

RAUM UND ZEIT BEI HEIDEGGER

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal/[LITP](#))

© Copyright Mai 2022 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt.

Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden.

Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell).

Raum *und* Zeit können bei Heidegger auf eine vielfältige Art und Weise behandelt werden. Neben einer Gegenüberstellung der Art, wie Heidegger beide Begriffe (inklusive deren „zeitigender“ und „verräumlichender“ Funktion) ausgearbeitet hat, kann man untersuchen, wie er ihren gegenseitigen *Bezug* aufgefasst und welche Entwicklung etwa sein Denken diesbezüglich genommen hat. Oder aber man kann sich in weniger historischer als vielmehr systematischer Hinsicht fragen, inwiefern diese Begriffe wertvolle Hinweise dafür liefern, wie Heidegger das Verhältnis von unserem Dasein zur Welt gedacht hat. Dieser Weg soll hier besprochen werden (ohne dass dabei jene, zuerst skizzierte, Perspektive vernachlässigt würde) – und zwar weniger, um ihn dafür zu kritisieren, dass in seinen Analysen zur Räumlichkeit zum Beispiel das Problem der Leiblichkeit mehr oder weniger unter den Tisch gefallen sei (wie das schon oft – teilweise auch in überzogenem Maße – geschehen ist, was freilich nichts daran ändert, dass ich trotzdem relativ massiv Kritik an Heideggers Ansätzen üben werde), sondern um die Aufmerksamkeit darauf zu richten, dass im Zusammenhang mit seinem *Transzendenz*begriff Heidegger neue und originelle Perspektiven eröffnet hat, um die Auffassungen von „Innerlichkeit“ und „Äußerlichkeit“ neu zu bedenken und dadurch die althergebrachte Subjekt/Objekt-Beziehung in Frage zu stellen (oder vielleicht sogar zu überwinden). Hierfür sollen zunächst Heideggers Auffassungen von Raum und Zeit so präzise wie möglich umrissen werden.

Raum und Zeit sind für Heidegger keine subjektunabhängige Gegebenheiten, „Formen“ des Weltbezugs dieses Subjekts, in die sich alles Seiende gleichsam von außen einschriebe, sondern *Seinsarten* unserer, der menschlichen, Existenz, die Heidegger „Dasein“ nennt. Um diesen Ausdruck „Seinsarten des Daseins“ zu verstehen, muss in einem ersten Schritt der *Sinn des Seins* dieses Daseins – eben in Absicht darauf, Raum und Zeit zu bestimmen – kurz auseinandergelegt werden.

Seinssinn des „Daseins“ ist die „Existenz“, das „Existieren“. Um diesen Begriff seinerseits verständlich machen zu können, muss er erst einmal von der traditionellen

Bedeutung des Wortes unterschieden werden. Zunächst hat, ganz allgemein gesagt, die metaphysische Tradition den Seinsbegriff stets doppeldeutig aufgefasst, indem sie dem nicht weiter differenzierten Seienden überhaupt entweder die Seinsart des „Was-Seins“ (dem „Wesen“, der „essentia“, wodurch die Frage nach dem „quid“ eines Seienden gestellt und so dessen Definition zu fassen versucht wird) oder des „Dass-Seins“ (der „Existenz“ („existentia“), die das „quod“ feststellt und das reine Da- bzw. Vorhandensein eines Seienden bezeichnet) zugesprochen hat. Diese beiden Bedeutungen sind streng voneinander zu unterscheiden und können nicht aufeinander zurückgeführt werden. Heidegger differenziert nun die verschiedenen Seinsarten des Seienden insofern, als er das Seiende überhaupt in „Zuhandenes“, „Vorhandenes“ und „Dasein“ unterteilt¹ – wobei jene erste Unterscheidung (zwischen „Was-Sein“ und „Dass-Sein“) für ihn allein dem „Vorhandenen“ zukommt. Wie ist dann aber der für das Dasein geltende „Existenzbegriff“ zu verstehen? Zunächst ist festzuhalten, dass jene Dualität zwischen Wesen und Existenz (in der traditionellen Bedeutung des Wortes) für das Dasein weiterhin gültig ist – nur werden die Bedeutungen der von ihm gebrauchten Begriffe eben verschoben. Das „Was-Sein“, bzw. „Wesen“ des Daseins besteht in seiner „Existenz“, sein „Dass-Sein“ in der sogenannten „Faktizität“. „Existenz“ in der völlig neuen Bedeutung, die Heidegger dem Sein des Daseins nun zuordnet, bedeutet zweierlei. „Existieren“ stammt vom Griechischen Zeitwort „ek-histemi“ ab. „Histemi“ bedeutet „stehen“ und „ek-“ soviel wie „aus-“ oder „heraus“. Da die Vorsilbe „ver-“ nun aber je eine Verschiebung oder Verrückung bezeichnet (also von der im „ek-“ ausgesprochenen Bewegung gar nicht so weit entfernt ist), kann einem die semantische Nähe von „ek-histemi“ und „ver-stehen“ kaum entgehen (zumindest scheint Heidegger selbst diesen Bezug zweifelsohne im Auge gehabt zu haben). Die beiden Bedeutungen von „existieren“ werden somit klar: Einerseits handelt es sich dabei um die Bedeutung von „verstehen“ im rein wörtlichen und dann andererseits aber eben auch im gewohnten (eigentlich übertragenen) Sinne. Existieren heißt dann also: „aus-stehen“, „offen herausstehen“ bzw. „herausgehalten sein“, „sich öffnend nach draußen halten“; und zugleich einfach „verstehen“, nämlich sowohl sich selbst als auch das, demgegenüber ich mich öffne. Im offenen, extatischen Bezug zu einem „Draußen“ habe ich also je ein Verständnis zu diesem,

¹ Das „Zuhandene“ ist das Seiende, das – in seiner Zweckhaftigkeit – in all unseren Handlungen so aufgeht, dass es nicht eigens thematisiert wird, während das „Vorhandene“ (dem sich die traditionelle Metaphysik und Erkenntnistheorie ausschließlich zugewandt hat) gerade die abstrahierend-theoretische Zuwendung, die es von seiner letztlich je auf menschliches Dasein bezogenen „Ursprünglichkeit“ und „Zweckhaftigkeit“ abschneidet, zur Voraussetzung hat. So ist beispielsweise der Hammer in der Handhabe des Schreiners ein Seiendes einer anderen Art (nämlich eben ein „Zuhandenes“) als jenes für den Erkenntnistheoretiker, der ihn auf seine „Kategorialität“ hin befragt (und so zu einem lediglich „Vorhandenen“ macht). Das „Dasein“ schließlich ist die ontologische Bezeichnung für jenes („menschliche“) Seiende (aber eben nicht in einem anthropologischen oder psychologischen Sinn!), das vom Sein angegangen wird und nach dessen Sinn fragt.

wie eben auch ein vorgängiges (jedem „Bewusstsein“ bzw. „Selbstbewusstsein“ vorangestelltes) Verstehen meiner selbst.

