wie das mit der Auffassung des Handelns als wesentlich futurisch zusammenhängt, wird im unmittelbaren Zusammenhang angedeutet:

Darin liegt nämlich eines jeden Menschen ewige Würde, dass er eine Geschichte bekommen kann, darin liegt das Göttliche an ihm, dass er selbst, so er will, dieser Geschichte Zusammenhang verleihen kann, denn diesen gewinnt sie erst, wenn sie nicht bloß der Inbegriff des mir Geschehenen und Widerfahrenen ist, sondern meine eigene Tat, dergestalt, dass sogar das mir Widerfahrene durch mich von Notwendigkeit in Freiheit gewandelt und überführt worden ist. (EO II, 267)

Der Zusammenhang der Geschichte, die des Menschen ewige Würde ausmachen soll, ist es, was Kierkegaards

35 Vgl. PU Abschnitt 461.

Ethikers wesentlich den Sinn des Lebens nennt – und diesen Zusammenhang stiftet ein Handeln ('Tat')³⁶, das wesentlich futurisch ist, weshalb den Sinn des Lebens eine Zeitfolge ausmacht (und nicht, wie beim Mystiker, ein präsentischer Moment der mystischen Schau, das nunc stans). Das Handeln, das diesen Zusammenhang des Lebens stiftet und sogar Widerfahrnisse (Notwendigkeit) in Handlungen (Freiheit) soll verwandeln können, ist das vom Ethikers dem Ästhetiker empfohlene 'innere' Handeln der Selbstwahl. (zuerst *EO II*, 178-91)³⁷ Es ist das, was in der hier angenommenen Auffassung das Sich-Annehmen genannt wurde – aber dass Kierkegaards Ethiker es als 'Wahl' beschreibt, hängt schon mit seiner Handlungs-/zukunftsbezogenen Verzeichnung des Sinns des Lebens zusammen. Annehmen kann ich auch etwas, was mir nur widerfährt oder zustößt (bzw. widerfahren ist!), aber ich kann es nicht wirklich wählen – denn wenn es etwas Unangenehmes ist, was mir zugestoßen ist, dann hätte ich es bestimmt nicht gewählt, wenn es für mich zur Wahl gestanden hätte. Kierkegaards Ethiker wendet sich mit seiner Rede von der 'Selbst-Wahl' gegen eine noch radikalere aktivische Konzeption des sich selbst Setzens/Erschaffens (*EO II*, 275 ff.) in der idealistischen Philosophie vor allem Fichtes, das macht seine Position verständlicher, aber doch noch nicht akzeptabel.

36 Der Ästhetiker soll ein „Hasser aller Tätigkeit im Leben“ sein und damit insofern ganz recht haben: „soll in solcher Tätigkeit Sinn sein, so muss das Leben einen Zusammenhang haben“ (*EO II*, 208) – dieser Zusammenhang ist das, was an vielen Stellen vom Ethiker 'Sinn des Lebens' genannt wird.

37 Kierkegaards Ethiker charakterisiert dieses Handeln als 'inwendig': „Ein jeder einzelne Mensch hat seine Geschichte und diese ist nicht ein bloßes Erzeugnis seiner eigenen freien Handlungen. Die inwendige Tat hingegen gehört ihm selbst, und wird ihm gehören in alle Ewigkeit.“ Die Selbstwahl ist eine Wahl nicht zwischen Gut und Böse, sondern eine Entscheidung „der Frage, „unter welchen Bestimmungen man das ganze Dasein betrachten und selber Leben will“ und als ethische damit sogar eine Wahl des Wollens (*EO II*, 186; 180) Man muss daher wohl sagen, dass es eben keine Wahl ist, wenn unter einer Wahl das sich Entscheiden zwischen verschiedenen Möglichkeiten verstanden wird. Den Bezugsrahmen des eigenen Verständnisses wählt man nicht, man nimmt ihn mit dem Lernen der Sprache und dem Hereinwachsen in die Kultur auf und bildet ihn dann teilweise bewusst fort, aber nicht im Sinne grundsätzlicher Wahl etwa zwischen *dem* Ästhetischen und *dem* Ethischen. Das wird auch nicht plausibler durch das Zugeständnis: „Die ursprüngliche Wahl ist ständig zugegen in einer jeden folgenden Wahl.“ (*EO II*, 233)

Gegen die Konzeption des Sinns des Lebens als in einer geschichtlichen Zeitfolge bestehend wendete sich in der hier vertretenen Auffassung die Bestimmung, es gehe beim Sinn des Lebens nicht um die zeitliche Ganzheit des Lebens, weil die zu keinem Zeitpunkt vorliegt und auch nicht als abgeschlossen antizipiert werden kann, sondern um eine strukturelle Ganzheit/Gesamtheit von Lebensbezügen und Lebensvollzügen. Aber eine größere Überzeugungskraft kann die berichtigte Konzeption des Sinns des Lebens wohl nur gewinnen, wenn ein unabhängiger Überblick über den Zusammenhang von Leben und Zeit und damit dann vielleicht auch den Sinn des Lebens und Zeit gewonnen wird. Das setzt eine Klärung von 'Zeit' voraus, die zunächst einmal vom Leben ganz absieht, denn nicht nur Lebendiges ist zeitlich bestimmt.³⁸ Wenn diese Klarheit erreicht sein wird, wird auch klar werden, dass das spezifische zeitliche Thema, das mit Leben und Lebenssinn gesetzt ist, das der Lebensalter ist.

2.

Für den Versuch, sich über 'Zeit' klar zu werden ist es nützlich, sich folgende Bemerkung Wittgensteins als Motto gegenwärtig zu halten:

„Begriffe leiten uns zu Untersuchungen. Sind der Ausdruck unseres Interesses, und lenken unser Interesse.“ (PU 570)

Die Frage 'Was ist Zeit?' zählt zu den ewigen Fragen der Philosophie, was darin ironisch ist, dass Zeit und Ewigkeit gemeinhin für das Gegenteil voneinander ausgegeben

38 Das ist auch der Gesichtspunkt, den Heidegger dafür anführt, am Ende von *SuZ* die 'vulgäre' Zeitauffassung zu untersuchen: „Der Zeit, 'in der' Seiendes begegnet, gebührt um so notwendiger eine *grundsätzliche* Analyse, als außer der Geschichte auch die Naturvorgänge 'durch die Zeit' bestimmt sind.“ (*SuZ* 404)

werden.

Augustinus von Hippo hat hinsichtlich der Frage, was denn die Zeit sei (*quid est ergo tempus?*), gestanden, in der Verlegenheit zu sein, wohl zu wissen, was Zeit ist, wenn niemand ihn frage (*si nemo ex me quaerat, scio;*), nicht aber, wenn er es einem Frager erklären wollte (*si quaerentem explicare velim, nescio*).

Augustins Verlegenheit hat großen Philosophen wie Kant und Wittgenstein als ein Paradigma philosophischer Probleme gegolten. Und beide haben an die Form des Problems die Aufgabe und Methode der Philosophie knüpfen wollen. Die Aufgabe der Philosophie war ihnen reflexive begriffliche Klärung: die Anstrengung, explizit zu verstehen, was wir als handelnde, verstehende und sprechende Lebewesen je schon kennen, können und wissen. Wie Augustin wissen wir alle, was Zeit ist, insofern wir uns über zeitliche Verhältnisse und Aspekte mit Hilfe des Gebrauchs sprachlicher Ausdrücke für Zeitliches verständigen können und dabei erfolgreich sind (also z.B. Verabredungen treffen und sie einhalten können). Was wir nicht können, jedenfalls nicht auf Anhieb, ist das Verständnis von Zeit, das wir je schon haben, ausdrücklich zu formulieren und in einen geordneten Überblick zu bringen, mit Hilfe dessen wir es einem Frager erklären könnten.

Das können wir u.a. auch deshalb nicht, weil nicht klar ist, wonach wir fragen, wenn wir fragen 'Was ist Zeit?'. Kant und Wittgenstein haben die Frage als Frage nach der Bedeutung von 'Zeit' (d.h. des Ausdrucks 'Zeit') verstanden. Kant war aber der Meinung, dass „Bestimmungen einer Wortbedeutung“ und deren mehrere „niemals philosophische Definitionen (sind), sondern, wenn sie ja

Erklärungen heißen sollen, so sind es nur grammatische“ (*Deutlichkeit* A 72³⁹). Gesucht aber wäre eine „Realerklärung“ der Zeit und die sei „niemals gegeben worden“. Es nütze auch nichts, mit einer „Namenerklärung“ anzufangen, denn sie helfe uns „wenig oder nichts, denn auch ohne ihr versteht man dieses Wort (sc. 'Zeit') genug, um es nicht zu verwechseln.“ (A 80) Wittgenstein dagegen wäre mit grammatischen Erklärungen (in seinem Sinn) durchaus zufrieden gewesen, weil er zu der Einsicht gekommen ist, dass grammatische Erklärungen nie bloße Namenerklärungen in Kants Sinn sein können. Aber er war der Meinung, die Form der Frage 'Was ist Zeit?' führe uns systematisch in die Irre, weil in dieser Form „Zeit uns als ein *sonderbares Ding* erscheint.“ Aber trotz der Irreführung durch die Form der Frage bekräftigt Wittgenstein im selben Kontext die philosophische Aufgabe als reflexive begriffliche Klärung, Klärung der Bedeutung von Ausdrücken: „Was wir wissen wollen, sind keine neuen Tatsachen über die Zeit. All die Tatsachen, die uns angehen, liegen offen vor uns. Aber es ist der Gebrauch des Substantivs *Zeit*, der uns hinters Licht führt.“ (*Blaues Buch* 22)

Über Bedeutung von Ausdrücken hat Wittgenstein gründlicher und aufschlussreicher nachgedacht als Kant. Ein Ausdruck hat jeweils die Bedeutung, die jemand ihm gegeben hat und die er jemand anderem, der ihn nicht verstünde, erklären könnte. „'Die Bedeutung des Wortes ist das, was die Erklärung der Bedeutung erklärt.'“ (*PU* 560) An dieser analytischen Auskunft hat Wittgenstein vor allem interessiert, dass sie eine Anweisung gibt, sich über 'Bedeutung' klar zu werden – man müsse dazu untersuchen, wie man Bedeutungen von Ausdrücken erkläre und was

39 Kant: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764)

alles man 'Erklärung der Bedeutung' nenne (ebd.; *Blaues Buch* 15). Nun ist diese Anweisung auf den Fall der Zeit nicht umstandslos zu übertragen und anzuwenden, weil wir eben – die von Kant und Wittgenstein für paradigmatisch gehaltene Verlegenheit Augustins – für den Ausdruck 'Zeit' eine Erklärung nicht haben, die wir einem Frager geben könnten. Aber auch hier gibt uns Wittgensteins Methode der Philosophie einen Hinweis weiter zu kommen. Wenn wir keine übersichtliche Erklärung eines Ausdrucks in einem Satz haben, meint er, müssen wir uns seine Bedeutung von dem Gebrauch lehren lassen, den wir von ihm und mit ihm zusammenhängenden Ausdrücken tatsächlich machen. Das muss nun auch vom Ausdruck 'Zeit' selbst gelten, denn er hat in unserer Sprache völlig unauffällige und gewöhnliche Verwendungen. Und gewisse Verwendungen von Ausdrücken in unserer Sprache sind schon allererst geprägt worden im Zuge der Bestrebungen, sich über das sprachlich verfasste Verstehen selbst klar zu werden.⁴⁰ Deshalb orientiert sich der folgende Versuch einer Klärung entgegen Kants Einwand und Wittgensteins Warnung doch an der für sie irreführenden Definitionsfrage 'Was ist Zeit?'

3.

Wir sagen gewiss nichts Falsches, wenn wir analog zu Wittgensteins 'Erklärungs'-Formel für 'Bedeutung' über 'Zeit' sagen: *Zeit ist, was wir als Zeit bestimmen*. Wir legen Zeitpunkte und Zeiträume fest (etwa, wenn wir Verabredungen treffen und das Ausmaß von Tätigkeiten, mit den wir uns beschäftigen wollen, bestimmen). Entgegen

40 Vgl. in diesem Zusammenhang die Ausführungen von Robert Brandom über die expressive Funktion logischen und formalen Vokabulars in *Making it Explicit* (dt. *Expressive Vernunft*). Es sollte übrigens besser von der *explikativen* Funktion die Rede sein.

Kants Bedenken ist eine solche Erklärung nicht leer, sondern durchaus ein erster Schritt, insofern sie uns die Anweisung gibt, zu fragen, *wie* wir es machen, dass wir Zeit bestimmen. Wenn wir über das *Wie?* nachdenken, werden wir der folgenden Fortbestimmung der ersten Erklärung die Zustimmung nicht verweigern können: *Zeit ist, was wir bestimmen, indem wir sie mit Kalendern einteilen und mit Uhren messen.*⁴¹ Nun ist die Unterscheidung zwischen Kalendern und Uhren als Mitteln unserer Zeitbestimmung mittels der Ausdrücke 'einteilen' und 'messen' nicht trennscharf. Wir bestimmen Daten nicht nur mit Hilfe des Kalenders, sondern, wenn der Kontext solche Genauigkeit verlangt, zusätzlich mit der Angabe einer Uhrzeit. Und wir messen Zeiträume nicht nur mit der Uhr, sondern, wenn der Kontext solche Ungenauigkeit zulässt, auch mit Hilfe des Kalenders (z.B. als den Zeitraum einer Reihe von Tagen). Gleichwohl können wir nicht auf eine von beiden Angaben einfach verzichten, wenn wir unsern normalen Zeitbegriff klären wollen. Das wird klar, wenn wir auf den Zusammenhang aufmerksam werden, der die beiden Angaben mit zwei grundlegenden und nicht aufeinander reduzierbaren Fragen nach der Zeit verbinden – den Fragen 'wann?' und 'wie lange?'. Die erste Frage betrifft die Datierung von zeitlichen Gegebenheiten, die zweite die Dauer. Fragen der Datierung und Fragen der Dauer sind nicht gänzlich unabhängig voneinander, aber auch nicht aufeinander zu reduzieren. Sie sind Ausdruck verschiedener Interessen, die uns bei der Zeitbestimmung hinsichtlich alles Zeitlichen leiten.⁴² Kalender dienen primär der Datierung, können aber auch zu grober Messung verwendet werden;

41 Hier folge ich, was die Bezugnahme auf Uhren angeht, einem Hinweis Wittgensteins in *Das Braune Buch*, Abschnitt 57 (154). Die bei Wittgenstein fehlende Bezugnahme auf Kalender wird im Text sachlich motiviert.- Auch Heidegger redet von Uhren und Kalendern, *SuZ* 376 und 404 ff. passim. Aber, wie gezeigt werden wird, kann seine Rede keinen Anspruch auf analytische Aufklärung machen,

42 Vgl. das Motto dieser Überlegungen: „Begriffe leiten uns zu Untersuchungen. Sind der Ausdruck unseres Interesses, und lenken unser Interesse.“ (*PU* 570)

Uhren dienen primär der Messung, können aber auch zur genaueren Datierung verwendet werden.

Was datieren wir? Was messen wir? Hier wird ein wenig Überlegung dazu führen, dass wir folgender Antwort unserer Zustimmung nicht begründet verweigern können: Wir datieren (die Zeitpunkte von) Ereignisse(n) und wir messen (die Dauer von) Prozesse(n). Die neu eingeführten Ausdrücke können als formale Gegenstände der Fragen 'wann?' und 'wie lange?' aufgefasst werden. 'Wann?' bezieht sich formal auf Ereignisse und will für ein bestimmtes Ereignis eine Datierung als Antwort. 'Wie lange?' bezieht sich formal auf Prozesse und erfragt für einen bestimmten Prozess seine Dauer in für den Fragekontext hinreichend genauen Zeiteinheiten (Jahre, Monate, Tage, Stunden, Minuten, Sekunden etc.).

Auch die Unterscheidung Ereignis/Prozess ist Interessenabhängig und nicht trennscharf. Bei der Erläuterung inwiefern kann ich passender Weise nachholen zu begründen, was ich zuvor über Interessen-Abhängigkeit der beiden grundlegenden Fragen 'wann?' und 'wie lange?' behauptet habe, und auf ein Bedenken dagegen eingehen, dass es die grundlegenden seien. Zunächst kann man die Unterscheidung dadurch schärfen, dass man Ereignisse durch Veränderungen definiert auffasst. Dann kontrastiert als Ereignis eine Veränderung von etwas mit einem Prozess als unveränderter Dauer von etwas. Und nun führt auf die mangelnde Trennschärfe der Unterscheidung die Überlegung, dass Veränderungen zwar manchmal plötzlich erfolgen, zu einem bestimmten Zeitpunkt, oft aber 'Zeit brauchen', d.h. über eine gewisse Zeit hinweg vor sich gehen und also andauern. Auf der anderen Seite fangen viele Prozesse einmal an und enden auch und diese beiden Rahmendaten von Prozessen, Anfang und Ende, sind

Ereignisse/Veränderungen (der Anfang von einem Zustand ohne den Prozess in einen, in dem er vor sich geht; das Ende in einen Zustand, in dem der Prozess nicht mehr weitergeht). Diese Überlegung, dass Ereignisse auch Prozesse sein und jedenfalls solche begrenzen können, macht die Unterscheidung aber nicht überflüssig. Als Prozesse bestimmen wir zeitliche Gegebenheiten, indem wir von dem Umstand absehen, dass sie vielleicht einen Anfang gehabt haben und vermutlich ein Ende haben werden – das interessiert uns bei typischerweise als Prozessen bestimmten zeitlichen Gegebenheiten wie etwa dem Regen in einem bestimmten Landstrich oder einer Krankheit einfach nicht in erster Linie und wir beachten es daher in den gebrauchten Bestimmungen nicht. Auf der anderen Seite beachten wir an Ereignissen zunächst meist nicht, dass sie oft nicht plötzlich erfolgen, sondern prozessual ausgedehnt sind.

Auf die Unterscheidung zwischen Ereignissen und Prozessen ist Aristoteles in seiner *Physik* mit der Unterscheidung zwischen vollendeten und unvollendeten Bewegungen aufmerksam geworden – wir sind der Unterscheidung im ersten Essay über 'Sinn' schon begegnet gelegentlich des Arguments dagegen, dem Leben als Prozess ein Ziel zuzuschreiben, das aus ihr gewinnbar ist. Vollendete Bewegungen sind solche, die nicht aus Gründen ihrer internen Verfassung zu anderem führen, als sie selbst sind (Bewegungen); unvollendete Bewegungen sind dagegen solche, die aus Gründen ihrer internen Verfassung zu anderem, als sie sind, nämlich zu Zuständen führen. In der Sphäre des Praktischen, des Handelns, entspricht dieser physikalischen Unterscheidung die zwischen Tätigkeiten, die nicht aus internen Gründen anfangen oder enden, und Handlungen, die Veränderungen bewirken und in Zuständen terminieren. Und im Zusammenhang dieser praktischen

Version der Unterscheidung hat Aristoteles auch die Evidenz, den Beleg, für sie namhaft gemacht: das Verhältnis der Tempora von Verben für Prozesse/Tätigkeiten einerseits, Ereignissen/ Handlungen andererseits – in der Nusschale einer Formulierung aus seiner *Metaphysik*:

„denn einer kann nicht zugleich gehen und gegangen sein, oder bauen und gebaut haben, oder werden und geworden sein Dagegen kann dasselbe Wesen zugleich sehen und gesehen haben, zugleich denken und gedacht haben.“ (*Met*1048 b 30 ff.)

Aristoteles Formulierung ist hier ungenau: einer kann nicht *ein bestimmtes Haus* noch bauen und es schon gebaut haben, den Weg *zu einem bestimmten Ziel* schon gegangen sein und noch gehen etc. Aber das unterstreicht gerade den Punkt, der hier betont werden soll – die Interessen-Abhängigkeit der Unterscheidung Ereignis/Prozess bzw. Handlung/Tätigkeit. Ein Architekt mit entsprechender Erfahrung kann schon gebaut haben und immer noch bauen, nur nicht ein bestimmtes Haus – das ist irgendwann fertig und nicht mehr weiter zu bauen (so auch Aristoteles, *Physik* 201 b). Manchmal sind wir an Angaben des einen Typs interessiert, manchmal an solchen des anderen.

Ich unterstelle hiermit die Interessen-Abhängigkeit der Unterscheidung Ereignis/Prozess bzw. der grundlegenden zeitlichen Fragen 'wann?' und 'wie lange?' als etabliert. Verstärkt werden kann die Überzeugungskraft des Nachweises durch die Überlegung, dass auch eine Unterscheidung als Interessen-abhängig eingesehen werden kann, die den Unterscheidungen im Felde der Zeitbestimmungen noch voraus liegt. Es handelt sich um die Unterscheidung zwischen primär räumlich Bestimmten und primär zeitlich Bestimmten. Typische zeitlich bestimmte Gegebenheiten sind Ereignisse wie 'die totale Sonnenfinsternis *in Mitteleuropa* im Jahr 2002' oder 'Deutschlands erster Sieg bei einer Fußball-

Weltmeisterschaft 1954 *in der Schweiz*'. In den kursivierten Bestandteilen der Kennzeichnungen dieser Ereignisse ist auch auf Raum-Bestimmungen Bezug genommen, aber sie stehen nicht im Vordergrund des Interesses. Auf der anderen Seite sind Artefakte, z.B. ein Stuhl, primär funktional und räumlich bestimmte Gegebenheiten. Aber gerade Artefakte haben notwendig auch zeitliche Aspekte: ein Stuhl ist der Natur der Sache nach irgendwann von irgend jemandem hergestellt worden; und er wird, abhängig von der Haltbarkeit der Materialien, aus denen er gemacht ist, irgendwann seiner Funktion, ein Möbel zum Sitzen zu sein (und deshalb entsprechend räumlich dimensioniert sein zu müssen), nicht mehr dienen können. Davon aber sieht unsere Kategorisierung seiner als einer primär räumlich bestimmten Gegebenheit ab, das interessiert uns nicht in erster Linie und für die Eventualitäten dieses Aspekts kommt dieser Teil der Sprache auf andere Weise auf als durch die kategoriale Bestimmtheit des Ausdruckstyps selbst (z.B. durch Verbformen für Eigenschaftsveränderungen wie 'ist zerbrochen' etc.). Insofern ist auch die Unterscheidung räumlich/zeitlich bestimmt Interessen-abhängig. Erst die physikalische Theorie im Stadium der allgemeine Relativitätstheorie hebt diese komplementäre Abstraktion der Kategorisierung von Gegebenheiten als primär zeitliche oder primär räumliche auf und versteht alle Gegebenheiten einheitlich als vierdimensional raumzeitliche Gegebenheiten – aber zumindest zur Erklärung dieser Begriffsbildung bleibt sie jedenfalls negativ auf die aufgehobene, komplementär abstrahierende Kategorisierung im natürlichen Verstehen bezogen.⁴³

43 Die physikalische Theorie konzipiert in allen ihren Stadien Zeit als den Parameter 't = 1,2,3,...' und damit Zeit als eine Folge von Zeitpunkten (bzw. eine an Punkten differenzierbare Funktion). Eine philosophische Aufklärung unseres normalen Zeitverständnisses muss auch die vor-theoretischen Grundlagen dieses Zeitbegriffs aufweisen können. S.u.

Nachzutragen bleibt noch eine Beantwortung möglichen Zweifels, ob es sich bei 'wann?' und 'wie lange?' tatsächlich um die beiden grundlegenden Fragen nach Zeitlichem, also von uns zeitlich Bestimmtem, handelt. Die zu beantwortende Überlegung bringt auch einen erneuten Zweifel mit sich, ob Prozesse und Ereignisse wirklich kategorial verschiedene zeitliche Gegebenheiten sind. Neben 'wann?' und 'wie lange?' scheint es eine dritte Frage zu geben, die ein grundlegendes Interesse an (einer Art von) zeitlichen Bestimmungen ausdrückt, die Frage 'wie oft?' (die Englisch 'how many *times*?' lauten könnte). Aber die Frage ist nur eine zeitliche, wenn die Faktoren, nach deren Anzahl gefragt wird, selbst zeitlich bestimmt (nämlich Ereignisse) sind. Im Kontext des aufmerksam Werdens auf die Frage 'wie oft?' erneut bezweifeln, dass es sich bei den Fragen 'wann?' und 'wie lange?' wirklich um Fragen nach kategorial Verschiedenem (Ereignissen einerseits, Prozessen andererseits), könnte man, weil für die Reduktion der zeitlichen Gegebenheiten auf einen Typ mögliche Umformulierungen der Fragen zu sprechen scheinen. 'Wann?' heißt ja soviel wie 'zu welchem Zeitpunkt?' Und heißt nicht 'wie lange?' soviel wie 'zwischen welchen Zeitpunkten?'

Zunächst einmal kann diese Umformulierung davon überzeugen, dass 'wie oft?' nicht auf dieselbe grundlegende Ebene gehört – denn eine entsprechende Umformulierung müsste in diesem Fall ungefähr lauten 'zwischen welchen Zeitpunkten und zwischen welchen Zeitpunkten nicht?', wobei hinsichtlich der Frageglieder mit der Möglichkeit mehrerer beantwortender Angaben zu rechnen wäre – 'wie oft?' ist, wenn es überhaupt eine zeitliche Frage ist (d.h. sich auf zeitliche Gegebenheiten bezieht), jedenfalls eine komplexere Frage auf höherer Stufe. Während die

Umformulierung mittels 'Zeitpunkt' für 'wann?' tatsächlich unproblematisch zu sein scheint (wenn man nur an objektive Datierung denkt und die Beantwortbarkeit der Frage durch Angaben relativer Datierung wie 'zu Beginn' etc. vernachlässigt), ist die für 'wie lange?' einem triftigen Einwand ausgesetzt. Die Frage nach der Dauer eines Prozesses kann ohne jeden Bezug auf eine, sei es objektive, sei es subjektive Datierung gestellt werden. Die erwähnten typischen Gegebenheiten, die wir als Prozesse auffassen – wie Wettererscheinungen und Krankheiten – wollen wir gemeinhin primär überhaupt nicht datieren (jedenfalls nicht in Beziehung auf 'Zeitpunkte'), sondern nur in ihrer Dauer absehen können.

Dem Unterschied zwischen Ereignissen als zeitlichen Individuen und Prozessen entspricht in den Ausdrücken für primär räumlich Bestimmtes der zwischen (sortalen) Ausdrücken mit teilender Bezugnahme (der/ein Stuhl) und Ausdrücken für Massen (Wasser). Bei Ausdrücken des letzteren Typs muss für eine quantitative Bestimmung ein entsprechender Ausdruck (z.B. *ein Schluck* Wasser) hinzugefügt werden – es sind Ausdrücke, die im Unterschied von Sortalen für das Bezeichnete eine beliebige Zerteilung/ Bildung von Einheiten zulassen. Prozesse können auf Ereignisse nicht ohne Verlust eines Bedeutungsunterschiedes reduziert werden (den bei einer Zusammenfassung beider Kategorien zu 'Ereignissen', wie häufig in üblicher Zeit-Philosophie, natürlich die Ereignisse erleiden, weil sie hinsichtlich ihrer Einheit schon bestimmt sind). Auch nach diesen ergänzenden Überlegungen gilt: Insofern 'wann?' nach Ereignissen fragt und 'wie lange?' nach Prozessen, handelt es sich um Interessen-abhängig irreduzibel unterschiedliche Fragerichtungen.

4.

Der Hinweis auf 'wann?' und 'wie lange?' als die grundlegenden Fragen nach zeitlichem Bestimmtem und der Nachweis von Ereignissen und Prozessen als formalen Gegenständen dieser Fragen sowie ihrer kategorialen Verschiedenheit lässt sich im Blick auf die gegebene Erklärung für 'Zeit' mit Rücksicht auf unsere Praktiken der Datierung und Messung so resümierend weiter bestimmen: *Zeit ist, was wir bestimmen, indem wir Ereignisse konstituierende Veränderungen mittels Kalendern (und, gegebenenfalls, Uhren) datieren und Prozesse mittels Uhren (oder auch, gegebenenfalls, nur mit Hilfe des Kalenders) in ihrer Dauer bestimmen.*

Bevor diese Erklärung weiter entwickelt wird, ist auf ein mögliches grundsätzliches Bedenken einzugehen. Macht nicht eine Erklärung für Zeit, die auf unsere Praktiken der Zeitbestimmung wesentlich Bezug nimmt, die Zeit zu etwas bloß Subjektivem oder gar möglicherweise Irrealen? Muss Zeit nicht, wenn sie etwas Objektives und/oder Wirkliches sein soll, unabhängig von unseren Weisen ihrer Bestimmung erklärt werden?

Ich unterstelle, dass etwas, was real ist, auch objektiv ist, so dass ich den Kontrast subjektiv/objektiv für die Diskussion dieses möglichen Einwandes außer Acht lasse, auch, weil er für eine genaueres Verständnis unserer (sprachlichen) Weisen der Zeitbestimmung in einem folgenden Abschnitt noch gebraucht wird. Hinsichtlich des Bedenkens aber, dass Erklärungen von Strukturen des Wirklichen, die auf ihre Gegebenheitsweisen für uns

wesentlich rekurren, das Wirkliche gleichsam unrealisierten, ist jetzt einzugehen und zunächst zu antworten, dass solche Bedenken an fundamentalen Missverständnissen hinsichtlich der Beziehung von Denken und Sprache auf die Wirklichkeit leiden.

Eine der besten Untersuchungen in der deutschen akademischen Philosophie zum Thema *Zeit* in den letzten ungefähr 30 Jahren ist von diesem Realitätsproblem bezüglich der Zeit in ihrer Anlage völlig beherrscht.⁴⁴ Das ist nur teilweise dadurch erklärlich, dass sich in der Geschichte der Zeitphilosophie Positionen finden, die als Irrealitätsbeweise bezüglich der Zeit verstanden werden können (Kants Lehre von der Zeit als Form unserer Anschauung) oder ausdrücklich auftreten (wie bei J.E. McTaggart). Denn wenn Positionen für eines Gegenbeweises bedürftig angesehen werden – und der betreffende Autor möchte das Realitätsproblem, das er sieht, gegen die Irrealitätsbeweise partiell positiv entscheiden – müssen ihre Voraussetzungen für sinnvoll gehalten werden. Das sind sie aber nicht.

Real soll die Zeit dann und nur dann genannt werden können, „wenn Zeit eine Struktur der Wirklichkeit wäre, gleichgültig, ob und wie wir diese erfahren“, wenn Zeit etwas ist, das „auch unabhängig davon besteht, dass wir es erfahren.“ (11) – Diese Auskunft scheint klarer als sie ist. Was wäre der Fall, wenn Zeit nicht real wäre? Sollte es z.B., wenn ich dies hier, wie der Fall ist, am Abend schreibe, nicht wahr sein, dass ich am Morgen aufgestanden bin, ja aufgestanden und noch wach sein muss, um dies schreiben zu können? In einem engen Sinn, der Erfahrung auf Gegenwärtiges einschränkt, erfahre ich jetzt, am Abend,

44 Peter Bieri: *Zeit und Zeiterfahrung*, Frankfurt am Main 1971. Bloße Zahlenangaben in () beziehen sich im folgenden Abschnitt auf Seiten dieses Buches.

gewiss nicht mehr, dass ich am Morgen (in der Vergangenheit dieses Tages) aufgestanden bin, denn es ist vergangen. Aber wahr ist es doch und muss es sein. Also kann seine unmögliche Unwahrheit eine mögliche Irrealität der Zeit nicht ausmachen. Wie wäre es mit einem Fußballspiel (einer zeitlichen Gegebenheit, die nach den Regeln 90 Minuten dauert), von dessen Stattfinden ich nichts und auch sonst niemand etwas weiß, weil es auf einer fernen, selbst dem Weltraumteleskop Hubble nicht erreichbaren Galaxie stattfindet? Müssten alle zeitlichen Gegebenheiten wie dieses transgalaktische Fußballspiel sein, um unreal zu sein? Nun, der Annahme gemäß wissen wir von dem Fußballspiel nicht und können es nicht erfahren. Aber wenn es ein regelgerechtes Fußballspiel wäre (und das soll es der Annahme gemäß ebenfalls sein), dann ist es eine zeitliche Gegebenheit von der auch angenommen werden kann, dass es zum gegenwärtigen Zeitpunkt zu so-und-so großem Teil (eine Halbzeit z.B.) schon absolviert ist, dass es also zu einem Teil auch schon vergangen ist. Und das wäre völlig objektiv und sogar real, obwohl es doch ziemlich weit hergeholt ist (um das mindeste zu sagen). Auch diese Annahme also könnte nicht die Irrealität dieser Zeit (des Fußballspiels nach den Regeln: 90 Minuten, davon ein großer Teil schon absolviert) ausmachen. Was aber dann?

Statt mir noch weitere Annahmen aus den Fingern zu saugen, lasse ich mir eine Formulierung vom Autor des Buches geben, an dem ich mich für ein Beispiel des zu diskutierenden Einwandes orientiere. Wenn Zeit unreal wäre, schreibt er, dann wäre sie „nicht mehr als die Erfahrung von ihr und somit nur eine Struktur von Subjektivität“. Hieße das, Zeit sei einem Traum analog, in dem nach dem Begriff des Traums Geschehnisse nur imaginiert und also nur subjektiv sind? Wie sähe das aus? Wäre ein Fußballspiel

(jetzt mal eins, dem ich zusehen kann) nur geträumt?
Könnte dann von Erfahrung gesprochen werden?

Der Gesichtspunkt des Traums erlaubt immerhin eine positionelle Klassifizierung der Auffassung, die das Realitätsproblem der Zeit als ein ernsthaftes Problem ansieht: es muss sich um eine Position handeln, die Gründe dafür hat, den Skeptizismus hinsichtlich der so genannten 'Außenwelt' ernst zu nehmen. Denn der neuzeitliche Skeptizismus (der hinsichtlich der Außenwelt) hat sich bei René Descartes zentral über ein Traum-'Argument' präsentiert – die Annahme: gesetzt, ich träume das alles nur, was ich wahrzunehmen scheine. Es gibt Gründe für die Auffassung, dass die das Argument konstituierende Traum-Annahme hinsichtlich *prima facie* Wahrgenommenem nicht konsistent zu formulieren ist. In der prägnanten Formulierung Wittgensteins:

„Das Argument 'Vielleicht träume ich' ist darum sinnlos, weil dann eben auch diese Äußerung geträumt ist, ja auch das, dass diese Worte eine Bedeutung haben.“⁴⁵

Wenn auch die Bedeutung der Wörter geträumt sein muss, damit die Traum-Annahme nicht ein inkonsequenter Trick ist, haben die Wörter keine Bedeutung und die Annahme kann nicht formuliert werden.

Das ist umstritten, weil voraussetzungsreich. Es ist aber insofern aufschlussreich, als es jedenfalls die Einbettung des so genannten Realitätsproblems der Zeit in das der Realität der 'Außenwelt' überhaupt nahe legt und als ein nicht für Probleme der Zeit und deren Verständnis Spezifisches zu distanzieren erlaubt.

Trotzdem will ich noch andeuten, wie vom Bedeutungs- (Sinn-/ Verständlichkeits-) Problem her der Streit zwischen Realismus und Idealismus (sowie seiner Radikalisierung:

45 *Über Gewißheit*, Abschnitt 383.

Solipsismus) aussieht:

Die Einen greifen die normale Ausdrucksform an, so als griffen sie eine Behauptung an; die Andern verteidigen sie, als konstatierten sie Tatsachen, die jeder vernünftige Mensch anerkennt. (*PU* 402.)

Die 'Einen' sind Idealisten und Solipsisten, die 'Andern' Realisten. Beider Verhalten ist gleichermaßen sinnlos, wenn man einmal zwischen Sinn (Verständlichkeit) und Wahrheit/Falschheit stabil unterschieden hat. Damit etwas wahr oder falsch sein kann, muss es zunächst verständlich sein. Wenn die Bestreitung der Realität der Außenwelt (oder der Zeit als einer ihrer Strukturen) nicht sinnvoll sein, weil sich nicht verständlich machen kann, dann kann auch der Gegenangriff des Realisten auf die sinnlose Annahme der Irrealität als einer der Wahrheit fähigen, aber unwahren, nicht sinnvoll sein, sich wirklich verständlich machen.

Die Realität von Wahrnehmbarem generell ist mit der möglichen Erklärung der Bedeutung von Wörtern für dasselbe bereits unterstellt, kann nicht gleichsam nachträglich in der Wahrheit/ Falschheit fähigen Sätzen noch bestritten werden. Das ist der Grund dafür, warum in Wittgensteins Konzeption die grammatischen Erklärungen der Bedeutungen von Wörtern keine Namensklärungen im Sinne Kants sein können. Die Erklärung der Bedeutung von Wörtern muss aber für deren Verständlichkeit möglich sein, wenn sie nicht unmittelbar verstanden werden können. Deshalb ist die Bedeutung eines Wortes schließlich das, „was die Erklärung der (seiner) Bedeutung erklärt“. Wörter für Zeitliches machen davon keine Ausnahme. Wir nehmen auch auf zeitliche Gegebenheiten, Ereignisse und Prozesse, mit singulären Termini (Namen – z.B. 'Weihnachten' ; und Kennzeichnungen – z.B. 'der heutige Sonnenuntergang') Bezug und diese können erklärt werden wie andere Wörter auch. Damit ist ihre Realität im Sinne des metaphysischen Realitäts'problems' unterstellt, weil die Bedeutungserklärung

eine interne Beziehung zwischen Ausdruck und Bezeichnetem/Ausgedrücktem stiftet (eine Beziehung, heißt das, die es es nicht nicht oder die es nur geben kann, wenn es *beide* Glieder der Relation gibt, und die es aufgrund der Beschaffenheit der Glieder der Relation gibt), und diese Realität kann im Spiel mit den erklärten Wörtern nicht mehr grundsätzlich in Frage gestellt werden, nicht so, wie Idealist oder Solipsist gerne möchten.⁴⁶

Idealist und Realist machen, vom Verständlichkeitsproblem her gesehen, einen komplementären Fehler. Der Idealist meint, zwischen unserm Verstehen und seinem Ausdruck und Mitteln – Denken und Sprache – einerseits und der Wirklichkeit andererseits bestehe nur eine interne Beziehung, die Welt sei nur 'unsere Vorstellung'. Der Realist dagegen meint, es bestehe zwischen beiden nur eine externe Beziehung, eine, die grundsätzlich auch nicht bestehen könnte und deren Bestehen darum erst bewiesen werden müsste. Tatsächlich besteht sowohl eine interne als auch eine externe Beziehung – die interne konstituiert die Bedeutung und Verständlichkeit (Sinn), die externe besteht in der Dimension Wahrheit versus Falschheit (z.B.). Von der externen Beschaffenheit der Wirklichkeit hängt ab, ob unsere Behauptungen über sie wahr oder falsch sind. Aber unsere Behauptungen und die zu ihrer Formulierung

46 Wie unsinnig es ist, eine Erörterung des Themas Zeit vom angeblichen Problem ihrer Realität beherrschen zu lassen, zeigt sich mit neuer Perspektive auch im Hinblick auf die hier bisher gegebene Erklärung – Zeit sei das, was mir mit Kalendern einteilen und mit Uhren messen. Denn es ist eine allgemeine begriffliche Wahrheit, dass Maßstäbe mit dem von ihnen Gemessenen die für beide konstitutiven Eigenschaften gemeinsam haben müssen – Längenmaßstäbe müssen ausgedehnt sein und Länge haben. Wittgenstein, der diese Einsicht hinsichtlich der Maßstäbe, die die Sätze unserer Sprache im allgemeinen für die Wirklichkeit bilden, im langen selbstkritischen Kampf mit ursprünglichen Intuitionen seiner Bildtheorie des Satzes erringen musste, hat das so ausgedrückt: Maßstab und Gemessenes müssen sich berühren können und, um das zu können, im selben (logischen) Raum sein. Auf die doch wohl unbestreitbare Praxis der Zeitmessung bezogen heißt das, dass Maßstäbe für Zeitliches die grundlegende Eigenschaften zeitlicher Prozesse selber aufweisen müssen – so dass unsere Instrumente für die Realität des mit ihnen Messbaren zeugen. Es kann diese daher nicht sinnvoll bezweifelt werden, der angeblich grundsätzliche skeptische Zweifel ist grundsätzliches Missverständnis – unserer Praxis.

gebrauchten (und erklärten/erklärbaren) Wörter legen die Wirklichkeit intern erst so auf Ja oder Nein fest, dass Wahrheit und Falschheit von ihrer Beschaffenheit abhängen können.

