ZEIT UND ZEITLICHKEIT IN *SEIN UND ZEIT*

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal/ITP)

© Copyright September 2026 – 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)

Heideggers in *Sein und Zeit* (1927) entwickelte Zeitanalyse zählt zu den zentralen und maßgeblichen Untersuchungen des Zeitproblems in der abendländischen Philosophie. Sie gehört zu den seltenen Theorie-Angeboten, die wirklich darauf eingehen, *was* Zeit überhaupt für uns bedeuten kann. In seinen Analysen beantwortet Heidegger insbesondere folgende Hauptfragen:

1. Was ist das Wesen der ‚Zeit'?
2. Wie konstituiert sich die „ursprüngliche Zeitlichkeit"?
3. Inwiefern stellt die „Zeitlichkeit" den ursprünglichen Bezug zwischen ‚Subjekt' und ‚Objekt', Dasein und Welt, her?

Im Rahmen der Beantwortung dieser Fragen entfaltet Heidegger mehrere zentrale Grundthesen. Diese sollen im Folgenden vorgestellt und entwickelt werden.

I

In der westlichen Philosophiegeschichte lässt sich die Frage nach dem Wesen der Zeit als eine fortlaufende Bewegung verstehen, in der sich jeweils das Verständnis von Sein, Subjektivität und Welt mitverändert. Aristoteles bestimmte die Zeit als „das Gezählte an der Bewegung nach dem Früher und Später"[1] und fasst sie damit als abhängige Bestimmung des Wandels, die ohne eine zählende Seele nicht aufgewiesen werden kann. Augustinus verschiebt diesen Ansatz radikal ins „Innere" des Bewusstseins, indem er Zeit als Ausdehnung der Seele („distentio animi"[2]) versteht, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Modi der seelischen Gegenwart erscheinen. In der Neuzeit wird die Zeit allmählich mit der Konstitution des modernen Subjekts verknüpft: Bei Leibniz ist sie der stoffrelative Ausdruck der Ordnung der sukzessiven Zustände der Monaden, während Newton sie – in deutlichem Gegensatz dazu – als absoluten und unabhängig von Ding und Bewusstsein fließenden Bezugsrahmen alles Beweglichen begreift. Bei Kant wird die Zeit sodann zur apriorischen Form der inneren Anschauung, also zur grundlegenden Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt. Hegel macht die Zeit zu einer Grundbestimmung des Prozesses des sich selbst entfaltenden Geistes, in dem das Äußere sich aufhebt und in Bewegung tritt (wodurch laut Heidegger die „subjektive" und die „objektive" Seite der Zeit „zu einer gewissen Aufhebung gebracht"[3] werden). In der Phänomenologie Husserls erscheint Zeit wiederum als ursprünglicher Horizont der *Bewusstseins*konstitution, in dem Retention, Präsentation und Protention – als Intentionalitätsmodi *originärer* Gegebenheit von Zeit – die Einheit des Erlebens bilden. Im zwanzigsten Jahrhundert wird Zeit dann zunehmend als schöpferische oder ereignishafte

[1] Aristoteles, *Physik*, 219b2.
[2] Augustinus, *Confessiones*, Buch XI, 26, 33.
[3] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1979[15], § 78, S. 405.

Dimension verstanden – etwa bei Bergson als „durée“[4], bei Derrida als „différance“ oder bei Deleuze als reines Werden, als Struktur von Veränderung und Kreativität –, wodurch sie als *innerer Vollzug des Seins selbst* erscheint.

Was fällt hier auf? Zwei Grundkonzeptionen sind offenbar vorherrschend. Entweder wird die Zeit irgendwie als „objektiv“ aufgefasst, als Charakter, welcher der Welt zukomme. Oder sie sei „subjektiver“ Art, d. h. sie wird dem Bewusstsein oder der „Seele“ zugerechnet. Dabei wird Zeit jedes Mal als ein formaler Rahmen angesehen, in den sich die jeweiligen Ereignisse einschreiben. Gegen beides – Zeit qua genuin welthafter Rahmen oder welteröffnende Dimension des Bewusstseins bzw. der Seele – wendet sich Heidegger entschieden. Er definiert Zeit ausdrücklich als „sich auslegende[s] Gegenwärtigen, das heißt das im ‚jetzt‘ angesprochene Ausgelegte“[5]. Um das Spezifische von Heideggers Zeitauffassung zu verstehen, müssen zunächst die Schlüsselbegriffe seiner Definition – „sich auslegen“ und „gegenwärtigen“ – näher bestimmt werden. Ebenso aufschlussreich ist es aber, zunächst zu klären, inwiefern Heideggers Verständnis der Zeit einen Gegensatz zum „vulgären“ Zeitbegriff bildet.