Entscheidend ist hierbei, dass dieses „Öffnen“, dieses extatische „Ausstehen“, keine Bewegung von innen nach außen bezeichnet, so, als ob eine Innerlichkeit noch teilweise einbehalten oder gänzlich aufgegeben würde. Indem er seinen „Existenz“-begriff einführt, bringt Heidegger vielmehr die Absicht zum Ausdruck, dass hier eine ganz eigentümliche „Räumlichkeit“ hineinspielt, der die überlieferten Auffassungen von Raum, Raumheit, Räumlichkeit und, korrelativ (aber auch in einer erweiterten Perspektive), von Innerlichkeit und Äußerlichkeit in keiner Weise mehr entsprechen.

Dieser Gedanke konkretisiert sich bei Heidegger allerdings bloß nach und nach – und auch nur schrittweise. Jetzt gilt es erst einmal zu verstehen, wie Heidegger die Räumlichkeit im Allgemeinen und jene des Daseins im Besonderen zur ursprünglichen Zeitlichkeit in Beziehung setzt. Dafür müssen diese beiden Begriffe zuvörderst definiert werden.

Wenden wir uns zunächst Heideggers expliziter Analyse der Räumlichkeit zu, wie er sie in den §§ 22-24 von *Sein und Zeit* (1927 veröffentlicht) geliefert hat. Dabei sticht sofort ins Auge, dass er drei unterschiedliche Stufen der Räumlichkeit unterscheidet. Diesbezüglich führt er die Begriffe der „Inwendigkeit“ (= räumliche Seinsart des *Vorhandenen*), der Räumlichkeit des innerweltlich *Zuhandenen* und der ursprünglichen Räumlichkeit des *Daseins* ein.

Das Dasein ist als In-der-Welt-Sein ontologisch als „In-Sein“ gekennzeichnet. Auch wenn Heidegger abstreitet, dass dieser Begriff räumlich zu verstehen sei (und ihm primär eine „befindliche“ also „affektive“ Bedeutung beimisst), gibt gerade dies – übrigens einer bei ihm üblichen Weise gemäß – einen Hinweis darauf, was hier unterschwellig mit hineinspielt. Das Dasein ek-sistiert, d.h. es entfaltet sich extatisch in einem „*Draußen*“ (was nur das Draußen der „*Welt*“ heißen kann); und in seinem „Sein-bei-der-Welt“, das Heidegger als das im In-Sein fundierte Existenzial des „*Aufgehens in der Welt*“ versteht, ist es je *in der Welt, die ja eine ontologische Verfassung des Daseins selbst ist* (es sei daran erinnert, dass eine der Grundideen von *Sein und Zeit* darin besteht, dass das Dasein der Welt nicht gegenübersteht und in ihr – wie in einem Behälter – enthalten wäre, sondern als In-der-Welt-Sein je die Welt (seine Welt) *ist*). Mit anderen Worten, Heidegger definiert das „In-Sein“ durch die „Extatizität“ und das „Herausgehen“ und „Übersteigen“ eben als ein „Sein-in“. Das „Drinnein“ und das „Draußen“ sind somit in einer eigentümlichen Spannung, die anzeigt, dass beide Dimensionen jeweils auf einander bezogen sind. Ich möchte für dieses eigentümliche räumliche Verhältnis, das keine reine Immanentisierung oder Verinnerlichung darstellt, sondern in seinem genetischen

Charakter den Bezug zu einem „Außen“ beibehält und betont, den Begriff der „Endogenität“, bzw. der „Endogeneisierung“ einführen.

Die „drei Stufen“ der Betrachtung, von denen Heidegger am Ende des § 21 von *Sein und Zeit* spricht, um einen Überblick auf seine folgenden Analysen der Räumlichkeit zu geben, stellen *nicht* die drei Stufen der Räumlichkeit, die in *Sein und Zeit* überhaupt auszumachen sind, dar. Die *erste* (abgeleitete) Stufe betrifft die Räumlichkeit des (in erster Linie bloß *vorhandenen*) Seienden, sofern es nur in einem räumlichen Bezug zu anderem – *nicht* daseinsmäßigem! – Seienden verstanden wird. Wenn Heidegger hier für eine stark an Aristoteles erinnernde Charakterisierung („ein Selbst ausgedehntes Seiendes ist von den ausgedehnten Grenzen eines Ausgedehnten umschlossen“²), wie bereits gesagt, den Begriff der „*Inwendigkeit*“ einführt und festlegt, muss dabei einerseits hervorgehoben werden, *dass selbst der Bezug zu nicht daseinsmäßigem Seienden in einem „Innen“ statthat* (Heidegger hätte ja genauso gut bei diesem Verhältnis von *Ausgedehnten* von „*Auswendigkeit*“ sprechen können) – was ja wiederum für die oben skizzierte These der „Endogenität“ spricht – und andererseits auch durch die „*Wendigkeit*“ der Bezug des lediglich *Vorhandenen* zum innerweltlich *Zuhandenen*, das ja bekanntlich in seinem Sein als „*Bewandtnis*“ und „*Bewenden-lassen*“ bestimmt wird (siehe den § 18 von *Sein und Zeit*), hergestellt wird.

Die *zweite* Stufe der Räumlichkeit ist nun eben jene des *innerweltlich Zuhandenen*. Diese ist ontologisch durch eine dessen „*Hingehörigkeit*“ ausmachende „*Platzhaftigkeit*“, welche durch „*Richtung*“ und „*Entferntheit*“ (dessen ausgezeichneter Modus die „*Nähe*“ ist) konstituiert wird, und durch die jene „*Platzhaftigkeit*“ ermöglichende „*Gegend*“ gekennzeichnet. – Dieser Begriff der „*Gegend*“ hat übrigens („en passant“) für *Sein und Zeit* überhaupt eine zentrale Bedeutung, da sie das sogenannte „*Umhafte*“ konstituiert, dessen Ignorieren und Übergehen die ontologische Unterbestimmtheit der traditionellen, zu stark an einer erkenntnistheoretischen Perspektive orientierten Philosophie verständlich macht (welche ja überall und ständig dem „*umsichtigen Umgang*“ ein „*bloßes Hinsehen*“ vorzieht). – Diese „*Ermöglichung*“ muss im starken transzendentalen Sinne verstanden werden: Die *Gegend* leistet hier vorgängig die ursprüngliche Orientierung der Plätze.