Der Autor des kritisch angeführten Buches meint, auf jeden Fall erfordere das Realitätsproblem der Zeit eine Analyse unserer Zeiterfahrung. Im Fall der Leugnung der Realität, weil dann Zeit zu verstehen gleichbedeutend wäre damit, den zeitlichen Charakter unserer Erfahrung zu verstehen. Im Fall der Realität, weil sich verstehen lassen müsse, wie etwas, was von aller Erfahrung auch unabhängig ist, erfahren werden könne.– Dem ist entgegen zu halten: Was philosophisch vor allem geklärt werden muss, ist der *Zeitbegriff* als Voraussetzung auch der 'Erfahrung' von Zeit. Unseren Begriff von Zeit müssen wir uns, wenn wir ihn explizit formulieren und nicht nur faktisch gebrauchen wollen, von unserer Praxis des Umgangs mit Zeitlichen lehren lassen, u.a. von den Praktiken der Datierung und Messung, aber auch von unserem sprachlichen Umgang mit Zeitlichen, in dem sich unser *Begriff* (Verständnis) der Zeit vorzüglich, weil ausdrücklich zeigt. Was sich da zeigt, ist *nicht, dass* etwas als Wirkliches erfahren werden *kann, sondern wie* es erfahren *wird*.⁴⁷

Auch bei Abweisung des Realitätsproblems bezüglich der Zeit als fiktiv besteht aber ein in seinem Kontext formulierbares Desiderat zu Recht: wenn Zeit etwas ist, was wir messen und mit dessen Hilfe wir datieren, dann muss

47 Natürlich gilt auch hier: *ab esse ad posse valet consequentia*. Aber die 'transzendente' Orientierung auf 'Bedingungen der *Möglichkeit*' führt bei Sachverhalten, die wie die Zeit selber Möglichkeiten sind – Zeit, so wird sich zeigen, wird verstanden als die Möglichkeit von Entstehen und Vergehen, Dauer und Veränderung – in die Irre iterierter Modalitäten, die allenfalls für einen logischen Kalkül interessant wären. Soll wirklich unsere Erfahrung von Zeitlichem verstanden werden, muss ihre Möglichkeit als 'Gegebenheit' behandelt werden – als die Gegebenheit des *Zeitbegriffs*. Kant hat deshalb auch gesagt, der Philosoph mache „nur gegebene Begriffe deutlich“. Diese Verfahrensweise erlaubte auch ein karges Verständnis seiner eigenen Rede von Zeit als bloßer Anschauungsform – Zeit selbst kann, als bloße Möglichkeit, nicht angeschaut werden, aber in allem zeitlich Bestimmten, was angeschaut werden kann, ist sie mit vorausgesetzt, eben als eine *Form*, eine (mögliche) Weise der Ordnung von Elementen in einem Zusammenhang und untereinander.

sich auch eine Erklärung für sie finden lassen, die sie auch unabhängig von diesen bestimmten Gegebenheitsweisen erfasst, wenn auch nicht unabhängig von jedweden Gegebenheitsweisen (wie die Überlegungen zum Sinnproblem deutlich machen). Wenn jetzt im nächsten Abschnitt zu einer solchen Erklärung fortgegangen wird, wird sich zeigen, dass, was sich mit Bezug auf die bisherige Erklärung als Bedenken der Subjektivierung und Irrealisierung der Zeit formulieren lässt, eigentlich die Unzufriedenheit mit einem anderen kategorialen Sachverhalt (nämlich dem modalen Charakter von Zeit-Bestimmungen) ausdrückt.

5.

Die Frage ist: wenn wir mit Uhren die Dauer von Prozessen messen und mit Kalendern die Daten von Ereignissen bestimmen, was ist dann die Zeit, in der die Prozesse verlaufen und die Ereignisse sich ereignen? Die Antwort: *Zeit ist die Möglichkeit von Entstehen und Vergehen, Veränderung und Dauer.*⁴⁸ Diese Erklärung scheint nun vollends eine Erklärung *per obscurius* zu sein. Man will wissen, was Zeit ist als eine grundlegende Struktur der uns umgebenden und bestimmenden Wirklichkeit und unabhängig von unseren Weisen des Umgangs mit ihr, von denen bisher Messung und Datierung erwähnt wurden. Und

48 Auch hier folge ich einem beiläufigen Hinweis von Wittgenstein, wenn er schrieb, „dass das Bild (vom Fluss der Zeit) missbraucht ist. Dass man nicht sagen kann, 'die Zeit fließt', wenn man mit 'Zeit' die Möglichkeit der Veränderung meint.“ (*Philosophische Bemerkungen* V.52, 83) Wichtig ist der Hinweis mit dem Ausdruck Möglichkeit – er lädt dazu ein, zeitliche Bestimmungen als modale aufzufassen. Andererseits ist in üblicher Zeitphilosophie gängige Münze, dass Entstehen und Vergehen, Dauer und Veränderung die grundlegenden zeitlichen Sachverhalte sind. Bieri etwa hebt sie als „Werden *in* der Zeit“ von einem angeblichen Sachverhalt „Werden *der* Zeit“ ab (17). Was es mit letzterem auf sich hat, werde ich noch darlegen.- Bieri denkt auch, an der Rede vom Fluss der Zeit sei irgendetwas richtig, nämlich die Auskunft über '*die* Richtung der Zeit' (73-77), aber es gibt nichts Mittleres zwischen Sinn und Unsinn (Bieri selbst hält die Metapher wörtlich verstanden für Unsinn).

erhält zur Auskunft – Zeit sei die Möglichkeit von zeitlichen Gegebenheiten und Sachverhalten. Wie kann denn eine Möglichkeit etwas Wirkliches sein?

Um das einsehen zu können, sind zwei Überlegungsgänge hilfreich. Der eine besteht in einer genaueren Beschreibung unserer bisher erwähnten Instrumente der Zeitbestimmung, Kalender und Uhren.

Ein Kalender ermöglicht uns Zeitrechnung. Unser Kalender ist in einem langen Prozess astronomisch bestimmt worden durch die Bindung der Zeiteinheit eines Jahres an den einmaligen Umlauf des Planeten Erde um die Sonne, der Zeiteinheit eines Tages an eine Umdrehung der Erde um die eigene Achse. Der Umlauf der Erde um die Sonne und die Umdrehung der Erde um die eigene Achse sind *Prozesse*. Das weist daraufhin, was wir tun, wenn wir Zeit mittels Kalendern einteilen: wir verwenden natürliche Prozesse als Normen der Einheit, wir machen sie uns zum Maßstab. Regeln (im Sinn von Regelmäßigkeiten) des Naturverlaufs werden in unserer Praxis zu Regeln (im Sinn von Normen) der Beurteilung und Bestimmung von weiteren (im Beispiel: zeitlichen) Gegebenheiten. Wie unsere begriffliche Praxis überhaupt ist auch die Zeitbestimmung durch Kalender ein Fall von Francis Bacon's 'natura non nisi parendo vincitur' (wir besiegen die Natur nur, indem wir ihr gehorchen: in unsern Regeln binden wir uns grundlegend an natürliche Regelmäßigkeiten).

Unsre Uhren zum Zwecke der Zeitmessung sind aus der regelmäßigen Einteilung der Zeiteinheit des Tages in 24 gleiche Teile, Stunden, gewonnen. Heute konstruieren wir regelmäßig laufende Instrumente als Uhren zur Zeitmessung mittels einer gleichsam kardinalen Skala. Auch der Lauf

einer Uhr ist ein *Prozess*, selbst eine zeitliche Gegebenheit. Aber bevor es mechanische oder elektrische Uhren gab, dienten Beobachtung und Beurteilung des Sonnenstandes als Uhren mit einer gleichsam ordinalen Skala. Sonnenaufgang, Sonnenhöchststand und Sonnenuntergang (Morgen, Mittag, Abend) wurden als auffällige natürliche Ereignisse zur Grundeinteilung des Tages verwendet und Zeitpunkte zwischen diesen Daten durch den normalen Zeitaufwand von Tätigkeiten wie dem Pflügen eines Feldes etc. bestimmt. Aus solchen Praktiken entwickelten sich Sonnenuhren etc. Die Erinnerung an diese Sachverhalte weist auf die Komplementarität von Ereignissen und Prozessen auch bei der Bestimmung der Instrumente unserer Zeitbestimmungen, Kalender und Uhren, hin. Um Kalender eindeutig zu machen und intersubjektiv zwingende Datierungen zu erlauben, braucht es ein Analogon zum Nullpunkt eines Koordinatensystems. Beim Kalender haben wir in der abendländischen Tradition ein einmaliges (und jedenfalls mit dieser Datierung fiktives) Ereignis als diesen Nullpunkt gewählt, die Geburt des christlichen Heilands als Beginn des Jahres 1 unserer Zeitrechnung. Bei der Uhr gilt als der Nullpunkt ein sich täglich wiederholendes Ereignis: die Vollendung der letzten Sekunde der letzten Stunde des Tages bzw. der Beginn der ersten Sekunde des neuen Tages, für welchen Zeitpunkt wir den Namen 'Mitternacht' in Gebrauch haben. Das Nullpunktereignis markiert das Ende des einen und den Beginn des nächsten Tages, d.h. des Zeitverlaufs (Prozesses), an den als 'Einheitsverlauf' (zu verstehen analog zur 'Einheitsstrecke' bei der Längenmessung) wir die Einteilung unserer Uhr gebunden haben. Diese Erläuterungen sollten zusätzlich plausibel machen, inwiefern 'Zeit' erklärt werden konnte als: 'das, was wir mit Kalendern einteilen und mit Uhren messen'.

Während diese auf Kalender und Uhren bezügliche Erklärung 'methodologisch' genannt werden kann, ist die jetzt zu erläuternde (Zeit ist die Möglichkeit von Entstehen und Vergehen, Dauer und Veränderung) formal-ontologisch. Wie hängen beide zusammen? Nun, an Entstehen und Vergehen interessiert uns primär das Datum, die Beantwortung der Frage 'wann?', eher sekundär die Dauer dieser Vorgänge als selbst durch Anfang und Ende begrenzte Prozesse (also die Beantwortung der Frage 'wie lange?'). Bezüglich Dauer und Veränderung scheint die Interessenlage genau umgekehrt – zuerst wollen wir wohl wissen, wie lange ein Zustand dauert oder seine Veränderung – erst dann, wann er oder sie statt hat. Das hängt auch damit zusammen, dass wir an Zeitbestimmungen nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch interessiert sind (und was z.B. im Verhältnis zur unbestimmt begrenzten Lebenszeit zu lange dauert, kommt für uns ja als praktisch zu unternehmen schon gar nicht in Frage). Man könnte also die beiden formal-ontologischen Titelpaare für Gegenstände unseres Interesses an der Zeit ebenso wie die Dualität von Kalender und Uhren, Zeiteinteilung und Zeitmessung, auf die grundlegende Dualität unseres Interesses an zwei Arten von Zeitbestimmungen zurückführen – besser: damit in einen motivierenden Zusammenhang bringen. Denn jede neue Praktik (die sich in Typen von Ausdrücken spiegelt) gibt den Sprachspielen über Zeitliches neue Gelenke (und verwandelt durch Verknüpfungen mit den alten diese).

Noch nicht erläutert ist der Ausdruck 'Möglichkeit' in der zweiten Erklärung. Nun, wenn nichts geschieht, wenn wir uns langweilen, weil nichts unseren Geist beschäftigt, dann 'vergeht' doch die Zeit – für unser Empfinden quälend langsam, darin besteht die *lange* Weile. D.h. soviel – es geschieht nichts außer dem Lauf unserer Uhr oder dem

Fortschreiten in der Einteilung der Zeit durch unseren Kalender. Der Lauf der Uhr ist selbst ein Prozess, eine zeitliche Gegebenheit, aber *als* Instrument unserer Zeitbestimmung die bloße Möglichkeit der Bestimmung von Zeit durch Zeitangaben, die während der langen Weile leer läuft. Das zu Bestimmende, das Geflecht von Ereignissen und Prozessen, als das wir unter zeitlichem Aspekt die Wirklichkeit konzipieren, fällt für unsere Aufmerksamkeit im Zustand der Langeweile weg. Langeweile ist das psychologische Korrelat der Zeit als bloßer Möglichkeit (etwas zu erleben, was sich ereignet oder geschieht, oder etwas zu tun).– Die Erklärung der Zeit als Möglichkeit erfasst auch einen möglichen Aspekt der Kantischen Erklärung der Zeit als Form der Anschauung in der (in Fußnote 47) erwähnten kargen Lesart, wenn sie mit folgender kantischer Feststellung verbunden wird:

„Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also a priori gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Die können insgesamt wegfallen, aber sie selbst (als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit) kann nicht aufgehoben werden.“ (KrV B 46/A 31)

Wenn alle Erscheinungen, Ereignisse und Prozesse, aufgehoben gedacht werden, bleibt die Zeit als allgemeine (Bedingung ihrer) Möglichkeit – also der Möglichkeit von Ereignissen und Prozessen sowie der sie bestimmenden Aspekte von Entstehen, Vergehen, Veränderung, Dauer. Das empirische Substrat dieser Behauptung ist, dass vor dem Hintergrund unserer Praktiken der Zeitbestimmung z.B. deren Instrumente bleiben und weiter laufen, wenn auch leer. Wenn dagegen eingewendet wird, dass mit dieser Erläuterung die Bezugnahme auf die Praktiken der Zeitmessung und damit etwas möglicherweise Subjektives nur in anderer Weise fortgesetzt wird, kann noch folgender Hinweis erfolgen: wenn es keine Instrumente der

Zeitmessung gäbe, gäbe es doch immer noch Prozesse, solange von Erfahrung geredet werden kann – weil das Leben, das die Grundbedingung unserer Erfahrungen ist, selbst ein solcher Prozess ist, der Zeit voraussetzt. Und dieser Prozess ist durch Rhythmen und Regelmäßigkeiten bestimmt, die zur Zeitbestimmung dienen könnten.⁴⁹ Aber das kann allenfalls eine psychologisch Verständnis erleichternde, weil illustrierende Erläuterung sein.– Es ist auch wichtig, im Blick auf Raum und Zeit logische und empirische Möglichkeit zu unterscheiden. Der bisher erläuterte Möglichkeitscharakter der Zeit ist ein empirischer Sachverhalt. Man kann sich das zunächst leichter am Raum klar machen – ein leerer Raum ist die Möglichkeit der Aufnahme von Körpern, ausgedehnten materiellen Gegenständen. Als abgeschlossener Raum kann er selbst als gleichsam Körper betrachtet werden (ein 'Hohl'körper). Und der Inbegriff aller Räume ist *der* Raum – der Ausdruck legt wegen des bestimmten Artikels wieder eine Individuierung nahe, aber für diese steht keine Urteilsperspektive zur Verfügung (auf *den* Raum haben wir keinen Blick wie auf ein Zimmer) und dem trägt die Konzipierung desselben als Möglichkeit aller Lokalisierungen Rechnung. In der älteren Sprache entsprach *dem* Raum nicht ein Substantiv, sondern das Pronominaladverb 'irgend' (unser heutiges Irgendwo).⁵⁰ Analog, aber wegen des Nicht-Vorliegen-Charakters (der Unanschaulichkeit) der Zeit schwerer einzusehen, ist *die* Zeit der Inbegriff aller möglichen Temporalisierungen (Zeitangaben). Das ist ein empirischer

49 Wittgenstein gibt den Hinweis: „Prüfe, was an dem Satz ist, unser Herz sei die eigentliche Uhr hinter allen andern Uhren.“ (*Das Braune Buch* Abschnitt 58, 155) Es braucht keine eigentliche Uhr hinter allen anderen; aber der Herzschlag ist ein in veränderlichen Raten regelmäßiger Prozess und Prozesse können zur Zeitmessung verwendet werden. Wenn dagegen ein Einwand aus ungenügender Regelmäßigkeit erhoben werden sollte, wäre zu antworten, das Standards für Regelmäßigkeit und Genauigkeit nicht Kontext-unabhängig festliegen.

50 Grimm, *Deutsches Wörterbuch* Bd. 10, Spalte 2157 Ad 2). Für die Zeit war interessanter Weise der Genitiv irgends (i.S. Von irgendwann) in Gebrauch. (Spalte 2158 Ad 2)) Vielleicht spiegelt sich darin der relative Primat des Raumes vor der Zeit in unserem Begriffssystem.

Sachverhalt. Das, was an der Zeit (und am Raum) dagegen a priori ist, ist eine logische Gegebenheit – es ist der Aspekt des Begriffes der Zeit, von dem im folgenden gesagt wird, dass sie ein formaler Begriff sei. (Kants Rede von 'Bedingung der Möglichkeit', deren erste beiden Wörter oben in der Bezugnahme deshalb eingeklammert worden sind, wirft beide Aspekte zusammen.⁵¹) Der formale Begriff erfasst alle Arten von zeitlichen Bestimmungen und daher auch die Zeit als empirische Möglichkeit aller Temporalisierung. Nur er ist a priori (mit jeder Art von zeitlicher Bestimmung schon gegeben).

Über die sachliche Haltbarkeit der formal-ontologischen Erklärung für Zeit als Möglichkeit muss eine Aufklärung über die Stellung modaler Bestimmungen und Sachverhalte überhaupt in unserm Verstehen und des Näheren eine Erläuterung des Zusammenhangs zeitlicher Bestimmungen mit den grundlegenden ('alethischen' – auf Wahrheit bezogenen) modalen Bestimmungen 'wirklich – möglich – notwendig' entscheiden. In Verbindung damit muss das Problem im Auge behalten und behandelt werden, wie denn das in der Dualität der Fragen 'wann?' und 'wie lange?', Ereignissen und Prozessen steckende Interesse an Einmaligkeit (Ereignisse) im Unterschied von Wiederholbarkeit (Prozesse), das bisher deskriptiv unterstellt und erörtert wurde, seinerseits verständlich werden kann.

Es ist praktisch, sich dafür an den zeitlichen Bestimmungen zu orientieren, an denen sich auch übliche Zeitphilosophie orientiert. Kant sieht Zeitlichkeit durch „das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen“ wesentlich konstituiert und seit McTaggart orientiert sich analytische

51 Leider hindert mich meine Unkenntnis der Physik daran zu untersuchen, ob die Nichtunterscheidung beider Aspekte des Möglichkeitscharakters der Zeit nicht auch bei den Debatten zwischen Positionen einer 'relativen' und einer 'absoluten Zeit'-Auffassung eine Rolle gespielt hat.

Zeitphilosophie an dem Bestimmungspaar 'früher-später' und der Bestimmungsreihe 'vergangen – gegenwärtig – zukünftig'. Die erste Relation ordnet eine B-Reihe genannte Abfolge von zeitlichen Gegebenheiten ('positions in time'), die zweite, A-Reihe genannte Folge von Bestimmungen sei eine weitere Ordnung dieser Gegebenheiten. Das zentrale Problem des Verstehens von Zeit besteht für viele Philosophen in der Bestimmung des Charakters (real? subjektiv/objektiv?) und des Verhältnisses der beiden Reihen zueinander.⁵²

Aus Sicht der bisherigen Erörterungen ist zu sagen, dass die Orientierung an diesen Bestimmungen indifferent bleibt gegenüber dem Unterschied von Ereignissen und Prozessen, der hier bisher im Zentrum der Erwägungen stand – beide Arten von zeitlichen Gegebenheiten können nach beiden Reihen geordnet werden. Und: die Reihen gehören, nach der Verwendung der zu ihrer Markierung benutzten Ausdrücke geurteilt, in den Zusammenhang von Datierungsfragen – früher und/oder später geben eine grobe relative Datierung von Ereignissen oder Prozessen (oder deren Stadien) im Verhältnis zueinander, vergangen und zukünftig eine grobe Datierung bezüglich einer als gegenwärtig ausgezeichneten Erfahrungsperspektive bzw. eines gewählten objektiven Bezugspunkts, auf den eine Erfahrungsperspektive (im Sinne von möglicher Beobachtung und Messung) möglich ist.

Für die jetzt anzustellenden Überlegungen stellt sich im Hinblick auf den modalen Charakter von Zeitbestimmungen die Frage so: Wie verhalten sich 'vergangen – gegenwärtig – zukünftig' zu 'möglich – wirklich – notwendig' (früher/später können als bloß relative Bestimmungen

52 Neben der angeführten Untersuchung von Bieri kann hier auch Ernst Tugendhat als Beispiel angeführt werden – vgl. 'Heidegger und Bergson über die Zeit', in: *Philosophische Aufsätze 1992-2000*, Frankfurt a.M. 2001, 15.

zunächst außer Betracht bleiben). Und: Wie ist die Stellung von modalen Bestimmungen in unserm Verstehen überhaupt zu verstehen?

Fangen wir so an: Wie können die für elementar gehaltenen Unterscheidungen der beiden Reihen im Blick auf das bisher Ausgeführte überhaupt eingeführt werden? Eine paradigmatische zeitliche Gegebenheit ist ein Sonnenaufgang. Solange der Prozess im Gang ist, kann er als gegenwärtig aufgefasst werden. Es dauert eine bestimmte Zeit(spanne), bis der Prozess, der mit dem Sichtbarwerden der ersten Sonnenstrahlen beginnt, mit dem Hervortreten des (aus einer an- oder eingenommenen Wahrnehmungsposition geurteilt) unteren Sonnenrandes abgeschlossen ist. Diese beiden markanten, den Prozess des Sonnenaufganges als Beginn und Ende einrahmenden Ereignisse sind ordinal selbst eingerahmt von einem 'überhaupt noch nicht (sichtbar sein)' und einem 'gar nicht mehr (im Gange sein)'. Mit Blick auf diesen Prozess sind die beiden Zeitreihen einführbar und es ist dabei nicht umstritten, dass pragmatisch die A-Reihe Vorrang hat. Mit dem ersten Sichtbarwerden (den 'ersten Strahlen') ist die Dunkelheit des 'noch nicht' eher plötzlich vorbei und damit 'nicht mehr', 'vergangen'. Aber ganz ist der Sonnenball zu diesem Zeitpunkt 'noch nicht' zu sehen, also ist seine vollständige Sichtbarkeit noch 'zukünftig'. Natürlich ist logisch das, was *früher* als 'jetzt' ist (im Beispiel 'die ersten Strahlen sichtbar'), vergangen, und was *später* als 'jetzt' ist (im Beispiel 'die ganze Sonne sichtbar'), zukünftig. Peter Bieri drückt das so aus, dass er sagt, die B-Reihe sei das „Konstruktionsprinzip“ der A-Reihe. (50) Aber *als Reihe* ist die B-Reihe nicht weniger konstruiert und sie bedarf eines Ausdrucks wie 'gegenwärtig', um den Kontrast 'früher-später' auf einen in einer tatsächlichen Wahrnehmungssituation beobachteten Prozess anwendbar

zu machen: 'jetzt nicht mehr, also früher', 'jetzt noch nicht, aber später', wobei die Zeit(punkt)angabe 'jetzt' in diesen Sätzen auf das „Zeitzeichen“ 'jetzt' in praktischen Sätzen (Aufforderungen, Befehlen, Bitten etc.) zurückweist.⁵³ Der Kontrast 'früher-später' ist, wie Wittgenstein gezeigt hat⁵⁴, im Blick auf wiederholbare Gegebenheiten zirkelfrei einführbar, wenn Darstellungen von Sachverhalten (er wählt Bilder von Sonnenständen in einer prägnanten Landschaft) und Reihenfolgen-Bildung durch Tätigkeiten (bzw. Bildern von ihnen) verfügbar sind. Für Einführung und Gebrauch der A-Reihe bedarf es eines als einmalig angesehenen Vorgangs mit verschiedenen Phasen im Blick (möglicher) kontinuierlicher Beobachtung.

Die Interessen an beiden Arten von Zeitbestimmung sind verschieden, auch wenn sie aufeinander bezogen bzw. beziehbar sind. Bieri macht viel daraus, dass die Physik als maßgebende Theorie der Objektivität (120)⁵⁵ nur die Bestimmungen der B-Reihe verwendet (61) und hält sie daher für 'objektiver' als die A-Reihe, obwohl beide 'semantisch objektiv' seien.⁵⁶ Die A-Reihe, weil sie sich nicht physikalisch objektivieren lasse, sei letztlich nur im Zusammenhang mit unserer Erfahrung der Wirklichkeit verständlich und insofern nur eine Struktur der Subjektivität, die sich geradezu als 'Darstellung' von nach B-Reihen geordneten Prozessen und Ereignissen mittels der A-Reihe zu verstehen lassen verspreche (das ist eine zeit-philosophisch verarmte Version der alten Lehre, das Subjekt

53 Bieri selbst berührt und analysiert den Zusammenhang in diesem Sinn 39f.; vgl. aber die kritischen Bemerkungen dazu weiter unten.

54 Vgl. *Das Braune Buch* Abschnitt 55; die Unterscheidung zwischen Zeitangaben (was ich Zeit-'Bestimmungen' nenne) und Zeitzeichen und die Bemerkung über 'jetzt' ebd. Abschnitt 60. Bieri hat diese Einsicht als die in eine 'gelegentlich zeichenreflexive Funktion von 'jetzt'' (115 ff.)

55 Maßgebend für wen und was? Doch wohl für Wissenschaftler und die wissenschaftlicher Beschreibung, Erklärung und Voraussage der natürlichen Wirklichkeit.

56 Gelegentlich wird aber auch nahe gelegt, der Zeit-Parameter 't' als eine Abfolge von Zeitpunkten unterstellend – 180 – sei von B- und A-Reihe gleichermaßen verschiedene theoretische Konstruktion – vermutlich doch aus der B-Reihe.

sei der Mikrokosmos zum Makrokosmos).

Ich verstehe aus eigener Kompetenz nichts von Physik, aber die Konstruktion erscheint mir zweifelhaft, insofern es auch den Gesichtspunkt einer 'Geschichte der Natur' (C.F.v. Weizsäcker) gibt, der den gesamten Prozess der natürlichen Wirklichkeit als einmaligen konzipiert (vom Urknall bis zum Schwarzen Loch). Dass in diesem Prozess nicht eine beträchtliche Menge von Ereignissen zu jedem gegenwärtigen Zeitpunkt, zu dem auch nur gesprochen werden kann, schon objektiv und real gleichermaßen vergangen sein sollte (und nicht nur 'früher' stattfand), erscheint mir schlicht unsinnig, schon weil es astronomische Zeit gebraucht hat, bis gesprochen werden, geschweige denn astronomische und andere Wissenschaft getrieben werden konnte. In jedem Fall ist die Frage für die Klärung unseres normalen Zeitverständnisses und unserer Zeitbegriffe als seiner Mittel irrelevant.

Warum aber das doppelte Interesse an Prozessen als einerseits wiederholbaren, andererseits einmaligen? (Ereignisse sind in dem hier befolgten Sprachgebrauch zeitliche Individuen und als solche immer einmalig; freilich gibt es bezüglich Ereignissen die Differenz Typ/Vorkommnis – als ich vorhin schrieb, für die Verankerung der Tageszeitbestimmung durch Uhren habe man ein sich täglich wiederholendes Ereignis gewählt, hätte es genauer heißen können/müssen: einen täglich wieder instantiierten Typ von Ereignis.)

Ich denke, dass dies in Beziehung auf den Umstand verständlich ist, dass unsere Begriffe für Zeitliches nicht nur unser Verstehen, sondern auch unser Handeln bestimmen. Unsere Handlungen können wir aber, insofern wir ihren Erfolg nicht sicher voraussehen und Zukünftiges (d.h. hier

nur: zeitlich Späteres) überhaupt nicht im einzelnen vorher wissen können, nur als riskante einmalige Prozesse auffassen. Die eine Handlung leitende Absicht kann geradezu als deiktische Bezugnahme auf die ergriffene Handlungsmöglichkeit verstanden werden.⁵⁷ Insofern wir uns andererseits für unsere Handlungen auf die Kenntnis kausaler Zusammenhänge stützen, müssen wir Handlungen als Typen und damit auch immer als wiederholbare Prozesse konzipieren und in diesen Prozessen eine Verrichtung als früher als die andere auszuführen bestimmen können. Im praktischen Kontext ist das doppelte Interesse an zeitlichen Gegebenheiten als sowohl wiederholbaren als auch im Vollzug eines Typs von Tätigkeit bzw. der Vollbringung eines Typs von Handlung zu einer bestimmten Zeit (als datierbarer Prozess oder als datierbares Ereignis) einmaligen Vorgängen unmittelbar verständlich.

Dass dies sich auch auf das Verstehen überträgt, kann das Beispiel der Verfolgung eines Theaterstücks durch einen Zuschauer deutlich machen. Wenn er es in Unkenntnis der Handlung des Stücks verfolgt, erscheint es ihm als einmaliger Prozess, dessen Ausgang offen ist (also zu jedem Zeitpunkt vor dem Ende des Stücks eine ihm nicht vollständig übersichtliche 'offene' Zukunft aufweist, hinsichtlich der er bezüglich des Helden Fragen stellen kann wie 'was wird er tun?' 'wie wird es ihm ergehen?'). Kennt er das Stück, kann er Feststellungen treffen wie – er war so und so gestimmt, hat das und das getan, aber das wird er erst noch tun etc., also Bestimmungen von Vergangenheit und Zukunft auf Vorgänge anwenden, die in Beziehung auf den ganzen Handlungsverlauf, der ihm aus vorheriger Lektüre oder anderen Aufführungen als Typ bekannt ist, im Stück in bestimmter Weise früher oder später passieren. Interessant

57 Vgl. Donald Davidson über die logische Form der Conclusio eines praktischen Syllogismos in 'How is Weakness of the Will possible?', in: *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, 22-42, bes. 31 ff.

ist, dass bei solchen Feststellungen das jeweilige Jetzt, das Vergangenheit und Zukunft scheidet, doppelt bestimmt ist – durch die Situation der Personen im Stück und die Wahrnehmung des Zuschauers. Diese Doppelheit der Bestimmung gibt es bei Handlungen für die 1. Person nicht – der Handelnde ist in seinem Handeln gleichsam (Ko-)Autor des Stücks, in dem er eine Rolle spielt.⁵⁸ Deshalb ist für den Handelnden die Zukunft wesentlich offen, für den Verstehenden unbedingt nur, was ihre Einzelheiten angeht. Und die Doppelheit der mit 1. und 3. Person verbundenen Perspektiven ermöglicht die Freiheit einer 'Betrachtungsweise': die Konzeption von Prozessen als entweder wiederholbar oder einmalig auch für das Verstehen.

Inwiefern handelt es sich nun bei den Zeitbestimmungen in den beiden Reihen um eine Art von modalen Bestimmungen? Eine Antwort gelingt am besten mit einem weiten Blick auf die Bestimmungen der Modalität. Der grundlegende modale Kontrast wirklich/möglich ist mit dem Verfügen über die Verneinung gegeben. Jeder empirische Aussagesatz ist wesentlich, seinem Sinn nach, entweder wahr oder falsch – d.h. er muss, um sinnvoll zu sein bzw. verstanden werden zu können, beide *Wahrheitsmöglichkeiten* haben, wahr sein *können* bzw. falsch sein *können*. Mit der Entscheidung der Alternative in einem bestimmten Fall ist das Wahre eo ipso als *wirklich* bestimmbar – 'Es ist wahr dass p' ist äquivalent 'p' und dies ist erläuterbar als 'wirklich p'; das Falsche ist äquivalent 'nicht p' und, wenn 'p' als 'wirklich p' erläutert wird, als 'nicht wirklich p', aber (unter anderen Umständen auch)

58 Es ist sehr charakteristisch, dass Kierkegaard in seinem religiösen Bezugsrahmen natürlich Gott als Autor des Stückes hat und die doppelte Bestimmtheit der handelnden Person, die im Stück mitspielt, durch die Nicht-Unterschiedenheit von Rolle und Souffleur fasst – *Entweder/Oder* II, 145f. Den Anmerkungen des Übersetzers Hirsch ist zu entnehmen, dass die Theatermetapher in dieser Fassung aus Schellings *System des transzendentalen Idealismus* (1800) stammt.

gleichwohl möglich. Der Sachverhalt, der so beurteilt wird, ist (wegen des Bezugs auf andere Umstände) als wiederholbarer konzipiert.

Mit der Verwendung von Darstellungen, grundlegend sprachlichen Darstellungen, hat sich unser Verhältnis als Lebewesen zu unserer Umwelt grundlegend *modalisiert*. D.h. in der Verwendung von der Wahrheit oder Falschheit fähigen theoretischen Sätzen bzw. der Erfüllung oder Nicht-Erfüllung fähigen praktischen Sätzen, haben wir das Tatsächliche einer uns vorgegebenen Umwelt in einen Raum von Möglichkeiten distanziert, von denen unter geeigneten Umständen eine jeweils wirklich bzw. verwirklichtbar, die anderen aber mögliche Alternativen zum Wirklichen /Verwirklichtbaren bilden. Die Verwendung zeitlich bestimmter Darstellungen ist eine Fortentwicklung dieses grundlegenden anthropologischen Tatbestands.

Ich habe zuvor in Anspruch genommen, dass wir unsere Lebenssituation unter dem Aspekt des Handelns als offene verstehen müssen und deshalb unsere Handlungen als die einmaligen Ereignisse des Ergreifens individueller Handlungsmöglichkeiten bei entsprechenden Gelegenheiten. Betrifft daher die Beurteilung nach wahr oder falsch Handlungen, die (von uns oder anderen) ausgeführt worden sind, ist hinsichtlich der Qualifikation der 'falschen', nicht verwirklichten Möglichkeit eine weitere Beschränkung der Bestimmung 'möglich' erforderlich: als Typ mag die ausgeschlossene Handlungsmöglichkeit unter anderen Umständen auch möglich – verwirklichtbar sein, als tatsächlich ausgeschlossenes Vorkommnis ist sie es nicht, weil es als 'vergangene', nicht ergriffene Möglichkeit kausal nicht mehr beeinflusst werden kann und also als *diese* Option (Wahlmöglichkeit) nicht mehr zugänglich ist. Das scheint mir der Punkt der Erforderlichkeit der

Fortbestimmung der alethischen Modalitäten zu temporalen zu sein. Mit 'wirklich' und 'möglich' bzgl. der wahr/falsch-Polarität war durch die Ausschließlichkeit der Alternative implizit auch schon 'notwendig' eingeführt. Ein Aspekt dieser latenten Implikation wird in der Fortbestimmung der alethischen (auf Wahrheit bezogenen) zu temporalen Modalitäten explizit: Die Vergangenheit ist in erster Linie das für Handlungen Unzugängliche, notwendig Gewordene. Komplementär ist die Zukunft gerade das auch durch Handlungen Beeinflussbare. Diesen praktischen Konnotationen der temporalen Modalitäten korrespondieren die epistemischen (auf Wissen bezogenen): Vergangenes kann nur noch erinnert (beurteilt, bewertet, bereut etc.) werden, Zukünftiges nur erwartet (vorausgesagt, befürchtet, erhofft etc.), Gegenwärtiges wahrgenommen und praktisch beeinflusst werden.

Die Fundamentalität der Unterscheidung theoretisch (auf das Verstehen) versus praktisch (auf das Handeln bezogen) ist jedoch im Hinblick auf die zeitlichen Modalitäten noch unzureichend bestimmt. Für das Verstehen ist Zukunft eigentlich nur 'eine (im Verhältnis zu 'jetzt') spätere Zeit', für das Handeln aber eine in bestimmter Weise noch ausstehende und insofern etwas, was tatsächlich auf den Handelnden 'zukommt'. Diese Zuordnung bringt folgende Bemerkung zu Bieri's Ausführungen über die Richtung der Zeit mit sich. Wie (oben Fußnote 48) erwähnt, denkt Bieri, der Nettogehalt der Metapher vom 'Fluss der Zeit' sei die nichttriviale Angabe ihrer Richtung (ihrer so genannten Anisotropie). Bieri bemerkt da, dass zwar der 'Fluss der Zeit' so formuliert werden könne, dass er aus der Zukunft in die Vergangenheit fließe; aber nur die komplementäre Formulierung, dass er darin bestehe, dass sich die Gegenwart aus der Vergangenheit in die Zukunft bewege,

gebe die 'Richtung' der Zeit an (74). Das läuft nach den gegebenen Erläuterungen auf eine Privilegierung des Verstehens gegenüber dem Handeln hinaus, die in unserm normalen Begriffssystem nicht vorliegt. Für den Handelnden selbst ist die Richtung der Zeit die aus der Zukunft in die Vergangenheit, weil er die Zukunft in seiner Absicht insofern voraussieht, als die Absicht die des Erfolgs der Handlung ist, der empirisch in der Zukunft liegt und kontingent ist und insofern in der Vollbringung der Handlung auf ihn zukommt (oder auch nicht).