Für Heidegger entsprechen alle maßgeblichen philosophischen Zeitkonzeptionen – einschließlich derjenigen Husserls – dem „vulgären“, das heißt sowohl dem alltäglichen als auch dem naturwissenschaftlichen (Husserl würde sagen: dem „natürlichen“) Zeitverständnis. Dieses „vulgäre“ Verständnis besteht, wie gesagt, darin, dass die Zeit als ‚Rahmen‘ oder ‚Behälter‘ aufgefasst wird, in dem Ereignisse stattfinden, die sich in ihn auf eine quasi räumliche Art einfügen. Die Zeit besteht näher betrachtet in einer Folge von allenfalls minimal ausgedehnten Jetztpunkten (durch diese Ausgedehntheit erklärt sich jene quasi räumliche Eingefügtheit), die unaufhörlich aufeinander folgen – de jure ad infinitum in Richtung der Jetztpunkte, die noch nicht durch den Gegenwartspunkt hindurchgegangen sind, sowie in jene derer, die nicht mehr gegenwärtig sind. Aber das ist nicht alles. Ganz entscheidend für das vulgäre Zeitverständnis ist nach Heideggers Dafürhalten, dass die Vergangenheit und die Zukunft als für sich abgeschlossene Bestände betrachtet werden, die von der Gegenwart losgelöst sind. Das Vergangene sei absolut passé, die Zukunft noch völlig unbestimmt. Allein die Gegenwart sei ‚wirklich‘. Husserl hatte dem zu Recht entgegengesetzt, dass der Vergangenheit und Zukunft aber auch eine „originäre“ Gegebenheit zugesprochen werden muss – sonst wäre gar keine Kenntnis von ihnen möglich. Allerdings beschränkte er sich auf eine *bewusstseins*zentrierte Analyse, die – mittels der Aufweisung eigener Arten zeitkonstituierender Intentionalität (nämlich der Retentionalität und der Protentionalität) – vergangene und künftige Zeit je nur an formalen Beispielen, wie dem einer Melodie, zu veranschaulichen vermochte.

Der Bezug von ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘, bzw. unser Weltbezug überhaupt, beschränkt sich aber keineswegs auf lediglich *bewusstseins*mäßige Verhältnisse. Zwar hat Husserl erkannt, wie aus der *Krisis*-Schrift (1935-37) hervorgeht, dass „jedes transzendentale Ich der Intersubjektivität (als Welt […] mitkonstituierendes) notwendig als Mensch in der Welt konstituiert sein muss, dass also jeder Mensch ein ‚transzendentales Ich in sich trägt‘“ – und zwar „insofern er die durch phänomenologische Selbstbesinnung aufweisbare SELBSTOBJEKTIVATION *des betreffenden transzendentalen Ich* ist“[6]. Und ganz besonders hervorzuheben ist, was Fink in der von Husserl autorisierten *VI. Cartesianischen Meditation* (1932) betont, nämlich, dass das phänomenologisierende Ich qua Reflexionsich gleichsam passiv an der Weltkonstitution teilhaftig wird, „sofern es […] von der SELBSTVERWELTLICHUNG des konstituierenden Ich

[4] H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1938, S. 166.
[5] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 79, S. 408.
[6] E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, *Husserliana VI*, W. Biemel (Hsg.) Den Haag, M. Nijhoff, 1976[2], S. 189f.