Der „ursprüngliche Raum“ ist nun aber nicht eine Totalisierung der *Gegend*, sondern diese wird ihrerseits (zumindest noch in *Sein und Zeit*) in das Dasein qua *In-der-Welt-sein* verankert. So wird also die Räumlichkeit des innerweltlich *Zuhandenen* eben in jener des *In-*

² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986¹⁶, 101.

der-Welt-seins (die hier die *dritte* Stufe ausmacht) gegründet, aus der erst der Status dieser ursprünglichen Räumlichkeit des Daseins selbst verständlich wird – weshalb es mir daher eine Missdeutung zu sein scheint (der Heidegger durch seine Unterteilung in die §§ 23 und 24 freilich Vorschub geleistet hat), wenn die Räumlichkeit des Daseins jener des In-der-Welt-seins vorgeordnet und dadurch von ihr unterschieden wird. Worin besteht nun diese „ursprüngliche Räumlichkeit“?

Heideggers Grundidee in Bezug auf Raum und Räumlichkeit besteht *nicht* darin, eine ursprünglich-räumliche Dimension ausfindig zu machen, die dem Dasein und der Welt vorangestellt wäre und deren Bezug verständlich machte. Das „Apriori“ des Raums – um in der Kantischen Terminologie zu verbleiben – soll vielmehr *im Dasein* verankert werden, ohne jedoch einem Paradoxon zu verfallen, das dem Raumbegriff in der *Kritik der reinen Vernunft* anhaftete. Worin besteht zunächst dieses Paradoxon?

Der Raum ist für Kant eine apriorische Form der Sinnlichkeit. Damit macht er, wie man weiß, neben der Zeit eine der beiden Bedingungen aus, unter denen ein Gegenstand den Sinnen erscheinen, diese affizieren kann: Kant bezeichnet ihn auch als Bedingung des „äußeren Sinns“, d.h. also als Bedingung dafür, dass wir mit einem Gegenstand „außer uns“ in Beziehung treten können. Dabei ist eine solche „Affizierung“ nur dadurch möglich, dass das Affizierende dieser Form a priori entspricht – das Nicht-Räumliche entgehe somit unserem äußeren Sinn. Das eben angesprochene Paradoxon besteht nun darin, dass nicht klar wird, welcher Status genau dem Raum zukommt. Hat er einerseits zwar eine „empirische Realität“, aber dennoch zugleich lediglich eine „transzendente Idealität“, dann heißt das ja, dass der Raum, wenn man von der Sinnlichkeit – und also vom Subjekt – abstrahiert, „gar nichts“ ist. Der Raum wäre somit also rein subjektiv – a priori, also gewiss notwendig und universell, aber eben *allein auf das Subjekt* bezogen. Andererseits aber soll uns nur das affizieren können, *was dieser Form a priori ENTSPRICHT*, also irgendwie selbst räumlich sein muss – denn A kann B ja nur dann entsprechen, wenn es ein C gibt, unter welchem A und B sich in Beziehung setzen lassen. Im ersten Falle wäre der Raum also rein subjektiv, im zweiten subjektiv *und* „trans-subjektiv“ (was ja noch nicht „objektiv“ heißen muss) *zugleich*. Genau diesen Widerspruch versuchen Heideggers Analysen der Räumlichkeit des Daseins zu vermeiden.

Wenn die zweite Stufe der Räumlichkeit (die des innerweltlich Zuhandenen) dadurch charakterisiert war, dass die „Entferntheit“ und die „Richtung“ dem Zeug seinen Platz zukommen lassen, dann muss die diese *fundierende* Räumlichkeit des Daseins ihrerseits eben diese Bestimmungen möglich machen. Genau das hat Heidegger im Blick, wenn er der Räumlichkeit des In-Seins (die, wie gesehen, jene des Daseins als In-der-Welt-seins ausmacht)

die existenzialen Charaktere der „Ent-fernung“ und „Ausrichtung“ zuschreibt (die verbalen – aktiven und transitiven – Bestimmungen des Ent-fernens und Ausrichtens liegen somit, wie leicht zu ersehen ist, der Entferntheit und der Richtung zugrunde).

Bevor ich den Status dieser beiden Existenzialien näher zu beleuchten versuchen werde, muss erst ihre Bedeutung kurz erläutert werden. „*Ent-fernen*“ darf hier nicht im – geläufigen – *übertragenen*, sondern muss im *wörtlichen* Sinne verstanden werden. Dieser Begriff meint somit nicht das Gegenteil von „annähern“, sondern gerade das Beseitigen und Verschwindenmachen einer Ferne (was übrigens, wie Heidegger es selbst später angemerkt hat, die Frage nach dem Ursprung dieser Ferne aufwirft...). Wie dem auch sei, das Dasein ist räumlich insofern existenzial bestimmt, als es in Heideggers etwas holpriger Ausdrucksweise „Seiendes in die Nähe begegnen lässt“.³

Dieses Begegnenlassen findet nicht in einem – Newtonschen – homogenen, in alle Richtungen gleichförmigen Raum statt, sondern wird durch ein im In-der-Welt-sein fundiertes „*Ausrichten*“ orientiert. Dieses Existenzial ist vielleicht eine der frappierendsten Seinsbestimmungen des in *Sein und Zeit* ontologisch entscheidenden „Seins-bei-der-Welt“. Bei „links“ und „rechts“, „oben“ und „unten“ handelt es sich um nichts bloß Subjektives, für das der Einzelne ein „Gefühl“ haben könnte (was, wie es jeder schon erlebt hat, bei schnellem Drehen, Kopfstand oder ähnlichem gar in Übelkeit umschlagen kann), sondern um „Richtungen der Ausgerichtetheit in eine je schon zuhandene Welt“.⁴ Heidegger will damit zum Ausdruck bringen, in welchem Maße die Gegebenheit der Welt vom Dasein abhängig, mit ihm auf innigste Weise verflochten ist. Die Welt ist nie geometrisch gleichförmig da, und ihre Ausgerichtetheit ist auch kein Epiphänomen irgendeines leiblichen Attributs.