Wenn diese Überlegungen im groben richtig sind, dann liegt es nahe, die Ausdrücke 'vergangen, gegenwärtig, zukünftig' im Hinblick auf nicht temporalisierte Aussagesätze analog zu 'wirklich, möglich, notwendig' zunächst als Satzoperatoren aufzufassen, die die Tempora der Verben, das primäre sprachliche Mittel zur Angabe von Zeitbestimmungen nach der A-Reihe, zum Zwecke der Vereinfachung logischer Behandlung in einem Zeit-Kalkül ersetzen. (Diese Behandlung ist in Sprachen, in denen die Tempusbildung nicht durch konjugierte Formen der Verben, sondern analytisch mit Hilfe von Hilfsverben erfolgt, vorgebildet.)⁵⁹

59 Erst nachdem ich zu diesem Vorschlag in selbständigem Nachdenken gekommen war, habe ich die Schriften von A.N. Prior (*Time and Modality; Papers on Time and Tense*) kennen gelernt, in denen der Vorschlag weitläufig und in Einzelheiten ausgeführt ist. Bieri hatte Prior studiert und auch partiell ausgewertet. Es ist mir unverständlich, warum sein Ansatz in Bieris Überlegungen nicht mehr Spuren hinterlassen hat.- Jens Kulenkampff (Erlangen) hat mir eingewendet, 'nicht temporalisierte Aussagesätze' seien eine Fiktion, so dass die angeblichen Satzoperatoren gar keine Anwendungsbasis hätten. Ich habe u.a. geantwortet: 'Nichttemporalisierte Aussagesätze' sind nur dann eine Fiktion, wenn man der Meinung ist, dass das Präsens immer zeitlichen Sinn hat, was bekanntermaßen nicht der Fall ist. Und der Schritt, nicht nur das unzeitliche Präsens formaler und logischer ('idealer') Sachverhalte als unzeitlich aufzufassen, sondern auch die sprachlichen Verwendungen im Zusammenhang von je aktuellem Erfahren (Wahrnehmen) und Handeln, und deren Temporalisierung auch als 'Gegenwart' als ein zusätzliches optionales Gelenk des Sprachspiels, ist mir in der Kritik an Heideggers Theorem des 'Gegenwärtigen' unausweichlich geworden. Ich kann den Vorschlag nur von seinen heilsamen Folgen her rechtfertigen – er löst Probleme wie die Grenzenlosigkeit des Gesichtsraumes und der Wahrnehmungssituation, der variablen Dauer von 'Gegenwart' etc. Ich erinnere mich, zum ersten Mal von der Idee, dass wir primär nicht 'in der Zeit' leben (Erfahrungen machen und handeln) sondern in der 'Gegenwart', in einem Buch von Hans Michael Baumgartner über Geschichte gelesen zu haben (*Kontinuität und Geschichte*, Frankfurt a. M. 1972, 252 – ich habe offenbar so Baumgartners These verarbeitet, „dass eine als Geschichte interpretierte Vergangenheit von Gegenwart durch einen prinzipiellen Hiatus getrennt ist.“) und es ist mir als merkwürdig im Gedächtnis geblieben, bis ich in der Beschäftigung mit den Zeitüberlegungen von Theunissen, Bieri, Heidegger den Punkt gefunden habe, wo eine solche Idee

Das wäre unvereinbar mit Erwägungen, die Bieri zur logischen Form der Ausdrücke anstellt. Er nimmt an, es handele sich um einstellige Prädikate für Ereignisse und unterscheidet an wichtiger Stelle seiner Diskussion zwischen Ereignissen und ganzen Sachverhalten. Ganze Sachverhalte sollen dadurch gekennzeichnet sein, dass dem (offenbar mit einem singulären Terminus als Subjektausdruck) bezeichneten Ereignis die Bestimmung zukommt, vergangen bzw. gegenwärtig oder zukünftig zu sein.(71) Dass solche sprachlichen Bildungen möglich sind, kann nur bei Zugrundelegung feinerer Kriterien für Grammatizität, als sie logisch relevant sind, bestritten werden. Bezweifelt werden muss aber, ob anhand ihrer über die grundlegende logische Form und grammatische Funktion der Ausdrücke der A-Reihe entschieden werden kann. Bieri ist an der Konstruktion auch interessiert, um einen Vorschlag zur Vermeidung eines Regresses machen zu können (der darin besteht, dass das Werden der Zeit als eine Veränderung *sui generis* selbst in einer Zeit stattfinden müsste). Dieser setzt freilich eine Mystifikation: das so gen. zeitliche Werden voraus (wenn er sich auch im Zusammenhang von realer Zeit und Zeiterfahrung als tragfähig erweisen soll). (72)⁶⁰

aufkommen kann. Ich bin dann z.B. darauf gestoßen, dass 'Gegenwart' ursprünglich gar keinen zeitlichen Sinn gehabt hat, sondern räumlichen. Das hat mich die Idee ausprobieren lassen, dass die indikatorischen Bezeichnungen unseres Koordinaten-Nullpunkts ('ich', 'hier', 'jetzt', 'dies') nicht alle gleich fundamental sind – bei 'dies' ist das wegen des möglichen Fehlgehens von Referenz einleuchtend, aber bei 'jetzt' bedarf es der Überlegung, ob nicht der Nullpunkt für gewisse Sprachspiele durch 'ich' und 'hier' hinreichend markiert ist – zwar ist 'jetzt' wie 'hier' immer anwendbar, wenn 'ich' anwendbar ist, aber es muss nur angewendet werden, wenn zeitliche Sachverhalte (Ereignisse, Prozesse) in Rede stehen, nicht schon, wenn es um Dinge und deren Eigenschaften geht. Das Sortieren von Gegenständen ist aber doch wohl das elementare Sprachspiel, in dem die Ja-Nein-Polarität ausgebildet wird (da stütze ich mich auf Überlegungen von Hans-Julius Schneider am Ende seines Buches *Phantasie und Kalkül*). – In der Grammatik-Theorie werden diese begrifflichen Verhältnisse mit Hilfe der relativen Charakteristik der *Markiertheit* erfasst: „Von zwei aufeinander bezogenen Kategorien besitzt nicht 'jede ihre eigene positive Bedeutung' (Jakobson), sondern nur diejenige, die gegenüber der anderen markiert ist. Die unmarkierte ist hinsichtlich dieser Bedeutung unspezifiziert.“ (Peter Eisenberg: *Grundriss der deutschen Grammatik*, Stuttgart/Weimar ³1994, 38 f.). Interessanterweise sind schon bei der Einführung des Begriffs der Markiertheit die Beispiele zeitliche Bestimmungen und später wird ausdrücklich betont, es sei „das Präsens als die unmarkierte Tempuskategorie anzusehen.“ (124)

60 Der Vorschlag zur Vermeidung des Regresses lautet dahin, dass die Veränderung von A-Bestimmungen an einem Ereignis nach B-Bestimmungen geordnet erfolgt – etwas ist früher vergangen als gegenwärtig, später gegenwärtig als vergangen etc. etc. Die A-Reihe ist nach der B-Reihe geordnet und das sei zwar Zeit in der

Beim 'zeitlichen Werden', das auch 'Werden *der Zeit*' genannt wird (17), soll es sich um den Wechsel der Bestimmungen der A-Reihe an Ereignissen handeln. Vom zeitlichen Werden seien zwei Sachverhalte zu unterscheiden, die als „Werden *in der Zeit*“ zusammengefasst werden: das 'einfache Werden' (der Wechsel eine Zustands durch Eigenschaftsveränderung an einem Gegenstand z.B.) und das 'absolute Werden' (das zur Existenz Kommen eines Gegenstandes). Beiden gegenüber sei hinsichtlich des zeitlichen Werdens geradezu vom „Werden *der Zeit*“ zu sprechen. Die beiden Reihen von Bestimmungen sollen nach Bieris Erläuterungen als „Referenten des Ausdrucks 'Zeit'“ verstanden werden.

Was die beiden unter den Titel 'Werden *in der Zeit*' gefassten Sachverhalte angeht, so muss man wohl für einen eine deskriptive Unvollständigkeit monieren – zum absoluten Werden gehört auch das absolute Vergehen. Diese Ergänzung vorgenommen und den Nachweis, dass es sich bei zeitlichen Bestimmungen um eine Art von modalen Bestimmungen handelt, als geführt unterstellt, geben die beiden unter 'Werden *in der Zeit*' gefassten formalen Sachverhalte die Möglichkeit der hier gegebenen, formal-ontologisch genannten Gebrauchsdefinition der Zeit auf der Ebene formaler Bestimmungen an die Hand: *Zeit ist die Möglichkeit von Entstehen und Vergehen, Dauer und Veränderung*. In dieser Definition ist 'Zeit' der Ausdruck für einen formalen Begriff und die formal-ontologischen Sachtitel besagen, dass in der Bezugnahme auf und Charakterisierung von Sachverhalte(n) als zeitlichen oder zeitlich bestimmten alle möglichen beziehenden Ausdrücke und Charakterisierungen unter diesen formalen Ausdrücken (Entstehen, Vergehen, Dauer, Veränderung)

Zeit, aber nicht paradox. Unter Voraussetzung der Sachhaltigkeit des zugrunde liegenden Problems ingenüös, aber die Grundlage ist fiktiv.

gefasst werden können. Überprüft werden kann die Vollständigkeit der Definition, so ihr Anspruch, an allen Arten von zeitlichen Bestimmungen – Namen und Kennzeichnungen von Ereignissen und Prozessen, Verben für Geschehen, Tätigkeiten und Handlungen, Adverbien des Modus solcher Vorkommnisse, Datierungen, Maßangaben für Dauer, zeitlichen Konjunktionen etc. etc. Zu den Bestimmungen gehören auch die der beiden Reihen von McTaggart.

Das behauptet, ist klar, dass ich den angeblichen Sachverhalt 'zeitliches Werden' oder 'Werden *der Zeit*', der in Bieris Analyse solange als eine weiter nicht erklärliche 'Veränderung *sui generis*' figuriert (vgl. 36, 69, 78; 177), bis er mit Hilfe einer Theorie der Subjektivität im angeblich für alles Verständnis von Zeit konstitutiven inneren Zeitbewusstsein verortet wird, nicht für einen Sachverhalt halte, sondern für eine Mystifikation. Denn die Formulierung zeitlichen Werdens als „Wechsel von A-Bestimmungen an Ereignissen“ ist aus Sicht der hier angestellten Überlegungen so zu kommentieren: Sie setzt eine unzeitliche Redeweise über zeitliche Sachverhalte voraus und verfällt der Suggestion des Substantivs 'Ereignis'. Bevor sie sich ereignen, gibt es Ereignisse noch nicht, wenn sie sich ereignet haben und vergangen sind, gibt es sich nicht mehr. Der Ausdruck einer Erwartung, Befürchtung oder Hoffnung, in dem mit einem 'dass'-Satz der Inhalt dieser Einstellungen ausgedrückt wird, nimmt, wie eingangs dieses Kapitels gegen Kierkegaards Ethikers These, Handeln sei wesentlich futurisch, geltend gemacht, *nicht* auf die Erfüllung dieser Beschreibung im sich ereignenden Ereignis, bloß in einer ätherischen zukünftigen Existenzweise Bezug. Das zu meinen, ist ein grundlegendes Missverständnis der Funktionsweise unserer Sprache.

Es wird im Ausdruck der zukunftsbezogenen Einstellungen mit der Sprache operiert und dabei werden die Ausdrucksweisen auch verwendet, die zur Beschreibung der Erfüllung dieser Einstellungen verwendet werden können. Aber das heißt nicht, dass auf dieselbe Entität, das Ereignis, in anderem 'Existenz'-Modus Bezug genommen würde. Man kann sich das grundlegende Missverständnis am einfachsten Fall der Negation einer zuschreibbaren Eigenschaft klar machen. Damit etwas *nicht rot* ist, muss es nicht irgendwie doch rot sein, weil ja der Ausdruck 'rot' eben Rot bezeichnete; die Begründung ist zwar richtig, nur darf sie nicht so verstanden werden: Rot müsse anwesend sein, damit 'rot' es bezeichnen kann (im Fall der Negation: *irgendwie*) – der Ausdruck muss nur in der Sprache, in diesem Fall mittels eines Musters, erklärt sein.⁶¹ Ebenso muss einer Beschreibung, die, wenn sie auf ein wirkliches Vorkommnis zutrifft, die eines Ereignisses ist, in anders modalisierten Fällen nichts 'Wirkliches' entsprechen – nur die Verwendungsweise der sprachlichen Beschreibung in diesem Kontext, z.B. zum Ausdruck einer zukunftsbezogenen Einstellung oder als Beschreibung ihres Inhalts muss erklärt sein. Also ist es irreführend, durch Formulierungen nahe zu legen, es gäbe da Ereignisse, die erst zukünftig seien, dann gegenwärtig sind, und schließlich vergangen würden. Und dieser Irreführung macht sich die Formulierung des angeblichen Sachverhalts der zeitlichen Werdens schuldig.⁶²

61 Wittgenstein behandelt die Krankheit dieses 'Irrtums' (Missverständnisses) über das Funktionieren der Sprache in seiner charakteristisch verdichtenden Manier *PU* 518-25.- Über Muster für Erklärung der Wörter für Wahrnehmbares handelt Wittgenstein am Anfang der *PU*. Ihr Gebrauch, der sie als zur Sprache, wenn auch nicht zur Wortsprache gehörig ausweist (*PU* 16), ist übrigens das zentrale Beispiel für das je schon entschieden Sein des metaphysischen Realitäts'problems' im Gebrauch der Sprache. Denn die als Muster verwendeten Gegebenheiten sind Elemente der Realität und in anderen Kontexten als dem der Bedeutungserklärung auch durch Sätze charakterisierbar, die, anders als Bedeutungserklärungen, wahr oder falsch sein können.

62 Ich halte dafür, dass die entsprechende Durchführung der angestellten kritischen Überlegung für den Fall eines vergangenen Ereignisses eine langweilige Übung wäre, die hier unterbleiben kann, obwohl sie durch den Umstand der Möglichkeit (gegebenenfalls auch der Notwendigkeit) von Spuren und kausalen Folgen in

McTaggarts Rede nun, die 'series of positions' der A-Reihe 'runs from the far past through the near past to the present, and then from the present to the near future to the far future' erzeugt in der Verwendung eines Verbs für eine kontinuierliche Bewegung ('run') aufgrund der Grammatik dieses Ausdrucks den Eindruck eben einer solchen, ebenso wie Bieris Ausdruck 'Wechsel' diesen Eindruck erzeugen kann.⁶³ Auch die Erklärung von zeitlichem Werden als, wenn als real unterstellt, einer 'Veränderung sui generis' spricht eher für ein Verständnis als kontinuierlich. Jedenfalls möchte Bieris Theorie mit dem Ausblick auf eine Deutung der Subjektivität als Selbstdarstellung realer Zeit die Zeiterfahrung als von einem elementaren Fall her konstituiert auffassen und den elementaren Fall bildet das subjektive Zeitbewusstsein, wie es in Edmund Husserls Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins expliziert wird – und d.i. als sich Gliedern jeder Wahrnehmung in prozessual als „stetige Modifikation“ gedachte „Retention, Jetztbewusstsein und Protention“.(190 f.) Bieri kritisiert an Husserl die transzendente Beschränkung auf die bloßen Erlebnisse, aber er nimmt die Analyse doch als „phänomenologisches Faktum“ in Anspruch, aufgrund dessen man soll „sagen dürfen, dass die primäre Weise, auf die sich 'Zeit' im Bewusstsein darstellt, die A-Reihe seiner Daten ist“ (184). Das Bewusstsein also ist der primäre Ort

der Gegenwart sowie sein wirkliches Geschehensein bezeugende Quellen kompliziert würde. (Wenn mir entgegengehalten werden sollte, dass ich soeben eine Redeweise verwendet habe, die ich doch gerade kritisiert habe, so muss ich erwidern – nicht die Redeweise stand zur Kritik, sondern ein mit ihr sich verbindendes Missverständnis in einer philosophischen Konstruktion. Im übrigen ist die Rede von vergangenen Ereignissen weniger irreführend als die von zukünftigen, denn die Vergangenheit, könnte man sagen, ist immerhin schon gewesen, die Zukunft aber noch gar nicht. Aber auch das wäre Missverständnis oder am Rande dazu.)- Wittgenstein berührt mögliche Mystifikationen durch die Zeitsprache bezüglich der A-Reihe in *Das Braune Buch*, Abschnitt 60.

63 Obwohl Wechselbewegungen diskontinuierlich sein können; und zugegebenermaßen Bieris spätere Auskunft über „die Richtung der Zeit“ von einer diskontinuierlich fassbaren „Abfolge der Sachverhalte“ spricht (77). Aber wenn die Verwendung von 'Sachverhalt' an dieser Stelle, wie wohl argumentativ verlangt, von der Unterscheidung zwischen Ereignissen und „ganze(n) Sachverhalten“ (71) Gebrauch macht, dann ist mit deren angegebenen Normalausdruck ein auch kontinuierlich denkbare 'Wechseln' wiederum unterstellt. Und die weitere Entwicklung der Theorie spricht für diese Deutung.

des „Werdens der Zeit“, weil es sich selbst als zeitliches Werden darstellt (vgl. z.B. 106). Bieri bringt das in Zusammenhang mit einem (wittgensteinianischen) Ergebnis der Diskussion über persönliche Identität, nach dem Selbstbewusstsein nicht auf dem Gebrauch von Kriterien für persönliche Identität beruht und vermutet, dass die Kriterienlosigkeit des Wissens im Selbstbewusstsein nicht nur „mit dem Umstand zusammenhängt, dass sich unsere bewussten Daten stets als nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geordnet darstellen“, sondern „dass es sich bei diesen beiden Sachverhalten (sc. Kriterienlosigkeit von Selbstbewusstsein und zeitliche Ordnung der bewussten Daten; EML) um ein und dasselbe Phänomen handelt“. Eine Theorie, die das erklären könnte, würde vermutlich auch erklären, warum dem Bewusstsein „die A-Reihe und das zeitliche Werden als eine von ihm selber unabhängige Zeitstruktur erscheinen.“ (220) Eine solche erklärende Theorie würde „zu einer Deutung von Subjektivität als Selbstdarstellung realer Zeit führen“, stehe aber noch aus (221).

Zurück zum Problem der Verstehbarkeit der Ausdrücke 'vergangen – gegenwärtig – zukünftig' als einer Art temporaler Satzoperatoren analog zu 'notwendig – wirklich – möglich'. Bieris Gegenvorschlag, der eben in seiner theoretischen Motivation in skizzenhaftem Referat verfolgt wurde, ist: es handelt sich um einstellige Prädikate von Ereignissen. Dieser Vorschlag setzt die Mystifikation des 'zeitlichen Werdens' voraus. Ein Vorschlag aber, der eine (ungrammatische) Konstruktion als ein sachliches Problem aufwerfend behandelt, kann inhaltliche Erwägungen zum logischen Ort der Zeitbestimmungen der A-Reihe nicht aus dem Feld schlagen. Das müsste durch direkte Einwände und einen alternativen Vorschlag geleistet werden. Der

Vorschlag 'einstellige Prädikate' ist dabei nicht haltbar, weil er keine Angabe erlaubt, wie diese 'Prädikate' sich zu Zeitbestimmungen durch finite Formen der Verben von Sätzen in den verschiedenen Tempora verhalten (während das der hier gemachte Vorschlag jedenfalls kann).

6.

Die beiden Zeitreihen von McTaggart sind nicht die elementaren Sachverhalte für unser Verständnis von Zeit, wie übliche Zeitphilosophie oft unterstellt. Vielmehr sind elementar Ereignisse und Prozesse, die durch diese Reihen geordnet werden können. Die Frage, ob es nicht lauten müsste: geordnet *sind*; und ob es so gleichermaßen für beide Reihen lauten kann, wirft die Frage nach Objektivität oder Subjektivität von Zeitbestimmungen auf. Gegen die Ansetzung von Ereignissen und Prozessen als elementar steht auch das Bedenken, dass, in Kants Worten, Zeit „kein empirischer Begriff ist, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden“ (*KrV* B 46/ A 31), sondern „a priori“. Können wir dann den Begriff der Zeit von der Erfahrung von Ereignissen und Prozessen her haben, wie es sein müsste, wenn sie die elementaren Gegebenheiten unseres Zeitverständnisses wären? Auf dieses Bedenken antwortet der Sache nach die im vorigen Abschnitt beiläufig gegebene Charakterisierung von 'Zeit' als einem formalen Begriff. Andere formale Begriffe sind 'Gegenstand', 'Raum', 'Farbe', 'Zahl', 'Eigenschaft', 'Zustand' - und 'Ereignis', 'Prozess' auch. Für formale Begriffe im Unterschied zu empirischen ist das kennzeichnende Merkmal, dass sie mit jeder ihrer Instanzen, Anwendungsfälle, schon gegeben sind.⁶⁴ Denn

64 Vgl. Wittgenstein, *Logisch-Philosophische Abhandlung* 4.126-4.12721

formale Begriffe klassifizieren nicht Gegebenheiten in der Erfahrung, sondern andere Begriffe, indem sie ihre formale Gemeinsamkeit auffällig machen – der Begriff 'Ereignis' z.B. klassifiziert die Begriffe Sonnenaufgang, Sonnenuntergang, Geburt, Liebesakt, Tod etc.. Man kann die grundlegenden formalen Begriffe mit dem späteren Wittgenstein metaphorisch als die Kapitelüberschriften in einer philosophischen Grammatik auffassen. Es ergibt sich aus der Charakterisierung von 'Zeit' (in einer der Verwendungen des Ausdrucks) als einen formalen Begriff bezeichnend das Desiderat, Auskunft darüber zu erhalten, wie sich diese Charakterisierung zu der formal-ontologischen und zur methodologischen, die bisher erörtert wurden, verhält.– Schließlich ist aus den vorhergehenden Erörterungen noch das Desiderat zu erfüllen, Auskunft zu geben über die Grundlagen des Zeit-Parameters 't' der physikalischen Theorie.– Dies letzte ist eigentümlicherweise im Zusammenhang der Erörterung der Frage von Subjektivität und Objektivität von Zeitbestimmungen zu leisten.

Warum gibt es subjektive und objektive Zeitbestimmungen? Wenn man die Reduktion auf eine Kategorie zeitlicher Gegebenheiten ('Ereignisse') in den Theorien von Bieri/McTaggart zunächst einmal mitmacht, stellt sich die Frage hinsichtlich von datierenden Zeitbestimmungen. Hier berührt Bieri den grammatisch deskriptiven Tatbestand selbst (39f.) – für intersubjektive Verständigung über die Frage 'wann?' kommt man mit B-Angaben wie 'früher' und 'später' nicht aus, solange der Hörer seinen eigenen Punkt in der Zeit nicht kennt, auch nicht, wenn metrische Angaben wie 'drei Jahre' etc. ergänzt werden. Der Hörer, so schreibt Bieri, müsse „zumindest (wissen), welches Ereignis gerade Gegenwart ist.“ (40) Das

ist aber, weil objektivistisch ausgedrückt, noch völlig unzureichend. 'Vor drei Jahren herrschte Hungersnot und in der Gegenwart Überfluss' erlaubt dem Hörer noch immer kein Verständnis, von welcher Zeit die Rede ist, solange er nicht auf die Gegenwart mit 'jetzt' Bezug nehmen kann. Für 'jetzt' räumt daher Bieri die sogenannte Zeichen-reflexive Analyse von A-Bestimmungen ein, die darin besteht, diese als implizit relational auf die sie ausdrückende sprachlichen Formulierungen zu explizieren (115f.): 'jetzt' heißt soviel wie 'gleichzeitig mit der Verwendung des Zeichens >jetzt<'. 'Jetzt' bezeichnet den zeitlichen Ursprung eines logischen Raumes der Deixis, dessen räumliche Entsprechung 'hier', dessen sachliche Entsprechung 'dies' und dessen persönliche Entsprechung 'ich' ist. Der durch diese Ausdrücke markierbare Punkt ist ein subjektiver Nullpunkt eines Koordinatensystems, dessen es bedarf, damit objektive Bestimmungen von Raumzeitlichem für Sprecher und Hörer einer Sprache effektiv werden können. Um genau verstehen zu können, wovon die Rede ist oder woran gedacht wird, müssen Sprecher, Hörer und Denker wissen, wer, wo, wann sie selbst sind – erst die Beantwortung dieser Fragen setzt sie in eine für sie verfolgbare Beziehung zu den Gegenständen (Themen) der Rede und des Denkens.⁶⁵ Bezogen auf Zeitbestimmungen heißt das: um effektive Datierung und auch Messung zu ermöglichen, bedarf es immer sowohl objektiver als auch subjektiver Zeitbestimmungen.

Dafür gibt es keinen besseren Beleg als den Umstand, dass unsere Instrumente der Zeitmessung, Kalender und Uhren, zu ihrer einwandfreien Funktionsfähigkeit der Bestimmung eines Nullpunktes durch ein 'einmaliges' Ereignis bedürfen –

65 In dieser Weise gilt das nur für empirische Sachverhalte; bei rationalen Sachverhalten tritt an die Stelle des einheitlichen Raum-Zeit-Systems mit einem deiktisch/indikativ ausgezeichnet Nullpunkt die Kette der Erklärungen und Gründe, die der Hörer versteht und als Sprecher geben kann.

der Kalender unserer Zeitrechnung durch das Ereignis der Geburt des christlichen Heilands; unsere Normaluhr durch das Ereignis des Wechsels von der letzten Sekunde eines Tages zur ersten des nächsten. Diese Ereignisse sind als Nullpunkte der entsprechenden Koordinatensysteme *Zeitpunkte*, und d.h. zeitliche Gegebenheiten, die mögliche Situationen für die Verwendung des Zeitzeichens 'jetzt' darstellen bzw. darstellten.⁶⁶ In unserem Begriffssystem ist den Folgen von Ereignissen und Prozessen, die durch die Reihen von McTaggart geordnet bzw. zu ordnen sind, gleichsam ein Koordinatensystem von Zeitpunkten als den Stellen möglicher Wahrnehmungs- und/ oder Handlungssituationen, die die Verwendung von Indikatoren erlauben/verlangen, zugeordnet. Die vergangenen Stellen sind nicht mehr zugänglich, aber zugänglich gewesen, die zukünftigen sind noch nicht zugänglich, werden es aber sein. Die scheinbar größere Objektivität der B-Reihe mit der Ordnung nach früher und später ist eine Illusion – der Umstand, dass, was einmal früher ist als etwas anderes, dies immer ist, ist einfach ein Fall davon, dass wahre Sätze ihren Wahrheitswert nicht verlieren. Was einmal vergangen ist, bleibt auch vergangen – so stellt sich uns die Wirklichkeit unter dem Aspekt zeitlicher Gegebenheiten eben dar. Dass den objektiven Zeitbestimmungen mögliche subjektive zugeordnet sein/werden können müssen, ist einfach ein Aspekt des Umstands, dass, wie bei der Erläuterung des modalen Charakters der Zeitbestimmungen gesagt, mit der Darstellung-s(Sprach-)Vermittlung unserer Erfahrung – in der Wahrheit oder Falschheit fähigen theoretischen und der Erfüllung oder Nichterfüllung fähigen praktischen Sätzen – wir das Tatsächliche einer Umwelt mit dem

66 Die wechselseitige Voraussetzung von Zeitpunkten, Ereignissen und subjektiven Indikatoren für unsere Formen der Zeitbestimmung sind in befriedigender Weise zuerst in der Theorie singulärer Termini von Ernst Tugendhat aufgeklärt worden – vgl. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main 1976, 25.-27. Vorlesung.

Möglichkeitsraum der Welt umgeben haben und, was wirklich ist, für uns seine volle Bestimmtheit nur hat im Kontext der es umgebenden, aber nicht verwirklichten Möglichkeiten.⁶⁷

Die Zeitpunktfolge des Koordinatensystems unseres Verständnisses von zeitlichen Gegebenheiten in der Welt nun scheint mir die vor-theoretische Grundlage des Zeit-Parameters 't' in physikalischen Theorien zu sein. Als theoretisch-empirische Wissenschaft, die sich an die Methode experimenteller Überprüfung von Hypothesen bindet, erfasst die Physik in erster Linie wiederholbare Prozesse (mit Ausnahme der Theorie des kosmologischen Prozesses im ganzen unter dem Gesichtspunkt einer 'Geschichte der Natur') und strebt ihre Erklärung und Voraussage an. Dazu genügen ihr hinsichtlich der zeitlichen Bestimmtheit von Gegebenheiten die kargsten Elemente unserer komplexen Grammatik für das Verstehen von zeitlich Bestimmtem – eben die Zeitpunktfolge und die Idee der (wiederholbaren) Prozesse. Dass diese in der Wahrnehmung der Physik als objektivster, gleichsam metaphysischer Theorie des Wirklichen überhaupt – alles ist matter in motion⁶⁸ – als die eigentlich allein objektiven Zeitbestimmungen erscheinen, ist eine der intellektuellen Arbeitsteilung in der Gesellschaft geschuldete Illusion. Dafür spricht die einfache Überlegung: auch Theorie- und Wissenschaft-Treiben sind Tätigkeiten, die zu ihrem vollen Verständnis und Selbstverständnis unsere gesamte Grammatik für Tätigkeiten und Handlungen voraussetzen

67 Es gibt für diesen Sachverhalt keinen besseren philosophischen Beleg als den, dass eine Theorie wie die des frühen Wittgenstein, die die Welt ontologisch auf das Tatsächliche reduzieren wollte, mit Rücksicht auf die Negierbarkeit von Darstellungen, gleichsam wider Willen, zu einer doppelten Bestimmung des Ausdrucks 'Wirklichkeit' in Beziehung auf den Ausdruck 'Welt' genötigt ist (*Logisch-Philosophische Abhandlung* 2.04, 2.06, 2.063).

68 Der Russell zugeschriebene philosophische Witz, den mir ursprünglich Bieri erzählt hat, gehört in den Kontext der physikalistischen Idee von 'everything is matter in motion': „What is mind? Nothing but matter. And what is matter? Never mind.“

(z.B. in der Auskunft darüber, was eigentlich im Überprüfen von Hypothesen durch Experimente getan wird) – und damit auch die volle vor-theoretische Grammatik für das Verstehen von zeitlich Bestimmtem. Dies als bloß pragmatische Voraussetzungen zu diskontieren, wie Bieri u.v.a. es tun, dient jedenfalls nicht *philosophischem* Verstehen.

Bleibt die Frage: Wie ist das Verhältnis der beiden philosophischen Erläuterungen für 'Zeit', die in den letzten Abschnitten im Vordergrund standen – Zeit ist ein formaler Begriff; Zeit ist die Möglichkeit von Entstehen und Vergehen, Dauer und Veränderung – zu verstehen? (Denn das Verhältnis der letzteren, formal-ontologischen Erklärung zur methodologisch genannten – Zeit ist, was wir mit Kalendern einteilen und mit Uhren messen – unterstelle ich als hinreichend deutlich: diese gibt an, wie vor allem wir mit zeitlich Bestimmten umgehen; die formal-ontologische gibt in abstrakter Weise an, womit wir umgehen, wenn wir so damit umgehen, wie die methodologische Erklärung sagt.) In diesem Zusammenhang ist auch etwas über den Status solcher philosophischer Erläuterungen/Erklärungen auszumachen.

Zunächst einmal muss ich darauf hinweisen, dass die Erläuterungen zwar die zentralen Weisen des Umgangs mit Zeit treffen, aber nicht alle. Im Zusammenhang mit dem zu Handlungen (im Unterschied zu Tätigkeiten) gehörenden Begriff der Zukunft als des spezifisch noch Ausstehenden, auf den Handelnden insofern Zukommenden, als er in seiner Absicht den Erfolg seiner Handlung, der empirisch zukünftig sich einstellt (oder auch nicht), antizipiert, sind die vorstehenden Erörterungen selbst auf andere Weisen des Umgangs mit Zeitlichem gestoßen – es könnte im Hinblick darauf sehr wohl auch erklärt werden: Zeit in Gestalt von

Zukunft ist das, was wir in praktischen Einstellungen vorwegnehmen – befürchten, erwarten, erhoffen, zu gestalten bestrebt sind etc.; Zeit in Gestalt von Vergangenheit ist was wir erinnern, bereuen und bedauern, oder mit Stolz und Befriedigung betrachten etc.; Zeit in Gestalt von Gegenwart ist, worin wir wahrnehmen und beobachten, tätig sein und handeln können etc. Jede mögliche Erläuterung oder Erklärung ist nur partiell anwendbar (auch wenn sie unterschiedliche Reichweite haben), es gibt keine, die für alle Kontexte und die sie erschließenden Praktiken gültig wäre. In gewöhnlicher Zeitphilosophie hat dieser Umstand ein Echo in der Behauptung, die Erfahrung von Zeit sei eben universeller als jede andere, was immer erfahren werde, Zeit werde mit erfahren.⁶⁹ Aber der gerade gegebene Hinweis besagt eben: Zeit wird gar nicht nur 'erfahren', sondern ist auch in ganz anderen Einstellungen 'erschlossen' (Heideggers Kunstausdruck, der 'bewusst' und 'verständlich' amalgamiert).

Welchen Status haben Erklärungen wie die gegebenen? Nach dem hier befolgten Philosophie-Konzept – reflexive begriffliche Klärung – sind sie keine theoretischen Behauptungen. Sondern vielmehr synoptische, Überblick gewährende Zusammenfassungen über eine Vielzahl verschiedener Verwendungsweisen von sprachlichen Ausdrücken, die dann Erwähnung fanden, wenn Beispiele für die verwendeten allgemeinen Ausdrücke gegeben wurden – also z.B. für den Ausdruck 'Prozess' die Beispiele Wettererscheinung (Regen, Gewitter) oder Krankheit, für der Ausdruck 'Ereignis' die Beispiele Sonnenaufgang oder die Geburt eines Lebewesens. Zu überprüfen wären die gegebenen Erklärungen daran, ob sie in den

69 So Bieri a.a.O., 13.

Verwendungsweisen dieser konkreten Ausdrücke Entsprechungen haben, die von den formalen Erklärungen gedeckt sind. Diese selbst sind ihrem Status nach, anders als ihre Formulierung im Indikativ nahe legt, nicht theoretische, sondern *praktische Sätze: Vorschläge* zum besseren Verständnis dessen, was wir je schon tun und verstehen, wenn wir handeln und sprechen. Solche praktischen Sätze bedürfen der Ratifikation durch ihre Adressaten – in vorliegenden Fall muss sich der Leser durch Nachdenken davon überzeugen (oder auch nicht), dass die gegebenen Erklärungen sein Verständnis klären, es ihm besser übersichtlich machen als andere und als es zuvor war.

Ich habe beiläufig formuliert, die gegebenen Erklärungen seien formale – sie sind es deshalb, weil sie (mit Ausnahme des Gebens von Beispielen für die kategorialen Bestimmungen) auf der Ebene formaler Begriffe verbleiben. Und formale Begriffe klassifizieren die konkreteren sprachlichen Ausdrücke (die im Geben der Beispiele für sie Verwendung finden). Formale Begriffe konstituieren die Grundbereiche unseres sprachlich verfassten Verstehens deshalb, weil Sprache in dem Sinn, in dem in der Philosophie und auch hier davon die Rede ist, selbst ein formaler Begriff ist – er klassifiziert natürliche *Sprachen* (die deutsche Sprache, die englische Sprache, die spanische Sprache etc.). Und diese *sind selbst Möglichkeiten* – nämlich Möglichkeiten des Ausdrucks und der Darstellung, die immer dann realisiert werden, wenn die Sprachen verwendet werden, um etwas auszudrücken oder darzustellen. Der Ausdruck 'Zeit' für den formalen Begriff klassifiziert alle Arten von zeitlichen Bestimmungen, in Sonderheit die sprachlichen. In den Erläuterungen zu den Begriffen der Bedeutung und des Sinns im Unterschied zu denen der Wahrheit und Falschheit im Zusammenhang des

angeblichen Problems der 'Realität' der Zeit wurde darauf hingewiesen, dass die sprachlichen Ausdrücke über ihre, ihre Bedeutung konstituierenden, möglichen Erklärungen eine interne (notwendige; die Existenz beider Relationsglieder voraussetzende und mit ihnen eo ipso bestehende) Beziehung zur Wirklichkeit schon haben, bevor in Sätzen, die wahr oder falsch sein können, diese Wirklichkeit nach ihrer Verfassung unter externen Beziehungen charakterisiert wird. Deshalb charakterisieren formale Klassifikationen über die Erklärungen, die für das von ihnen Klassifizierte gegeben werden können, indirekt auch das Klassifizierte. Und darin hängen die formale oder logische und die formal-ontologische Erklärung für 'Zeit' zusammen: die von diesem Ausdruck formal klassifizierten Ausdrücke sind u.a. Ausdrücke für die Bezeichnung von Vorgängen, die ihrerseits formal als Ereignisse und Prozesse klassifiziert werden können. Die formal-ontologische Erklärung verknüpft also verschiedene formale Klassifikationen von Möglichkeiten des Ausdrucks und der Darstellung, die erst realisiert werden, indem wirklich etwas zeitlich Bestimmtes dargestellt wird. Was in diesen Verknüpfungen von formalen Klassifikationen indirekt erfasst wird, sind Regeln der Verwendung von Ausdrücken (z.B. was sich nicht als entstehend/entstanden, vergehend/vergangen, sich verändernd/dauernd verstehen oder damit in Zusammenhang bringen lässt, kann nicht als zeitlich bestimmt verstanden werden.)

Auch die so verknüpften formalen Begriffe sind Ausdrücke unserer Interessen, sie betreffen ja die Bedeutung von Ausdrücken (die Regeln ihrer Verwendung), die wir, durch Interessen bestimmt und diese wieder bestimmend, gebildet haben. Auch Ausdruck und Darstellung, die Grundfunktionen im Gebrauch der Sprache, fallen ja nicht

vom Himmel, sondern werden von uns als biologisch bestimmten bedürftigen und Interesse-geleiteten Lebewesen ausgebildet (bzw. sind in einem langen Prozess ausgebildet worden). Und der Ausdruck 'Bedeutung' selbst, den wir zur Verständigung über die von uns ausgebildeten Verfahren des Ausdrucks und der Darstellung gebildet haben, ist selbst ein hervorragender Beleg für gerade diesen Umstand der Verankerung unserer begrifflichen Praxis in unseren Interessen als bedürftigen Lebewesen. Denn die Bedeutung eines Ausdrucks ist, „beiläufig gesprochen, das, was in Bezug auf das Zeichen wichtig ist“⁷⁰. D.h. zuerst, was *für das Verständnis des Zeichens* wichtig ist; dann aber auch: was wir wichtig nehmen, auch, aber nicht nur, weil wir durch unsere Lebens-, Verstehens- und Handlungsbedingungen genötigt sind, es wichtig zu nehmen. Daran ließen sich bezüglich des wichtig Nehmens von Zeit und zeitlich Bestimmten verschiedene Betrachtungen knüpfen, die alle damit zu tun haben, dass wir sterben müssen und nicht umhin können, das zu wissen, nicht aber zu wissen, wann? Bevor mit einer solchen Betrachtung ein Resümee dieser langen Erörterung zu 'Zeit' für die Konzeption eines Sinns des Lebens gezogen wird, möchte ich noch kurz auf den eingangs erwähnten *Ewigkeitscharakter* der Frage 'Was ist Zeit?' einzugehen, um auch im engeren Zusammenhang Anfang und Ende zu verknüpfen.