umgriffen, von ihr fortgetragen, MUNDANISIERT wird“[7]. Der „Mensch“ ist *Selbstobjektivation* des transzendentalen Ich und das „phänomenologisierende Ich“ ist *Selbstverweltlichung* des konstituierenden Ich. Bei Heidegger heißt das schon einige Jahre früher (in *Sein und Zeit*): Das Dasein *legt sich aus*. Verstehend entwirft es *sich* auf Sinn qua „Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann“[8]. Das Verstehen bezieht je die Seinsverfassung des jemeinigen Daseins selbst mit ein. Ich bin niemals bloß – darauf zielt Heideggers Kritik an Husserl – transparentes Bewusstsein, das sich teilnahmslos auf ein Objekt bezieht. Im Bezug auf welthaftes Seiendes ist das Sein des Daseins qua In-der-Welt-Seins mitinbegriffen. Und das wiederum (also das so bezeichnete *Sich*-Auslegen des *Daseins*) ist nur deshalb möglich, so lautet Heideggers fundamentale These, weil die Zeitlichkeit selbst sich auslegt. Das fasst er so:

> 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 schon immer auslegbar und somit bekannt.[9]

Bevor sogleich auf die Konstitution der ursprünglichen Zeitlichkeit eingegangen wird, ist an dieser Stelle hervorzuheben, was das für die Heidegger’sche Bestimmung des Wesens der Zeit überhaupt bedeutet.
Das verstehende Sichentwerfen auf Sinn und das darin mit inbegriffene Sichauslegen des Daseins darf nicht als eine lediglich kognitive oder epistemische Tätigkeit aufgefasst werden. Heidegger betont mehrfach, dass bereits unser alltägliches Verhalten – er nennt es das „Besorgen“ – auf diese sich selbst auslegende Weise gekennzeichnet und strukturiert ist. Dies äußert sich durch das „Sichaussprechen“ des Daseins: „Das In-der-Welt-sein hat *sich* schon immer ausgesprochen, und *als Sein beim* innerweltlich begegnenden Seienden spricht es *sich* ständig im Ansprechen und Besprechen des Besorgten selbst aus.“[10] Das Dasein spricht sich also zunächst und zumeist im alltäglichen Besorgen aus; darin besteht sein alltägliches besorgendes Sich-auslegen. Das hat nun einen genuin zeitlichen Sinn:

> Das umsichtig verständige Besorgen gründet in der Zeitlichkeit und zwar im Modus des gewärtigend-behaltenden Gegenwärtigens. Als besorgendes Verrechnen, Planen, Vorsorgen und Verhüten sagt es immer schon, ob lautlich vernehmbar oder nicht: „*dann*“ – soll das geschehen, „*zuvor*“ – jenes seine Erledigung finden, „*jetzt*“ – das nachgeholt werden, was „*damals*“ misslang und entging.[11]

Beachtet werden muss, was der Ausdruck „gewärtigend-behaltendes Gegenwärtigen“ genau besagt: Das Nomen ist das „Gegenwärtigen“, die qualifizierenden Attribute stellen die Bezüge zur Vergangenheit und Zukunft her. Dadurch kommt dem *Gegenwärtigen* „ein eigentümliches Gewicht“[12] zu! In der Kennzeichnung des zeitlichen Charakters des alltäglichen Besorgens des Daseins – und damit auch, wie wir gleich sehen werden, in der Definition der „Zeit“ – gibt es keinen Vorrang der Zukünftigkeit, sondern der Gegenwart!
Heidegger nennt die Bezugsstruktur des Besorgens zum „jetzt, da…“, zum „dann, wann…“ und zum „damals, als…“ die *Datierbarkeit*. Diese bezeichnet die *ursprünglich zeithafte* Struktur

[7] E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation, Teil 1*: *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, H. Ebeling, J. Holl & G. van Kerckhoven (Hsg.), Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988, S. 119.
[8] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 65, S. 324.
[9] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 79, S. 408.
[10] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 79, S. 406.
[11] Ebd.
[12] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 79, S. 407.

des Besorgens des Daseins. Heidegger hebt hervor, dass dieser Struktur bislang nicht die ihr angemessene Aufmerksamkeit zuteilgeworden ist.