Kommen wir nun also zu Heideggers Bestimmung von Zeit und Zeitlichkeit. Den drei Stufen der Räumlichkeit entsprechen drei verschiedene Zeitstufen: die „ursprüngliche“ Zeitlichkeit, die „besorgte“ Zeitlichkeit und die „vulgäre“ Zeitlichkeit.⁵ Soll hierdurch implizit darauf verwiesen werden, dass sich diese drei Stufen mit dem decken, was bei Husserl in den 1928 von Heidegger veröffentlichten *Zeitvorlesungen* und in den *Bernauer Manuskripten* (von 1917/1918) jeweils der „prä-immanenten“, der „immanenten“ und der „objektiven“ Zeitlichkeit entspricht?

³ *Sein und Zeit*, 105.

⁴ *Sein und Zeit*, 109.

⁵ Auffallend ist, dass sowohl in Bezug auf die Räumlichkeit als auch auf die Zeitlichkeit die abstraktesten Bestimmungen (der Raum als cartesianisches Koordinatensystem und die Zeit als unendliche Reihe unausgedehnter Jetztpunkte) *nicht* eine eigene Stufe des Seins von Raum und Zeit ausmachen.

Husserls Zeitanalysen vollziehen sich im Horizont einer bestimmten Auffassung von „Transzendenz“ und „Immanenz“: Die objektive Zeitlichkeit ist jene, in welche sich die *transzendenten* Gegenstände einschreiben, die immanente Zeitlichkeit charakterisiert die Bestandstücke der „reellen“ (also ihrerseits *immanenten*) Bewusstseinsphäre, und die prä-immanente Zeitlichkeit kommt den *ursprünglich zeitkonstituierenden* Phänomenen aller immanenten Gegebenheiten zu – ob diese nun noematischer („objektiver“) oder noetischer („subjektiver“) Natur sind.

In Bezug auf die Dreistufigkeit der Zeitlichkeit bei Heidegger kann man bereits auf zwei wirkungsmächtige Interpretationen verweisen. In *La vie du sujet* schlägt R. Bernet folgende Einteilung vor: 1) die Zeitlichkeit der Aussage und der Besorgung und deren Nivellierung in der „vulgären“ Zeit; 2) die Zeitigung a priori dieser Zeitlichkeit der Aussage und der Besorgung durch die ekstatische Einheit eines behaltend-gewärtigenden Gegenwärtigens; 3) die ursprüngliche Zeitigung der horizontal-ekstatischen Zeitlichkeit im eigentlichen Existieren des Daseins, das im entschlossenen Vorausgehen oder Vorausgreifen auf sich zurückkommt und den Anforderungen der gegenwärtigen „Situation“ entspricht. Im dritten Band von *Temps et récit* Paul Ricœurs werden hingegen drei Modi der eigentlichen Zeitlichkeit – ursprüngliche Zeitlichkeit (Extatizität) (Zukunft), Innerzeitlichkeit (Gegenwart) und Geschichtlichkeit (Vergangenheit) – von den beiden Modi der uneigentlichen Zeitlichkeit („vulgäre“ Zeitlichkeit (Gegenwart) und Historie (Vergangenheit)) unterschieden.

Mir scheint hingegen eine andere Einteilung sachgerechter zu sein, die sich – zunächst von der Unterscheidung zwischen drei Arten vom Seienden ausgehend – an drei verschiedenen Auslegungen des Status des „Selbst“ orientiert (woraus hervorgeht, dass sich Heideggers ontologische Betrachtungen in Bezug auf die Räumlichkeit und die Zeitlichkeit sich zunächst an der Unterteilung in die drei Arten des Seienden „Vorhandenes“, „Zuhandenes“ und „Dasein“ orientieren – wobei jeder dieser Arten des Seienden jeweils eine spezifische Art der Räumlichkeit zu entsprechen schien; im weiteren Verlauf der existenzial-zeitlichen Analysen wird dann aber deutlich, dass dieser Parallelismus insofern nicht mehr aufrecht zu erhalten ist, als sich eine Verschiebung der Betrachtung des *Seins* (und der verschiedenen Seinsarten des Seienden) hin zum Sein *des Daseins* vollzieht, welches die ursprüngliche ontologische Folie für die drei Dimensionen der Zeitlichkeit liefert). Diese Einteilung, die also drei Bestimmungen des „Selbst“ zum Ausdruck bringt, ist folgende: 1) Erste Charakteristik des Selbst: die „erstreckte Ständigkeit“, die das Existieren des *Daseins* in seiner Eigentlichkeit kennzeichnet; 2) Zweite Charakteristik des Selbst: das „Sich-Auslegen“ des Daseins (dessen Seinsart die des *Zuhandene* besorgenden Daseins ist); 3) Dritte Charakteristik des Selbst: die Nivellierung

dieses ursprünglichen Verstehens des Selbst in einem *Vorhandenen* (das zugleich die Reihe vorhandener „Jetzte“ ausbildet und dessen Seinsart natürlich ebenfalls die des Vorhandenen ist). Von dieser Unterscheidung ausgehend können dann die drei Zeitstufen der heideggerschen Zeitanalysen entwickelt werden, die sich aus der Auslegung der Grundthese, der zufolge die Zeitlichkeit den Sinn der ganzheitlichen Sorgestruktur des Daseins ausmacht, ergeben (wir werden hierbei in umgekehrter Richtung im Vergleich zur Analyse von Raum und Räumlichkeit von der ursprünglichsten Stufe zu den jeweils abgeleiteteren vorgehen)⁶:

1) die „ursprüngliche Zeitlichkeit“, die Heidegger auch die „sich auslegende Zeitlichkeit“ nennt, welche durch „*horizontale Extatizität*“ – die ihrerseits die zeitlich interpretierten Seinsarten des Daseins (nämlich das „Vorlaufen“ [ursprüngliche Zukunft], den „Augenblick“ [ursprüngliche Gegenwart] und das an Kierkegaard anschließende „Wiederholen“ [ursprüngliche Vergangenheit]) sowie die entsprechenden horizontalen Schemata (oder Extasen) ins Spiel bringt –, durch „Geschichtlichkeit“ und durch „Wiederholbarkeit“ ausgezeichnet ist;