7.

Die Ironie die darin liegt, dass gerade die Frage nach der Zeit eine 'ewige' ist, wo doch Zeit und Ewigkeit die

70 *Blaues Buch*, 20.

diametral entgegengesetzte Dimensionen sein sollen, wird nämlich durch den deskriptiven Sachverhalt noch gesteigert, dass 'Ewigkeit' ein Ausdruck unserer Zeitsprache ist. Das Wort 'Zeit' kommt von einer sprachlichen Wurzel für 'teilen' und meint ursprünglich das Abgeteilte, das Zugeteilte.⁷¹ Es meint sowohl das Geschehen zwischen zwei Zeitpunkten als auch die Zeitpunkte selbst (die Dualität von Prozess und Ereignis). In der älteren Sprache gab es die Prägung 'ohne Zeit', die meinte: ohne Ende, also ohne Begrenzung nach 'hinten'. Der Ausdruck 'ewig' ist im Hinblick auf diese Prägung eine konservative Erweiterung der Sprache: die Ersetzung eines Ausdrucks mit zwei Wörtern ('ohne Zeit') durch einen Ausdruck mit einem Wort. Denn seine Grundbedeutung ist „das immer währende, *endlose*“.⁷²

Die Auffassung der begrifflichen Fragen der Philosophie als ewiger ist nun aber nicht eine resignative Bildung angesichts ihrer Unlösbarkeit und des endlosen Streits der Philosophen über sie gewesen, sondern verdankt sich einer spezifischen historischen Konstellation der europäischen Philosophie.

Als ewig, ungeworden und unvergänglich, erschien den griechischen Philosophen in erster Linie der Kosmos, die schön geordnete Natur. Aristoteles hat etwa als Paradigma der vollendeten Bewegungen, die nach seiner Explikation Prozesse und Tätigkeiten sind, die (nach damaliger Auffassung) endlosen Kreisbewegungen der Planeten angesehen. Theorie war Betrachtung des Kosmos, der ewigen schönen Ordnung des Ganzen der Wirklichkeit. Und es war nun eine kontingente Annahme, dass, was des Ewigen in der Betrachtung, wenn auch nur für kurze Zeit, teilhaftig sein könne, selbst in gewissen Hinsichten ewig

71 Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 31, Spalte 523.

72 Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 3, Spalte 1201.

sein muss. Ein später Nachhall dieser Auffassung ist Goethes Überzeugung, das Auge könnte die Sonne nicht sehen, wenn es nicht selbst sonnenhaft wäre. Was im Menschen ewig sein sollte, war der Nous, die Vernunft, das vernehmende Vermögen. Und mit der Vernunft auch ihre Mittel, die Begriffe. Als Beleg für diese Konstruktion galten die zeitlos gültigen Sätze in Logik, Arithmetik und Geometrie.

Die heutige Wissenschaft versteht den Kosmos nicht länger als ungeworden und unvergänglich. Und die Homologie-Annahme, was Zeitloses auffasse, müsse selbst zeitlos sein, ist wohl als Ausdruck des Strebens nach Unsterblichkeit verständlich, im übrigen aber unbegründet. Vollends ist ihr der Boden entzogen worden, als in Logik und Philosophie Auffassungen entwickelt worden sind, die die Zeitlosigkeit apriorischer Sätze anders verständlich machen konnten – nämlich aus ihrer Normativität. Einen sachlichen Grund für die Auffassung der philosophischen Fragen als ewiger im erklärten Sinn gibt es also heute nicht mehr.

Aber – das entstandene Weltall ist trotz seiner Entstehung und seines erwartbaren, wenn auch unabsehbaren Untergangs doch vergleichsweise ewig (von unabsehbar langer Dauer). Und auch die begrifflichen Fragen können insofern als vergleichsweise ewig gelten, als sie immer wieder auftreten werden, solange Menschen sprechen und nachdenken über das, was sie tun, wenn sie sprechen (verstehen und handeln). Insofern mag die Redeweise, gelöst von den irreführenden Deutungen, auch weiterhin Verwendung haben:

Man hört immer wieder die Bemerkung, dass die Philosophie eigentlich keinen Fortschritt mache, dass die gleichen philosophischen Probleme, die schon die Griechen beschäftigten, uns noch beschäftigen. Die das aber sagen, verstehen nicht den Grund, warum es so sein muss.

Der ist aber, dass unsere Sprache sich gleich geblieben ist uns uns immer wieder zu denselben Fragen verführt. Solange es ein Verbum 'sein' geben wird, das zu funktionieren scheint wie 'essen' und 'trinken', solange es Adjektive 'identisch', 'wahr', 'falsch', 'möglich' geben wird, solange vom Fluss der Zeit und von einer Ausdehnung des Raumes die Rede sein wird, usw., usw., solange werden die Menschen immer wieder an die gleichen rätselhaften Schwierigkeiten stoßen, und auf etwas starren, was keine Erklärung scheint wegheben zu können.

Und dies befriedigt im Übrigen ein Verlangen nach dem Transzendenten, denn, indem sie die 'Grenze des menschlichen Verstandes' zu sehen glauben, glauben sie natürlich, über ihn hinaus sehen zu können.⁷³

Aber selbst wenn all die überkommenen missverständlichen Redeweisen aufgelöst werden könnten, sich nicht immer wieder neue bildeten, und sich das Wissen um die Auflösbarkeit der begrifflichen Missverständnisse allgemein verbreitete, würde der Impuls zum Philosophieren nicht notwendig versiegt sein. Denn Philosophieren ist wesentlich *Selbst*-Denken. Philosophische Klärungen als Vorschläge zum besseren Verständnis bedürfen immer der Ratifizierung in 1. Person. Verstehen muss sowieso jeder selbst, aber auch jedes Selbst, das sich in seinem Verstehen durchsichtig werden will, von neuem.

8.

Der Überblick über die Grammatik der Zeit sollte der Einordnung des Lebens in die Kategorie der Prozesse (der zeitlichen Gegebenheiten, die nicht aus Gründen der Logik der Ausdrücke für sie ein bestimmtes Ende haben – im Unterschied zu Ereignissen) unaufregend sein lassen. Auch Tätigkeiten sind Prozesse, aber gegen die Fassung des Lebens als Tätigkeit spricht, dass zum Leben auch Handlungen gehören – und Widerfahrnisse, ja dass das Leben nach seinem Ursprung in der Geburt und dem unbestimmt bevorstehenden Ende im Tod sowie, per

73 Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt am Main 1977, 36.

Implikation, in seinem zeitlichen Verlauf eher selbst als ein Widerfahrnis verstanden werden kann. Wenn einem das nicht schon von Tag zu Tag deutlich wird, dann doch an den Schwellen der Persönlichkeitsentwicklung, die in nicht bestimmt datierbarer Weise verschiedene Abschnitte des Lebens unterscheidbar machen, die wir als Lebensalter verstehen. Die Konzeption von Lebensaltern hat einen stark konventionellen Anteil – eine Rede zum 50. Geburtstag von Kant titulierte den Jubilar als 'ehrwürdiger Greis' – heute würde wohl angesichts der allgemein gewachsenen Lebens(zeit)-Erwartung nirgends ein gesunder 50-Jähriger als 'Greis' bezeichnet und angesprochen werden können. Dennoch hat die Abgrenzung der Lebensalter ein natürliches Fundament – das klarste Beispiel ist die Abgrenzung zwischen Kindheit und Jugendzeit anhand des Eintritts der Geschlechtsreife (Zeugungs- bzw. Gebärfähigkeit). Über die an diesen Schwellen aufdringlichen Unumkehrbarkeit der Erfahrung bildet sich ein Verständnis des Lebensprozesses im ganzen als eine unumkehrbare Folge von zeitlichen Stadien – Lebensaltern – durchlaufend heraus, ein Umstand, den die Konstruktion eines handelnden Entwurfs der Lebenseinheit im ganzen von Kierkegaard her bei den Existenzphilosophen normativ überwölbt und in der Abblendung bestehender Alternativen zu verzeichnen tendiert.

Gemäß der hier vertretenen 'strukturellen' (unzeitlichen) Konzeption von Lebenssinn könnte in einer konkreten Erörterung der Lebensthemen, an denen sich für Personen ihre Auffassung vom Sinn ihres Lebens bilden kann und teilweise muss, von dem Umstand der Lebensalter-Gliederung der Lebens-Erfahrung zunächst abgesehen und die Elemente möglichen Lebenssinns zunächst unabhängig von ihrem Zusammenhang mit Lebensaltern erörtert. Diese

Vorgehen kontrastierte scharf mit demjenigen, für das ein einflussreiches Beispiel die Philosophie Heideggers in *Sein und Zeit* gegeben hat.

III. Zeit und Heidegger

Von der Aufschlusskraft der gegebenen deskriptiven Klärungen zu 'Sinn' und 'Zeit' kann philosophisch vielleicht am besten der Kontrast zu einer sehr einflussreichen Konzeption in der akademischen Philosophie zu u.a. diesen Themen überzeugen – der Konzeption von Martin Heidegger in seinem Fragment gebliebenen *Sein und Zeit*.

Es handelte sich bei diesem Buch um die Vorbereitung, Heidegger sprach von 'Ausarbeitung' einer Frage, die er als die Frage nach dem „Sinn von Sein“ formulierte. Ein Teil dieser Frage betraf das Problem des Lebenssinns und dieser wurde von Heideggers in spezifischem Zusammenhang mit der Zeit gesehen, so dass Heideggers Konzeption als die beste Ausarbeitung der Auffassung angesehen werden kann, die ich in der Einleitung zum Zeit-Kapitel an Kierkegaard kritisiert habe – die Auffassung des Lebenssinns als einer 'Zeitfolge' (EO II, 266).

Es kann hier nicht um eine erschöpfende Darstellung Heideggers gehen, aber gemäß dem Philosophiekonzept, das hier befolgt wird ('reflexive begriffliche Klärung'), muss ich Heideggers eigne Auffassung von Philosophie erörtern und dadurch deutlich zu machen versuchen, dass die Kritik, die ich üben werde, nicht völlig von außen kommt, weil sie wegen eines geteilten Bezugs auf Kant auf einer tief liegenden Gemeinsamkeit beruht. Sodann werde ich eine kurze Zusammenfassung der Daseins-Analyse in der

Einleitung zu den Zeit-§§ diskutieren; darauf folgend das, was Heidegger unter dem Titel 'die vulgäre Konzeption der Zeit' genannt hat (*SuZ* §§ 79-81). Dabei wird deutlich werden, wie Heidegger in vielfacher Weise Punkte aus der Übersicht über die Zeitgrammatik, die ich gegeben habe, ebenso berührt wie verzeichnet. Von den damit erhobenen Befunden her lässt sich eine kritische Perspektive auf Heideggers Daseinsanalyse und das Projekt der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt gewinnen. Es wird sich dabei zeigen, dass, was an diesem Projekt haltbar ist, mit der Frage nach dem Sinn (u.a. auch von Sinn) koinzidiert.

Philosophie; Methode

Heidegger identifiziert seine Philosophie-Auffassung als phänomenologische und die phänomenologische Methode als gekennzeichnet durch die Maxime 'zu den Sachen selbst' (*SuZ* § 7, C., 34; vgl. 27). „Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie.“ (*SuZ* 37) Das bringt Heidegger in eine eigentümliche Lage. Denn was 'Sein' heißt, soll in der von ihm projektierten Disziplin 'Fundamentalontologie', die die Frage eben nach dem 'Sinn von Sein' stellen und beantworten soll, allererst geklärt werden. (Vgl. *SuZ* 1; §§ 5, 15 ff.; 403) In einem genauen Sinn weiß daher Heidegger in *SuZ* noch nicht, wonach er fragt.⁷⁴ Und auch die Methode

74 Vgl. z.B. § 48, 241: „Eine angemessene Erledigung der ontologischen Analyse von Ende und Ganzheit scheidet ... an der grundsätzlichen Schwierigkeit, dass zur Bewältigung dieser Aufgabe gerade das in dieser Untersuchung Gesuchte (Sinn von Sein überhaupt) schon als gefunden und bekannt vorausgesetzt werden muss.“ – Heidegger 'löst' die Schwierigkeit, indem er davon ausgeht, dass zum Sein des ausgezeichneten Seienden, bei dem die Analyse ansetzt, dem Dasein, Seinsverständnis je schon gehört und dieses daher geklärt werden kann, wenn dieses Seiende in seinem Sein bestimmt/geklärt wird. Gegen diesen 'Zirkel' verteidigt er sich zweimal, das erste Mal mit dem Argument, es liege kein Zirkel 'im Beweis' vor, weil es in der Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein „nicht um eine ableitende Begründung., sondern um aufweisende Grund-Freilegung geht.“ (*SuZ* § 2, 7 f.) Die zweite Verteidigung besteht darin, Verstehen und auf es bezügliche Auslegung in einer dem Dasein bis dahin zugeschriebenen 'Vorstruktur' zu verankern und Einwände gegen Zirkelhaftigkeit des Verkennens dieser auch von ihnen vorausgesetzten Struktur zu zeihen. (*SuZ* § 32, 153) Das erste Argument setzt die Untadeligkeit des Methodenkonzept der Phänomenologie bei Heidegger voraus – und dagegen spricht das im Text erörterte Problem der Gewaltbarkeit 'phänomenologischer Konstruktion'; das zweite Argument setzt voraus, dass eine solche Struktur des Daseins besteht und dass sie richtig charakterisiert worden ist – auch dagegen gibt es Einwände (s.u.).

garantiert nach ihrem Begriff nicht, dass, wonach gefragt wird, im Gang der Untersuchung jedenfalls geklärt werden kann (was in philosophischen Untersuchungen, anders als wissenschaftlichen, nicht ungewöhnlich ist). Heidegger beschreibt nämlich die Methode so, dass sie sich nach ihrem Gegenstand richten muss:

Wissenschaft 'von' den Phänomenen besagt: eine *solche* Erfassung ihrer Gegenstände, dass alles, was über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt werden muss. Der Charakter der Deskription selbst, ..., kann allererst aus der 'Sachheit' dessen fixiert werden, was 'beschrieben', d.h. in der Begegnisart von Phänomenen zu wissenschaftlicher Bestimmtheit gebracht werden soll.“ (SuZ 35)

Heideggers methodenbezogene Auskunft über seine Philosophie-Konzeption ist also problematisch und kritikbedürftig. Die hier befolgte Auffassung dagegen – reflexive begriffliche Klärung – und die ihr angemessene Methode – Erfassung der Begriffe anhand der sprachlichen Ausdrücke, Formulierungen und Redeweisen, in denen sie sich zeigen – leidet unter keinem analogen Mangel an Bestimmtheit. De facto wird sich zeigen, dass auch Heidegger nur Redeweisen analysiert. Aber er kann sich dazu nicht bekennen wegen eines nun zu erörternden Zuges seiner Konzeption.

Heidegger beruft sich nämlich für seine Konzeption auch auf Kant (wie die hier befolgte über Wittgenstein, der in dieser Hinsicht Kantianer war, auch), allerdings in charakteristisch sich distanzierender Weise:

Die Berufung auf Selbstverständlichkeit im Umkreis der philosophischen Grundbegriffe und gar im Hinblick auf den Begriff 'Sein' ist ein zweifelhaftes Verfahren, wenn anders das 'Selbstverständliche' und nur es, 'die geheimen Urteile der gemeinen Vernunft' (Kant) ausdrückliches Thema der Analytik ('der Philosophen Geschäft') werden und bleiben soll.“ (SuZ § 1, 4)

Einerseits scheint Heidegger hier zu bekräftigen, dass das Selbstverständliche Thema der Analytik sein muss – dass, wie es hier gesagt wurde, es darum geht, implizit Gewusstes und Gekanntes explizit zu machen. Andererseits scheint gemeint, dass man, wenn das Selbstverständliche Thema

wird, was es ja normaler Weise naturgemäß nicht ist, sich nicht einfach darauf berufen darf. Das wäre nun für sich auch noch zustimmungsfähig – ausweisende Thematisierung ist nicht einfach Berufung auf das Thematisierte. Aber Heidegger zieht daraus Konsequenzen, die den deskriptiven Charakter der begrifflichen Klärung verfälschen.

Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate. Und das Sichzeigen ist kein Beliebiges noch gar so etwas wie Erscheinen. Das Sein des Seienden kann am wenigsten je so etwas sein, 'dahinter' noch etwas steht, 'was nicht erscheint'.

Hinter den Phänomenen der Phänomenologie steht wesenhaft nichts anderes, wohl aber kann das, was Phänomen werden soll, verborgen sein. Und gerade deshalb, weil die Phänomene zunächst und zumeist nicht gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie. Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu 'Phänomen'. (*SuZ* 35 f.)

Wenn Phänomene verdeckt sind und erst freigelegt werden müssen, dann ist stets fraglich, ob, was freigelegt wird, noch das 'Selbstverständliche' sein kann. Heidegger sieht, dass es dazu einer 'methodischen Sicherung' bedürfte, aber er gibt sie nicht:

Die Begegnisart des Seins und der Seinsstrukturen im Modus des Phänomens muss den Gegenständen der Phänomenologie allererst *abgewonnen* werden. Daher fordern der *Ausgang* der Analyse ebenso wie der *Zugang* zum Phänomen und der *Durchgang* durch die herrschenden Verdeckungen eine eigne methodische Sicherung. In der Idee der 'originären' und 'intuitiven' Erfassung und Explikation der Phänomene liegt das Gegenteil der Naivität eines zufälligen, 'unmittelbaren' und unbedachten 'Schauens'. (*SuZ* 36 f.)

Es wird uns hier nicht gesagt, wie man es methodisch sicher macht, die Phänomene zu erfassen, 'auf-' und 'auszuweisen', es wird nur gegen fiktive andere Zugangsweisen polemisiert. In späteren Kontexten bekennt sich Heidegger ausdrücklich zur 'Gewaltsamkeit' seiner angeblich nur Verdeckungen beseitigenden 'phänomenologischen Konstruktionen' (vgl. *SuZ* 375) und erklärt: „Gewaltsamkeiten sind in diesem Untersuchungsfelde nicht Willkür, sondern sachgegründete Notwendigkeit.“ (*SuZ* 327; vgl. 313) Die Sachen, die diese Notwendigkeit begründen sollen, sind die Verdeckungen im gewöhnlichen Verstehen, besonders, insofern sie auf einem

Nicht-sehen-wollen beruhen.

Nun ist keineswegs zu bestreiten, dass es Nicht-sehen-wollen gibt und dass manche gewöhnlichen Auffassungen davon charakterisiert sind. Aber Heidegger diskreditiert das gewöhnliche Verstehen im ganzen als 'uneigentlich' und 'verfallend'. Und das führt, wie am Thema des vulgären Zeitverständnis als einem Beispiel verfolgt werden wird, zu grandiosen Verzeichnungen der 'Phänomene', die doch als das Selbstverständliche mit Kant Thema der Analytik werden und bleiben sollen. Und jedenfalls kann allgemein gesagt werden: dasjenige, dem Gewalt angetan wird, wird nicht nur beschrieben. Wenn damit etwas getroffen sein soll, das dem Gewalt Erleidenden doch irgendwie, gar als seine Tiefenstruktur, sein Wesen, zugehörig sein soll (es als 'Phänomen' ausmacht), dann ist eine dahin gehende Behauptung in besonderer Weise der Begründung bedürftig und es wird in keinem Fall ausreichen, sich allgemein auf die Idee 'intuitiven' und 'originären' Erfassens berufen zu haben.

Daseins-Analyse

Im 6. Kapitel des Zweiten Abschnitts des Ersten Teil von *SuZ* wird von Heidegger damit begonnen, in § 78 (auf Seite 404) die „Unvollständigkeit der vorstehenden zeitlichen Analyse des Daseins“ zu erläutern.

Die umständliche Ortsangabe muss erläutert werden, bevor auf die Sache eingegangen werden kann. *SuZ* ist als eine akademische Abhandlung in zwei Teilen konzipiert gewesen, von denen nur zwei Drittel des ersten Teils vorliegen. Der dritte Abschnitt des Ersten Teils unter der Überschrift 'Zeit und Sein'⁷⁵ hätte die These beweisen sollen, die Heidegger mit dem Titel seiner Abhandlung verband – dass Sein wesentlich aus dem Horizont der Zeit

75 Vgl. den Aufriss der gesamten Abhandlung *SuZ* § 8, 39.

zu verstehen sei und unzeitliches Verständnis von jedweddem 'abkünftig' sei. Aber der Beweis liegt nicht vor und die Abhandlung ist also in einem extremen Sinn Fragment geblieben – von dem Gesamtprojekt liegt, gemessen in Abschnitten, nur ein Drittel vor und die zentrale These ist These geblieben.

Bei dieser These handelt es sich um eine extreme Radikalisierung einer 'transzendentalen' Auffassung der Wirklichkeit. Kant hatte den Verstand als das Vermögen zu verbinden aufgefasst und damit die These verbunden, verbinden (Synthesis bewirken) könne nur der Verstand, ohne dessen Beitrag alles 'unverbunden Mannigfaltiges' wäre.⁷⁶ Heideggers These spezialisiert diese transzendente Auffassung der Erfahrungswirklichkeit, nach der der Verstand die Wirklichkeit 'konstituiert', für die zeitlichen Bestimmungen. Er möchte alle Zeit auf die ursprüngliche Zeitlichkeit des Daseins zurückführen, das sich im Vollzug seiner Existenz 'zeitigt'. Die Struktur dieser Zeitigung liest Heidegger an der eigentlichen Existenz ab – das soll die Weise des Vollzugs des Lebens sein, die den Tod, das eigenen sterben Müssen, nicht verdrängt, sondern in ihn als seine 'eigenste' Möglichkeit vorläuft und daran 'zerschellt', um in der konkreten Lebenssituation in voller Selbstdurchsichtigkeit agieren zu können. Dieses 'Vorlaufen zum Tode' ist die 'eigentliche' Form des Seins zum Tode, das jedes Dasein von seiner Geburt an charakterisiert. Und in ihm konstituiert sich mit der 'Zukunft' die ursprüngliche Zeitlichkeit, die aller anderen Zeitlichkeit zugrunde liegen soll (vermöge des radikalisierten transzendentalen

76 Vgl. KrV B 135 f.: „Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt werden und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern *ist allein eine Verrichtung des Verstandes*, der selbst weiter nichts ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden, das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist.“ (m. Hervorhebung) Dieses Vorurteil begründet den 'Idealismus'. Es ist bei Kant nicht ungebrochen, weil er unter dem Titel 'transzendente Affinität' durchaus sieht, dass die Wirklichkeit beim Verbunden Werden mitspielen muss. (vgl. A 113 f. Und das sprechende Beispiel a 100 f.)

Gedankens):

Wenn zum Dasein das eigentliche bzw. uneigentliche *Sein zum Tode* gehört, dann ist dieses nur möglich als zukünftiges ... 'Zukunft' meint hier nicht ein Jetzt, das *noch nicht* 'wirklich' geworden, einmal *sein wird*, sondern die Kunft, in der das Dasein aus seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt. Das Vorlaufen macht das Dasein *eigentlich* zukünftig, so zwar, dass das Vorlaufen selbst nur möglich ist, sofern das Dasein *als seiendes* überhaupt schon immer auf sich zukommt, das heißt in seinem Sein überhaupt zukünftig ist. (*SuZ* § 65, 325).

Diese These ist sachlich unhaltbar, weil das Vorlaufen in Heideggers Sinn voraussetzt, dass spätere Ereignisse (in diesem Fall: der eigene Tod) stattfinden *werden* – und die durch das letzte (kursivierte) 'werden' angezeigte 'Zukunft' kann nicht erst durch eine 'Vorlaufen' (das ja in der Phantasie stattfinden muss, da man, was geschehen wird, nicht schon vorher geschehen lassen kann) bewirkt werden. Ernst Tugendhat, hat nach langen Jahren, gestanden, dass es nur kurz ('fünf Minuten klaren Nachdenkens') braucht, um Heideggers Grundthese als falsch einzusehen:

...wenn wir nicht voraussetzen können, dass es eine Zeit nach der jetztigen gegeben wird, in der ich entweder leben oder sterben werde, gäbe es nichts, worauf ich zugehen könnte in der Weise, die Heidegger Auf-sich-Zukommen nennt.⁷⁷

Angesichts der angedeuteten These über die 'ursprüngliche Zeitlichkeit' als die des eigentlichen Daseins im Vorlaufen zum Tode, ist das Eingeständnis am Beginn des § 78, die

77 Tugendhat: 'Heidegger und Bergson über die Zeit', in: *Philosophische Aufsätze 1992-2000.*, Frankfurt am Main 2001, 20. Tugendhats späte Aufsätze – vgl. auch vor allem 'Heideggers Seinsfrage', in: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, 108 ff. - enthalten eine durchdringende Kritik der gesamten Konzeption seines Lehrers Heidegger. Was die Zeit-Problematik angeht, setzt er allerdings, wohl auch unter dem Einfluss seines Schülers Peter Bieri, konventionelle Konzeptionen einfach voraus (vgl. am ersten Ort 14 f.), die, wie gezeigt, der Kritik bedürftig sind und z.T. Heideggers weiter verzerrende Missverständnisse erst möglich gemacht haben. – Tugendhats These, den Zweiten Teil von *SuZ* gebe es nicht, weil er sachlich nicht hat geschrieben werden können, ist m.E. zuzustimmen. – Übrigens scheint auch Heidegger selbst, wenn auch nur halb-öffentlich, dieser Deutung Recht gegeben zu haben. Mein Freund Hans Friedrich Fulda berichtete das aus einem Seminar über 'Zeit bei Husserl und Heidegger' bei Hans-Georg Gadamer in Heidelberg Ende der 50er oder Anfang der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts, dessen letzte Sitzung, auf Einladung Gadamers hin, Heidegger geleitet habe. In dieser Diskussion hat Fulda Heidegger gefragt, ob nicht wie bei Husserl die Phänomenologie des *inneren* Zeitbewusstseins auch seine Analyse das Gegeben-Sein äußerer zeitlicher Verhältnisse voraussetze. Heidegger sei zunächst ausgewichen ('Das ist nicht meine Frage. Meine Frage ist die nach dem Sein...') und habe auf Insistieren von Diskussionsteilnehmern hin schließlich gesagt: „Ich rede doch nicht nur vom Scheitern, ich bin wirklich gescheitert.“ Tatsächlich hat Heidegger schon in *SuZ* mit der Möglichkeit des Scheitern seiner These gerechnet, wenn er fragte, „ob nicht eine ursprüngliche ontologische Interpretation des Daseins scheitern muss – an der Seinsart des thematischen Seienden.“ (§ 45, 233; vgl. 148, 174) Darin wäre dann, aufgrund der ausführlichen methodologischen Überlegungen in § 4, auch die fundamentalontologische Frage im Ansatz gescheitert.– Es ist ja auch nicht ein eventuelles 'Scheitern' problematisch, sondern die Unwahrhaftigkeit, es nicht klar einzuräumen und unter dem Motto 'Wege, nicht Werke' (dem Motto der Gesamtausgabe; vgl. auch das Vorbemerkung zu *SuZ* ¹⁰1963) *SuZ* lebenslang für einen notwendigen Weg erklärt zu haben.

bisherige Analyse sei unvollständig gewesen, das unbedingt erforderliche Mindeste und, nur wenn weit genug gehend, ein Ansatzpunkt, die deskriptiven Verkürzungen, die mit der leicht als falsch einsehbaren Grundthese einhergehen, ein Stück weit rückgängig zu machen. Ob das geschieht, will ich jetzt prüfen.

Heidegger nennt zwei Gründe für die Unvollständigkeit seiner bis zu diesem Punkt unternommenen Darstellung der Zeitlichkeit. Einmal sei bisher (besonders im 5. Kapitel des Zweiten Abschnitts über 'Geschichtlichkeit') dem „alltäglichen Daseinsverständnis ... im Verlauf der existenzial-zeitlichen Analyse der Geschichtlichkeit das Wort entzogen (geblieben)“; dieses fasse alles Geschehen nicht so sehr als zeitlich, als vielmehr als 'innerzeitig' (in der Zeit verlaufend) auf und dieser Auffassung gebühre zweitens eine „grundsätzliche Analyse“, weil „außer der Geschichte auch die Naturvorgänge 'durch die Zeit bestimmt' sind.“ (*SuZ* 404)

Dem alltäglichen Verständnis muss auch aus methodischen Gründen (der reflexiven begrifflichen Klärung) selbst dann Aufmerksamkeit gezollt werden, wenn es kritisch distanziert werden soll, weil sonst der Kritik das Material fehlt.⁷⁸ Heidegger tut das, indem er darstellt, wie das alltägliche Dasein 'die Zeit besorgt', indem sie 'mit der Zeit rechnet'.

Den Beginn dieser Darstellung macht ein die bisherige Analyse grob rekapitulierender Absatz, der im folgenden zunächst Satz für Satz erläutert werden soll (eine dem jeweiligen Satz vorangestellte Nummer ist zur besseren Orientierung eingefügt worden), weil das Gelegenheit gibt, einiges von Heideggers eigenwilliger Terminologie

78 Vgl. dazu in anderem Zusammenhang *SuZ* § 58, 28: „Alle ontologischen Untersuchungen müssen in dem ansetzen, was die alltägliche Daseinsauslegung darüber 'sagt'.“ 'Ontologische' Untersuchungen sind begriffliche Untersuchungen mit einem zusätzlichen metaphysischen Anspruch verkoppelt, wie zum Thema 'Sein/Sinn' noch gezeigt werden wird.

verständlich zu machen.

(1) Das Dasein existiert als ein Seiendes, dem es in seinem Sein *um* dieses selbst geht. (2) Wesenhaft ihm selbst vorweg, hat es sich *vor* aller bloßen und nachträglichen Betrachtung seiner selbst auf sein Seinkönnen entworfen. (3) Im Entwurf ist es als geworfenes enthüllt. (4) Geworfen der 'Welt' überlassen, verfällt es besorgend an sie. (5) Als Sorge, das heißt existierend in der Einheit des verfallend geworfenen Entwurfs, ist das Seiende als Da erschlossen. (6) Mitseiend mit anderen, hält es sich in einer durchschnittlichen Ausgelegtheit, die in der Rede artikuliert und in der Sprache ausgesprochen ist. (7) Das In-der-Welt-sein hat *sich* schon immer ausgesprochen, und *als Sein beim* innerweltlich Seienden spricht es *sich* ständig im Ansprechen und Besprechen des Besorgten selbst aus. (8) Das umsichtig verständige Besorgen gründet in der Zeitlichkeit und zwar im Modus des gewärtigend-behaltenden Gegenwärtigen. (*SuZ* § 79, 406)

(1) Das Dasein existiert als ein Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht.

Dass es dem Dasein um sein Sein gehe, ergibt sich folgendermaßen. Zunächst ist 'Dasein' der Titel für das, was umgangssprachlich Mensch oder Person genannt wird – was „wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat“. ⁷⁹ Die Fragemöglichkeit u.a. ist Ausdruck eines Sich zu sich Verhaltens. Zugleich sei das Dasein seinem Sein überantwortet, d.h. müsse es vollziehen – und daran wird die Bestimmung geschlossen, es gehe ihm um sein Sein. Wenn in dem letzteren mehr steckt, als dass sich das Dasein in seinem Sein erhalten muss, weil sich seine Selbsterhaltung nicht von selbst macht, es etwas dafür tun muss – das was die Philosophie seit der Stoa als Selbsterhaltung thematisiert hat – , dann ist darin Egozentrität, ein formaler Egoismus impliziert. Denn umgangssprachlich bedeutet 'es geht ihm um' soviel wie 'er nimmt daran Interesse' und insofern ist die Bestimmung, die eine Prämisse der gesamten Daseinsanalyse ist, zweideutig.

79 *SuZ* S.7; vgl. S.12, 3. Absatz; S. 46 2. Absatz Ende)

Denn an dem, was ich muss, muss ich gleichwohl nicht auch ein Interesse nehmen.

(2) Wesenhaft ihm selbst vorweg, hat es sich vor aller bloßen und nachträglichen Betrachtung seiner selbst auf sein Seinkönnen entworfen.

Die zweite Bestimmung zeigt, dass in der Analyse das zweite Moment der beiden für 'es geht ihm um sein Sein' bestimmenden Momente – Selbsterhaltung und Egozentrizität – (in Heideggers Sprache gesagt:) 'die Führung übernimmt'. Das Sich-vorweg-sein gibt dem Selbstvollzug des Daseins einen teleologischen Charakter, der am zweckgerichteten Handeln abgelesen ist und dieses verallgemeinert. Im Verwirklichen eines Zwecks haben wir uns für eine Handlungsmöglichkeit (Option) entschieden und uns insofern auf sie 'entworfen', als das so-Handeln dazu beiträgt festzulegen, wer wir sind, als was wir verstanden werden können. Dass der Daseinsvollzug Elemente diesen Charakters enthält, ist unzweifelhaft, zweifelhaft ist die zu einer Wesensbestimmung aufgeblasene Verallgemeinerung, die das Dasein auf eines seiner Elemente festlegt. Sie wird auch nicht überzeugender durch den richtigen Hinweis, auch das sich-nicht-Entwerfen sei eine Weise des ontologisch so genannten 'Entwurfs'.

Dieser Hinweis trifft nur den Sachverhalt, dass sich 'ontologische' und 'begrifflich-hermeneutische' Klärungen auf der Ebene des Sinns, der Verständlichkeit bewegen, und nicht auf der durch Wahrheit versus Falschheit bezeichneten. Denn von Wahrheit oder Falschheit wird Verständlichkeit vorausgesetzt.⁸⁰ Die Kritik kann das

80 Dieser Umstand ist teilweise für die 'Gewaltsamkeiten' von Heideggers Terminologie verantwortlich – und teilweise sind sie daher auch gerechtfertigt, nämlich genau dann und so weit, als die gewöhnliche Sprache keinen Ausdruck in Gebrauch hat, der geeignet ist, eine grundlegende Dimension des Verstehens formal zu kennzeichnen. Da die Sprache durch weitgehende Selbst-Erklärbarkeit definiert sind, gibt es für viele grundlegende Dimensionen des Verstehens aber solche (so verwendbare) Ausdrücke (Zeit, Raum, Gegenstand; Handeln Erleben, Verstehen, Denken etc. etc.) und wo es sie gibt, hat eine hermeneutisch

berücksichtigen und doch festhalten: Eine einzelne Sinnbestimmung kann nicht das Ganze ausdrücken, das könnten nur alle – aber wer könnte alle angeben?

(3) Im Entwurf ist es als geworfenes enthüllt.

Einen Aspekt für das Ganze auszugeben: Das wird auch nicht korrigiert durch die dritte Bestimmung, die festhält, dass das sich-Entwerfen auf das eigene Seinkönnen nicht voraussetzungslos ist, sondern von Situationen abhängig, in denen Dasein sich vorfindet. Wenn die Geworfenheit in die Situation das Dasein genauso global charakterisiert, wie das Sich-Vorweg-Sein, dann kann letzteres als totalisierende Wesensbestimmung, deren Voraussetzungen im Fall jeden einzelnen Handelns durch einen anderen ebenso globalen Charakter ein für alle Mal abgemacht ist, erhalten bleiben.

(4) Geworfen der 'Welt' überlassen, verfällt es besorgend an sie.

Mit diesem Existenzial wird Heideggers Analyse 'weltanschaulich'. Er hat das als Gefahr gesehen und sich daher ausdrücklich gegen einen solchen Vorwurf gewehrt. Es ist daher zu sehen, wo seine Verteidigung gegen den Vorwurf scheitert. Zunächst besteht er darauf, dass

sprach-reflexiv verfahrenende Philosophie sie zu klären und nicht konstruktiv sprachschöpferisch tätig zu werden. Z.B. nennen wir umgangssprachliche nur die Instanz der moralischen Selbstbewertung 'Gewissen'. Heidegger expliziert das Gewissen formaler als 'Ruf der Sorge', weil unter ihm auch die Alternative des (moralisch) 'ohne Gewissen Seins' erfasst werden muss. Noch beirrender ist Heideggers Verwendung von 'Schuldig-Sein', die in der Lehre vom 'ursprünglich Schuldig sein' des Daseins die Erbsünde-Lehre des Aurelius Augustinus wiederzubeleben scheint (vgl. *SuZ* § 58, bes. 284) – aber nur den formalen Sachverhalt meint, dass sich das Dasein in der Alternative von schuldig versus nicht schuldig bewegt, sofern es hinsichtlich der Folgen seines Handelns und seiner Einstellung von anderen bewertet wird oder sich selbst bewertet. Was Heideggers Terminologie gewaltsam werden lässt, ist, dass sie durch die Verwendung eines der Glieder einer Alternative als Ausdruck für den formalen Begriff und die Erklärung dieses Ausdrucks zum 'Existenzial' (das sollen ausschließlich auf das 'Dasein' anwendbare 'Kategorien' sein) die Alternative ausschließt, überhaupt nicht unter dem Aspekt eines bestimmten formalen Begriffs verstanden werden zu können. Oscar Wilde soll in einer Gerichtsverhandlung, in der er wegen 'Blasphemie' angeklagt war, zur Anklage geäußert haben: 'Blasphemie ist kein Ausdruck meines Wortschatzes'. Damit hat er nicht gesagt, er kenne und verstehe den Ausdruck nicht, sondern: er verstehe sich nicht so, dass er der in dem Ausdruck gemeinten Bewertung unterliege – er verstehe sich nicht 'religiös'. Solch eine Möglichkeit der Ablehnung einer ganzen Dimension des Sich-Verstehens besteht auch hinsichtlich einiger der von Heidegger beanspruchten 'Existenziale' und seine Terminologie erlaubt nicht, dem Rechnung zu tragen.