> Mit dem „jetzt, da…" meinen wir doch „bekanntlich" einen „Zeitpunkt". Das „jetzt" ist Zeit. Unbestreitbar verstehen wir das „jetzt – da", „dann – wann", „damals – als" in gewisser Weise <so>, dass sie mit „der Zeit" zusammenhängen. Dass dergleichen die „Zeit" selbst meint, wie das möglich ist, und was „Zeit" bedeutet, all das wird <aber> mit dem „natürlichen" Verstehen des „jetzt" usw. nicht auch schon begriffen. Ja, ist es denn selbstverständlich, dass wir so etwas wie „jetzt", „dann" und „damals" „ohne weiteres verstehen" und „natürlicherweise" aussprechen? Woher nehmen wir denn diese „jetzt – da…"? Haben wir dergleichen unter dem innerweltlichen 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, wenngleich nicht immer in einer Verlautbarung.[13]

Heidegger vertritt die zentrale These, dass das Dasein von vornherein Zeit versteht, weil es die Zeit selbst *ist*. Genauer gesagt – und umgekehrt: Zeit ist kein äußerer Rahmen, sondern die Art, wie sich das Dasein in der jeweiligen Gegenwart die Zukunft gewärtigend und die Vergangenheit behaltend auslegt. Seine Zeitdefinition lautet: Zeit ist das gewärtigend-behaltende sich auslegende *Einbringen* des Daseins in die Gegenwärtigkeit. Das „eigentümliche Gewicht" der Gegenwart bedeutet bzw. erklärt sich dadurch, dass es hier um die ausdrückliche Weise geht, wie das Dasein zur Zeit steht bzw. sie allein – und damit ist gemeint: alltäglich – *sein* kann. Deswegen konnte Heidegger bereits zwei Jahre vor Erscheinen von *Sein und Zeit* sagen:

> Die Zeit, die wir alltäglich kennen und der wir Rechnung tragen [d. h. die wir messen und mit der wir rechnen], ist genauer besehen nichts anderes als das Man, dem das Dasein in seiner Alltäglichkeit verfallen ist. Das Sein im Miteinandersein in der Welt, und das heißt auch im Miteinander-entdecken der einen Welt, in der wir sind, ist das Sein im Man und eine bestimmte Art der *Zeitlichkeit*.[14]

Also Dasein, qua dem Man verfallenes, ist Zeit; und *Zeit ist die Weise*, so lautet Heideggers zentrale These, *wie sich das sich auslegende Dasein in die gegenwärtige Situation jeweils selbst einbringt*. Dasein ist Zeit und *Zeit ist Dasein*.

II

Heidegger trennt scharf das Wesen der *Zeit* von der *zeitkonstituierenden* – also der Zeit zugrunde liegenden – *Zeitlichkeit*. Hier besteht in gewisser Weise ein Verhältnis von ‚empirischer' zu ‚transzendentaler' („ursprünglicher") Zeit. Die von Heidegger spezifisch hervorgehobene Zeitlichkeit kehrt zugleich die zeitliche Dimension der Sorgestruktur des Daseins (also des Seins des Daseins) hervor. Von dieser muss daher aus analytischer Sicht ausgegangen werden.

Die Sorgestruktur des Daseins hat drei Bestandstücke – Existenzialität, Faktizität und Verfallensein. Existenzialität besagt: verstehendes Sich-entwerfen des Daseins auf Sinn, was Seinsmöglichkeiten eröffnet, die das Dasein ergreifen *kann* oder auch nicht – das Dasein ist „Entwurf". Das bedeutet aber nicht, dass das Dasein sich ungebunden auf *alles* zu projizieren vermag, dass ihm unbegrenzte Möglichkeiten offen stünden. Denn als faktisches ist das Dasein „geworfenes", „Geworfenheit". Diese bezeichnet das vorgegebene Faktum des In-der-Welt-

[13] Ebd. (hervorgehoben von A. S.).

[14] M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), HGA 20, P. Jaeger (Hsg.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1979, S. 442.