2) die „besorgte Zeitlichkeit“ als „ursprünglichste Anzeige“ der sich auslegenden Zeitlichkeit; diese besorgte Zeitlichkeit beinhaltet die „Datierbarkeit“, „Öffentlichkeit“, „Gespanntheit“ und „Weltlichkeit“;

3) die „vulgäre Zeitlichkeit“, die einerseits durch ein ausgezeichnetes *Gegenwärtigen* und andererseits, wie gesagt, durch eine *Nivellierung* der besorgten Zeitlichkeit gekennzeichnet ist. Auf der Grundlage der letzten Paragraphen von *Sein und Zeit*, die sich insbesondere dem Verhältnis von Zeitlichkeit und Weltlichkeit widmen, kann herausgestellt werden, dass die Zeit nichts Privat-Intimes ist, sondern es je bloß eine „öffentliche“ Zeit gibt; dass die *Innerzeitigkeit* eine notwendige Bedingung dafür ist, dass man dem innerweltlich Seienden Zeit und Zeitlichkeit zuschreiben kann; und auch dass die weltliche Zeit weder objektiv noch subjektiv ist, da sie „objektiver“ als jedes mögliche Objekt und „subjektiver“ als jedes mögliche Subjekt ist. Was eine solche Behauptung zu begründen vermag, ist Heideggers Auffassung, der zufolge die Zeit die Bedingung der Möglichkeit sowohl des innerweltlich⁷ Seienden als auch des Seins des faktisch existierenden Selbst (= der Sorge)⁸ ist.

Heidegger führt hierzu im § 80 von *Sein und Zeit* weiter aus: „‘Die Zeit‘ ist weder im ‚Subjekt‘ noch im ‚Objekt‘ vorhanden, weder ‚innen‘ noch ‚außen‘ und ‚ist‘ ‚früher‘ als jede Subjektivität

⁶ Für eine Vertiefung des Folgenden, siehe v. Vf. *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Paris 2005 und *En voie du réel*, Paris 2013.

⁷ Die Erschlossenheit von Welt « objiziert » die Weltzeit ekstatisch-horizontal, *Sein und Zeit*, 419.

⁸ *Sein und Zeit*, 419.

und Objektivität, weil sie die Bedingung der Möglichkeit selbst für dieses ‚früher‘ darstellt.“⁹ – Es sei noch angemerkt, dass man in *Sein und Zeit*, wie vielleicht schon ersichtlich wurde, zwei Ausarbeitungen einer dreistufigen Zeitlichkeit ausmachen kann: die eine wird explizit erwähnt (es handelt sich hier um die Zeitlichkeit des Vorhandenen, des Zuhandenen und des Daseins), die andere lediglich implizit ausgedrückt (die Dreifaltigkeit von objektiver oder „vulgärer“ Zeitlichkeit, „besorgter“ Zeitlichkeit und „ursprünglicher“ Zeitlichkeit (die die Zeitlichkeit des Daseins selbst ist)). Wenn Heidegger sich auch zur Artikulierung dieser beiden Dreistufigkeiten nicht weiter geäußert hat, kann eine gewisse Parallelität beider nicht bestritten werden (mit Ausnahme vielleicht des Bezugs von „besorgter Zeitlichkeit“ und der Zeitlichkeit des zuhandenen Seienden). –

Wie ist nun der Zusammenhang zwischen diesen drei Zeitstufen zu verstehen? Die eingangs bereits angesprochene Grundidee Heideggers bezüglich des Status der Zeit (wie auch des Raums) besteht darin, dass diese keine dem Dasein äußerliche Form ist (sei sie etwa die Form der Sinnlichkeit, des Bewusstseins, jeglicher Erscheinung oder gar der Welt), kein ihm äußerlicher Rahmen, in den es sich einschreibe, sondern als aktive Zeitigung verstanden werden muss, welche eben nichts Anderes als die Art, wie das Dasein selbst *ist*, ist. Zeit ist Zeitigung, und Zeitigung ist Sein des Daseins – wesentlich aktiv, als „Zeitwort“ (*verbal*) und also nicht als Substantiv verstanden. Dieses sich zeitigend-seiende Entfalten äußert sich nun auf dreierlei Art – der Dreiheit von „ursprünglicher“, „besorgter“ und „objektiver“ oder „vulgärer“ Zeitlichkeit entsprechend – nämlich in der horizontal-ekstatisch sich anbietenden *Gleichursprünglichkeit von Dasein und Welt*, in der als *Sich-selbst-Auslegung des Daseins* verstandenen Zeit und im als ein ursprünglicher *Zeitmaßstab* sich gebenden Daseinsmodus.

Was folgt nun aber aus alledem für das „Sein“ der Zeit selbst? Heideggers Ausführungen hierzu lassen keinen eindeutigen Schluss zu. Und es ist auch nicht zu leugnen, dass am Ende von *Sein und Zeit* drei Schwierigkeiten bestehen bleiben. Diese können folgendermaßen auf den Punkt gebracht werden:

1) Das erste Problem betrifft den Bezug von „besorgter“ und „vulgärer“ Zeitlichkeit. Auf der einen Seite scheint die Messbarkeit der Zeit insofern die besorgte Zeitlichkeit zu charakterisieren, als sie die *Öffentlichkeit* der Zeit kennzeichnet, die ja, wie wir gesehen haben, eine der vier Grundzüge der besorgten Zeitlichkeit ausmacht. Auf der anderen Seite aber lässt die Messbarkeit der Zeit sie als eine „Mannigfaltigkeit“ von ‚Jetzten‘“ erscheinen – was

⁹ *Sein und Zeit*, 419.

offenbar die vulgäre Zeitlichkeit kennzeichnet. Der Unterschied zwischen diesen beiden „Modi“ der Zeitlichkeit bleibt also im Unklaren.

2) Heidegger stellt nicht deutlich genug heraus, *welche* Zeit jeder Subjektivität und jeder Objektivität vorhergeht. Aus dem Kontext scheint hervorzugehen, dass es sich hier um die mundane (also um die *besorgte*) Zeit handelt. Wäre es aber nicht konsequenter und schlüssiger, diese Eigenschaft der *ursprünglichen Zeitlichkeit* zuzuschreiben?