'Verfallen' an die Welt ein 'Existenzial' sei, ein „*existenzialer Modus* des In-der-Welt-seins“, dessen Titel „keine negative Bewertung ausdrückt“. Das Existenzial ist also 'In-der-Welt-Sein'. Verfallen ist einer seiner Modi, eigentliches Selbstsein der andere, denn es soll nicht s sein, „was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser.“ (*SuZ* § 38, 178, 177, 179). Verfallen sei ein „ontologischer Bewegungsbegriff“, durch den „ontisch nicht(s) entschieden“ werde. Vielmehr gelte:

„Glaube und 'Weltanschauung' werden aber, sofern sie so oder so aussagen (sc. der Mensch sei 'in der Sünde ertrunken' oder im Stand der Gnade), und wenn sie über Dasein als In-der-Welt-sein aussagen, auf die herausgestellten Strukturen zurückkommen müssen, vorausgesetzt, dass ihre Aussagen zugleich auf *begriffliches* Verständnis einen Anspruch erheben.“ (*SuZ* 180).

Kann eine Verteidigung klarer und überzeugender sein? Sie wird unklar dadurch, dass sie im Unklaren lässt, wo in der Alternative von uneigentlich versus eigentlich das Unternehmen ontologische Analyse anzusiedeln ist. Wenn die Analyse reflexive begriffliche Klärung ist, muss sie jederzeit über ihren Status Auskunft geben können. Heidegger erkennt das auch an, wenn er als Verdienst seiner Analyse von 'Verstehen' beansprucht, sie diene zugleich „der methodische Durchsichtigkeit des verstehend-auslegenden Verfahrens der Seinsinterpretation“ (*SuZ* § 44 c, 230). Wenn das Verstehen als „Erschlossenheit des Daseins“ in der ontologischen Analyse reflexiv wird – und das ist der Sinn der Verteidigung des 'Zirkels des Verstehens' – dann muss sie darüber Auskunft geben können, wie sie sich zu den Bestimmungen, die das Dasein als befindliches Verstehen charakterisieren, verhält. Und da ist der Anspruch unvermeidbar, dass die Position der ontologischen Analyse

auf die Seite der Eigentlichkeit gehört, so dass sie in der Charakterisierung der anderen Alternative 'Partei' ist. Der Punkt, an dem das unvermeidlich ist, ist die Charakterisierung der eigentlichen Existenz als sich selbst 'durchsichtig'. Das ist ein von Heidegger terminologisch gebrauchter Ausdruck

„zur Bezeichnung der wohlverstandenen 'Selbsterkenntnis' ...ein verstehendes Ergreifen der vollen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins *durch* seine wesenhaften Verfassungsmomente *hindurch*. Existierend Seiendes sichtet 'sich' nur, sofern es sich gleichursprünglich in seinem Sein bei der Welt, im Mitsein mit anderen als der konstitutiven Momente seiner Existenz durchsichtig geworden ist. (*SuZ* § 31, 146)

Heidegger betont, dass er den Ausdruck 'Sicht', um den Zusammenhang mit der Tradition der Philosophie zu wahren, so weit formalisiere, dass er „jeden Zugang zu Seiendem und zu Sein als Zugang überhaupt charakterisiert.“ Und er hält ausdrücklich fest, dass auch die „phänomenologische 'Wesensschau' ... im existenzialen Verstehen“ wurzele. (*SuZ* 147). Da aber sicher nicht das uneigentlich verfallende Dasein eine angemessene Sicht „im ganzen auf die Existenz“ hat, berührt sich die Durchsichtigkeit der eigentlichen Existenz⁸¹ mit dem Unternehmen der Daseins-Analyse selber und affiziert erstere unausdrücklich mit einem „inhaltlichen' Existenzideal“, das eines von Philosophen sein mag, aber nicht allgemein verbindlich sein kann: möglichst große reflexive Klarheit des Verstehens.

81 Das kann an späteren unthematischen Verwendungen von 'durchsichtig' in *SuZ* überprüft werden - *SuZ* 299, 303, 305, 309.– In der deutschen Übersetzung Kierkegaards von Emmanuel Hirsch findet sich der Ausdruck 'Durchsichtigkeit' in vergleichbarer Funktion – es entzieht sich meiner Kenntnis, ob erst unter Heideggers Einfluss. Dabei wird die Ambivalenz des Charakters zwischen 'Existenzideal' und Philosophie-Ziel sehr deutlich, weil Kierkegaard zunächst behauptet, „dass kein Mensch sich selbst durchsichtig zu werden vermag“ (EO II, 202). Dann aber vom ethisch lebenden Individuum sagt: „Damit ein Mensch ethisch lebe, ist es notwendig, dass er sich seiner bewusst wird, und das so durchgreifend, dass keine Zufälligkeit sich ihm entzieht.“ (EO II, 270) Dass letztere aber bedeute, „dass das ethische Individuum sich selbst durchsichtig ist und nicht 'ins Blaue hinein' lebt.“ (EO II, 275) Kierkegaard bringt das a.a.O. ausdrücklich mit dem philosphischen $\gamma\nu\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ in Zusammenhang. Die auf das Leben reflexiv bezogene Selbsterkenntnis muss aber nicht die begrifflicher Voraussetzungen allen Verstehens sein, womit die Philosophie befasst ist.

Heidegger leugnet die Inhaltlichkeit des Existenzideals eigentlicher Existenz schließlich auch gar nicht, wenn auch wieder nicht ohne Ausflucht:

Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist in der Tat so. Dies Faktum darf nicht nur nicht geleugnet und gezwungener Weise zugestanden, es muss in seiner *positiven Notwendigkeit* aus dem thematischen Gegenstand der Untersuchung begriffen werden. (*SuZ* § 62, 310; vgl. zuvor 266f., wo ein 'inhaltliches' Existenzideal noch geleugnet wird)

Der Slogan ist gleichsam, nur wer einen Standpunkt hat, Partei ergreift, sieht etwas. Das gilt aber nun gerade nicht für die Sinn (Verständnis, Verstehbarkeit) klärende Unternehmung der Philosophie, die nur Möglichkeiten beschreibt. Für sie gibt es die von Heidegger für seine Parteilichkeit beanspruchte 'positive Notwendigkeit' des Partei Ergreifens nicht.⁸² An diesem Punkt scheitert Heideggers Verteidigung gegen den Vorwurf, im Wege vorgeblich neutraler phänomenologischer Beschreibung oder 'Konstruktion' nur oder wenigstens auch weltanschauliche Urteile zu transportieren.

Deskriptiv besteht daher kein Grund, die Sprache dadurch zu vergewaltigen, dass man versucht, 'Gerede', 'Neugier', 'Zweideutigkeit' und 'Verfallenheit' als die die uneigentliche Existenz im Man-selbst kennzeichnenden Existenziale zu totalisieren und gleichzeitig ihres negativ bewertenden Sinns zu entkleiden (vgl. *SuZ* 167, 175, 179). Es ist auch beispielsweise nicht so, dass die „Verschwiegenheit seiner selbst“, in die sich die eigentliche Existenz durch den Ruf

82 Natürlich ist diese Kritik ein Stück weit extern, weil Heidegger sich durch eine sehr enge Interpretation von 'Verstehen', die dieses eng mit 'Entwerfen' verschwistert, die Möglichkeit verschafft, desinteressiertes Verstehen von Möglichkeiten als 'abkünftig' zu distanzieren – vgl. die Hinweise zu 'Theorie' und 'Praxis' *SuZ* 193, 300, 356 ff. ('Abkünftig' ist, gleichsam, die methodologische Version von 'uneigentlich'; kann aber deskriptiv wohl verstanden nur meinen, das etwas Voraussetzungen hat, ohne die es nicht möglich ist und aus denen es hergeleitet, verständlich gemacht werden kann).

des Gewissens „*im Modus des Schweigens*“ rufen lässt (*SuZ* 273), der verständliche Gegensatz zum Gerede im negativen Sinn wäre. Die verschwiegene Parteilichkeit der Analyse verzerrt die Semantik. Um ein Existenzial zu sein, muss 'Gerede' der eine positive und eine negative Möglichkeit formal zusammenfassende Oberbegriff sein. Aber weil Heidegger den negativen Begriff des Geredes zum Oberbegriff gemacht hat, bleibt der positiven Möglichkeit nur ein externer Gegensatz zum Reden überhaupt. Sachlich deskriptiv wäre, 'Rede' als Oberbegriff zu haben (vgl. § 34)⁸³ und darunter formal enthalten Gerede als negative, wahrhaftige und ernsthafte Rede als positive Möglichkeit.

(5) Als Sorge, das heißt existierend in der Einheit des verfallend geworfenen Entwurfs, ist das Seiende als Da erschlossen.

Als Sorge versteht Heidegger die Strukturganzheit des Daseins (*SuZ* §§ 39 ff.) und fasst darin die zuvor als Existenziale behandelten Momente zusammen – das Sich-vorweg sein, das schon In-der-Welt-sein und das Sein-bei in der Welt Zuhandenem oder Vorhandenem; oder die Existenz (Zu-sein), die Geworfenheit und die Verfallenheit vs. Entschlossenheit. Diese drei Strukturmomente bildeten eine Einheit und diese das Strukturganze des Daseins.

Hier muss wieder erinnert werden, dass existenzial 'Sorge' der formale Oberbegriff zu dem umgangssprachlichen 'Sorge' als Gegensatz zu 'Zuversicht' (o.ä.) verstanden werden müsste und für diese Deutung die eindrucksvollen

83 D.h.: wenn man sie schon mit 'Verstehen' und 'Befindlichkeit (Stimmung)' gleich ursprünglich anordnet und zum bloßen „Gliedern der Verständlichkeit“ depotenziert (*SuZ* 161); hinter dieser Depotenzierung steckt ein Missverständnis der Zusammengehörigkeit von Verstehen und Sprache (u.a. als Rede), die aufgrund des universalen Charakters sprachlicher Mittel, der bedingt, dass sie weitgehend selbst sprachlich erklärt werden können, und den nur die Sprache aufweist, enger ist, als er sieht. Heidegger stützt sich auf Thesen der Phänomenologie Husserls über vor-prädikative und doch schon durch das 'etwas als etwas' verstehende Erfahrung, die unverifizierbar sind. (Vgl. *SuZ* 149: „Das im schlichten Hinsehen die Ausdrücklichkeit eines Aussagens fehlen kann, berechtigt nicht dazu, diesem schlichten Sehen jede artikulierende Auslegung, mithin die Als-Struktur abzuspochen.“)

Zeugnisse aus der „vorontologischen Selbstausslegung des Daseins“, die in § 42 zur „Bewährung der existenzialen Interpretation des Daseins“ angeführt werden, nur bedingt taugen, denn in diesen Zeugnissen wird eine inhaltliche Daseinsauslegung gegeben, die eben eine andere ist als die eines sorglosen und sorgenfreien Selbstverständnisses (das doch logisch gewiss auch möglich ist und empirisch manchmal vorzukommen scheint).

Für die Struktur der Daseins-Analyse im Hinblick auf die Erörterung von Heideggers §§ über die Zeit ist noch darauf hinzuweisen, dass diese Strukturganzheit des Daseins als Sorge im zweiten Abschnitt einer zeitlichen Interpretation unterzogen wird – dabei bezieht sich die Existenz oder das Zu-sein wesentlich auf die Zukunft, die Geworfenheit auf die Vergangenheit ('Gewesenheit') und das Verfallen/die Entschlossenheit auf die Gegenwart. (*SuZ* § 65, 323-31) Die Zuordnung und Interpretierbarkeit führt zu der These, die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liege in der Zeitlichkeit, weil diese sich in der Interpretation „als der Sinn der eigentlichen Sorge enthüllt habe.“ (*SuZ* 327, 326) 'Sinn' heißt hier das, worum es der eigentlichen Sorge geht (das illusionslose entschlossene Sein zum Tode) und was es möglich macht (das Vorlaufen in den Tod als Bedingung der Eigentlichkeit 'konstituiert' Zu-Kunft – das Auf-sich-zu-Kommen der eigentlichen Existenz aus ihre eigensten und äußersten Möglichkeit, dem Nicht-mehr-sein). Und weil Zeitlichkeit Sinn der Sorge ist, Sorge die Struktur des Daseins und Dasein der existenziale Nachfolger des transzendentalen Subjekts der Konstitution von Welt ist die Zeitlichkeit des Daseins die 'ursprüngliche' und viele andere Zeitbestimmungen 'abkünftig' und 'vulgär'. Das ist zugegebenermaßen grob, gibt aber die Struktur der Darstellung Heideggers wieder. Die Konstruktion hängt von

dem Nachweis ab, dass die Zeitlichkeit des Daseins im beanspruchten Sinn ursprünglich ist, ein Nachweis, der, wie schon erörtert, durch eine einfache Überlegung scheitert.

(6) Mitseiend mit anderen, hält es sich in einer durchschnittlichen Ausgelegtheit, die in der Rede artikuliert und in der Sprache ausgesprochen ist.

Dieser Satz erinnert an die im Zusammenhang mit der Erörterung des Verfallens schon erwähnten Existenziale Verstehen/Auslegung und Rede/Sprache. Näher gehe ich darauf im Zusammenhang des Themas 'Sinn' ein. Hier hat die Erwähnung die Funktion der Überleitung zum nächsten Satz, der für die zu unternehmende Analyse der Zeitbestimmungen methodisch die Orientierung an sprachlichen Zeitbestimmungen in der Rede motivieren soll und in der Betonung des *Sich*-Aussprechens des Daseins eine strategische Funktion hat:

(7) Das In-der-Welt-sein hat sich schon immer ausgesprochen, und als Sein beim innerweltlich Seienden spricht es sich ständig im Ansprechen und Besprechen des Besorgten selbst aus.

Heidegger wird nämlich das Datieren von Ereignissen mittels 'jetzt' (und den zeitlichen Kontrasten dazu: 'vorhin', 'dann'...) „zum elementarsten Beweis für die Herkunft des Ausgelegten aus der sich auslegenden Zeitlichkeit“ des Daseins (*SuZ* 408), weil im 'jetzt'-Sagen ein deskriptiver Gehalt des Ereignisses mitgemeint werde, der zur Welt gehört, in der das Dasein je schon ist, weil sie mit der Erschlossenheit (ein Amalgam aus 'Bewusstsein' und 'Verständlichkeit/Sinn') des Da je schon 'objiziert' sei (*SuZ* 419); und weil zugleich mit dem deskriptiven Gehalt des Ereignisses das Dasein nicht nur ein Stück seiner Welt,

sondern *sich selbst* ausspricht – eine Interpretation, die sich auf den Umstand berufen könnte (es aber interessanter Weise nicht tut), dass, wann immer 'jetzt' gesagt werden kann, auch 'hier' und 'ich' gesagt werden können muss und 'dies' gesagt werden könnte. Auf diesem auch Sich-Aussprechen des Daseins beruht der Nachweis der Ursprünglichkeit der ursprünglichen Zeit des Daseins. Die Sachhaltigkeit und Haltbarkeit der Konstruktion wird näher zu untersuchen sein.

(8) Das umsichtig verständige Besorgen gründet in der Zeitlichkeit und zwar im Modus des gewärtigend-behaltenden Gegenwärtigen.

Dieser Satz antizipiert den eben skizzierten Nachweis und bedarf der Erläuterung zunächst hinsichtlich des scheinbaren Neologismus 'Gegenwärtigen'. Der Ausdruck ist keine Prägung Heideggers, sondern (lt. *Grimm*) Klopstocks, der es für 'praesentare' = etwas gegenwärtig machen, verwendet hat, bei Goethe ist es in vergegenwärtigen eingegangen (entsprechend dem repraesentare). Aber Heideggers Verwendung, die er selbst in einer Fußnote auf Husserl zurückführt (*SuZ* 363¹)⁸⁴, ist doch eigentümlich – denn der Sache nach läuft sie auf (statt etwas gegenwärtig machen) 'die Gegenwart machen' ('zeitigen') hinaus. Heidegger führt den Ausdruck im Kontext seines Bemühens ein, die Zeitlichkeit des umsichtigen Besorgens von Zuhandenem nachzuweisen (*SuZ* § 69 a, 352 ff.). Dessen existenziale Struktur mache das Bewendenlassen aus (auch hier die 'aktivierende' transzendente Wendung: mit etwas kann es nur eine Bewandnis haben aufgrund eines aktiven

84 Heidegger schreibt wegen der Verwendung des Ausdrucks 'gegenwärtigen' für die intentionale Analyse von Wahrnehmung und Anschauung schon Husserl eine „zeitliche' Kennzeichnung des Phänomens“ zu – lässt aber erkennen, dass er es ist, der damit über Husserl hinausgeht, weil er im selben Kontext ankündigt zu zeigen, „dass und wie die Intentionalität des 'Bewusstseins' in der ekstatischen Zeitlichkeit des Daseins *gründet*“ – eine Auffassung, die Husserl fern gelegen hat.

Verhaltens des Subjekts/Daseins, eben des Bewendenlassens; und daran ist ja richtig, dass etwas eine Bewandnis für das Meinen und Handeln nur hat, wenn es 'realisiert', wahrgenommen etc. wird); es gehöre aber als Sein-bei zur Sorge und wenn diese in der Zeitlichkeit gründe, „dann muss die existenziale Bedingung der Möglichkeit des Bewendenlassens in einem Modus der Zeitigung der Zeitlichkeit gesucht werden“ (SuZ 353) – und dieser Modus ist das Gegenwärtigen. Dazu führt folgende Argumentation. Das Bewendenlassen des umsichtigen Besorgens von etwas hat die Struktur des Gewärtigen des Wozu der Bewandnis (es handelt sich um eine auf die Zukunft bezogene zeitliche Interpretation teleologischen, zweckgerichteten Handelns, die auch in Kierkegaards These 'Handeln ist immer futurisch' vorliegt und da auf dem Missverständnis der Semantik von Absichtssätzen beruht – bei Heidegger ist gar keine Begründung erkennbar), kommt aus diesem Gewärtigen auf das Womit der Bewandnis zurück, das es damit 'behält' – und das, was Heidegger die 'ekstatische Einheit' des Gewärtigen und Behaltens nennt „ermöglicht ... das spezifisch hantierende Gegenwärtigen des Zeugs.“ Das Bewendenlassen „konstituiert sich .. in der Einheit des gewärtigenden Behaltens, so zwar, dass das hieraus entspringende Gegenwärtigen das charakteristische Aufgehen des Besorgens in seiner Zeugwelt ermöglicht.“ (SuZ 354) Mit dieser komplizierten Beschreibung soll das Sich-verlieren in der Ausführung einer z.B. handwerklichen Arbeit oder künstlerischen Tätigkeit erfasst werden, wie die anschließende Thematisierung der Selbst-Vergessenheit zeigt.

Aber gerade das Phänomen des Sich-Verlierens in eine selbst bestimmte Tätigkeit scheint stark gegen die zeitliche Interpretation zu sprechen, die Heidegger dem Besorgen

angedeihen lässt. Liegt nicht im selbst-vergessenen Sich-Hingeben an eine Tätigkeit auch und gerade ein Vergessen der Zeit? Es ist nicht unnütz, hier die Begründungen, die Heideggers Text abgelesen werden können, genauer anzusehen. Er räumt ein:

Das Gewärtigen des Wozu ist weder ein Betrachten des 'Zwecks' noch ein Erwarten des bevorstehenden Fertigwerdens des herzustellenden Werkes. Es hat überhaupt nicht den Charakter eines thematischen Erfassens. Aber auch das Behalten dessen, womit es eine Bewandnis hat, bedeutet nicht ein thematisches Festhalten. Der hantierende Umgang verhält sich ebenso wenig nur zum Wobei wie zum Womit des Bewendenlassens. Dieses konstituiert sich vielmehr in der Einheit des gewärtigenden Behaltens, so zwar, dass das hieraus entspringende Gegenwärtigen das charakteristische Aufgehen des Besorgens in seiner Zeugwelt ermöglicht. Das 'eigentliche', ganz hingeebene Sich-beschäftigen mit ... ist weder nur beim Werk, noch beim Werkzeug, noch bei beiden 'zusammen'. Das in der Zeitlichkeit gründende Bewendenlassens hat schon die Einheit der Bezüge gestiftet, in denen das Besorgen sich umsichtig 'bewegt'. (*SuZ* 353 f.)

Heidegger sagt nicht, was das Gewärtigen ist – wenn nicht Betrachten (Überlegen) eines Zwecks und nicht Erwarten eines Ereignisses, was dann? Auf die Frage müsste eine positive Auskunft kommen, aber es wird nur wieder negativ, wenn auch mit umfassenderem Anspruch gesagt, es sei gar kein thematisches Erfassen. Dann ein unthematisches? Was kann man darunter verstehen?

Ich denke, dass es hier nur eine Möglichkeit gibt: es kann einem, der sich umsichtig besorgend in einer Zeugwelt bewegt, das Verständnis für die sie bildenden Zusammenhänge (der 'Bewandnis') zugeschrieben werden. Jede stärkere Zuschreibung machte sich eines philosophischen Zuges schuldig, den Wittgenstein den Schritt in eine „Mythologie der Psychologie oder des Symbolismus“ genannt hat – die beide auf die Annahme hinauslaufen, die entsprechenden Sinnzusammenhänge beständen für sich oder machten sich von selbst und seien

als solche und stets im ganzen (alle zugleich) 'wirksam'. Eine bejahende Antwort auf die Frage 'unthematisches Erfassen?' z.B. wäre der Schritt in die 'Mythologie der Psychologie' – Heideggers Auskunft am Ende: das Bewendenlassen habe je schon die Einheit der Bezüge gestiftet –, ist auf dem Weg in eine Mythologie des Symbolismus. Was ihm wichtig ist, die die vorgängige Einheit des Phänomens, das nicht aus seinen einzelnen Zügen zusammengesetzt aufgefasst werden soll. Das ist auch berechtigt, hängt aber von der Weise der Beschreibung des Phänomens ab – es gibt auch Beschreibungen von den Einzelheiten her, denen dann etwas anderes entgeht als der 'holistischen', die das von vornherein im Blick hat. Aber jedenfalls für ein aktuell betrachtetes Besorgen wird bei Heidegger implizit unterstellt, die Sinnbezüge beständen an sich und machten sich von selbst. Es gibt aber nicht nur keine physische, es gibt auch keine symbolische Fernwirkung – nur Zusammenhänge, für die sich im Benehmen des Besorgenden und dem, was er sagt, Belege anführen lassen, bestehen für die Betrachtung und Beschreibung seines Verhaltens gerechtfertigter Weise.

Diese epistemologische Erinnerungen zur Interpretation von Verhalten und Äußerungen haben Anwendung auf die zeitliche Interpretation, die Heidegger dem Besorgen angedeihen lässt – es wird für sie, recht betrachtet, keinerlei überzeugender Grund angeführt. Vielmehr bestehen die Verweisungsbezüge nicht für sich, die teleologischen sind wegen der Semantik von Absichtssätzen (subjektiven Zwecken) nicht zeitlich zu verstehen: die Beschreibung der Absicht beschreibt eine intendierte Möglichkeit (Option), deren Verwirklichung *oder* Nicht-Verwirklichung in der Zukunft liegt, die als solche aber keinen zeitlichen Index hat. Und die 'je schon' bestehenden Sinnbezüge der

Bewandtnis mit etwas haben gleichfalls keinen zeitlichen Index (in diesem Fall der Vergangenheit/ Gewesenheit), weil sie *jederzeit* erklärt werden können und insofern von *allen* Zeitindizes unabhängig sind. Dem Rätsel der Intentionalität von Sinn, wenn sie als Rätsel empfunden wird, ist nicht durch eine zeitliche Interpretation beizukommen.

Heidegger glaubt zeigen zu können, dass Intentionalität in Zeitlichkeit des Daseins '*gründet*'. Den entsprechenden Nachweis versucht er unter dem Titel „Das zeitliche Problem der Transzendenz der Welt“ (*SuZ* § 69 c), 364 ff.). Um seine Argument-Skizze auch nur zu verstehen, ist wieder terminologische Erläuterung erforderlich. Heidegger nennt 'Vergangenheit', 'Gegenwart' und 'Zukunft' „die *Ekstasen* der Zeitlichkeit“. Diese sei nicht „ein Seiendes, das erst aus *sich* heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der *Ekstasen*“. (*SuZ* 329) Diese Zeitigung liegt der Sorge als Struktur des Daseins angeblich zugrunde – und da Dasein wesentlich In-der-Welt-sein ist, muss die Weltlichkeit der Welt auch irgendwie auf die Zeitlichkeit zurückgeführt werden. Und zwar darauf, „dass die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit so etwas wie einen Horizont hat“, der sich in horizontalen Schemata konstituieren soll. Und zwar ist das Schema, in dem Dasein auf sich zukommt ('zu-künftig' ist) das „Umwillen seiner“; das Schema, in dem Dasein sich als geworfenes in der Befindlichkeit erschlossen ('verständlich/bewusst') ist, ist das 'Wovor' der Geworfenheit, das die horizontale Struktur der *Gewesenheit* ('Vergangenheit') kennzeichnet; und das horizontale Schema der Gegenwart ist das 'Um zu' des zweckgerichteten Handelns. Es soll eine horizontale Einheit der Schemata der Ekstasen geben, die den Zusammenhang der Um-zu-Bezüge mit dem Um-willen ermöglicht und

darin liege, dass zum Dasein „so etwas wie erschlossene Welt“ gehöre. (*SuZ* 365) Wie das Dasein selbst ist die Welt nicht vorhanden oder zuhanden, „sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit“ – und insofern Welt das Korrelat von Intentionalität ist, gründet auch diese in der sich zeitigenden Zeitlichkeit.

Ich halte das für eine Scheinbegründung. Ein Indiz dafür ist schon die grammatische Unterbestimmtheit der verwendeten neu-geprägten Ausdrücke 'Zeitigung', 'horizontale Einheit' etc. Ich meine, dass Heidegger eine Art von Erklärung der Intentionalität zu geben versucht, die uns schlechterdings nicht zugänglich ist (die Ableitung aus einem 'Ursprung') und zwar deshalb nicht, weil das Erklärungen geben selbst ein intentionales Unternehmen ist und sich in der Ableitung aus einem Ursprung, in dem sie noch nicht selbst enthalten ist, den Boden unter den Füßen zunächst einmal wegziehen müsste, um ihn bei Gelingen der Erklärung vielleicht wieder zu gewinnen. Das ist absurd, weil ein Münchhausen-Unterfangen ('sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen'). Möglich ist nur eine reflexive Klärung/Erklärung, die davon ausgehen müsste, dass Intentionalität ('Absichtlichkeit') eine sehr hochstufiges Phänomen (Heidegger: ein mehrfach 'fundiertes') ist, das voraussetzt a) die Verwendung von Darstellungen und damit die im Zeit-Kapitel skizzierte Modalisierung des Umweltbezuges; b) eine Weise der Verwendung der Darstellungen zum Charakterisieren eines noch nicht vorliegenden, aber möglichen Verhaltens, das sich in der entsprechenden Verwendung der Darstellung auf ein solches Verhalten festlegen kann (an die Darstellung als Maßstab und Wegweiser binden kann). Wenn gegen einen solchen Weg der Klärung Zirkel-Einwände gemacht würden, hätten diese noch weniger Anhalt als bei Heidegger selbst, weil

keine Ursprungs-Erklärung intendiert ist, weil nur missverständlich intendiert werden könnte. Dass die Klärung selbst-anwendbar ist und sein muss, ist gerade ihr Merkmal als reflexive. Die Selbstanwendung ist einfach eine weitere Anwendung des Verwendens von selbst-erklärungsfähigen Darstellungen.

Zu SuZ §79

Wenn nun Heideggers Ausführungen zum Zusammenhang von 'Zeitlichkeit des Daseins' und 'Besorgen der Zeit' (in § 79) angesehen werden, ist es hilfreich, einige grundlegende Zuordnungen, die Heidegger, z.T. durchaus deskriptiv, vornimmt, als Orientierung herauszuheben und voranzustellen.

Für das Sich-Aussprechen des Daseins im Besorgen der Zeit, auf die Heidegger, wie skizziert, die Ursprünglichkeit der Zeitlichkeit des Daseins gegenüber der 'vulgären Zeit' gründen möchte, orientiert Heidegger sich an zeitlichen Indikatoren. Dabei gelten folgende Zuordnungen:

<i>Zeitekstase</i>	<i>Wortausdruck (Indikator)</i>	<i>('subjektive') Einstellung</i>
Zukunft	'dann'	gewärtigen
Vergangenheit	'damals'	behalten/ vergessen
Gegenwart	'jetzt'	gegenwärtig en

Heidegger hebt dann ab auf die logischen Beziehungen der Folgerung, in die die Verwendung von Indikatoren eingebettet sind. 'dann' impliziere („meist unausdrücklich“) 'jetzt noch nicht' (Heidegger vergisst 'und auch nicht zuvor

schon') und das heiße: „es ist gesprochen im gewärtigend-
behaltenden, bzw. vergessenden Gegenwärtigen.“ (SuZ 406)
Entsprechend stecke im 'damals' das 'jetzt nicht mehr'
(Heidegger vergisst 'und auch nicht erst später')– und damit
spreche sich „das Behalten als gewrtigendes
Gegenwärtigen aus.“ Hier scheint der im Attribut
'gewärtigend' beanspruchte Zukunftsbezug unbegründet,
wenn nicht ein nicht vorliegender Zukunftsbezug als
'negativer' und darum doch auch 'Zukunftsbezug' konzipiert
wird. Aber auch für diese Konzeption bedürfte es eines
Grundes.

Einen solchen gibt Heidegger allenfalls für das im 'jetzt'
sich aussprechende Gegenwärtigen, dem er „ein
eigentümliches Gewicht“ zuspricht, weil im Hinblick auf es
'dann' und 'damals' „mitverstanden (sind)“ (was sich
offenbar an den für sie geltenden Implikationen, die
Heidegger selektiv angetippt hat, zeigen soll). Der nächste
Satz ist merkwürdig:

„Zwar zeitigt es sich immer in der Einheit mit Gewrtigung und
Behalten, mögen diese auch zum ungegenwrtigen Vergessen
modifiziert sein...“

Es folgt nämlich auf das 'zwar' kein 'aber', sondern die
'Analyse' geht Ideen-flüchtig auf weitere Differenzierungen
durch 'soeben' und 'sogleich' über. (Möglicherweise ist das
'zwar' verkürzend für 'und zwar' – analog Heideggers
häufigem Gebrauch von 'so zwar' in erläuternden
Nachstzen.)

Methodisch ist zu fragen – bestehen auch für 'jetzt' den für
'dann' und 'damals' bestehenden entsprechende
Implikationen? Heißt 'jetzt' auch 'nicht schon damals' und
'nicht erst dann'? Hier muss beachtet werden, dass 'jetzt' eine
theoretische Verwendung als Zeitpunkt-Indikator (die
Heidegger allein im Blick zu haben scheint) und eine
praktische als 'Zeitzeichen' (z.B. für das Beginnen mit einer
gemeinsamen, der Koordination bedürftigen Aktivität) hat.

In beiden Verwendungen fungiert 'jetzt' als zeitlicher Koordinaten-Nullpunkt und daher als 'absoluter' Einstieg in eine ('subjektive' und 'relative') Zeitordnung. Erst in einem weiteren Schritt gilt, wie ich glaube, für die theoretische Verwendung von 'jetzt' nur die vergangenheitsbezogene Implikation, aber nicht auch die zukunftsbezogene – und für die praktische Verwendung gilt primär die zukunftsbezogene, aber nicht die vergangenheitsbezogene. Erst weitere Differenzierungen (in Kontexten, in denen von Voraussagen Gebrauch gemacht wird) ergänzen die theoretischen Verwendungen auch um zukunftsbezogene Implikationen.

Es ist kein Zufall, dass Heidegger darauf nicht eingeht – die erforderlichen Differenzierungen hätten sein ursprungstheoretisches 'transzendentes' Konzept der Begründung der zeitlichen Ekstasen der 'Zeitigung' in Verhaltensweisen des Daseins (Gewärtigen, Behalten, Gegenwärtigen) ebenso unterlaufen wie seine Abwertung des sorglos Lebens im Hier und Jetzt als „ungegenwärtigendes Vergessen ..., in welchem Modus die Zeitlichkeit sich in die Gegenwart verstrickt, die gegenwärtigend vornehmlich 'jetzt-jetzt' sagt.“ ('jetzt, jetzt' scheint übrigens allenfalls expressiv verwendet werden zu können.) Denn gerade das Phänomen der 'Horizonte' für die zeitlichen Indikatoren ('Früher' für 'damals', 'Späterhin' für 'dann', 'Heute' für 'jetzt') und der von Heidegger erst später thematisierte Zug ihrer variabel bestimmbaren Dauer (*SuZ* 409) sprechen 'phänomenologisch' für eine andere Beschreibung – die 'Gegenwart' des Erfahrens und Handelns ist nicht von vornherein eine zeitliche, d.h. mittels zeitlicher Bestimmung modalisierte (auch sprachgeschichtlich hatte 'Gegenwart' primär keinen zeitlichen, sondern räumlichen Sinn: es meinte adjektivisch oder adverbial „in meinem

Gesichtskreis gegen mich gekehrt oder gegen mich herkommend⁸⁵ –), sondern wird dazu erst in ausdrücklichen Kontrasten – Indizien dafür sind: a) es muss im Koordinaten-Nullpunkt keine zeitliche Bestimmung verwendet werden, er ist auch durch 'ich' und 'hier' bereits bezeichnet; b) die 'Halbierung' der Implikationen bei 'jetzt' im Unterschied zu 'dann' und 'damals' – mit ihnen erst wird das Erfahrene bzw. zu Tuende auch zeitlich modalisiert.

Heidegger aber möchte 'Gegenwart' von vornherein zeitlich verstanden wissen – sein ganzes Konzept der Zeitigung beruht darauf. Er meint, dass 'damals' stets 'damals, als...', 'dann' stets 'dann, wann...' und 'jetzt' immer 'jetzt, da...' bedeutet (bei 'jetzt' ist das in der Verwendung als 'Zeitzeichen' fragwürdig – es jedenfalls wird Zeichen-reflexiv verwendet und meint: zeitgleich mit dem Aussprechen des Zeichens 'jetzt') und nennt „diese scheinbar selbstverständliche Bezugsstruktur ... Datierbarkeit“. (*SuZ* 407) Ganz richtig betont er, dass solche Datierung nicht mit Bezug auf ein kalendarisches Datum erfolgen muss, sondern auch durch die Beschreibung eines Sachverhalts schon gegeben sein kann, aber einseitig ist die Festlegung, 'dann', 'damals' und 'jetzt' seien auch ohne solche Daten „mehr oder minder bestimmt datiert“ und mindere Bestimmung heiße nicht, „die Struktur der Datierung fehle oder sei zufällig“. Denn vor allem sind die zeitlichen Indikatoren ja nicht *datiert*, sondern *datierend*. Damit ein Gebrauch eines Indikators datiert ist, bedarf es zusätzlich objektiver Zeitbestimmungen.

Wegen des Übersehens dieses aktiven Zuges in der Praxis der Datierung kommt Heidegger zu einer verstiegenen Scheinerklärung ihrer Möglichkeit. Er fragt: wem gehört die Struktur der Datierbarkeit wesentlich zu und worin gründet sie? Und im Zuge von Ausschmückungen dieser Frage und

85 Vgl. *Grimm DW* Bd. 5, Spalte 2281 ff.

der Distanzierung der Trivialantwort '(in) der Zeit' heißt es:

Woher nehmen wir denn diese 'jetzt – da ...? Haben wir dergleichen unter dem innerweltlich Seienden, dem Vorhandenen gefunden? Offenbar nicht. Wurde es denn überhaupt erst gefunden? Haben wir uns je aufgemacht, es zu suchen und festzustellen? 'Jederzeit' verfügen wir darüber, ohne es je ausdrücklich übernommen zu haben, und ständig machen wir Gebrauch davon,... (SuZ 407)

Und dann behauptet er, dass jede präsentische Prädikation, weil eine grammatische Zeitform, auch einen Zeitindex aufweist (den der Gegenwart) – genau das, was hier phänomenologisch bestritten wird in der Auffassung, die 'Gegenwart' eines Erfahrens oder Handelns sei nicht von vornherein zeitlich bestimmt. Und für diese (nach hier vertretener Auffassung: deskriptiv falsche) Behauptung wird die Erklärung gegeben, die im einleitenden Überblick schon antizipiert wurde:

Warum spricht das Dasein im Ansprechen von Besorgtem, wenngleich meist ohne Verlautbarung, ein 'jetzt. da...', 'dann, wann...', 'damals, als...' mit aus? Weil das auslegende Ansprechen von ... sich mitausspricht, das heißt das umsichtig verstehende *Sein bei* Zuhandenem, das dieses entdeckend begegnen lässt, und weil dieses *sich* mit auslegende Ansprechen und Besprechen in einem *Gegenwärtigen* gründet und nur als dieses möglich ist¹. (SuZ 407 f.)