Seins – die unhintergehbare Bedingung, dass das Dasein sich immer schon in einer bestimmten Welt, einem Zeitalter und einer spezifischen Situation vorfindet, die es nicht selbst gewählt hat. Während die Geworfenheit ausdrückt, *dass* das Dasein sich immer schon in einer Welt befindet, beschreibt das Verfallensein schließlich, *wie* es sich gewöhnlich in dieser Welt bewegt und verliert. Dieses verweist auf die ontologische Tendenz des Daseins, „zunächst und zumeist" im alltäglichen Weltbezug aufzugehen – im Man, im Gerede, in der Neugier und der Zweideutigkeit – und so von der eigentlichen Möglichkeit des Seinsverständnisses abzurücken. Die drei Momente – Entwurf, Geworfenheit und Verfallensein – bilden also die Grundstruktur der Sorge, in der sich das Dasein als zugleich freies, faktisches und in die Welt verstricktes Seiendes ausweist.

Diese dreigliedrige Sorgestruktur – genauer gesagt: die „eigentliche Sorge" – hat einen eigenen *Sinn* – Heidegger bezeichnet sie bereits auf dieser Stufe[15] als „Zeitlichkeit"[16]. Wie lässt er sich bestimmen? Auch hier muss auf jedes der Grundmomente eigens eingegangen werden.

Betrachten wir zunächst die Existenzialität, deren Sinn *Zukünftigkeit* ist. Während Husserl noch in den *C-Manuskripten* (Anfang der 1930er Jahre) die endlos sich erstreckende „invariable Form: Präsumtion von Zukunft"[17] (worauf die Unmöglichkeit für das transzendentale Ich, zu sterben, fuße) und damit gleichsam die Unendlichkeit der Zukünftigkeit behauptet, tritt Heidegger dezidiert für die *Endlichkeit* der ursprünglichen Zukünftigkeit ein. Zukünftigkeit ist keine unendliche Reihe stetig neu auftretender Jetztpunkte, sie ist auch nicht etwas ‚jetzt noch nicht da Seiendes'. Zukünftigkeit ist das *Sich-vorweg* des Daseins hin zu einer nicht überschreitbaren Grenze von (noch) zu ergreifenden Existenzmöglichkeiten (was dem Vorlaufen in den Tod gleichkommt). Die Endlichkeit wird durch eben diese Grenze markiert.

Auch die den Sinn der Faktizität ausmachende *Gewesenheit* ist absolut endlich. Gewesenheit bezeichnet nicht ein nicht mehr gegenwärtiges Vorhandenes, das sich unendlich in die Vergangenheit schiebt und als beständig abfließendes niemals mehr präsent sein (bzw. allenfalls durch Wiedererinnern hervorgeholt werden) kann, sondern das konkrete Sein des Daseins im Hinblick auf sein Gewesen-Sein, d. h. auf das, was es durch vormals Gegenwärtiges heute und je in der Zukunft weiterhin *konstituiert* (letztlich verweist das – alle Zwischenstadien durchschreitend – auf seine letztursprüngliche Vergangenheit, nämlich seine Geburt[18]). Heidegger insistiert zwar darauf, dass die Gewesenheit auf der Geworfenheit gründet. Der entscheidende Punkt ist aber, dass das Dasein von der Gegenwart und sogar von der Zukunft auf sein eigenes Gewesensein *zurückkommt*. Das bedeutet für die Zukünftigkeit und die Gewesenheit: Dasein verlegt sich ekstatisch jeweils in endliche Zukünftigkeit (im Sich-vorweg) und in Gewesenheit (im Auf-sich-Zurück), es stößt an die beiden äußersten Grenzen – den Tod und die Geburt qua Ursprung der Geworfenheit – und erschöpft hierdurch jedes mögliche Sich-Verlegen (nämlich in diese einzigen beiden möglichen Richtungen). Das „Sich-vorweg" und das „Auf-sich-zurück" sind somit nicht voneinander losgelöst, sondern aneinander geknüpft:

> Nur sofern Dasein überhaupt *ist* als ich *bin*-gewesen, kann es [im Sich-vorweg] zukünftig auf sich selbst so zukommen, dass es *zurück*-kommt. Eigentlich zukünftig *ist* das Dasein eigentlich *gewesen.* Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen. Dasein kann nur eigentlich gewesen *sein*, sofern es zukünftig ist. Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft.[19]

---

[15] Wir werden gleich sehen, dass hierbei mehrere Stufen geltend gemacht werden können.