3) Was ist schließlich der Status dieser ursprünglichen Zeitlichkeit? Wenn die Veröffentlichung der Zeit allererst das, was wir gewöhnlich als die Zeit bezeichnen, bekannt macht, wie kann dann die *ursprüngliche* Zeitlichkeit (die „diesseits“ einer solchen Veröffentlichung verortet werden muss) noch in einer berechtigten Art und Weise „Zeit“ genannt werden? Wird aber nicht andererseits durch das Attribut „ursprünglich“ in ausgezeichneter Weise ein *zeitlicher* Charakter gemeint? Auch in diesem Punkte bleiben Heideggers Ausführungen rätselhaft – wobei hier eine Schwierigkeit angesprochen wird, die man freilich in allen grundlegenden Texten zur Frage nach der Zeit anfindet. Man könnte manchmal den Eindruck gewinnen, dass Heidegger, wenn er behauptet, allein das Dasein sei zeitlich und das innerzeitliche Zuhandene und Vorhandene könne nicht als „zeitliches“ bezeichnet werden,¹⁰ sich mit einem sprachlichen Salto mortale begnügt.

Schließlich soll noch erwähnt werden, dass Heidegger in seiner Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) die auf die daseinsmäßigen Entwürfe der Zeitlichkeit zentrierten Analysen auf solche eines *Selbstentwurfs* der ursprünglichen Zeitlichkeit hin überschreitet. Dies weist auf eine daseinsunabhängige Zeitlichkeit hin, deren Bezug zur Temporalität des Seins Heidegger allerdings nicht vertieft. Zumindest spielt hier eine Gestalt der Ermöglichung mit hinein, die eine Spielart des heideggerschen Transzendentalismus ist, welchen Heidegger zu Ende der zwanziger Jahre verschiedentlich erprobt, dann aber mit der Kehre fallen gelassen hat.¹¹

Kommen wir nun also zur Frage nach dem Bezug zwischen den Bestimmungen der Zeitlichkeit und der Räumlichkeit zueinander. Diese Frage scheint Heidegger selbst vor nicht geringe Schwierigkeiten gestellt zu haben. Zunächst einmal ist anzumerken, dass – architektonisch betrachtet – Raum und Zeit in *Sein und Zeit* an völlig unterschiedlichen Stellen abgehandelt werden. Wie man ja weiß, sind die veröffentlichten Teile von Heideggers Hauptwerk so

¹⁰ *Sein und Zeit*, 420.

¹¹ Für Näheres hierzu, siehe v. Vf. *Hinaus. Entwürfe einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg 2011.

gegliedert, dass Heidegger in einem ersten Teil die existenziale Analyse der ontologischen Grundstrukturen des Daseins liefert, bevor er dieselbe zeitlich neu aufrollt und ihr somit, wie er selbst ganz am Schluss bemerkt, eine „Begründung“ zu Teil werden lässt (Heidegger setzt dabei diesen Begriff der „Begründung“ in Anführungszeichen, um ihn so offenbar von begründungstheoretischen Ansätzen der traditionellen Metaphysik zu unterscheiden). Heidegger orientiert sich hierbei ganz offensichtlich an der kantischen Unterscheidung (aus der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*) zwischen einer „Exposition“ (die zunächst die Erkenntniselemente aufzählt und auflistet) und einer „Deduktion“ (die diese Elemente sodann erkenntnistheoretisch rechtfertigt und legitimiert). Raum und Räumlichkeit werden im ersten Teil, Zeit und Zeitlichkeit natürlich im zweiten Teil behandelt, so dass man in letzterem folgerichtig eine Analyse der „Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit“ anfindet (§ 70), in der Heidegger explizit die „fundierende Funktion der Zeitlichkeit für die Räumlichkeit“¹² zu entwickeln sucht. Was hierzu dann aber tatsächlich geleistet wird, ist äußerst dürftig und nimmt gerade einmal wenige Zeilen ein. Heidegger kommt auf die oben ausführlich dargelegte Konstitution des Sicheinräumens des Daseins durch die Ausrichtung und Ent-fernung zurück und behauptet diesbezüglich einerseits, dass das „sichausrichtende Entdecken von Gegend [...] in einem ekstatisch behaltenden Gewärtigen des möglichen Dorthin und Hierher“ gründe und andererseits das „Sicheinräumen [...] als ausgerichtetes Gewärtigen von Gegend gleichursprünglich ein Nähern (Ent-fernen) von Zuhandenem und Vorhandenem“¹³ sei, so dass das Ent-fernen in einem Gegenwärtigen gründe, das genauso zur Einheit der Zeitlichkeit gehört, wie das für das die Ausrichtung ermöglichende behaltende Gewärtigen der Fall ist. Mit anderen Worten, das Ent-fernen „gründe“ in einer ursprünglichen Gegenwart und die Ausrichtung in der Vermittlung ursprünglicher Zukunft und Vergangenheit. Da *alle* Extasen der ursprünglichen Zeitlichkeit ihrerseits vermittelt sind, folgt hieraus in aller Konsequenz, dass Ausrichtung und Ent-fernen ebenfalls vermittelt sein müssten – ein Schluss, den Heidegger aber so nicht zieht (und der sich auch nur schwer phänomenologisch ausweisen ließe).

Was berechtigt Heidegger dann aber – unmittelbar hieran anschließend – zu behaupten, „die ekstatische Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit mach[e] gerade die Unabhängigkeit des Raumes von der Zeit verständlich, umgekehrt [sic!] aber auch die ‚Abhängigkeit‘ des Daseins vom Raum“?¹⁴ Vielleicht nichts anderes als einfach nur die *unzureichende* „Begründung“ der Räumlichkeit in der Zeitlichkeit! Kurz und drastisch

¹² *Sein und Zeit*, 368.

¹³ *Sein und Zeit*, 368f.

¹⁴ *Sein und Zeit*, 369.

formuliert, offenbart der § 70 von *Sein und Zeit* offensichtlich ein Scheitern des Versuchs Heideggers, der Vermittlung von Zeit und Raum gerecht zu werden.