Das ist nur eine Spezifikation der allgemeinen transzendentalen Behauptung, die Zeitekstasen gingen auf konstituierende Leistungen des Daseins zurück, keine, hier sachlich erforderliche, spezifische Begründung der in Anspruch genommenen und dann scheinhaft begründeten prädikations-/zeit-theoretischen These. Richtig ist natürlich, dass jedes Verhalten und Tun, auch das Sprechen, eine expressive Seite hat, in der sich der Verhaltende/Tuende/Sprechende als ein so-und-so Verhaltender/Tuender/Sprechender zeigt. Wer eine Meinung äußert, zeigt sich als so-und-so Meinender, wer Zeitbestimmungen verwendet, zeigt sich als jemand, der zeitliche Sachverhalte wichtig nimmt. Aber es ist an der Grenze des Missverständnisses, zu sagen, er spricht sich 'mit

¹ „Vgl. § 33, S. 154 ff.“ (= eigene Fußnote Heideggers in SuZ – die Bezugsstelle steht im § mit dem Titel „Die Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung“ und enthält keinerlei Begründung für den hier vorausgesetzten Zeitindex einer Prädikation in grammatisch präsentischer Zeitform).

aus' – er spricht sich nur aus, *wenn er spricht*, und 'sich mit Aussprechen' kann nicht in jeglichem Sprechen liegen, weil es sonst keine sachhaltige Bestimmung wäre. Gerechtfertigt gesagt werden kann, dass, wer das und das sagt, so verstanden werden kann, dass ... d.h., dass ihm vernünftigerweise weitere Auffassungen und Einstellungen zugeschrieben werden können. Zu sagen, er spreche sie mit aus (weil er sich mit ausspreche), ist eine Version der 'Mythologie des Symbolismus oder der Psychologie', die Sinnbeziehungen auch ohne Ratifikation durch ihre Verwender als wirksam unterstellt. Heidegger müsste hier seine These begründen, in jeder Prädikation der Form 'x ist so-und-so beschaffen' stecke im grammatischen Präsens der Kopula ein Bezug auf Zeit (ein Index der Gegenwart). Er meint, das sei so, weil Gegenwart auf einem 'Gegenwärtigen' des sprechenden Daseins beruhe und dieses sich in der Prädikation, 'jetzt' sagend oder (ohne Verbalisierung) 'mit aussprechend', äußere „und nur als dieses möglich“ sei. Das führt über die allgemeine transzendente These, die in der Korrespondenz der Ausdrücke Gegenwärtigen/Gegenwart steckt, nicht hinaus. Es ist nur das Scheingesims des Baus einer Begründung, nur der 'architektonischen' Form nach eine Begründung (vgl. *PU* 217 c)

Auf diese Begründung wird die folgende Verallgemeinerung der transzendentalen These von der 'subjektiven' Fundiertheit der Zeit in der Zeitlichkeit des Daseins gestützt:

Das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen legt sich aus. Und das wiederum ist nur möglich, weil es – an ihm selbst ekstatisch offen – für es selbst je schon erschlossen und in der verstehend-redenden Auslegung artikulierbar ist. *Weil die Zeitlichkeit die Gelichtetheit des Da ekstatisch-horizontal konstituiert, deshalb ist sie ursprünglich im Da immer schon auslegbar und somit bekannt.* Das sich auslegende Gegenwärtigen, das heißt das im 'jetzt' angesprochene Ausgelegte nennen wir 'Zeit'. Dass zu dem mit dem 'jetzt', 'dann' und 'damals' Ausgelegten wesentlich die Struktur der Datierbarkeit gehört, wird zum elementarsten Beweis für die Herkunft des Ausgelegten aus der sich auslegenden Zeitlichkeit. ... Die *Datierbarkeit* der 'jetzt', 'dann' und

'damals' ist der *Widerschein* der *ekstatischen* Verfassung der Zeitlichkeit und *deshalb* für die ausgesprochene Zeit selbst wesentlich. (*SuZ* 408)

Diese wortreichen Explikationen führen ebenfalls genau besehen keinen Schritt über die ursprüngliche These hinaus, geschweige denn, dass sie für sie irgendeine Begründung lieferten. Aber mit Heidegger kann man darin einig sein, dass unser normales Zeitverständnis von dem her zu verstehen und zu klären ist, wie wir mit Zeit umgehen und was wir insbesondere über sie sagen. Seine Auskunft „das im 'jetzt' (zu ergänzen: und alle anderen Ausdrücken der Zeitsprache) angesprochene Ausgelegte nennen wir 'Zeit'“ (*SuZ* 408) hat dieselbe Form wie die hier gegebene Erklärung 'Zeit ist, was wir als Zeit bestimmen' – aber wie dargelegt, kann das nur der allererste Anfang einer Explikation sein. (Und die Identifikation des im 'jetzt' angesprochenen Ausgelegten mit dem 'sich auslegenden Gegenwärtigen' ist die kritisierte transzendente Scheinerklärung.)

Im deskriptiven Überblick über den Zeitbegriff des alltäglichen Verstehens zu Beginn war eine Dualität zwischen Datierung/Messung, Ereignissen/Prozessen, Zeitpunkten/Dauer etc. festgestellt worden. Die Struktur von Heidegger ursprungstheoretischem Vorgehen beleuchtet gut, dass er nicht nur die 'objektive' Zeit aus der 'subjektiven' Zeitlichkeit abzuleiten versucht (wenn er auch begründend nicht über die allgemeine Konstitutionsthese hinauskommt), sondern auch die Messung von Dauer aus der Struktur der Datierung, wie er sie auffasst. Weil in dem 'dann' einer gewärtigenden Datierung 'jetzt noch nicht' liege, werde damit mittels eines 'bis dahin' ein „Inzwischen“ aufgespannt, das im ‚während dessen...‘ zum Ausdruck“ komme, und Dauer konstituiert, von der Heidegger behauptet, dass sie „gleichfalls Datierbarkeitsbezug hat“. (*SuZ* 409) Und das ermöglicht ihm die gleichsam zweistufige Zurückführung

auch der Phänomene der Dauer auf die Zeitlichkeit des

Daseins:

Mit dem gewärtigend-gegenwärtigendem Verstehen des 'während' wird das 'Währen' artikuliert. Dieses Dauern ist wiederum die im *sich* Auslegen der Zeitlichkeit offenbare Zeit, die so jeweils als 'Spanne' unthematisch im Besorgen verstanden wird. Das gewärtigend behaltende Gegenwärtigen legt nur deshalb eine *gespanntes* 'während' aus, weil es *sich* als die ekstatische *Erstrecktheit* der geschichtlichen Zeitlichkeit, wenngleich als solche unerkant, erschlossen ist. (SuZ 409)

An dieser Stelle hält Heidegger die variabel bestimmbare Dauer der zeitlichen Horizonte der Exstasen fest, auf die oben für ein primär nicht-zeitliches Verständnis von 'Gegenwart' voraus hingewiesen wurde.

Heidegger berührt in diesem Zusammenhang ein weiteres 'Phänomen', das unbefangen für ein primär unzeitliches Verständnis der 'Gegenwart' eines Erfahrens oder Handelns spricht, rechnet es aber einem defizienten Modus uneigentlicher Existenz in Bezug auf die Zeit zu.

Je nachdem das Dasein gewärtigend im Besorgten aufgeht und, seiner selbst ungewärtig, sich vergisst, bleibt auch seine Zeit, die es sich 'lässt', durch die Weise dieses Lassens *verdeckt*. Gerade im alltäglich besorgenden Dahinleben versteht sich das Dasein nie als entlang laufend an einer kontinuierlich währenden Abfolge der puren 'jetzt'. Die Zeit, die sich das Dasein lässt, hat aufgrund dieser Verdeckung glöieichsam Löcher. ... Dieses Unzusammen der gelöcherten Zeit ist gleichwohl keine Zerstückelung, sondern ein Modus der je schon erschlossenen, ekstatisch *erstreckten* Zeitlichkeit. (SuZ 409 f.)

Unbefangen scheint mir das Phänomen der 'gelöcherten' Zeit eher dafür zu sprechen, dass eben zeitliche Bestimmungen weitere Bestimmungen der primär räumlich bestimmten Erfahrung sind, die in einer 'Gegenwart' (einer Wahrnehmungs- und/oder Handlungssituation) auch unterbleiben können. Heidegger kann diese Erwägung, wenn ich recht sehe, nur um den Preis einer Inkonsistenz vermeiden. Er wird in § 81 die Konzeption der Zeit als Jetzt-Abfolge als eine vulgäre des 'Rechnens' mit der Zeit ableiten. Hier aber scheint er diese Konzeption selbst zum Maßstab zu machen, wenn er den alltäglichen 'gelöcherten' Umgang mit der Zeit als defizient beurteilen möchte – denn gelöchert ist Zeit ja dann, wenn Zeitbestimmungen nicht durchgängig und allseitig Verwendung finden, sondern nur

intermittierend und relativ.

Allerdings ist „die theoretische Vorstellung eines kontinuierlichen Jetzt-Flusses“ nicht der einzig Maßstab, der hier im Spiel ist. Der andere ist in der Aussage wirksam,

dass die möglichen Weisen, in denen das Dasein sich Zeit gibt und lässt, primär daraus zu bestimmen sind, *wie es der jeweiligen Existenz entsprechend seine Zeit 'hat'*. (SuZ 410)

Denn darin fasst sich die transzendente These der Konstitution der Zeit aus der Zeitlichkeit des Daseins schließlich zusammen:

Das faktisch geworfene Dasein kann sich nur Zeit 'nehmen' und solche verlieren, weil ihm als ekstatisch erstreckter Zeitlichkeit mit der in dieser gründenden Erschlossenheit des Daseins Zeit beschieden ist. (SuZ 410)

Hier berührt Heidegger den wichtigen Sachverhalt, dass es Zeit nur gibt für zeitliche Entitäten – Ereignisse und Prozesse. Das Dasein ist selbst ein unbestimmt begrenzter, endlicher Prozess (das eine m.E. hier brauch- und haltbare Übersetzung von 'ekstatisch erstreckter Zeitlichkeit'), deshalb nimmt es sich Zeit und nimmt es überhaupt zeitliche Sachverhalte und Bestimmungen wichtig.

Der andere Maßstab, der zur Beurteilung des Umgangs mit der Zeit, die sie zur 'gelöcherten' werden lässt, als 'defizient' beiträgt, ist der, dass die eigene Endlichkeit, das sterben Müssen, ständig präsent sein muss (und sich die Existenz im Vorlaufen zum Tod als Ganzheit gewärtigen muss), wenn 'sich durchsichtig' gelebt werden soll. Dabei ist dann die scheinbare zeitliche Erstrecktheit des Daseins ein anderes Modell der Zeit, das der gelöcherten Zeit des uneigentlichen Umgangs mit ihr entgegensteht. Insofern muss die in Anwendung des ersten Maßstabs bezeichnete Inkonsistenz scheinbar nicht begangen werden, wenn der Metapher der zeitlichen *Erstrecktheit* nicht näher nachgegangen wird (es wird sich zeigen, dass da bei Heidegger ein Verschleifen des Unterschieds zwischen Maßstäben für räumliche und

solchen für zeitliche Messungen vorliegt).

Aus dem Charakter des Daseins als Mitsein mit anderen gewinnt Heidegger schließlich den Charakter der 'Veröffentlichung' der Zeit, die zum Übergang in den folgenden § 80 dient, der sich mit Zeitmessung und anderen ausdrücklichen 'Besorgungen' der Zeit beschäftigt. Die ausgelegte und ausgesprochene Zeit ('jetzt') des jeweiligen Daseins sei „je auch schon veröffentlicht“, weil „gesagt in der Öffentlichkeit des Miteinander-in-der-Welt-seins.“ Und dieser Charakter werde „um so eindringlicher, je mehr das faktische Dasein die Zeit *ausdrücklich besorgt*, in dem sie ihr Rechnung trägt.“ (SuZ 411)

Zu SuZ § 80

Als Hauptpunkt des § 79 beschreibt Heidegger rückblickend, es sei „zu verstehen, wie das in der Zeitlichkeit gründende Dasein existierend Zeit besorgt und wie diese ... sich veröffentlicht.“ Weiter suspendiert er bis zum Ende des § 80 die schon einleitend in § 78 gestreiften Fragen der traditionellen Zeitphilosophie nach subjektiven versus objektivem Charakter der Zeit und die Frage ihrer 'Seiendheit'. (SuZ 411; vgl. 405) Als Programm für den § 80 erklärt er, es sei „der phänomenale Charakter der öffentlichen Zeit schärfer zu bestimmen.“ Das nimmt etwa die ersten 10 Absätze des § in Anspruch (a.). Die zweiten 10 Absätze wollen „die Hauptzüge der Ausbildung der Zeitrechnung und des Uhrgebrauchs in ihrem existenzial-ontologischen Sinn kennzeichnen“ (SuZ 414-8; c.) und die letzten 4 Absätze sagen etwas über den weder subjektiven noch objektiven Charakter der Weltzeit, in der das Dasein als In-der-Welt-sein und Sein-bei jedes Begegnende „als 'in der Zeit' begegnendes um sichtig versteht.“ (SuZ 419-20; c.)

Ad a.: die Veröffentlichung der Zeit sei nichts nachträglich

Geschehendes, sondern beruhe auf der Erschlossenheit des Daseins als ekstatisch-zeitlichem, insofern zu diesem verstehende Auslegung gehöre. Insofern Zeit etwas sei, wonach man sich richtet, müsse sie „irgendwie für Jedermann vorfindlich sein“.

Diese Vorfindlichkeit gewährleiste, obwohl sich Datierung wie gezeigt aus umweltlichen Begebenheiten vollziehen könne, was „wir als astronomische und kalendarische *Zeitrechnung* kennen.“ Deren Notwendigkeit ruhe „in der Grundverfassung des Daseins als Sorge“. In *Zeitrechnung* 'zeitige' sich „die 'eigentliche' Veröffentlichung der Zeit“, die daher ihren eigentlichen Grund in der „*Geworfenheit des Daseins*“ habe.

Insofern sich die öffentliche Zeit als *die* Zeit erweise, „'in der' innerweltlich Zuhandenes und Vorhandenes begegnet“, sei dieses „*innerzeitiges*“ zu nennen. (*SuZ* 412). Heidegger erläutert diese Bestimmung später ausdrücklich dahin, dass Vorhandenes und Zuhandenes „im strengen Sinne nie 'zeitlich' genannt werden (kann)“. (*SuZ* 420) Das ist wieder eine die Sachverhalte verzerrende Folge des transzendentalen Ansatzes in der Radikalisierung, die die Zeit auf die ('ursprüngliche Zeit' der) Zeitlichkeit des Daseins (vgl. *SuZ* 329) zurückzuführen beansprucht. Richtig daran ist, dass es Zeit nur für zeitliche Gegebenheiten gibt (beide 'logisch' füreinander gemacht sind), aber das Dasein ist nicht die einzige zeitliche Gegebenheit, wenn man nicht leugnen will, dass auch nicht daseinsmäßiges Seiendes entsteht und vergeht, dauert und sich verändert. Heidegger leugnet das auch gar nicht, nimmt aber einen glatten Widerspruch in Kauf, wenn er von Innerzeitigem sagt: „mag es real vorkommen, entstehen und vergehen oder 'ideal' bestehen“ – was entstehen oder vergehen kann, muss 'zeitlich' sein, d.h., es müssen zeitliche Bestimmungen auf es anwendbar sein –

im Gegensatz zu dem, was 'ideal besteht' oder (der oben vertretenen Auffassung vom nicht unmittelbar-'zeitlichen' Charakter der 'Gegenwart' in Wahrnehmen und Handeln entsprechend) was verstanden werden kann, ohne dass auf es von vornherein zeitliche Bestimmungen angewendet werden müssen (was für *wesentlich* Entstehendes und Vergehendes nicht gilt: die Geburt eines Lebewesens z.B. ist nur als zeitliche Gegebenheit – als Ereignis – denkbar/verständlich; eine Felsenformation nicht).

Heidegger geht dann auf natürliche zeitliche Gegebenheiten wie den Wechsel von Tag und Nacht ein, die die Zeit im umweltlichen Bewandtniszusammenhang eine 'Zeit zu...' (sc. wachen und schlafen, arbeiten und ruhen etc.) sein lässt. Dabei behandelt er die Sonne selbst (und nicht den symbolischen Gebrauch von Darstellungen ihre die verschiedenen Tageszeiten markierenden Stände) als „je schon entdeckte 'natürliche' Uhr“ (*SuZ* 413). Er spricht deshalb davon, dass die Sonne „die im Besorgen ausgelegte Zeit“ *datiert*. Das ist ein prägnanter sprachlicher Fehlgriff – wir datieren *Ereignisse* mit Hilfe des Sonnenstandes, aber nicht die Zeit selbst – dagegen Heidegger: die Einteilung des Tages vollziehe sich „mit Rücksicht auf das die Zeit Datierende: die wandernde Sonne“. Hinter dieser sprachlichen Missbildung steckt ein Missverständnis hinsichtlich des Messens von Zeit. Heidegger behandelt Messung als einen 'fundierten Modus' des Datierung in seinem Sinn (also des Sonnenlaufes): „Die Datierung nimmt nicht einfach auf ein Vorhandenes Bezug (also nicht einfach auf die Sonne z.B., EML), sondern das Bezugnehmen selbst hat den Charakter des Messens.“ (*SuZ* 416 f.) Dabei denkt Heidegger, Messen bestehe darin, das „Wie-oft“ der „Anwesenheit“ eines Maßstabes im Gemessenen festzustellen: „Das Messen konstituiert sich zeitlich im

Gegenwärtigen des anwesenden Maßstabes in der anwesenden Strecke.“ (SuZ 417) Es ist offensichtlich (aus dem Gebrauch von 'Strecke'), dass Heidegger Zeitmessung mittels einer Uhr analog zu Streckenmessung mittels eines Meterstabes (z.B.) versteht, also was 'Messen' bezüglich der Zeit heißt, gar nicht eigens untersucht. Aber auch bei Längenmessung wird nicht festgestellt, wie oft der Maßstab im Gemessenen 'anwesend' ist, sondern wie lang der Gegenstand, in durch den Maßstab gegebenen Einheiten gemessen, ist. Heidegger möchte es anders haben, um ein möglichst starke Version von 'Vorliegen' oder 'Anwesenheit' der Zeit als 'Vorhandenes' zu haben, um die gewöhnliche, eingeteilte und gemessene Zeit, als nicht ursprünglich im Vergleich zur Zeitlichkeit des Daseins, ja als defizienten Modus dieser, auffassen zu können:

In der Zeitmessung vollzieht sich daher die *Veröffentlichung* der Zeit, dergemäß diese jeweils und jederzeit für jedermann als 'jetzt und jetzt und jetzt' begegnet. Diese 'allgemein' an den Uhren zugängliche Zeit wird so gleichsam wie eine *vorhandene Jetzmannigfaltigkeit* vorgefunden, ohne das die Zeitmessung thematisch auf die Zeit als solche gerichtet ist. (SuZ 417)

Es ist daher zu sagen, dass Heideggers vulgäres Missverständnis der Normativität von Maßstäben und des normativen Charakters ihres Gebrauchs sehr wesentlich zur 'Vulgarität' seines Konzeption des vulgären Zeitverständnisses beiträgt. Wenn Zeit u.a. das ist, was mir mit Uhren messen, dann ist der Gebrauch von Uhren 'je schon' thematisch auf die Zeit gerichtet und die Einheiten der Zeit (z.B. Minuten) sind nicht als Minuten-Intervalle auf dem Zifferblatt der Uhr 'vorhanden' oder 'anwesend', sondern sie werden mittels dieser Darstellungen gemessen – und 'Zeit messen' ist eine normative Praxis sui generis, deren Charakter nicht durch Analogien zur Längenmessung schon bestimmt ist.

Begrifflich verfehlt ist auch die Behandlung von Messung als eines 'fundierten Modus' von Datierung. 'Ereignisse

datieren' ist eine andere zeitbezogene normative Praxis als 'die Dauer von Prozessen messen' – die eine beantwortet Fragen nach dem 'wann?', die andere nach dem 'wie lange?' Keine der beiden ist auf die andere gegründet oder zurückführbar. Wenn Heidegger Datierung und Messung klar unterschieden hätte, könnte man sein Vorgehen so charakterisieren, dass man sagt, er behandelt (wie in vielen anderen Fällen auch) eines der Glieder der Alternative als formalen Oberbegriff für sie – als Datierung gleichsam als Genus für Datierung von Ereignissen einerseits, Messung der Dauer von Prozessen andererseits. Aber tatsächlich ist ihm der Unterschied gar nicht wirklich klar geworden und deshalb meint er die öffentliche Zeit in ihrem „vollen strukturalen Bestande“ (*SuZ* 416) durch eine 'phänomenologische Konstruktion' charakterisieren zu können, die einen unauflösbaren Galimathias von Bestimmungen beider Praktiken darstellt: die besorgte Zeit sei wesentlich zugleich „datierbar, gespannt, öffentlich und gehört als so strukturierte zur Welt selbst.“ (*SuZ* 414) Die Datierbarkeit in Heideggers Verständnis ist erläutert worden – es handelt sich nicht um den Begriff für die so genannte alltägliche Praxis, weil Messung in unklarer Weise unter ihr gefasst wird.

Die Gespanntheit ist ein Charakter, den Heidegger aus der ekstatisch-horizontalen Erstrecktheit des Daseins gewonnen haben will. Weil das Dasein Zeit besorgend je als 'Zeit zu...!' Tätigkeiten auffasst und diese als intentionale durch ihre in der Absicht antizipierten erfolgreichen Vollzüge spezifiziert werden, ergeben sich Zeitspannen für den Vollzug der Tätigkeiten und die besorgte Zeit gewinnt den Charakter der 'Gespanntheit' (i.S. von 'Aufgespanntheit', nicht im Sinne der psychologischen Charakteristik), was ein handlungsbezogener Stellvertreter für den Aspekt der Dauer

von Prozessen und Tätigkeiten ist. Aber nicht jede zeitliche Gegebenheit weist diesen Aspekt auf, weshalb die undifferenzierte Inanspruchnahme des Charakters für Zeit überhaupt irreführend ist.

Die Öffentlichkeit der Zeit ergibt sich für Heidegger, wie erwähnt, durch die Praktiken der Zeitrechnung und Zeitmessung, vermöge deren sich Jedermann nach einer gemeinsamen Zeit 'richten' kann.

Die Weltlichkeit schließlich ist der Charakter der besorgten Zeit, der die transzendente These ihrer Herkunft aus der 'ursprünglichen Zeit' der Zeitlichkeit des Daseins festhalten soll, denn Heidegger betont ausdrücklich, dass es sich beim Bestandteil 'Welt-' in 'Weltlichkeit' darum handelt, dass die Zeit „zur Welt in dem existenzial-ontologisch interpretierten Sinn gehört“. Der aber bestand in Bewandniszusammenhängen, „*worin* ein faktisches Dasein als dieses 'lebt'.“ Weltlichkeit in diesem Verständnis „meint dann terminologisch eine Seinsart des Daseins und nie eine solche des 'in' der Welt vorhandenen Seienden.“ (SuZ 65) Die vorhin kommentierte Unterscheidung von Zeitlichem und 'Innerzeitigem' ist eine Konsequenz aus dem transzendentalen, 'existenzial-ontologischen' Verständnis von 'Welt' als 'Lebenswelt' des Daseins. Heideggers phänomenologisch-strukturelle Bestimmung der besorgten Zeit ist innerhalb seines 'phänomenologisch'-konstruktiven Denksystems, das auch Gewaltsamkeiten nicht scheuen will, völlig konsequent, aber dieses macht, was das normale Verständnis (den 'Sinn') von Zeit angeht, deskriptiv irreführende Voraussetzungen.

Denn 'transzendentalen' Ansatz der existenzial-ontologischen Analyse bekräftigten die den § abschließenden Bemerkungen über die Weltlichkeit der 'Weltzeit'. Denn Heidegger bietet eine Auflösung der

Alternative subjektiver versus objektiver Charakter der Zeit, die sich im Rahmen von Kants Kombination von transzendentalen Idealismus und empirischen Realismus halten will. Die Zeit sei nicht 'objektiv' im Sinne von „An-sich-vorhanden-Sein des innerweltlich begegnenden Seienden“; aber „*ebenso wenig ...'subjektiv'*, wenn wir darunter das Vorhandensein und Vorkommen in einem 'Subjekt' verstehen.“ (SuZ 419)

Die Weltzeit ist 'objektiver' als jedes mögliche Objekt, weil sie Bedingung der Möglichkeit des innerweltlich Seienden mit der Erschlossenheit von Welt je schon ekstatisch-horizontal 'objiziert' wird. (SuZ 419)

Unter diesem Aspekt glaubt Heidegger auch Kants Lehre von der Zeit als Form des 'inneren Sinns' korrigieren zu können, insofern „die Weltzeit ..., entgegen der Meinung Kants, am Physischen *ebenso unmittelbar* vorgefunden wird wie am Psychischen“, ja die Zeit zeige sich sogar zunächst „gerade am Himmel“ gemäß der verquerten Auffassung, die Sonne sei „das die Zeit Datierende“ (SuZ 419; vgl. 413 u.o.) Andererseits aber gelte auch:

Die Weltzeit ist aber auch subjektiver als jedes mögliche Subjekt weil sie im wohlverstandenen Sinne der Sorge als des Seins des faktisch existierenden Selbst dieses Sein erst mit möglich macht. (SuZ 419)

Wenn man will, kann man in diesen negativen Bestimmungen den Versuch sehen, den modalen Charakter der Zeit als 'Möglichkeit' (in der Erklärung, sie sei die Möglichkeit von Entstehen und Vergehen, Dauer und Veränderung) zu erfassen, wenn Heidegger als ihre Leistung hervorhebt, dass in ihnen die Zeit „weder 'subjektivistisch' verflüchtigt, noch in einer schlechten 'Objektivierung' 'verdinglicht'“ werde. (SuZ 420) Man muss dann aber großzügig darüber hinweg sehen, dass Heidegger in ihrem Kontext ein geradezu unglaublicher Schnitzer unterläuft, der bezweifeln lässt, dass er die Sachverhalte wirklich verstanden hat und nur unter Systemzwang konstruktiv verzeichnet. Er schreibt nämlich auch:

'Die Zeit' ist weder im 'Subjekt' noch im 'Objekt' vorhanden, weder

'innen' noch 'außen' und 'ist' *'früher'* als jede Subjektivität und Objektivität, weil sie die Bedingung der Möglichkeit selbst für dieses 'früher' darstellt. (*SuZ* 419)

Offensichtlich wird in dem (in Heideggers Text kursivierten) *'früher'* auf einen logischen Sachverhalt Bezug genommen, und dass für diesen die Zeit irgendwie Bedingung der Möglichkeit sei, ist einfach absurd und weit entfernt von jeglichem, was Heidegger nachzuweisen auch nur versucht hat.

Zu *SuZ* § 81

Der § hat zum Thema „Die Innerzeitigkeit und die Genesis des vulgären Zeitbegriffs“. Er enthält 15 Absätze, von denen die ersten drei die Übereinstimmung des 'vulgären Zeitbegriffs' mit einer Definition der Zeit aus der *Physik* des Aristoteles exponieren. Die folgenden fünf Absätze beleuchten die vulgäre Zeit von dem her, was Heidegger „die *volle* Wesensstruktur der Weltzeit“ nennt (*SuZ* 422). In den Absätzen 9 bis 14 wird das Thema des § ausdrücklich behandelt und gezeigt, wie das vulgäre Zeitverständnis in der „ursprünglichen Zeit“ der Zeitlichkeit des Daseins „gründet“ und beansprucht einen zusätzlichen Beweis ihrer Ursprünglichkeit. Der abschließende § gibt einen Ausblick auf die traditionellen Zuordnungen der Zeit zu Seele und Geist und nimmt damit das Thema ihrer Subjektivität vs. Objektivität wieder auf.

Für das alltägliche Besorgen zeigt sich Zeit im „Uhrgebrauch“, dessen „existenzial-zeitlicher Sinn“ als ein „Gegenwärtigen“ des wandernden Zeigers der Uhr oder des Schattens der Sonnenuhr bestimmt sei. Diesen Gegenwärtigen erfolgt in einer Einheit mit einem Behalten und einem Gewärtigen, so dass Heidegger folgende Definition der im Uhrengebrauch offenbaren Zeit anbietet:

Sie ist das im gegenwärtigen zählenden Verfolg des wandernden Zeigers sich zeigende Gezählte so zwar dass sich das Gegenwärtigen in

*der ekstatischen Einheit mit dem nach Früher und Später horizontal
offenen Behalten und Gewärtigen zeitigt. (SuZ 421)*

Diese Definition sei aber nichts anderes als die existenzialontologische Auslegung der Definition von Aristoteles, die Zeit als Zahl der Bewegung im Blick auf das Frühere und das Spätere fasst. Diese sei von der Orientierung des antiken Ontologie auf präsentische Vorhandenheit beherrscht und insofern sich alle spätere Zeitauslegung in der Philosophie im Rahmen der Definition aus der Physik des Aristoteles gehalten habe, sei die in dieser liegende Verdeckung fortgeerbt worden.

Die von Aristoteles kodifizierte 'vulgäre' Zeitauffassung des „natürlichen' Seinsverständnisses“ fasst die Zeit als irgendwie 'vorhandene' „Jetztfolge“ – die Gezählten im Zählen der Bewegung sind als 'Jetzte' aufgefasste Zeitpunkte. Weil jedes Jetzt 'jetzt' ist und als ein Jetzt, lässt sich von daher auch Platon Definition der Zeit als Abbild der Ewigkeit im *Timaios* verstehen. (SuZ 423) Was an der Zeitauffassung 'vulgär' ist nach Heidegger, ist, dass sie die „volle Wesensstruktur der Weltzeit“ nivelliert, weil sie die Momente der Datierbarkeit und der Bedeutsamkeit (welche die Zeit zur *Weltzeit* machte) verdeckt, die in der ekstatisch-horizontale Erstrecktheit der Zeitlichkeit gründen. Auch die Gespanntheit als Strukturmoment der Zeit entgeht ihrer Auffassung als Jetztfolge, weil auch sie auf die Erstrecktheit des Daseins als ursprünglicher Zeit zurückgeht. Diese Nivellierung hat als „eindringlichste“ Folge die These von der Unendlichkeit der Zeit, die nur möglich werde „auf Grund der Orientierung *an einem freischwebenden Ansich eines vorhandenen Jetzt-Ablaufs*“:

Jedes letzte Jetzt ist *als Jetzt* je immer schon ein Sofort-nicht-mehr, also Zeit im Sinne des Nicht-mehr-jetzt, der Vergangenheit; jedes erste Jetzt ist je ein Soeben-noch-nicht, mithin Zeit im Sinne des Noch-nicht-jetzt, der 'Zukunft'. Die Zeit ist daher 'nach beiden Seiten' endlos. (SuZ 424)

Heideggers Kritik dieser Konzeption ist zwiespältig – er

hält sie einerseits für falsch im Sinne von 'abkünftig' oder 'nicht ursprünglich'; andererseits gesteht er ihr „*ihr natürliches Recht*“ (SuZ 426) zu, weil er sie dem uneigentlichen Existieren zuordnet, in dem das Dasein „geworfen-verfallend ...zumeist an das Besorgte verloren“ (SuZ 424) ist. Dieses uneigentliche Existieren kennzeichnet „die Flucht vor dem Tode, das heißt das Wegsehen *von* dem Ende des In-der-Welt-seins“ (vgl. § 51, SuZ 252 ff.). Als dieses Wegsehen muss das uneigentlich existierende Dasein seine Zukunft und damit seine Zeitlichkeit überhaupt verkennen und es verdeckt sie sich u.a. mittels der vulgären Zeitauffassung. Diese zwiespältige Konstruktion ist sachlich unhaltbar, weil die 'vulgäre' Zeitauffassung sachlich die Idee von 'Fluss der Zeit' (vgl. 426: „Zeitfluss“) verkörpert, die eine Metapher wörtlich nimmt, die uneinlösbar ist (weil, was fließt, 'in der Zeit' fließen muss), und daher ein Missverständnis unseres Umgangs mit zeitlichen Bestimmungen ist, und nicht ein 'defizienter Modus' des Verstehens, der doch sein 'natürliches Recht' habe.

Aber es ist konsequent, wenn Heidegger in seiner Konstruktion dann nachzuweisen sucht, dass dem uneigentlichen Verständnis noch in seiner Verdeckung und Verdecktheit Momente des eigentlichen nachgewiesen werden können. Die Endlichkeit, die im Wegsehen vom Ende sich verdeckt, ist doch darin greifbar, dass nur vom Vergehen der Zeit gesprochen wird und nicht auch von ihrem Entstehen:

„*Das Dasein kennt die flüchtige Zeit aus dem 'flüchtigen' Wissen um seinen Tod.*“ Die suggestive Formulierung beruht auf einer Äquivokation von 'flüchtig' zwischen 'vergehend' und 'oberflächlich' bzw. 'nur zeitweise'. Der zweite Charakter, in dem sich die eigentliche Zeit in der vulgären Zeitauffassung geltend macht, ist die der Zeit zugeschriebene Unumkehrbarkeit, die „ihren Grund in der Herkunft der öffentlichen Zeit aus der Zeitlichkeit, deren Zeitigung, primär zukünftig, ekstatisch zu ihrem Ende 'geht', so zwar, dass sie schon zum Ende 'ist'.“ (SuZ 426)

Die vulgäre Zeitauffassung verliert für Heidegger nur ihr 'natürliches Recht', „wenn sie beansprucht, den 'wahren'

Begriff der Zeit zu vermitteln und der Zeitinterpretation den einzig möglichen Horizont vorzeichnen zu können.“ Denn erst die aus der „Zeitlichkeit geschöpfte volle Struktur der Weltzeit“ gebe den Leitfaden, die im vulgären Zeitbegriff liegende Verdeckung überhaupt zu 'sehen'.“ Der Vorrang der 'ursprünglichen Zeit' der Zeitlichkeit zeige sich daran, dass zwar von der Zeitlichkeit aus die vulgäre Zeit verständlich gemacht werden könne, aber umgekehrt das nicht möglich sei.

Hier wird die ursprungstheoretische Verzeichnung der Struktur des gewöhnliche Begriffs der Zeit abschließend wieder bekräftigt. Es ist nicht so, dass die beiden Reihen von McTaggart, die A-Reihe 'vergangen-gegenwärtig-zukünftig' und die B-Reihe 'früher-später', die implizit auch Heidegger Unterscheidung von ursprünglicher und vulgärer Zeit bestimmen, den normalen Zeitbegriff erschöpfen; und insofern sie zu ihm gehören, ist nicht eine ursprünglicher als die andere, sondern beide sind korrelativ, insofern erst unter Gebrauch beider ein Ereignis oder ein Prozess datiert werden kann [wenn man nicht weiß, wo man sich in der Zeit befindet – was 'gegenwärtig' ist – sagt einem eine Bestimmung nach früher-später noch nichts hinreichend Bestimmtes. Heidegger vermischt die Unterscheidung beider Reihen mit der zwischen objektiven und subjektiven (indikatorischen) Zeitbestimmungen ('jetzt', 'dann', 'damals')]. Aber auch diese sind einander wesentlich zugeordnet. Eine Markierung dessen, was 'jetzt' ist, ist für ihre Verständlichkeit an die Möglichkeit einer Angabe der objektiven Datierung mittels Ereignissen und ihrer zeitlichen Relationen gebunden und umgekehrt]. Schließlich ist der Einwand gegen die zeitliche Interpretation des Vorlaufens zum Tode, die die Zukünftigkeit der eigentlichen, ursprünglichen Zeit bestimmt, zu erinnern: der

Tod ist im Leben nicht als undatiertes zukünftiges Ereignis gegenwärtig (ein solches ist vielmehr eine 'ontologische Luftnummer'), sondern als gefürchteter und zu vermeiden gesuchter Zustand des tot Seins im Unterschied zu dem des lebendig Seins. Heideggers Analyse ist, wie er selbst, wenn auch nur mündlich eingeräumt hat, „gescheitert“.

IV. Wahrheit, Sein und Sinn bei Heidegger

Die beiden wichtigsten Philosophen deutscher Sprache im letzten Jahrhundert, Martin Heidegger und Ludwig Wittgenstein, haben den Begriff Sinn ins Zentrum der Philosophie gerückt – Heidegger indirekt, indem er die Frage nach dem Sinn von Sein zur Fundamentalfrage der Philosophie machen wollte, Wittgenstein direkt, indem er als seine eigentliche Errungenschaft die philosophische Methode reflexiver Sinn-Klärung anhand der Sprache angesehen und deren Gehalt bündig so beschrieben hat: „Diese Methode ist im wesentlichen der Übergang von der Frage nach der Wahrheit zur Frage nach dem Sinn.“ (Ms 106, 46; WA Bd. 1, 176). 'Sinn' als begründbare/begründete Verständlichkeit verstehend, ist hier versucht worden, Wittgensteins Methode zu folgen. Heidegger ist ein unausdrücklicher Bezugspunkt des Lebenssinns-Aspekts der Untersuchung zum Sinnbegriff gewesen und seine Konzeption, insbesondere des normalen Zeitverständnisses, im letzten Kapitel als Kontrast untersucht worden. In diesem abschließenden Kapitel möchte ich nun zeigen, dass in der Tat nicht, wie die Frage nach dem Sinn *von Sein* nahe legt, das Sein im Mittelpunkt seines Philosophierens gesehen werden sollte, sondern in der Tat der Sinn. Dahin führen

zwei Wege – einer über ein kritisches Verständnis der Seinsfrage, der andere über Heideggers Verschiebung des Sinns im Begriff Wahrheit.

Auf beiden Wegen muss ich nicht den Narren auf eigene Faust machen, weil mir der bedeutendste, weil begrifflich klarste Heidegger-Schüler, Ernst Tugendhat, in dieser These eine weites Stück vorgearbeitet hat und das Stück, um das er zurückbleibt, lässt sich u.a darauf zurückführen, dass Tugendhat sich von bestimmten Aspekten des Ansatzes bei Heidegger selbst auch nicht hat trennen können oder wollen.

Tugendhats Aufsatz 'Heideggers Idee der Wahrheit'⁸⁶ geht nach einer Anmerkung auf einen 1964 zuerst gehaltenen Vortrag zurück und fasst die Heideggers Wahrheitsbegriff betreffende These seines Buches über den *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* von 1967 zusammen. T. stellt Heidegger als den einzigen produktiven Fortsetzer der Tradition der „ontologisch-transzendentalen Philosophie“ vor und behandelt ihn unter der Voraussetzung, „an der formalen Idee einer Ontologie oder Transzendentalphilosophie festzuhalten“, um diese auch gegen Heideggers Version kritisch zu wenden. Diese Tradition sieht er durch zwei Merkmale, die Universalität (1) der Fragestellung nach einem „irgendwie Ursprünglichsten“ (2) gekennzeichnet. Für die alte Metaphysik haben diese Merkmale die Ausformung (1) der Frage nach dem Seienden im Ganzen (2) im Hinblick auf ein absolut Seiendes angenommen. In der neueren Philosophie sei hinsichtlich beider Merkmale der „Gesichtspunkt des Wissens“ in den Vordergrund gerückt worden. Dadurch sei bei Husserl, auf den sich Heidegger bezog, (1) nach der Bedingung der Möglichkeit alles Seienden, sofern es soll

86 Zitiert mit Seitenzahlen in () im Text nach dem zuerst 1969 erschienenen Sammelband hrsg.v. Otto Pöggeler: *Heidegger – Perspektiven zur Deutung seines Werks*, 3. ergänzte Aufl., Weinheim (Beltz) 1994, 286-97. - Die jeweils angeführte Seitenzahl bezieht sich auch auf alle jeweils vorhergehenden Zitate in doppelter Anführung, bei denen eine Seitenangabe fehlt.

erkannt werden können, gefragt worden und (2) das Ursprünglichste nicht mehr als absolut Seiendes, sondern als „ein absolut Gegebenes“ verstanden worden. Heidegger habe das festgehalten und doch relativiert, weil für ihn das bei Husserl absolut Selbstgegebene, die transzendente Subjektivität, nicht mehr absolut war, „sondern als ekstatische Zeitlichkeit des Dasein durch ein vorgängig Offenes – seine Welt als Geschichte – schon vermittelt“ gedacht wurde:

„Das ursprünglichste Gegebene ist nicht mehr durch die Evidenz der absoluten Subjektivität bezeichnet, sondern durch die Erschlossenheit des endlichen Daseins und d.h. – sofern diese Erschlossenheit in einen offenen Spielraum hinaus steht – durch die Lichtung dieses Spielraums selbst.“ (286).