[16] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 65, S. 326.

[17] Siehe E. Husserl, *Manuskript C4* (1930), in *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte, Husserliana Materialien*, Band VIII, D. Lohmar (Hsg.), Dordrecht/Boston/London, Springer, 2006, S. 97 (Fußnote 1).

[18] Die von Fink und Arendt betonte „Gebürtigkeit" ist somit implizit bereits bei Heidegger selbst angedacht.

[19] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 65, S. 326. Die periodische (an die Darstellung der Herzschlagkurve in einem Elektrokardiogramm erinnernde) Bewegung des Sich-vorweg bis zur Grenze des vorgelaufenen Todes, des kontinuierlich daran anschließenden Auf-sich-zurück bis zur Grenze des Ursprungs der Geworfenheit und

Wie steht es schließlich um die *Gegenwart*? Diese ist kein abstraktes Jetzt, sondern der Goethe'sche Augenblick (in einer eigentümlichen Kombination mit dem Aristotelischen „Kairos"). Mit ihr kommt die *Seins*dimension der Transzendentalität ins Spiel: Im Augenblick bringt sich das Dasein seiend in die Zeit bzw. gegenwärtigend in die augenblickhafte Situation ein. Die im ersten Abschnitt herausgearbeitete Definition der Zeit (im § 79 von *Sein und Zeit*) wirkt also auch auf der Ebene der Zeitlichkeit nach – freilich nicht im Seinsmodus des Besorgens, sondern eben der ursprünglichen Zeitlichkeit.
Den drei im Dasein angelegten Datierbarkeiten entsprechen einerseits die zeitlichen Dimensionen der Sorgestruktur (Sich-vorweg, Auf-sich-zurück und Sein-bei) und andererseits die Existenzweisen des Gewärtigens, des Behaltens (bzw. Vergessens) und des Gegenwärtigens.[20] Diese sind Weisen des „Entrückens"[21] ins „Dannhafte", „Damalige" und „Jetzige". Sie sind hierdurch *ekstatisch*. Heidegger stellt damit die „Ekstasen der Zeitlichkeit" heraus. Ihre zwei Hauptcharakteristiken bestehen darin, dass zum einen Vergangenheit und Zukunft nicht abwesend – also nicht nicht seiend – sind, sondern von einem „Anwesen und Angang einer ganz eigenen Art"[22] gekennzeichnet sind. Zeit ist ursprünglich nicht aus nicht mehr oder noch nicht seienden Jetzten zusammengesetzt, sondern aus Ekstasen, die Zeit allererst *hervorbringen*. Hierbei gilt es zum anderen, das Missverständnis abzuwehren,

> die Zeitlichkeit sei zwar eine dreifache Entrückung, aber gleichsam so, dass diese drei Ekstasen irgendwie in einer Substanz zusammenlaufen, so wie ein Lebewesen nach verschiedenen Richtungen Fühler ausstrecken kann, um sie dann wieder einzuziehen. Das Ganze der Entrückungen zentriert nicht etwa in etwas, was für sich entrückungsfrei, unekstatisch vorhanden und das gemeinsame Zentrum für den Ansatz und Ausgang der Ekstasen wäre. *Vielmehr ist die Einheit der Ekstasen selbst ekstatisch*. Sie bedürfen keines Trägers und keiner Pfeiler wie der Bogen einer Brücke, sondern, wenn wir überhaupt von „Sein" der Ekstasen sprechen dürften, müsste gesagt werden: ihr Sein liegt gerade im freien ekstatischen Schwung. […] Die Zeitigung ist die freie Schwingung der ursprünglichen ganzen Zeitlichkeit; Zeit erschwingt und verschwingt sich selbst.[23]

Ursprüngliche Zeitlichkeit ist daher nicht ein einseitig gerichteter Ablauf – entweder von der Vergangenheit in die Zukunft oder umgekehrt[24] –, sondern eine *ekstatische Einheit dreier Ekstasen, die ineinander verflochten sind, aufeinander verweisen und gerade dadurch für die Zeit konstitutiv sind*.