Auch ist meiner Meinung nach das Interessante an Heideggers Beiträgen zur Raum-Zeit-Problematik nicht in diesem (wohl in der Tat gescheiterten) Vermittlungsversuch zu sehen, denn, wie oben schon angedeutet, ist diese Raum-Zeit-Problematik bei Heidegger nicht so sehr dadurch von Interesse, dass er auf die Frage nach der Artikulierung beider Begriffe eine überzeugende Antwort lieferte, sondern deshalb, weil er Überlegungen zur Transzendenzfrage anstellt, die den Subjektbegriff neu zu bedenken versuchen. Dabei habe ich in erster Linie *nicht* das im Auge, was Heidegger selbst als „Transzendenz“ bezeichnet – nämlich die aktive Bedeutung des ursprünglichen „Transzendierens“ des Seienden durch das Dasein, das diesem erst das „Offene“ (im Sinne Hölderlins) bereitstellt, in dem Seiendes überhaupt begegnen kann, auch wenn sich hier freilich bereits (an diesen räumlichen Metaphern unmittelbar ablesbar) Zeit- und vor allem Raumbestimmungen aussprechen, deren Bedeutung aufgehellt werden muss –, sondern mit der Transzendenzbestimmung soll das gemeint sein, was bei Heidegger je schon mithineinspielt, wenn er die ursprüngliche Beziehung zwischen Dasein und das ihm „Äußere“ zu denken versucht. Bemerkenswert hierbei ist, dass dieses „Äußere“, das „Draußen“, gerade nicht die Welt ist (weil Welt ja eine ontologische Grundstruktur des als In-der-Welt-Sein verstandenen Daseins ausmacht). Mir geht es also darum, das „Draußen“ so zu fassen, wie Heidegger es beispielsweise in folgenden Sätzen anspricht: „Im Sichrichten auf... und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon ‚draußen‘ bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt. Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem ‚Draußen-sein‘ beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne ‚drinnen‘, d. h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt. Und wiederum, das Vernehmen des Erkannten ist nicht ein Zurückkehren des erfassenden Hinausgehens mit der gewonnenen Beute in das ‚Gehäuse‘ des Bewusstseins, sondern auch im Vernehmen, Bewahren und Behalten *bleibt* das erkennende Dasein *als Dasein draußen*“.¹⁵

Meine Grundthese dabei ist folgende: Bereits in Heideggers Analysen der ursprünglichen Räumlichkeit kommt eine wesentliche Denkbestimmung zum Ausdruck, die Heidegger dann in einer anderen Form Mitte der dreißiger Jahre in der *Kunstwerkabhandlung* und vor allem in den *Beiträgen zur Philosophie* wiederaufnimmt, die „Dasein“ und

¹⁵ *Sein und Zeit*, 62.

„Transzendenz“ in ein Verhältnis zueinander setzt, das für Heideggers Position nach der berühmten „Kehre“ wesentlich sein wird. Über die wesentliche Neubestimmung der Subjektivität hinaus hat das also für die Bewertung der Entwicklung von Heideggers Denken eine besondere Bedeutung. Worin besteht nun aber diese These genau, was folgt hieraus für Raum und Zeit (und dann eben auch für Heideggers Subjektbegriff)?

Um das zu beantworten, muss noch einmal auf Heideggers Analyse der Räumlichkeit des In-der-Welt-seins zurückgekommen werden. Wenn Heidegger betont, „die Entfernung“ müsse „als Existenzial festgehalten werden“,¹⁶ dann führt er in die transzendente Analytik eine Bestimmung ein, die dem vermeintlich rein daseinsimmanenten Verständnis des Seins überhaupt, dem zufolge – wie von Kritikern ja häufig suggeriert – Heidegger nie aus einer Art solipsistischen Blase herauskäme, durchaus widerspricht. Weit davon entfernt, die Existenzialität und die Extatizität in das Dasein so zu verankern, dass ein „Hinaus“ niemals wirklich zu bewerkstelligen sei und überhaupt möglich wäre, bedeutet diese Rede von der Entfernung als Existenzial ja nichts anderes, als dass die „Ferne“ (die ja von einem „Ent-fernen“ vorausgesetzt wird) je schon das Dasein angeht und bestimmt. Damit wird jegliche Form von Daseinsimmanenz explizit bestritten. Und genau dieser Gedanke wird dann auch von Heidegger in seiner Abhandlung *Der Ursprung des Kunstwerks* und vor allem in den *Beiträgen zur Philosophie* vertieft und präzisiert.

Heidegger schließt hier zunächst explizit an *Sein und Zeit* an: „Die in ‚Sein und Zeit‘ gedachte Ent-schlossenheit ist nicht die decidierte Aktion eines Subjekts, sondern die Eröffnung des Daseins aus der Befangenheit im Seienden zur Offenheit des Seins. In der Existenz geht jedoch der Mensch nicht erst aus einem Innern zu einem Draußen hinaus, sondern das Wesen der Existenz ist das ausstehende Innestehen im wesenhaften Auseinander der Lichtung des Seienden“.¹⁷ „Ausstehen“ und „Innestehen“ verweisen jeweils aufeinander. Kein „Innestehen“, das nicht zugleich auch ein „Ausstehen“ ist, und kein „Ausstehen“, das nicht in einem „Innestehen“ verankert wäre. „Ausstehen“ ist dabei die wortwörtliche Übersetzung von „ek-histemi“ („existieren“, siehe oben), während „Innestehen“, „Instand“, „Inständigkeit“ einerseits natürlich im Gegensatz zu „Gegenstehen“, „Gegenstand“, „Gegenständlichkeit“ und andererseits als ein „endogenes“ Halten in der Inständigkeit des Daseins verstanden werden muss (daher also der oben von mir eingeführte Begriff der „Endogenität“).

Dann lesen wir in den *Beiträgen zur Philosophie* folgendes: „die Inständigkeit des Ausstehens des Da-seins <ist> nichts anderes [...] als die Anwohnerschaft im Zeit-Raum jenes

¹⁶ *Sein und Zeit*, 105.

¹⁷ Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1977, 53f.