Tugendhat setzt sich nun zum Ziel, verständlich zu machen, wie Heidegger die Erschlossenheit des Daseins als „das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit“ (*SuZ* 221) hat bezeichnen können. Tugendhat rekonstruiert diese These anhand von *SuZ* § 44. Heidegger sei von der Aussagewahrheit ausgegangen und das sei eine „methodische Notwendigkeit“, weil zwar die philosophische Klärung eines „Grundwortes“ sich nicht an das natürliche Verständnis binden, aber von ihm ausgehen müsse und die Verwendung von 'wahr' für Aussagen zwar nicht die einzige, aber „doch die geläufigste“ sei. Nun könnte man sicher darüber streiten, ob Redeweisen wie 'was du sagst, ist wahr' oder 'das ist wahre Freundschaft' geläufiger sind, aber das wäre unfruchtbar. Die Frage ist, was will eine philosophische Klärung erreichen. Wenn sie nicht nur das Verständnis des Grundwortes selbst explizit werden lassen will, sondern auch den Ort des Wortes auf der Landkarte der Sprache umreißen möchte, dann jedenfalls kann die Klärung nicht von dem Wort in seiner geläufigsten Verwendung nur ausgehen – sie muss das Wort in den Kontext anderer Wörter einbetten; und wenn der Kontext des Wortes einer ist, in dem die Verwendung des Wortes als die anderer

Wörter wesentlich voraussetzend verstanden werden muss, dann müsste philosophische Klärung in der Suche nach einem 'Ursprünglichsten' von diesen Wörtern 'ausgehen'. Nun ist genau das der Fall für das Wort 'wahr', wenn es auf Aussagen angewendet wird. Denn damit eine Aussage wahr *oder* falsch sein kann, muss sie zunächst sinnvoll sein, Sinn haben, verständlich sein oder, im Wege der Erklärung, verständlich gemacht werden können. Wahrheit und Falschheit setzen Sinn voraus; ohne Sinn weder Wahrheit noch Falschheit. Eine Klärung, die nicht nur das Wort 'wahr' betrifft, sondern seinen begrifflichen Kontext mit erfasst, muss also den Zusammenhang von Wahrheit versus Falschheit mit der Unterscheidung zwischen Sinn und Unsinn sowie den mit ihr zusammenhängenden Begriffen – vor allem des Verstehens und des (Sinn) Erklärens – zu erfassen suchen.

Die traditionelle Philosophie und Wahrheitstheorie hat die Unterscheidung Sinn/Unsinn nicht in ihrem Stellenwert für Wahrheit oder Falschheit erkannt und daher Wahrheit nur aus ihrem Kontrast zu Falschheit explizieren wollen. Heidegger hat daran Ungenügen verspürt und auf dem Wege des Versuchs einer angemesseneren Klärung den Begriff der Wahrheit zum Begriff des Sinns hin verschoben. Dass er, wie Tugendhat zeigt und beklagt, dabei den eigentlichen Begriff der Wahrheit nicht festgehalten hat, ist gerade ein Beleg für die These, dass er die Unterscheidung zwar beiläufig macht (wie Tugendhat selbst auch), aber ihren Stellenwert nicht erkannt hat.

Auch eine weitere „hermeneutische Maxime“ Heideggers, der Tugendhat zögernd zustimmt – nicht nur vom natürlichen Wortverständnis auszugehen, sondern auch an überlieferte philosophische Auffassungen anzuknüpfen – muss kurz kommentiert werden. Wenn der Ansatz

traditioneller Klärungen im Grundlegenden zu eng ist, besteht keine Notwendigkeit, in Absicht auf Klärung anders als kritisch auf die Tradition einzugehen – und Kritik setzt entsprechendes Interesse voraus und kann, was die sachlichen Erfordernisse angeht, auch unterbleiben. Wenn Philosophie Sinn-Klärung ist, dann ist sie erfolgreich, wenn Sinn klar geworden ist und nur soweit Tradition dabei etwas hilft, kann, muss aber nicht auf sie eingegangen werden. Als wesentlich *selbst*-Denken ist Philosophie keine wesentlich kollektive, Wissen kumulierende Forschungstradition, auch wenn sie sich im Kontext von Philosophen-Schulen und Universitäten sozial so formiert hat, sondern eine wesentlich individuelle Anstrengung, der es bei vorliegendem Interesse an Klarheit des Verstehens für jeden einzelnen immer wieder bedarf.

Heidegger aber fragt in Befolgung seiner hermeneutischen Maxime, wie 'Übereinstimmung' in der traditionellen Lehre von der Wahrheit (*adaequatio* rei et intellectus) zu verstehen sei und gibt nach der Kritik zeitgenössischer Vorschläge die Antwort, wahr sei eine Aussage, wenn das Seiende „in Selbigkeit so ist als wie seiend es in der Aussage aufgezeigt, entdeckt wird“ (*SuZ* 218). Tugendhat erläutert, wie Heidegger sich hier zurecht auf Husserl beruft, aber über ihn auch nicht hinausgeht. Schon dieser sei mit seiner Unterscheidung zwischen „gegenständlichen Inhalten und ihren intentionalen Gegebenheitsweisen ... zu einer aussichtsreichen Auslegung der Adäquationsformel“ gekommen:

Auf der einen Seite steht die Sache, wie wir sie meinen, in sog. signitiver Gegebenheit, auf der anderen eben diese Sache, wie sie selbst ist.

Und diese Sache, wie sie selbst ist, sei nichts Erfahrungstranzzendentes, sondern nur Korrelat einer ausgezeichneten Gegebenheitsweise: die Sache, wie sie selbst ist, ist die Sache, wie sie sich zeigt, wenn sie uns selbst-gegeben ist. (288)

Mit dem 'so-wie' in seiner ersten Formel scheint Heidegger

Husserl nur zu wiederholen, aber diese Eindruck täuscht und beruht darauf, dass Heidegger über sein sich Unterscheiden von Husserl „ausdrücklich nichts (sagt)“. Es lasse sich nur „verschiedenen Varianten entnehmen“, die er der ersten Formulierung seiner Version der Adäquationsformel als äquivalent an die Seite stellt, was sie aber nicht sind. Die erste: eine Aussage ist wahr, wenn sie das Seiende aufzeigt, entdeckt, „so, wie es an ihm selbst ist“ (*SuZ* 218). Das ist der zuerst zitierte Formel äquivalent und Heidegger sperrt das 'so-wie', weil es offenbar, so Tugendhat, „für das Wahrheitsverhältnis wesentlich“ sei. Hier ist zu T.s Darstellung anzumerken, dass 'wahr' ein einstelliges Prädikat zu sein scheint und daher keine Relation, kein „Verhältnis“ ausdrücken kann – der Grundfehler der traditionellen Übereinstimmungslehre, an der sich zu orientieren offenbar irreführend bleibt, auch wenn das in kritischer Einstellung erfolgt. In der nächsten Variante lässt Heidegger das 'so-wie' weg: „Die Aussage ist wahr, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst.“ Diese Umformulierung sei aber noch legitim, weil „die Übereinstimmung, wenn sie zutrifft, eine Identität ist“, sei das 'so-wie' im 'an ihm selbst' impliziert. Man muss aber hier an der Formulierung T.s, dass eine Übereinstimmung 'zutrifft', Kritik üben – sie wäre nur sinnvoll, wenn die Übereinstimmung auch 'nicht zu treffen' könnte – dann aber wäre sie keine Übereinstimmung, sondern Nicht-Übereinstimmung.⁸⁷ Die Orientierung an der traditionellen Formel bleibt irreführend. Im letzten Schritt lasse Heidegger auch noch das 'an ihm selbst' weg, damit auch den

87 Tugendhat ist später selbst der Auffassung, die Übereinstimmungstheorie scheitere an der „Uneinlösbarkeit der von ihr in Anspruch genommenen Vorstellungen einer 'Entsprechung' und einer 'Übereinstimmung'.“ (Tugendhat/Wolf: *Logisch-Semantische Propädeutik*, Stuttgart (Reclam) 1983 u.ö. 223). Er meint aber, die Redundanztheorie 'p ist wahr \equiv p' nicht akzeptieren zu sollen, weil man den Wirklichkeitsbezug der Aussage darin nicht zu fassen bekomme – und erläutert 'Wahrheit' im Kontext einer Theorie des Behauptens als Erhebens von Wahrheits-*Ansprüchen* – was 'übereinstimmt', wenn die Aussage wahr sei, seien Wahrheitsanspruch und Wirklichkeit (Einlösung des Anspruchs durch Verifikation/Begründung); worin der 'Wirklichkeitsbezug' bestehe, sei, dass ein erhobener Wahrheitsanspruch sich (habe) einlösen lasse(n)

impliziten Bezug auf das 'so-wie', und komme zu der Formulierung „*Wahrsein (Wahrheit)* der Aussage muss verstanden werden als entdeckend-sein.“ (*SuZ* 218 u.) Damit habe Heidegger seinen, sich von Husserl wirklich unterscheidenden Begriff der 'Wahrheit' erreicht. In *SuZ* § 33 verstehe Heidegger die Aussage überhaupt als Aufzeigen und Entdecken, aber die Wahrheit der Aussage könne doch nicht darin liegen, dass sie das Seiende überhaupt 'entdecke' (ein mögliche Übersetzung: verstehbar sein lasse), „sondern wie es von ihr entdeckt wird“ – nämlich „so, wie es an ihm selbst ist“. (289) Aber gerade diese Qualifikation werde von Heidegger, obwohl sie ihm (im gesperrten 'so-wie' der ersten Formulierung) wesentlich schien und wesentlich sei/ist, weggelassen.

Tugendhat sieht im Verstehen der Aussage als Aufzeigen und Entdecken einen Fortschritt Heideggers über Husserl hinaus, aber der mache für die Bestimmung der Wahrheit der Aussage die weitere Qualifikation des *Wie* des Aufzeigens nicht überflüssig. Der Fortschritt bestehe darin, dass Husserl die Intentionalität statisch verstanden habe, Heidegger die 'Erschlossenheit', mit der er Husserls Intentionalität übersteigen wolle, aber dynamisch als ein „Geschehen verstanden (habe), das auf sein Gegenteil – die Verschlossenheit oder Verborgenheit – aktiv bezogen bleibt.“ Wenn 'Erschließen' nicht ein statisches Vorsichhaben, sondern „dynamisch als Sehenlassen“ verstanden werde, indem etwas der Verborgenheit entnommen werde, so dass es „un-verborgen“ ist (wird), dann könne man aber verstehen, warum Heidegger an der Wahrheit der Aussage das 'wie es selbst ist/an ihm selbst' weglasse. Aber der Ausdruck 'Entdecken' wird nun zweideutig. Denn 'entdeckend' im Sinn von bloßem Sehenlassen/Aufzeigen (gr. *apophainestai*) ist auch die falsche

Aussage, aber die wahre hat eine zusätzliche Qualifikation (gr. *aletheuein*). Heidegger berufe sich zwar auf Aristoteles, der aber unterscheide beide Begriffe, Heidegger nicht. Die merkwürdige Folge sei, dass der Unterschied zwischen wahr und falsch ein nur quantitativer werde, insofern auch Heidegger sagen müsse, dass auch in der falsche Aussage das Seiende „in gewisser Weise schon entdeckt und doch noch verstellt“, also „nicht völlig verborgen“ sei (*SuZ* 222). Dann würde sich aber die Falschheit der Aussage „aus einem Teil Wahrheit und einem Teil Unbekanntheit zusammensetzen“ – zwar habe Heidegger das weder gemeint noch gesagt, aber wenn man sich auf die Begriffe Entborgenheit/Verborgenheit beschränke, bleibe gar keine andere Möglichkeit, „den besonderen Sinn des Falschen und damit auch den des Wahren zu bestimmen.“ Die Kennzeichnung des Falschen als Verdecken sei ein Gewinn, aber es sei nicht nur eine Spielart der Verborgenheit, der das Aufzeigen/Entdecken als solches das Aufzuzeigende entnimmt. Vielmehr müsse man sagen, das Falsche verdecke das Seiende, wie es an sich selbst ist, und zeige es in einem andern Wie, nämlich nicht so, wie es selbst ist.

An Heideggers späterer These, dass der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage die Unverborgenheit des Seienden zugrunde liege, ist nur dann etwas auszusetzen, wenn die Unverborgenheit (der Sinn) schon mit der Wahrheit identifiziert werde. Dazu kann verleiten, dass wir die Sachlage, über die wir richtig aussagen, selbst 'die Wahrheit' nennen, wenn wir etwa sagen 'wir fragen nach der Wahrheit' – dann sei nicht die Richtigkeit von Aussagen gemeint, sondern das, wovon diese Richtigkeit abhängen – ob es sich so verhält, wie im Satz gesagt.

Tugendhat kommt der ontologischen Wahrheits-Auffassung sehr weit entgegen, wenn er im Blick auf

Husserl sagt: „Das Gegebene hat in sich selbst eine Tiefendimension, das gleichsam vordergründige Gegebene weist von sich aus über sich hinaus.“ (292) Andererseits sei das Selbstgegebensein, die 'Evidenz' immer relativ auf eine 'signitive Intention' und nichts als die, eventuell nur partielle, Erfüllung derselben.

Ich möchte jetzt zeigen, dass man dieses Entgegenkommen gegenüber der phänomenologisch-ontologischen Redeweise vermeiden kann (und Tugendhat selbst hat sie später vermieden). Nicht das Gegebene selbst hat eine Tiefendimension, sondern unsere Darstellungsweise mittels der Sprache erfasst das Gegebene so, dass wir metaphorisch von einer Tiefendimension reden können.

Auch in der Explikation dessen, was wir mit 'Wahrheit' meinen, kommt die Sprache an eine Grenze, die Wittgenstein 1931 einmal so dargestellt hat:

Die Grenze der Sprache zeigt sich in der Unmöglichkeit, die Tatsache zu beschreiben, die einem Satz entspricht (seine Übersetzung ist), ohne eben den Satz zu wiederholen. (VB 463/27)

Wie die Bezugnahme auf 'Übersetzung' zeigt, spricht Wittgenstein hier nicht von der Wahrheit, sondern vom Sinn eines Satzes – auch dem entspricht eine Tatsache oder (wenn man Tatsache=wahrer Satz setzt) eine Sachlage (= eine mögliche Wahrheit oder Falschheit) – und wir können sie nicht ohne einen Satz spezifizieren und ganz genau nur durch den entsprechenden Satz selbst – das entspricht der Unaufhebbarkeit des Bezugs auf eine 'signitive Intention' bei Husserl. Gleichzeitig ist es aber so, dass wir den Sinn eines Satzes nur selten erklären (eigentlich nur im reflexiven Philosophieren). Was wir erklären müssen, sind die Bestandteile des Satzes. Wittgenstein hat das in der LPA so ausgedrückt:

4.025 Die Übersetzung einer Sprache in eine andere geht nicht so vor sich, dass man jeden *Satz* der einen in einen *Satz* der anderen übersetzt, sondern nur die Satzbestandteile werden übersetzt.

4.026 Die Bedeutung der einfachen Zeichen (der Wörter) muss uns erklärt werden, dass wir sie verstehen.

Mit den Sätzen aber verständigen wir uns.

Dass das so ist, liegt daran, dass uns der Zweck, der Sinn des Gebrauchs der Sätze – die Wirklichkeit richtig darzustellen – selbstverständlich ist. (Nahe liegenden Einwänden kann man begegnen, indem man darauf hinweist, dass auch in den praktischen Satzverwendungen, in denen es nicht um das geht, was der Fall *ist*, sondern um das, was der Fall sein *soll*, dieses hinreichend genau und insofern 'richtig' dargestellt sein muss.)

Auch Heidegger spricht von einer „Grenze“, auf die „die Erörterung des Zusammenhangs von Wahrheit und Sein“ stoße (*SuZ* 420) und beschreibt sie so:

Die übliche Widerlegung des Skeptizismus, der Leugnung des Seins bzw. der Erkennbarkeit der 'Wahrheit' bleibt auf halbem Wege stehen. Was sie in formaler Argumentation zeigt, ist lediglich, dass, wenn geurteilt wird, Wahrheit vorausgesetzt ist. ... Dabei bleibt *ungeklärt stehen, warum* das so sein muss, worin der ontologische Grund für diesen notwendigen Seinszusammenhang von Aussage und Wahrheit liegt. (*SuZ* 228)

Seine Auffassung von Wahrheit als Unverborgenheit ist ein Versuch, die Unklarheit ein Stück weit zu beheben. Insofern er dabei den Begriff des Wahrheit in der von Tugendhat rekonstruierten Weise verschiebt und der Sache nach durch den Begriff des Sinns ersetzt, entgleitet ihm das Aufzuklärende (seine Analyse ist im Ergebnis ein Fall von *ignoratio elenchi*).

Dennoch erfasst Heideggers Beschreibung einen Aspekt der Aussagewahrheit, der in Husserl-Tugendhats Rede von der Selbstgegebenheit der Wahrheit (im Objektsinne – des wirklichen Sachverhalts) nur scheinbar klarer wird. Das kann verstanden werden, wenn man Heideggers Beschreibung mit Wittgensteins Klärungen verbindet. Nach dem ersten von ihm angeführten Zitat besteht die Grenze der Sprache, auf die man in der Explikation des Satzadverbs 'wahr' stößt, schon für die Dimension des Sinns – auch wenn es nur um Übersetzung und Verständnis geht, kann man die Tatsache, die einem Satz entspricht, nicht spezifizieren,

ohne den Satz zu wiederholen. Gleichzeitig müssen nicht die Sätze in ihrem Sinn erklärt werden, sondern nur die Satzbestandteile – die Sätze verstehen wir aufgrund des Verständnisses der Satzbestandteile 'von selbst', weil uns der Zweck, der Sinn der Verwendung von Sätzen selbstverständlich ist. Der Zweck ist, die Wirklichkeit richtig darzustellen – etwas Wahres bzw. Erfüllbares zu sagen. Und in der ausdrücklichen Feststellung der Wahrheit eines Satzes wird dieser in unsern Handlungsweisen mit der Sprache implizierte Zweck explizit. Eine der als solche nicht umstrittenen Explikationen der Wahrheit eines Satzes ist die so genannte Redundanztheorie (die nur eine Formel ist) : p ist wahr $\equiv p$. (Umstritten an ihr ist nur, ob sie ausreicht; anerkannt ist, dass sie 'ist wahr' korrekt als ein 'disquotational device' erfasst.) Dass mit 'ist wahr' der (Standard-)Zweck (die Funktion) des Satzgebrauchs explizit gemacht wird, ist zunächst einmal daran deutlich, dass die Äquivalenz impliziert, dass der Ausdruck 'ist wahr' nicht zur Darstellungsleistung des Satzes beiträgt. Diese ist durch seinen deskriptiven Gehalt ('p') erschöpft. 'Wahr', wenn es die Zweckverwirklichung feststellt und den Zweck bekräftigt, ist zu einem Teil ein Erfolgswort wie 'gewonnen'. (Dieser Teil betrifft das 'wie' im 'so-wie' – wie es dargestellt wurde, so ist es.) Aber darüber hinaus hat es zum anderen Teil die Feststellung eines Seins zum Inhalt. Und hier greift Wittgensteins Bemerkung über die Grenze in der Explikation des Sinns des Satzes. Denn 'p ist wahr' ist auch ein Satz – und sein Sinn kann genau nur angegeben werden durch Wiederholung des Satzes: nur das im Fall von 'wahr' dessen deskriptive Redundanz als zusätzliches Moment ins Spiel kommt.

Der zur Behauptung eines Sachverhalts verwendete Satz setzt seinen Sinn, das Verstehen/die Erklärung seiner

Bestandteile voraus. Wenn er wahr ist, dann ist darin auch impliziert: der Sachverhalt ist so beschaffen, dass an ihm die Satzbestandteile erklärt werden könnten – dass er als Muster für die Erklärung der Satzbestandteile dienen könnte. Aber dieser Aspekt betrifft nur den Sinn des Satzes – die Feststellung der Wahrheit des Satzes geht darüber hinaus zu einem Sein; dazu, dass der Sinn erfüllt ist, in der Wirklichkeit besteht, existiert. Dass er *ist*. Jeder wahre Satz ist gleichsam eine individuelle Illustration des Umstands, dass wir im Verwenden von Sätzen voraussetzen, 'dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts'. Die im abhängigen Satz angeführte Formulierung ist nun eine Umformung einer Frage, die gleichermaßen Wittgenstein und Heidegger (dieser nach dem Vorgang von Leibniz) für die Grundfrage der Metaphysik gehalten haben: „Warum ist überhaupt Seiendes (etwas) und nicht vielmehr nichts?“⁸⁸ Diese Frage ist Ausdruck des die Philosophie in Gang bringenden Staunens und ein Aspekt jedes als wahr erkannten Satzes verkörpert auch dieses Staunen: dass es ist und so ist, wie es gemäß den von uns erklärten und verstandenen Ausdrücken sein soll⁸⁹. Die beiden Aspekte, die hier der Wahrheit des Satzes zugeschrieben werden – der Sinn und das Bestehen des Sinns in der Wirklichkeit – stecken in der folgenden Erklärung der LPA:

4.022 Der Satz *zeigt* seinen Sinn.

Der Satz *zeigt*, wie es sich verhält, *wenn* er wahr ist. Und er *sagt*, *dass* es sich so verhält.

Das 'Zeigen' bezieht sich auf das 'so-wie' der ersten

Erklärung Heideggers, auf den Sinn in Wittgensteins

88 Heidegger: *Was ist Metaphysik?* ; Wittgenstein *LPA* 6.44, vgl. 5.552. Wittgenstein hat die Frage freilich, weil wir das Faktum, für das in ihr nach einem Grund gefragt wird, notwendig voraussetzen, in seiner frühen Philosophie aufgrund des engen Sinnkriteriums, das nur bipolare Sätze für sinnvoll hält, für sinnlos gehalten Vgl. meinen LPA-Kommentar 140. Aber auch unabhängig von einem empiristischen Kriterium bestehen Zweifel an ihrem Sinn.

89 Auch wenn die Beschaffenheit der Wirklichkeit über Wahrheit oder Falschheit des Satzes entscheidet, fungiert doch der Satz selbst als Maßstab der Übereinstimmung, deshalb 'soll' – der Satz legt, in Wittgensteins Metapher, als 'Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken' (*LPA* 4.01 b), die Wirklichkeit auf Ja oder Nein fest – *LPA* 4.023.

Sprachgebrauch. Und das 'Sagen dass' auf die Wahrheit des Satzes – und weil Heidegger, so meine Erklärung, wie die philosophische Tradition seit Parmenides, in der er steht und als deren einzig produktiven Fortsetzer T. Heidegger preist, von dem Existenz/Bestehens-Aspekt der Wahrheit als dem eigentlich aufzuklärenden 'ontologischen Grund' des Zusammenhangs von Sein und Wahrheit so fasziniert war, hat er diesen Aspekt mit der Offenbarkeit des Sinns (der ein Resultat seiner Festsetzung/Erklärung/ seines Verständnisses durch uns ist) zusammengeschoben und, indem er eine notwendige Voraussetzung der Wahrheit – Sinn/ Verständlichkeit – zum ursprünglichsten Phänomen der Wahrheit erklärte⁹⁰, den Begriff der Wahrheit gänzlich in den des Sinns verschoben.

Was für eine befriedigende Klärung nun noch eingesehen werden müsste, ist, dass das Staunen über das Bestehen von allem, das in der metaphysischen Grundfrage zum Ausdruck kommt, insofern sinnlos (unverständlich) ist, als es mit Hilfe unserer Begriffe nicht begründet (verständlich gemacht) werden kann – es ist bestenfalls Ausdruck eines Missverständnisses.

Man kann das wieder nach den zwei Aspekten der Wahrheit – dem Sinn-Aspekt und dem Bestehens/Seins-Aspekt – gesondert verfolgen. Dass der Sinn-Aspekt keinen Anlass zum Staunen bietet, ist eine Folge des Umstands,

90 Tugendhat macht die Voraussetzung, dass Heidegger „die Erschlossenheit des Daseins als 'das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit' (bezeichnet)“ (287). Tatsächlich bezeichnet Heidegger die Erschlossenheit, das 'In-der-Welt-sein' als „eine Grundverfassung des Daseins“, auch als „das *Fundament* des ursprünglichen Phänomens der Wahrheit“ (*SuZ* 219) und setzt die Rede davon, dass das Dasein 'wahr' sei, in offenbar distanzierende Anführungsstriche, offenbar, weil er diese Formulierung unmittelbar in die religiöse Metapher korrigiert, das Dasein sei „*in der Wahrheit*“ (*SuZ* 221). Dagegen, dass Sinn das Fundament der Wahrheit und insofern ihr 'ursprünglichstes Phänomen' sei, ist deskriptiv nichts einzuwenden. Und der Kunstausdruck 'Erschlossenheit', den Tugendhat als Überbietung der Husserl'schen Intentionalität auslegt, changiert einfach unauflösbar zwischen 'Bewusstsein' und 'Sinn' (als 'Verständlichkeit/ Verstehbarkeit'). Man muss sich freilich bei dieser Diagnose daran erinnern, dass 'Sinn' lexikalisch auch einen Fähigkeitssinn hat ('der Sinn für Schönheit') und in dieser Verwendung in der älteren Sprache auch für Bewusstsein überhaupt verwendet wurde. Heidegger setzt in seiner Terminologie die Unklarheit der Gebrauchssprache fort. Aber die Festlegung auf nur eines der Elemente der Unklarheit ('Intentionalität' ist ja wohl am ehesten 'Bewusstsein'), wird der Sachlage nicht gerecht. Und auch die anfangs erwähnte Voraussetzung bewahrt und expliziert nicht die Vieldeutigkeit in Heideggers Terminologie und Darstellung, sondern 'reduziert Komplexität'..

dass wir den Sinn unserer Ausdrücke zunächst erklären können und schließlich einsehen können, dass er auch ursprünglich von uns 'gemacht' worden ist – freilich nicht ohne Mitspielen der Wirklichkeit. Unsere Ausdrücke für Wahrnehmbares müssen wir letztlich ostensiv erklären – unter Rekurs auf Muster, als die wir Elemente der Wirklichkeit benutzen. Wir verlassen uns dabei – z.B. bei der Festlegung von Farbe-Ausdrücken auf Farbmuster – auf eine beträchtliche Konstanz in der Wahrnehmungswirklichkeit. U.d.h. auf gesetzliche, regelhafte Zusammenhänge.⁹¹ 'Rot' beispielsweise ist die Farbe *dieses* Flecks, der als Muster dient. Das Muster regelt in Zweifelsfällen unseren Gebrauch von 'rot'. Aber dazu muss es hinreichend konstant sein und das ist es aufgrund gesetzlicher Zusammenhänge – 'rot' ist die Farbe, die wir sehen, wenn unter den-und-den Bedingungen der Wahrnehmung Licht von *dieser* Oberfläche (des Musters) reflektiert wird. Wenn alle unsere Begriffe für Wahrnehmbares ostensiv erklärt werden können, einige ostensiv erklärt werden (können) müssen, dann spielt die Wirklichkeit bei der Ausbildung schon unserer Begriffe, der Mittel unseres Verstehens und daher der Elemente des Sinns, je schon mit. Dass etwas so sein kann, wie wir sagen, ist also nicht verwunderlich, wenn, was wir sagen können, zum Teil darauf beruht, dass etwas und was ist. Es besteht zwischen unseren Begriffen (der Sprache) und der Wirklichkeit je schon eine interne Beziehung – und nur insofern sie besteht, kann auch eine externe bestehen (kann, was wir sagen, von dem, was ist, abhängig gemacht werden – wahr *oder* falsch sein). Das ist nichts anderes als die

91 Kant hat diesen Aspekt im Rahmen seiner idealistischen Theorie als den der 'transzendentalen Affinität der Erscheinungen' festgehalten – KrV A 114. Vgl. auch die sprechende Angstvorstellung, gegen die sich das Theorem wendet – A 100 f. Der Hinweis ist nicht überflüssig, weil Wittgenstein seine Bemerkung über die Grenzen der Sprache in Klammern so ergänzt: „(Wir haben es hier mit der Kantischen Lösung des Problems der Philosophie zu tun.)“ S.u.

Explication der Voraussetzung des Sinns für Wahrheit oder Falschheit. Die Elemente, die uns zu Mustern für unsere Ausdrücke für Wahrnehmbares dienen, *finden* wir als diese Elemente *vor* – aber wir *machen* sie zu Mustern und darin stiften wir die interne Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit:

Die Verbindung von Sprache und Wirklichkeit ist durch die Worterklärungen gemacht, – welche zur Sprachlehre gehören, so dass die Sprache in sich geschlossen, autonom, bleibt. (PG 97 c)

Der Sinn-Aspekt der Wahrheit sollte also deshalb kein Grund zum Staunen sein, weil er ein Fall von *intellectum et factum convertuntur* (das Verstandene und das Gemachte sind austauschbar) ist.

Und nun sollte folgende Überlegung zu der Einsicht befähigen, dass auch der Bestehens-/Seins-Aspekt der Wahrheit nicht verständlich ein Grund zum Staunen sein kann. Dass etwas überhaupt ist, könnte doch nur dann Gegenstand des Staunens/ Sich Wunderns sein, wenn denkbar wäre, dass es auch nicht ist. Das aber ist in unseren Begriffen nicht denkbar, weil deren Sinn/Verständlichkeit schon voraussetzt, dass etwas überhaupt ist – und dies ausweislich eben der ostensiven Erklärungspraxis, die am Grunde unserer Rede über Wahrnehmbares als dem Fundament aller unserer Rede ist. Mit etwas anderer, zusätzlicher Akzentsetzung⁹² hält diese Einsicht folgende Bemerkung Wittgensteins fest:

Immer wieder ist es der Versuch, die Welt in der Sprache abzugrenzen und hervorzuheben – was aber nicht geht. Die Selbstverständlichkeit der Welt drückt sich eben darin aus, dass die Sprache nur sie bedeutet und nur sie bedeuten kann.

Denn, da die Sprache die Art ihres Bedeutens erst von ihrer Bedeutung, von der Welt, erhält, so ist keine Sprache denkbar, die nicht diese Welt darstellt. (PB 80 f/g)

Insbesondere ist keine Sprache denkbar, in der noch offen ist, ob sie eine Welt darstellt, und in der man sich daher darüber wundern könnte, dass sie das tut.

92 Sie betrifft die Beschränkung der Sprache auf die Darstellung der Welt der Erfahrung in Opposition gegen metaphysische Versuche, sie zu transzendieren.

Auf das Ende von T.s Aufsatz über 'Wahrheit' bei Heidegger komme ich noch einmal zurück, wenn ich den anderen Weg verfolgt habe, auf dem gesehen werden kann, dass Heidegger mit seiner Frage nach dem 'Sinn von Sein' recht verstanden den Begriff des Sinns ins Zentrum der Philosophie gerückt hat und darin jedenfalls mit Wittgenstein übereinkommt.

Dieser andere Weg läuft über den Begriff des 'Seins' und auch für diesen orientiere ich mich an einem Aufsatz von Tugendhat, diesmal zurückgehend auf einen Vortrag von 1991 und betitelt 'Heideggers Seinsfrage'⁹³. Der Text ist die Ausarbeitung eines Vortrags an der „Universität Tokio“ über 'Heidegger Frage nach dem Sinn von Sein“. Er gliedert sich in acht römisch nummerierte Abschnitte, die beiden letzten über 'Zeit und Sein' und 'Zeit und Sein nach der sogenannten 'Kehre' sind der Ausarbeitung für den Druck hinzugefügt und werden mich hier nicht mehr beschäftigen.

In (I.) beschäftigt sich T.mit der Frage nach dem Sinn von Sein und geht aus von Heideggers Kritik, die Metaphysik haben nur nach dem *Sein des Seienden* gefragt („und das heiße nach dem *Seienden als Seienden*“), nicht aber nach dem Sinn des Seins oder, wie es später heiße, nach dem Sein selbst. Damit, kritisiert T. sogleich, sei aber von Heidegger selbst impliziert, dass Sein immer Sein *von Seiendem* sei, was nicht selbstverständlich sei, wenn man, wie Heidegger, 'sein' als Infinitiv irgendeines 'ist' nehme. Ein Hinweis auf meinen angezielten Nachweis ist schon die Heidegger zugeschriebene Gleichsetzung von Sinn des Seins – mit dem Seins selbst. Gleichheit ist eine reflexive Relation und daher muss die Gleichsetzung auch des Seins mit dem Sinn selbst in Erwägung kommen. T. hält es für problematisch, dass

93 Zitiert nach: Ernst Tugendhat: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, 108-35. Bis zur ausdrücklich signalisierten Rückkehr zum 'Wahrheit'-Aufsatz beziehen sich im folgenden die Seitenangabe in () im Text auf diesen Aufsatz. Wieder befolge ich die Regel, dass die angegebene Seitenzahl für alle vorhergehenden Anführungen in „ ...“ gilt, die nicht anderweitig zugeschrieben sind.

Heidegger mit der Stufung Seiendes – Sein von Seiendem – Sinn des Seins, die in § 2 von *SuZ* einfach vorausgesetzt werde, impliziere, dass Sein immer *von Seiendem* sei. Nur für diesen Fall sei Heideggers gezwungene phänomenologische Strukturbestimmung allen Fragens nach den Momenten „Gefragtes, Befragtes und Erfragtes“ verständlich, wenn man zugebe „dass man erstens auf Sein nur komme, wenn man Seiendes befrage“ (das sei die These, dass alles Sein Sein eines Seienden sei) „und dass man zweitens versteht, inwiefern es quasi hinter dem Sein noch einen Sinn von Sein gebe.“ Diesem zweiten Punkt wendet sich T. zuerst zu. In seinem direkten interpretatorischen Zugriff übergeht er zunächst, dass Heidegger in § 2 seine Fragestellung als die des Versuchs einer expliziten Klärung eines „*durchschnittlichen und vagen Seinsverständnisses*“, das ein „*Faktum*“ sei, erläutert (*SuZ* 5), und „das Sein“ als „das, was Seiendes als Seiendes bestimmt“ (*SuZ* 6). Damit übergeht er zunächst einen Anhaltspunkt, das Sein als das das Seiende Bestimmende als Begriff und Heideggers „Aufweisungsart“ als 'reflexive begriffliche Klärung' aufzufassen, „die sich von der Entdeckung des Seiendes wesenhaft unterscheidet“. (*SuZ* 6) Das ist aber für 'reflexive Klärung' durchaus richtig. T. ist selbstverständlich einzuräumen, dass Heidegger nicht sehr klar ist, aber er kommt selbst dazu, nach Wiederholung seiner Kritik am unklaren Gebrauch von zitierenden Anführungszeichen bei 'sein' in der Vorbemerkung vor der *Einleitung* von *SuZ* mit dem Zitat aus Platons *Sophistes* 244a⁹⁴, dass er „keinen anderen Ausweg (siehe) als zwei Bedeutungen von Sinn zu unterscheiden“: Heidegger frage, wenn er nach dem Sinn von Sein frage, „nach dem Sinn₂ von einem Sinn₁ eines Wortes“. (110) Wenn man für Sinn₁ „Bedeutung“ und für Sinn₂ „Verständlichkeit/Verstehbarkeit“ einsetzt, ist daran

94 Vgl. schon *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main 1979, 167.

nichts paradox – und insofern der Sinn₁ der eines Wortes (=Bedeutung) ist, ist die Frage nach dem Sinn von Sein eine besondere Frage nach dem Sinn₂. Die Frage nach dem Sinn₂ fragt nach dem Kontext, in dem die Bedeutung des Wortes verständlich wird (und das könnte auch, wie Heidegger will, der weite teleologische Kontext des sich Entwerfens des Daseins sein, obwohl für Verständlichkeit meistens der engere Kontext anderer Wörter ausreichend sein dürfte – wie z.B. oben zu 'Wahrheit' und ihrem Zusammenhang mit 'Sinn' und 'Verstehen/ Erklären' dargelegt wurde).

In dieser Interpretation steckt auch eine Heidegger-Kritik, aber eine andere als die von T. Er orientiert sich für den Sinn₂ an der einzigen Erklärung von 'Sinn' in *SuZ 151 als* „Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas verständlich wird“ und bezieht das auf die Erklärung von § 18, nach der das „Woraufhin“ des Verstehens die Welt sei (*SuZ 86*; T. 111) Weil Heidegger im ersten Kontext auch sagt, Sinn habe nur das Dasein, meint T.: Hier habe Heideggers Rede vom Sinn₂ Verständlichkeit, nicht aber beim Sein. Dem ist entgegenzuhalten die obige Erklärung von Sinn₂ als „Verständlichkeit“. Das hat beim Leben Anwendung und auch beim Sein. T. kann das nicht einräumen, weil er Heideggers teleologische Bestimmung des Sinn-Begriffs für den Kontext 'Sinn des Lebens' mitmacht⁹⁵ – entgegen den Überlegungen, die hier im ersten Kapitel angestellt wurden. Mir scheint diese Abhängigkeit von Heidegger bei T. auch der Grund dafür zu sein, dass er die klarste Stelle, die dafür spricht, Sein als 'Sinn'/'Verständlich sein'/'Verständlichkeit/Verstehbarkeit' zu lesen, als trivial diskontiert. Die Stelle lautet:

Und wenn wir nach dem Sinn von Sein fragen, dann wird die Untersuchung nicht tief sinnig und ergrübelt nichts, was hinter dem Sein steht (sc. entgegen T.s oben von 109 zitierter Interpretationshypothese;

95 Vgl. „wobei die Rede vom Sinn ... der Rede von einem Zweck nahe kommt.“ (111) Vgl. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, 168; oben zitiert in Kapitel 1.

EML), sondern fragt nach ihm selbst, sofern es in die Verständlichkeit des Daseins hereinsteht. (*SuZ* 152; T. 111)

T. liest das 'sofern' wohl im Wortsinn als eine Bedingung formulierend, die auch nicht erfüllt sein kann – und findet diese Unterscheidung unverstänglich, weil doch etwas, „wovon wir sprechen können immer erschlossen“ (112) sei, in 'die Verständlichkeit des Daseins hereinstehe'. Aber wenn Heidegger hier, fasziniert durch den oben erörterten Bestehens-/Seins-Aspekt der Wahrheit das pure Sein von seinem so-und-so Verstanden-Sein unterscheidet (etwa so wie Kant das Ding-an-sich von Erscheinungen unterscheidet – und das läge ja in der Konsequenz eines *auch* transzendentalen Ansatzes), dann ist das zwar Kritik- bedürftig, insofern Heidegger seiner eigenen Versicherung, wir seien je schon 'bei den Sachen' und hätten je schon 'Seinsverständnis', und seiner richtigen Kritik an der kognitiven Auffassung des Skeptizismus (*SuZ* 205) in der traditionellen neuzeitlichen Erkenntnistheorie selbst nicht traut, aber es ist *nicht unverstänglich* (d.h. nicht nicht verstänglich zu machen).