Geschehens, das sich als die Flucht der Götter ereignet“.¹⁸ Soll das etwa heißen, dass das „ausstehende Innestehen“ der Name für den Transzendenzbezug des Daseins nach „Gottes Tod“ und somit für eine *Auflösung* der Transzendenz sei? Gerade eben *nicht*: Das wechselseitige „Schwingen“ zwischen Dasein und Sein, das Heideggers Standpunkt in den *Beiträgen* von den in *Sein und Zeit* primär auf die Daseinsentwürfe fixierten Positionen *abgrenzt* (wo also dieses Schwingen einseitig auf die Begründung des Seinsbezugs *im Dasein* beschränkt wurde) beharrt ja gerade auf den *beidseitigen* Bezug von Dasein und Sein – womit also die Transzendenz in ihrer Nichtreduzierbarkeit aufgewiesen wird. Diese entscheidende Rolle der Transzendenz wird in dem, was ich bei Heidegger einen „Topikwechsel des Daseins“ nenne, deutlich. In *Sein und Zeit* wurde das Dasein in seinem *Sein* als *Existenz* gekennzeichnet. „Existieren“ bedeutet hier je gleichursprünglich „(Sich-Er-)Öffnen“ und „Verstehen“. In einer ersten „Topik des Daseins“ (die also in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre zum Tragen kommt) ist das verstehende Entwerfen je in ganz entscheidendem Maße am Dasein selbst orientiert: Dieses entwirft sich nämlich entweder (eigentlich) auf sich selbst oder (uneigentlich) auf die Welt – also wiederum in gewisser Weise auf sich selbst, da die Welt ja ein ontologisches Konstituens des Daseins als „In-der-Welt-Sein“ ist. In den *Beiträgen zur Philosophie* vollzieht Heidegger dann in der Tat eine Kehre. Hier wird das Da-sein nicht mehr als „Verstehen“ sondern als „Sich-Halten in der *Wahrheit*“ (scil. in der Wahrheit des *Seyns*) verstanden; und auch entwirft es sich nicht mehr auf die Welt (oder auf sich selbst in seiner Vereinzelung), sondern erweist sich eben gerade als ein „Ausstehendes Innestehen“, welches einen ungleich radikaleren Transzendenzbezug ausspricht als das im Hauptwerk von 1927 der Fall gewesen ist und also dergestalt eine „zweite Topik des Daseins“ begründet.

Deswegen kann also auch – wenn man von den oben gemachten Bemerkungen zur „Ferne“ absieht – nicht mehr von einer Kontinuität zwischen Heideggers Standpunkt zum Ende der zwanziger und jenem in der Mitte der dreißiger Jahre die Rede sein (genauso wenig übrigens wie etwa beim Übergang vom „Jenaer“ zum „Berliner“ Fichte, der ja auch eine solche Verschiebung von einer ich-orientierten zu einer seins-orientierten Transzendentalphilosophie vollzogen hatte) – die Rede von der „Flucht der *Götter*“ weist hierauf ja bereits hin: Zwar soll mit diesem „Ausstehen“ kein „göttlicher“ Transzendenzbegriff Wiederauferstehung feiern, dennoch werden hier einem „Außen“ Konturen verliehen, die, wie gesagt, in *Sein und Zeit* deutlich weniger sichtbar waren.

¹⁸ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt am Main 1989, 52; siehe auch 64, 260.

Was folgt hieraus für Raum und Zeit? Die Einsicht, dass jedes daseinsmäßige Zeitigen, Ent-fernen und Ausrichten in einem „Zeit-Raum“ gründet, der die „ereignete Erklüftung der Kehrbahnen des Ereignisses [= Schwingungsbahnen zwischen Dasein und Sein]“¹⁹ ursprünglich zeitigt und verortet. Diese Ursprünglichkeit denkt er als „Abgrund“,²⁰ ein den Zeit-Raum eröffnendes „Offenes“, dessen Wesen und Natur nur eine weiterführende Auslegung der *Beiträge zur Philosophie* klar stellen könnte. Hierzu sei lediglich angemerkt – was freilich keine Aufgabe mehr für die *exegetische* Heidegger-Forschung, sondern für ein über Heidegger *hinausgehendes* philosophisches Projekt wäre –, dass man den Begriff des „Zeit-Raums“ mit der zeitlichen *und* räumlichen Doppelbewegung des Daseins „von sich her“ und dann wiederum „auf es zurückkommend“ in Beziehung setzen (so wie Heidegger diese Doppelbewegung bereits in *Sein und Zeit* aufgewiesen hat) und dadurch die Zusammengehörigkeit von zeitlichen und räumlichen Bestimmungen auf der tiefsten konstituierenden Ebene des Subjekt-Objekt-Bezugs dahingehend präzisieren könnte, dass dieses Verhältnis womöglich in einer Dimension aufginge, die diese Zusammengehörigkeit erst ermöglichte und verständlich machte. Aber das würde zweifelsohne, wie gesagt, über Heideggers explizite Ausführungen hinausgehen und hat uns daher hier nicht weiter zu beschäftigen.

Kommen wir damit also zum Schluss. Inwiefern lassen – noch ein wenig anders formuliert – Heideggers Ausführungen zu Raum und Zeit Schlüsse auf eine neue Auffassung bzw. auf ein neues Verständnis des Subjektbegriffs zu? Es gilt für Heidegger, zwei nicht reduzierbare Bestimmungen zusammenzudenken: einerseits, die Verankerung von Raum und Zeit in der Art und Weise, wie sich das Dasein – in seinem Sein – erstreckt und tätig auswirkt; und, andererseits, die Tatsache, dass Raum und Zeit (durch die Dimensionen der „Ferne“ und durch den Selbstentwurf der ursprünglichen Zeitlichkeit) auf eine Transzendenz, auf ein „Draußen“, verweist, das über die „Realität der Außenwelt“ *hinausweist* und sich auf keinerlei daseinsmäßigen Seinsentwurf beschränken lässt. Das vorhin bestimmte „ausstehende Innestehen“ ist der Name für diese zweifache einräumend-zeitigende Dimension. In der zeitgenössischen französischen Phänomenologie wird diese Dimension auf jeweils unterschiedliche Auffassungen der Transzendenz hin befragt²¹: bei Emmanuel Levinas auf die dem heideggerschen Möglichkeitsentwurf der Welt zugrunde liegenden „Andersheit

¹⁹ *Beiträge zur Philosophie*, 372.

²⁰ Siehe *Beiträge zur Philosophie*, 379f.

²¹ Siehe hierzu v. Vf. *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris 2010 und *Le sens se faisant. La refondation de la phénoménologie transcendantale de Marc Richir*, Brüssel 2011.

(Alterität)“, die das „Aus-sich-heraus“ hin zur *Welt* in ein vorgängiges „Aus-sich-heraus“ hin zum *Anderen* einschreibt; und bei Marc Richir, der die ursprüngliche „Verzeitigung/Verräumlichung“ („temporalisation/spatialiation“) mit einer „radikalen Transzendenz“ in Verbindung setzt, die allererst jegliche Sinnbildung und deren Aneignung möglich macht.

Wie man sieht, sind Heideggers Anstöße von bedeutsamer Aktualität. Das gilt nicht nur für jene, letztlich rar gesäten Philosophen, die sich wirklich intensiv auf sein Denken eingelassen haben, um – eigenständig denkend – über ihn hinauszugehen, sondern auch für noch offen gelassene Ansätze, die uns noch unbehandelten und höchst inspirierenden Stoff zum Denken bereithalten.