Das zeigt sich auch daran, dass T. zum Ende seines ersten Abschnitts Heideggers dreistufige Unterscheidung Seiendes- Sein-Sinn im Hinblick auf seine These, der Sinn des Seins sei die Zeit, durchaus verstänglich findet. Seine Kritik richtet sich am Ende dieses Abschnitts daher nur darauf, dass Heidegger seine Frage nicht unabhängig von der intendierten Antwort formuliert habe, insofern sie nur im Hinblick auf diese verstänglich sei. (113) Ist diese Kritik aber angemessen, wenn es sich doch um eine 'reflexive' Untersuchung handelt?⁹⁶ Können die expliziten

96 T. sagt einmal, dass es „in der Philosophie wie in der Wissenschaft, aber nicht in der Kunst, um Wahrheit geht (d.h. man will wissen, wie es sich verhält) und diese Wahrheit gleichwohl nicht einfach eine wissenschaftliche sein kann.“ (*Aufsätze 1992-2000*, Frankfurt am Main 2001, 25 f.) Heidegger war auch der Meinung, Philosophie sei irgendwie Wissenschaft, aber reflexive Klärung des Sinns ist eher von einer praktischen Frage geleitet – wie es verstanden, verstänglich gemacht werden kann – und diese Frage ist über die, wie es sich verhält (etwa mit unseren Begriffen) immer schon hinaus und nie nur durch eine Feststellung, wie es sich verhält, zu beantworten. Nicht alles, was rational ist, ist Wissenschaft – das meinte nur der Positivismus. Auf die Wissenschafts-Orientierung von T.s sprachanalytischer Philosophie komme ich am

Unterscheidungen in einer solchen Untersuchung denn unabhängig von dem Vorverständnis des zu Klärenden (d.i. das implizite Verständnis, das je schon bestehende 'Seinsverständnis') sein? Diese Fragen scheinen mir einer verneinenden Antwort bedürftig.

Die nächsten drei Abschnitte in T.s Aufsatz sind überwiegend negativ kritisch. In gewisser Weise zeichnet er in ihnen den Weg nach, auf dem er seinen „Kampf, Heideggers Seinsfrage einen ausweisbaren Sinn zu geben, verloren habe“ (121). Der zweite Abschnitt behandelt detaillierter die These 'Sein besagt Sein von Seiendem' und resümiert die verschiedenen kritischen Bemerkungen: „es ist zumindest nicht natürlich zu meinen, dass alles 'ist' für Sein von Seiendem stehe“, wenn das mit der These verbunden sei, „dass alles Verstehen ein Seinsverstehen ist“ (116, 115). Dabei sei unter 'Seiendem' am ehesten ein Ding und unter seinem Sein „die Existenz eines Dinges“ zu verstehen. Aber wenn das 'Sein selbst' als Sinn zu verstehen ist, dann ist alles Verstehen dann Sinnverstehen, wenn Sinn als 'Verständlichkeit/Verstehbarkeit' verstanden wird – denn dass alles Verstehen sich auf Verstehbares richtet, scheint analytisch zu sein. Zur Rede von 'der Seinsfrage' kommt es, wenn das „Verfangensein in der aristotelischen Tradition“ mit ihrer Orientierung am 'Seienden als Seienden' aufgegeben wird. Auch die Erörterung der Seinsfrage kommt zu dem Verdikt, eine solche setze die Einheitlichkeit des Fragegegenstandes voraus, die nicht bestehe (weil die verschiedenen Bedeutung des 'ist' nicht unter „einen einheitlichen Begriff“ fallen), und sei daher „sinnlos“ (118). Aber ist das Verstehen/Verstanden-werden kein Begriff oder nur nicht einheitlich genug? Abschnitt 4 erörtert das Scheitern des Rettungsversuchs von T. selbst in der Konzeption einer formalen Semantik als Nachfolgedisziplin

von Ontologie und Erkenntnistheorie als philosophischer Grundlagen-Disziplin. Dieser Versuch beruhte auf der Deutung des Seins als 'veritatives Sein', das im 'es ist wahr, dass...', 'es ist eine Tatsache, dass...' zum Ausdruck kommt. Ich will das nicht näher kommentieren und kritisieren.⁹⁷ Erst in Abschnitt V. nimmt T. die Weite der Fragestellung Heideggers auch ausdrücklich wieder auf, in dem er den Aspekt thematisiert, unter dem Heideggers 'Sein' als „Wort für *die Welt*“ fungiert. T. meint, dass dann das 'Sein' im Sinne von 'Existenz' verstanden wird und sich „auf das 'Seiende im ganzen', auf die Welt bezieht.“ (124) Hier geht T. auf die besonderen Existenzsätze ein, in denen die Metaphysik und auch Wittgenstein und Heidegger auf das Welt-Phänomen Bezug genommen haben und ist dabei nicht nur kritisch, sondern schätzt zwei 'Thesen' Heideggers als 'festzuhalten' ein – dass wir uns nicht nur auf einzelnes Seiendes, sondern je schon auf dieses 'im ganzen' beziehen und dass die „primäre Weise“, in der wir das tun, „unsere Stimmungen sein sollen“. (123) Allerdings macht T. auch hier Einschränkungen – nicht zu sehen sei, dass alles Verstehen „von diesem Sein her verstanden werden kann“; und die Rede von besonderen Existenzsätzen, die im metaphysischen Grund-'Satz', 'dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts' stecken, „alles andere als klar sind“. Er beschäftigt sich dann nur mit den Existenzsätzen und findet Wittgensteins Auffassung, dass solche Sätze „Unsinn“ seien, unbefriedigend.

Nun ist das Argument dafür, dass in der Stimmung, die ein

97 Ich habe T.s Konzeption einer formalen Semantik einmal behandelt in 'Quasi-Prädikate und die Verständlichkeit der Bezugnahme auf Gegenstände bei Tugendhat', in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 34 (1980), 70-87. Damals war meine philosophische Orientierung noch nicht so weitgehend von Wittgenstein bestimmt, so dass ich eine wissenschaftlichen Konzeption von Philosophie noch mehr Zugeständnisse gemacht habe. Die formale Semantik fasst alles von ihr erfassbare Verstehen als Satzverstehen (notiert aber, dass das z.B. Regel-Verstehen und die Auffassung sinnlicher Mannigfaltigkeiten ausschließt – *Vorlesungen zur Einführung der sprachanalytischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1976, 92) und muss im Interesse ihrer Wissenschaftlichkeit allen Sätzen eine einheitliche semantische Form zuschreiben – das halte ich heute für im Hinblick auf die Umgangssprache, für deren Verständnis das von Regeln grundlegend ist (!), für fiktiv.

richtungsloser Affekt (ohne intentionalen Gegenstand) sei und doch nicht ohne „Bezogenheit“, nicht besonders stark: „in der Stimmung fühle ich mich, aber eben 'mich', mein Sein und nicht einen inneren Zustand, und in diesem 'mich' ist eingeschlossen: wie es mir in der Welt geht, und das heißt: die Welt ist erschlossen.“ (123) Was in der Stimmung 'eingeschlossen' ist, hängt davon ab, was der von der Stimmung Betroffene darüber in 1. Person sagt – alles andere ist 'Mythologie der Psychologie'.

Ich möchte aber auch kurz auf den von T. nicht behandelten ersten Punkt eingehen. Wenn Philosophie als reflexive Klärung unseres Verstehens, des Sinns, aufgefasst wird, dann ist vielleicht nicht das den Gegenstand der Klärung bildende vorphilosophische Verstehen, wohl aber das reflexive Verstehen der Philosophie, wenn es sich auf das ganze Verstehen richtet, implizit auf das 'im ganzen' bezogen, denn es muss das sich im Verfügen über verschiedene Satzarten und Bewusstseinsweisen artikulierende Verstehen in seinem Zusammenhang explizieren. [Übrigens ist 'Artikulation' das wesentliche Merkmal der 'Rede' bei Heidegger, eines der mit 'Befindlichkeit' und 'Verstehen' „gleichursprünglichen konstitutiven“ (SuZ 133) Existenziale – die ausdrückliche Hervorhebung der 'Gleichursprünglichkeit' scheint T.s Behauptung über Befindlichkeit als 'primäre Weise' des sich Beziehens auf das 'im ganzen' zu relativieren, wenn man gegenwärtig hält, dass doch auch das Woraufhin des Verstehens die Welt, als ein 'im ganzen' sein sollte – (SuZ 86).]

Was diese besonderen, auf das Seiende im ganzen bezogenen Existenzsätze angeht, so hat T. seine Bekundung von Unbefriedigung über Wittgensteins Sinnlosigkeits-Verdikt neuerdings verschärft, indem er es zu widerlegen

versucht hat. Man könne sich sehr wohl vorstellen, dass es die Welt nicht gebe etc.⁹⁸

Für Wittgenstein war 'das Mystische', über das zu schweigen ist, „nicht *wie* die Welt ist, ..., sondern *dass* sie ist.“ (LPA 6.44) T. bestreitet aber im 7. Kapitel seines letzten Buches ausdrücklich, dass Wittgensteins Schweigegebot über das Mystische begründet ist. T. meint, dies Schweigegebot sei nur im Rahmen der frühen Philosophie Wittgensteins semantisch begründet, in der späteren hätte es erneut diskutiert werden müssen, insbesondere die Auffassung, der sprachliche Ausdruck des sich Wunders über die Existenz der Welt sei sinnlos, ein Anrennen gegen die Grenzen der Sprache. T. glaubt sie widerlegen zu können, indem er die im Vordergrund stehenden Begründungen Wittgensteins in seinem *Vortrag über Ethik* von 1930 widerlegt.

Diese Strategie setzt Meinungen über die Entwicklung Wittgensteins voraus, die falsch sind. Semantische Grundlage der Sinnlosigkeit von Sätzen über 'Höheres' (vgl. LPA 6.42 ff.) ist das Bipolaritätsprinzip – die Auffassung, Sätze müssten sowohl wahr sein als auch falsch sein können, um sinnvoll/verständlich zu sein. Dieses Prinzip wird in der Spät-Philosophie in seiner Reichweite eingeschränkt, auf empirische Sätze, bleibt aber als solches in Kraft. Es ist die Grundlage der von T. für plausibel angesehenen vorherrschenden Begründung für die Sinnlosigkeit sprachlicher Ausdrücke des Mystischen im *Vortrag über Ethik* – dass man sich nur über etwas wundern könne, dessen Nichtexistenz man auch verstehen (möglicherweise für wahr halten) könne. Wittgenstein hat aber nach T. auch angedeutet, dass die eigentliche Schwierigkeit mit dem Satz 'dass die Welt existiert' in einem Missbrauch des Ausdrucks 'existieren' liege. Dazu führt er

98 Vgl. *Egozentrität und Mystik* – Eine anthropologische Studie, München 2003, 150 ff. hier 154.

aus, dass das Wort hier zwar anders gebraucht werde als in 'Löwen existieren', dass das aber bei der Singularität des Sachverhalts nicht verwunderlich sei (ein Argument, dass er im Zusammenhang des ontologischen Gottesbeweises, wo es gelegentlich auftritt, gewiss nicht akzeptieren würde) und beide Verwendungen etwas gemeinsam hätten, weshalb nicht zu sehen sei, was an der auf die Welt bezogenen illegitim sein solle. Aber mit seinen Differenzierungen im Existenz-Begriff und erhellenden Unterscheidungen zwischen verschiedenen Weisen der Verwunderung erreicht er die eigentliche Schwierigkeit mit dem sprachlichen Ausdruck des Mystischen sowohl bei Wittgenstein als auch für eine reflexive Philosophie-Auffassung überhaupt gar nicht und kann sie daher auch nicht ausräumen. Auch wenn man statt von 'sich wundern, dass die Welt existiert' von 'Staunen über die Existenz der Welt' redet, räumt man zunächst nicht aus, dass die Welt kein Ding ist und sie uns daher nicht als Objekt des Staunen gegeben sein kann. T. redet auch selbst davon, dass ein Objekt des Staunen (etwa Bachs Chaconne aus der Partita Nr. 2 d-moll für Violine solo – 'staunen, dass es dies gibt') uns zur Vertiefung anregt und die eigene Mittelpunkthaftigkeit in den Hintergrund treten lässt, die Welt *auch nur als Hintergrund* hat, sie im Staunen nur als Szene allenfalls mitgemeint sein kann. Dies aber mache der Satz über die Existenz der Welt legitimer Weise thematisch.

Der semantische Hintergrund aus der LPA ist bei Wittgenstein folgender, von der sich der *Vortrag über Ethik* noch gar nicht weit entfernt hat (–
entwicklungsgeschichtlich ist zu diesem Zeitpunkt von der LPA-Semantik eigentlich nur die These der Unabhängigkeit der Elementarsätze von einander aufgegeben). Die Welt ist uns als Gesamtheit der Tatsachen gegeben, als Korrelat aller

wahren Sätze. Trotz der Bezugnahme auf eine Gesamtheit und alle Sätze ist die Welt uns damit nie als ganze gegeben, bleibt immer unbestimmt 'Idee' (Bezugspunkt unserer praktischen Fähigkeit deskriptiven Urteilens), enthält (1) auch nur *Mögliches* und ist (2) von einem Raum von Möglichkeiten (dem so genannten 'logischen Raum' – d.i. der durch Ja/Nein-Polarität aufgespannte Raum) umgeben. Denn (1.) ist für keinen Sprecher und auch keine Sprecher-Gesamtheit je die Wahrheit oder Falschheit aller möglichen Sätze entschieden – ein größerer Anteil der möglichen Sätze ist stets noch unentschieden, also allenfalls möglich, wahr oder falsch. (Von einigen ist sogar zu jedem Zeitpunkt noch unentschieden, ob sie überhaupt sinnvoll sind, wahr oder falsch sein könnten.) (2.) ist die Welt, so weit sie durch die Entscheidung über die Wahrheit oder Falschheit von Sätzen bestimmt ist, nicht nur bestimmt durch das, was wahr, der Fall ist, sondern eben auch durch das, was falsch, nicht der Fall ist – also auch durch die faktisch ausgeschlossenen Möglichkeiten. Deshalb gibt es in der LPA die doppelte Bestimmung der Ausdrücke 'Welt' und 'Wirklichkeit' in Satz 1 und 2.06 versus 2.063. Aber auch wenn man statt W.s propositionalem Weltbegriff mit T. den aristotelisch-kantischen der Welt als Gesamtheit der Dinge in Raum und Zeit unterstellt, ist die Welt nur der Bereich aller (raumzeitlichen) Möglichkeiten, also nicht als bestimmter Gegenstand des Staunens verfügbar.

Die Entsprechung zu 'Welt' in einer formalen Sprache wäre *eine Variable* – in der LPA ist es die Variable der Allgemeinen Satzform, informal also 'Es verhält sich so und so' (4.5), formal in dem Ausdruck in LPA 6. Wenn man aber darüber staunt, 'dass es sich so und so verhält', worüber staunt man dann? (Übrigens ist ja das 'so und so' Entsprechung des 'wie' in 6.44 und nicht *wie* die Welt ist, ist

das Mystische, sondern *dass* sie ist...) Oder ad vocem 'Vertiefung': wenn man sich in die Welt vertieft, woin vertieft man sich da? Wir brauchen als Objekte-orientierte Lebewesen immer individuelle Repräsentanten des 'Ganzen', haben es nie als solches.

Welt ist uns eben *nur* indirekt, als vorausgesetzter Redebereich gegeben. Wenn von 'wirklich' die Rede ist – wirklicher Welt statt bloß möglicher – , ist der Redebereich ein anderer, weiterer, wegen der Kontraste 'möglich' und 'notwendig'. Auch der Satz 'dass die Welt wirklich ist' ist kein möglicher Gegenstand des Aufmerkens. T. beruft sich in diesem Zusammenhang allen Ernstes auf die anti-skeptizistischen Beweisstrategien in der Philosophie, um den Sinn des Kontrastes mögliche-wirkliche Welt als Beleg dafür zu sichern, dass W.s Bipolaritätsforderung für den Satz 'dass die Welt existiert' erfüllt sei. Das ist nun ein Punkt, an dem er wirklich besser Heideggerianer geblieben wäre, denn Heidegger hat (wie Wittgenstein – LPA 6.5-1) den Skeptizismus bezüglich der Außenwelt ganz zu Recht und mit denkwürdiger Formulierung für sinnlos gehalten:

„Der 'Skandal der Philosophie' besteht nicht darin, dass dieser Beweis (sc. der Realität der Außenwelt) noch aussteht, sondern *darin, daß solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden.*“ (SuZ 205)

Und die Schwierigkeit der Annahme der Nicht-Existenz der Welt unabhängig von Wittgenstein, für ein reflexive Philosophie-Auffassung, ist folgende: Die Formulierung der Annahme setzt einen Sprecher voraus und der Sprecher die Welt. Wenn die Welt soll nicht existieren können, dann auch der Sprecher nicht und keine anderen Sprecher. Was kann dann die Annahme bedeuten und für wen? Die Annahme sägt sich den Ast ab, auf dem sie sitzt.

Es führt uns beim Satz 'dass die Welt/etwas existiert' immer die syntaktische Metaphorizität des Satzes in (grammatischer) Subjekt-Prädikat-Form in die Irre und die Subjektausdrücke 'Die Welt' bzw. 'etwas', die eben nicht

Namen oder Kennzeichnungen sind. Deshalb ist ein Satzausdruck sowohl des sich Wunders über die Existenz der Welt als auch des Staunens darüber – T. macht viel aus dem Unterschied, das sich 'wundern' eine dass-Satzergänzung braucht und Staunen eine direkte Objekt-Konstruktion zulässt ('Staunen über A') – wie für den frühen und den späten W., auch der Sache nach gleichermaßen sinnlos – und diese Auffassung unwiderlegt.

Um zur Erörterung der Übersetzung von Heideggers 'Sein' durch 'Welt' zurückzukehren: Welt heißt dann, wie T. in anderem Zusammenhang kurz und bündig selbst sagt, „Sinnzusammenhang“⁹⁹ und da dies die umfassendste, weil weit reichendste Deutung ist, belegt sie die Auffassung, dass mit der Frage nach dem Sein Heidegger auch so verstanden werden könne, dass er das Sinn-Problem ins Zentrum der Philosophie gerückt hat.

Obwohl T. im gleichen Zusammenhang der bündigen Auskunft auch sagt, dass damit ein Aspekt eröffnet sei, der über die Artikulation des Sinns in Sätzen, die wahr oder falsch, erfüllbar oder nicht erfüllbar sein können, hinausreicht, will er selbst die Philosophie auf die Orientierung an Wahrheit festlegen, auch wo sie Fragen des Sinns klärt. Hier kehre ich zu dem Aufsatz über Heideggers 'Idee von Wahrheit' zurück. T. sagt auch selbst, dass Heidegger den Begriff der Wahrheit in „seinem Sinn verschiebt“ (293) – aber er sagt nicht ausdrücklich wohin, auch wenn er Hinweise gibt, dass die Richtung des Verschiebens durch den Begriff des Sinns als Verständlichkeit/ Verstehbarkeit gegeben ist. Und T. erwägt sogar, ob sich nicht für Heideggers Auffassung der Erschlossenheit selbst als der 'ursprünglichsten Wahrheit' philosophisch etwas sagen lässt:

Heideggers Frage ist doch jedenfalls die umfassendere, und da es auch

fraglich ist, inwieweit man bei der Erschlossenheit von Welt, beim Verstehen unserer geschichtlichen Sinnhorizonte, überhaupt noch, wie bei der Aussage über Tatsachen, zwischen Wahrheit und Unwahrheit unterscheiden kann, ist es da nicht legitim, die Eröffnung der Welt schon als solche als Wahrheitsgeschehen zu verstehen?

Aber er antwortet unmittelbar so: „Gerade deswegen nicht, weil damit eben diese Frage, ob und wie auch die Erschlossenheit von Welt sich auf Wahrheit im spezifischen Sinn beziehen kann, verdeckt wird.“ (295)

Es ist diese Antwort, die ich abschließend diskutieren möchte. Ich meine, dass die Frage nach der Wahrheit von Sinnzusammenhängen, wenn diese die Bedingung der Unterscheidung Wahrheit versus Falschheit von Tatsachenbehauptungen mittels des durch den Sinn der Aussagen Erschlossenen sind, sinnlos, unverständlich ist – dass die Frage, die durch Heideggers Terminologie nach T. verdeckt wird, gar nicht wirklich gestellt werden kann. Und zwar auch dann nicht, wenn die Konzessionen, die T. durchaus macht, zur Kenntnis genommen werden. Es sind diese:

Bei den Sinnhorizonten des Verstehens ... wäre überhaupt erst zu untersuchen gewesen, worauf sich hier eine Wahrheitsfrage richten kann. – Sofern uns unsere Horizonte stets undurchsichtig gegeben sind, verweist doch wohl das unmittelbar Gegebene über sich hinaus auf die Sache selbst, aber offensichtlich in anderer Weise als die Aussage. So ließe sich etwa sagen: wenn wir bei einer vorgegebenen Aussage nach der Sache selbst fragen, versuchen wir sie zu verifizieren; fragen wir hingegen bei vorgegebenem Sinn nach der Sache selbst, so versuchen wir ihn zu klären. Eine unwahre Aussage ist falsch, unwahrer Sinn ist verworren oder einseitig. Die Wahrheit einer elementaren Aussage ist entscheidbar, sie besteht in einem recht verstandenen Sinn 'an sich'; für die Klärung von Sinn hingegen ist das Ansichsein der Wahrheit, das 'wie es selbst ist', das in der Evidenz der vollendeten Durchsichtigkeit erreicht würde, wohl nur eine regulative Idee des kritischen Fragens.

Nicht nur durch die Rede von Wahrheit und Unwahrheit (statt 'Falschheit') im ersten Zitat, sondern mehr noch durch diese Konzession, hinsichtlich der Klärung von Sinn sei Wahrheit nur eine 'regulative Idee', der „Sinn des Wahrheitsbezugs“ bestehe hier „im Negativ-Kritischen“ (296), wird deutlich, dass es T. hier mehr um Wahrhaftigkeit und theoretische Verantwortlichkeit als Einstellungen von Personen geht, nicht um deskriptive Wahrheit. Und die regulative Idee wäre, wie die visuelle Metapher der

'vollendeten Durchsichtigkeit' zeigt, eher als die der Verständlichkeit/ Ausweisbarkeit und, soweit möglich, Vernunft/Begründbarkeit zu verstehen, nicht als Wahrheit. Sinn, wenn er Voraussetzung von Wahrheit und (oder) Falschheit ist, ist selbst weder wahr noch falsch, auch nicht, wenn diese Wörter in Beziehung auf ihn irgendwie bloß 'regulativ' verstanden würden.

Nun steht hier bisher nur Versicherung gegen Versicherung und ohne ein Argument wären hier die widerstreitenden Bekundungen/ Bekenntnisse das letzte Wort. Aber m.E. gibt es ein Argument, das bezüglich der Klärung von Sinn für Verständlichkeit und Vernunft als normative Bezugsdimension entscheidet und gegen Wahrheit – und es gibt außerdem eine Erklärung für T.s gegenteilige Auffassung.

Das Argument stammt von dem englischen Philosophen Peter Carruthers in einem Buch über die Metaphysik des 'Tractatus' von Wittgenstein.¹⁰⁰ Der war damit unzufrieden, dass Wittgenstein zwar klar die Auffassung vertritt, wir befolgten in unserer Behauptungspraxis (als dem sprachlichen Handeln, das auf Wahrheit aus ist) das Ziel der Wahrheit unter der Regel des Ausgeschlossen Dritten, also ohne Erwägung einer 3. Möglichkeit neben Wahrheit oder Falschheit, dafür aber kein Argument zu haben oder jedenfalls zu geben scheint. Er bezieht sich dabei vor allem auf LPA 4.061-2. In 4.062 erörtert W., ob wir uns mit falschen Sätzen so verständigen könnten wie mit wahren, wenn wir nur wüssten, dass sie falsch gemeint sind und antwortet negativ:

„Nein! Denn, wahr ist ein Satz, wenn es sich so verhält, wie wir es durch ihn sagen; und wenn wir mit 'p' \neg p meinen, und es sich so verhält wie wir es meinen, so ist 'p' in der neuen Auffassung wahr und nicht falsch.“

Das beschreibt nur unsere Praxis – aber was ist der Grund

100 Peter Carruthers; *The Metaphysics of the 'Tractatus'*, Cambridge University Press 1990, Kap. 11.d: *Aiming at Truth*.

dafür? Carruthers schlägt in der Aufnahme von Überlegungen Michael Dummetts¹⁰¹ vor, unser dominierendes Interesse an Wahrheit in unserer Behauptungspraxis im Zusammenhang mit Erfordernissen des Handelns zu sehen. An Wahrheit sind wir interessiert, weil wahre Meinungen die Erfolgchancen für Handeln vergrößern – Misserfolg kann bei deskriptiv richtiger Auffassung der Handlungssituation in wahren Sätzen jedenfalls nicht auf die Falschheit der handlungsleitenden Meinung (die zusammen mit dem Wunsch den Grund für die Handlung abgibt) zurückgeführt werden (sondern auf Fehler bei der Ausführung oder andere falsche Meinungen oder unangemessene Wünsche; zwar muss auch eine auf einer falschen Meinung beruhende Handlung nicht fehlschlagen, aber ihr Erfolg wäre dann Zufall). Und weil wir nicht voraussehen können, wann wir im Handeln welche Wahrheiten benötigen, entwickeln wir ein Interesse an Wahrheiten 'an sich' und zwar in der Form, dass wir der Regel vom ausgeschlossenen Dritten folgen. Unser Interesse an Wahrheit(en) ist nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch, aber die praktischen Interessen sind umfassender und die theoretischen auf ihrer Grundlage erklärbar (aber nicht umgekehrt). Und selbst wenn beide Interessen voneinander unabhängig sein sollten, ist theoretisches Interesse an Wahrheit eben eines *an Wahrheit* – und d.h. leere Kennzeichnungen und Zuschreibung falscher Eigenschaften sind auch unter diesem Interesse auszuschließen. Wir haben keinen Bedarf für eine Unterscheidung im Nicht-Wahren zwischen 'falsch' und 'unerfüllt, unanwendbar'. Das sprechende Beispiel von Carruthers: man hat Hunger und erinnert sich eines Restaurants um die Straßenecke und geht dahin, um den Hunger zu stillen – ob es das Restaurant nicht mehr gibt

101 Michael Dummett: *Frege – Philosophy of Language*, London 1973, Kap. 10: *Assertion*.

oder ob es geschlossen ist, der Hunger bleibt gleichermaßen ungestillt. Wenn es keine von der Handlung-begründenden Meinung gedeckte Möglichkeit des Stillens des Hungers gibt, dann war die Meinung falsch – und wenn man auf dem Weg einen Hamburger-Verkäufer trifft oder im Fenster des geschlossenen Restaurant einen Hinweis auf eines in der Nähe, das offen hat, findet, dann ist es Zufall, dass man auf dem eingeschlagenen Handlungsweg doch essen kann. Wir haben kein unabhängiges Interesse an falschen Darstellungen, das uns eine Unterscheidung im Nicht-Wahren zwischen 'falsch' (im engeren Sinn des Gegenteils von 'wahr') und 'unerfüllt/unanwendbar' aufnötigen würden.

Dieses Argument für die Regel vom Ausgeschlossenen Dritten appelliert an menschliche Zweck und Interessen. Ein anderes scheint nicht verfügbar. Wenn für die Sinnzusammenhänge, die von Wahrheit und Falschheit vorausgesetzten menschlichen Zwecke und Interessen, schon in Anspruch genommen werden müssen, um die genaue Form unseres Interesses an Wahrheit in unserer Behauptungspraxis verständlich zu machen, dann – das das aus Carruthers gewinnbare Argument gegen T.s 'regulative' Unterordnung der Sinnzusammenhänge unter eine Wahrheitsbeurteilung – beißt sich die Katze in der Schwanz, wenn Wahrheit zur umfassende und einzigen Dimension normativer Beurteilung von Geltungsansprüchen gemacht wird.

Und dies ist die Erklärung für T.s nicht sinnvolle Auffassung: Philosophen haben seit Sokrates das Verstehen Wollen, die Durchsichtigkeit als Selbstzweck (Wittgenstein), zu dem obersten, ihr Tun dirigierenden Wert gemacht und stets zu der Auffassung geneigt, das müsste eigentlich Jeder (Vernünftige, wirklich verstehen, 'wissen' Wollende) tun. Diese Auffassung verleitet sie zu der

Universalisierung des Wahrheitsbezugs, solange sie nicht einzuräumen bereit sind, auch Menschen mit anderen höchsten Werten könnten vernünftige und gute Menschen sein und sie selbst seien, auch als Philosophen, nichts Besseres und grundsätzlich Überlegeneres, sondern nur einige unter eben vielen, vielen anderen. Die Erklärung für eine Auffassung wie die T.s ist also, dass er vielleicht nicht sich als individuellen Philosophen, aber jedenfalls die Philosophie als reflexive begriffliche Klärung unseres gesamten Verstehens zu wichtig nimmt und für ein Interesse hält, das Jeder haben müsste.

Epilog: Sinn und Zeit, Begriffswandel und die Reflexivität philosophischer Sinnklärung

Begriffliche Klärung treibt nicht nur die Philosophie. Auch die Wissenschaften bedürfen klarer Begriffe und müssen insbesondere in Perioden der Krise eines Paradigmas der Forschung ihre Begriffe kritisch klären und kontrolliert verändern. Aber dabei lassen die Wissenschaften viele Begriffe und das gesamte Alltagsverstehen, das das Leben auch der Wissenschaftler überwiegend bestimmt, unproblematisiert. Deshalb ist die Begriffsklärung in den Wissenschaften nicht wie die, die die zentrale Aufgabe der Philosophie bildet – sie ist nicht, wie im Vorstehenden wiederholt gesagt wurde, *reflexive* begriffliche Klärung – d. h. sie richtet sich nicht auf das Insgesamt des je schon Gekannten, Verstandenen und Gewussten, das uns als sprechende, verstehende und handelnde Wesen kennzeichnet. Auf diese Eigentümlichkeit der Philosophie ist nach einem Resumee noch einmal abschließend zurückzukommen.

Heidegger hat seine Frage nach dem Sinn von Sein so erläutert, dass er damit klären wollte, inwiefern Sein überhaupt aus dem Horizont der Zeit verstanden werden muss. Gleichzeitig hat er die Frage nach dem Sinn von Sein als „nicht tiefsinnig und ergrübelt“ bezeichnet, weil sie nach dem Sein „selbst“ frage (SuZ 152). Das hat mein Hypothese motiviert, die Frage nach dem Sinn von Sein sei eigentlich die nach dem Sinn von Sinn. Und für diesen habe ich gezeigt, dass er grundlegend mit der Zeit nichts zu tun hat. Sinn ist, was verstanden werden kann und was, wenn es nicht verstanden wird, erklärt werden kann. Sinnerklärungen aber haben keinen Zeitindex, sind *jederzeit* möglich. Nur wo der Sinn Zeitliches betrifft, muss er aus dem Horizont der Zeit verstanden werden – Ereignisse und Prozesse sind die grundlegenden zeitlichen Gegebenheiten und müssen zeitlich verstanden werden, dafür sind sie begrifflich gemacht. Aber Begriffe sind, nach Wittgensteins Einsicht, „Ausdruck unseres Interesses, und lenken unser Interesse.“ (PU Abschnitt 570) Und unsere Begriffe wandeln sich mit unserer Erfahrung. Schon die einführende Erklärung eines Begriffs, weil sie

unvermeidlich kontextuell gebunden ist, macht Begriffswandel logisch möglich, weil sie als kontextuell gebunden immer unterbestimmt bleibt und für neue Kontexte neue (weitere) Festlegungen erforderlich werden.¹⁰² Auf dieser, höherstufigen Ebene des Begriffswandels gibt es also einen positiven Zusammenhang von Sinn und Zeit, den eine nicht bildungssprachlich beschränkte Begriffsgeschichte verfolgen kann. Aber die setzte eine 'zeitlos' erklärte Begrifflichkeit natürlich um der Verständlichkeit willen auch schon voraus.

Auch für die reflexive begriffliche Klärung der Philosophie ist das Thema des Begriffswandels und einer Begriffsgeschichte nachrangig. Sie hat zunächst das eigene aktuelle Verstehen begrifflich durchsichtig und übersichtlich zu machen. Die Reflexivität ist dabei von Beginn der europäischen Tradition an ein Moment der unter dem Titel Philosophie tradierten intellektuellen Bemühungen gewesen. Von Heraklit ist das Fragment (101) überliefert ἔδιζησάμην ἐμεωτόν (ich erforschte mich selbst). Natürlich kann das eine autobiographische Bemerkung gewesen sein, wir kennen ihren Kontext nicht. Aber wahrscheinlicher ist, dass es sich um eine Bemerkung zum Weg, zur Methode des Philosophierens handelt – dem Nachdenken über das, was man selbst je schon denkt, sagt, versteht, tut, also zum reflexiven Charakter der Philosophie. Dieser war noch lange mit dem sich auf die natürliche und soziale Welt richtenden wissen-Wollen, den Wissenschaften, amalgamiert, auch nachdem sich seit dem späten Mittelalter die Naturwissenschaften aus der Philosophie emanzipiert hatten und die Philosophie bei Descartes ihren Ausgangspunkt ausdrücklich in die Reflexion des Selbstbewusstseins gelegt hatte.

Ein wichtiger Grund dafür war die wissenschaftliche Auffassung der Logik, die von Aristoteles her überliefert war. Daher hat Kant mit dem Beginn der

¹⁰² Hans Julius Schneider begründet das so: „Wenn es überhaupt syntaktische Komplexität (im Gegensatz zu einer Komplexität allein der Wortbildung) geben soll, sind die syntaktisch zulässigen Komplexe stets vielfältiger als die bis dahin vorgegebenen Sprachverwendungsweisen (die etablierte 'Semantik'). Folglich gibt es einen großen Vorrat an semantisch nicht festgelegten, 'offenen' Komplexen, die einem phantasievollen Sprecher für einen konstruktiv gewendeten 'Missbrauch' zur Verfügung stehen, d.h. für einen Gebrauch, der keiner bisher etablierten Sprachpraxis oder Regel entspricht. In diesem Sinne ist die neue Verwendung der alten Formen deren traditioneller, bereits geregelter Verwendung stets voraus, so sehr man auch mit der Formulierung neuer Regeln hinterherhinken mag.“ (*Phantasie und Kalkül*, Frankfurt a.M. 1992, 546)

Umstellung des Verständnisses der Logik auf den Gesichtspunkt der Normativität und der Normativität auf reflexive Autonomie auch den Anfang damit gemacht, die Philosophie mit dem um den Inhalt der Wissenschaften geschrumpften Zuständigkeitsbereich auch noch von szientifischen Selbstverständnis zu befreien. Dieser Prozess kommt bei Wittgenstein an ein sachliches Ende, weil er das Ich oder Selbst, das philosophiert, nicht mehr wie Kant und die Idealisten sowie viele, die ihnen folgten, zu einer über-individuellen, 'transzendentalen' Instanz aufbläst, sondern in seiner Kontingenz belässt. Er erkennt seinen etwaigen Anspruch auf Allgemeingültigkeit *als einen der Einlösung bedürftigen Anspruch* an, der nicht schon von vornherein, gleichsam mit der Einnahme eines methodischen Standpunkt der Sinn-Reflexion, für garantiert gegeben unterstellt wird, wie das z.B. Hegel am Beginn der Geistphilosophie seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830, § 377) tat, als er die Selbsterkenntnis des Geistes zur „Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen wie des Wahrhaften an und für sich“ erklärte. Von welchem Selbst ist da die Rede? Dem vernünftigen; aber muss sich, dass was es meint und sagt, vernünftig ist, nicht dialogisch bewähren?

Denselben autoritativen Gestus, der die letzte Frage verneint, finde ich bei Heidegger dezisionistisch beansprucht und das war für mich der Grund, ausgehend von eigenen sachlichen Klärungen Heidegger zum Gegenstand einer argumentativ-kritischen Darstellung zu machen, obwohl es dafür beinahe 80 Jahre nach dem Erscheinen von *S.u.Z.* ein bisschen spät am Tage zu sein scheint. Denn Heidegger, wie partikularistischer und traditionalistischer auch Wittgenstein, hat m. E. gleichwohl die Thematik des Philosophierens nach dem Ende seiner szientifisch-kognitiven Ansprüche angemessen bestimmt. Die Absicht auf ein Ganzes des Verstehens kann sich heute aus Gründen des Fortgeschrittenseins der wissenschaftlichen Arbeitsteilung nicht mehr verantwortlich an den Wissenschaften orientieren, weil kein Einzelner das objektive Wissen weit genug über- und insbesondere gründlich genug durchschaut, Philosophie als das Resultat von Selbstdenken aber an Einzelne gebunden ist und bleibt. Aber das durchsichtig werden

Lassen der Grundlagen des lebensweltlichen Verstehens, auf denen auch die Wissenschaften aufbauen, kann nach wie vor Aufgabe der Philosophie sein, wenn sie ihre Klärung von fundamentalontologischen Ansprüchen einer Grundlegung den Wissenschaften gegenüber freihält. Dabei muss nun der komplementär irreführende Eindruck vermieden werden, diese Art der Klärung hätte unmittelbar für die auf Lebenssinn bezogene persönliche Reflexion von Personen Relevanz. Das ist nach meiner Einsicht darum nicht der Fall, weil die reflexive Klärung auf der Ebene der Beschreibung von Möglichkeiten verbleiben muss, der auf das Leben bezogenen Reflexion es aber um Gründe für das Ergreifen bestimmter Möglichkeiten statt anderer gehen muss. Bei Heidegger war darum die verschwiegene und dann aggressiv eingeräumte Parteilichkeit der ontologischen Analyse für ein bestimmtes Existenzideal (eines nihilistischen Dezisionismus) zu kritisieren; bei Tugendhat konvers die Nobilitierung eines kontingenten persönlichen Interesses an reflexiver Durchsichtigkeit des Verstehens zur eigentlichen Konsequenz aller Vernunft in der Stilisierung von Wahrheit als umfassender normativer Dimension für Ansprüche aller Art.

Für die an Heidegger und Tugendhat kritisierten Vermischungen von Fragen persönlicher Wertungen mit sachlich begründeten Ansprüchen hätten sich in der Philosophie des 20. Jahrhundert und heute viele geringere Beispiele anführen lassen. Dass ich mich mit Tugendhat und Heidegger beschäftigt habe, hat natürlich auch die Gründe in meinem intellektuellen Werdegang, die ich im Vorwort dargelegt habe.