*

schließlich wieder von vorne beginnend macht die ‚Matrix' aller Sinnkonstitution bei Heidegger aus. Zur Bedeutung der ‚Matrix' für die neue Phänomenologie seit den 1960er Jahren, siehe A. Schnell, *Die Entdeckung der Präphänomenalität. Vorlesungen zur theoretischen Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Klostermann, „Zu den Sachen Selbst", Band 1, 2025 bzw. *Towards a Theoretical Generative Phenomenology. The Discovery of Pre-Phenomenality*, Berlin, Springer, Reihe „New Directions in Phenomenology", 2026.

[20] Siehe den § 68 von *Sein und Zeit*.

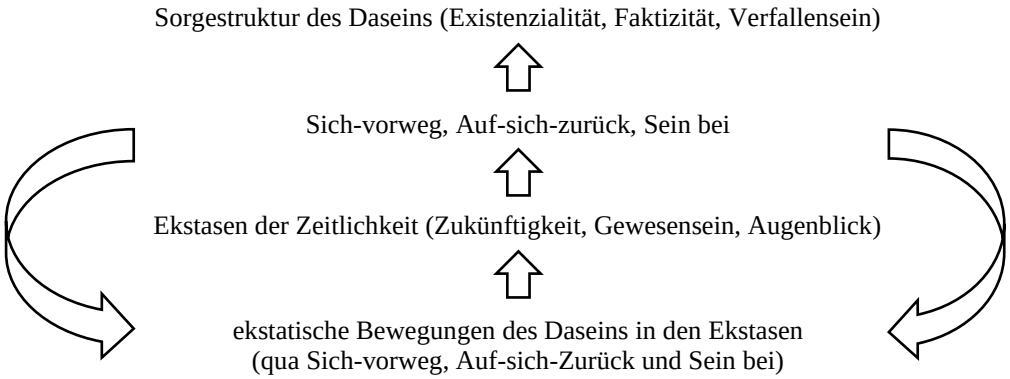
[21] Diesen, für die Einsicht förderlichen Begriff führt Heidegger in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Logik im Ausgang von Leibniz* vom Sommersemester 1928 (HGA 26, K. Held [Hsg.], Frankfurt am Main, Klostermann, 1978, S. 265) ein.

[22] D. Barbarić, „Das Spiegelspiel. Zur Weltauffassung beim späten Heidegger", in *Aneignung der Welt*, Frankfurt am Main et alii, Peter Lang, 2007, S. 106.

[23] M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, S. 268.

[24] Als Kausalzusammenhang erscheint die Zeit aus der Vergangenheit kommend, weil das Frühere das Spätere hervorbringt; als Sinnzusammenhang erscheint sie von der Zukunft her, weil das Mögliche, Erwartete oder Erstrebte die Gegenwart ausrichtet. Zeit ist daher sowohl das Nacheinander dessen, was geschieht, als auch der Horizont, in dem Vergangenes Bedeutung gewinnt und Zukünftiges gegenwärtiges Handeln bestimmt.

Die sehr bedeutsame Frage, die sich nun stellt, ist: *Wenn die ekstatische Zeitlichkeit die Sorgestruktur des Daseins fundiert, also dem Dasein* ZUGRUNDE LIEGT, WER *oder* WAS *ist dann die Instanz, die sich auf der untersten Ebene ekstatisch in die drei Ekstasen verlegt*?
Fassen wir das gleiche Problem noch in anderen Worten: Ausgangspunkt ist die Sorgestruktur des Daseins. Diese ist *zeitlich konstituiert* – durch Zukünftigkeit, Gewesenheit und Gegenwart. Und diese Zeitlichkeit wird *ihrerseits* durch ekstatische Bewegungen des tiefsten Selbst des Daseins – nämlich in dessen ursprünglichen zeitlichen Bewegungen des Sich-vorweg, des Auf-sich-Zurück und des Sein-bei – existenzial-ontologisch bedingt. Das lässt nur zwei Schlüsse zu: Entweder müssen zwei Daseinsstufen oder -register in Anspruch genommen werden: das existenzielle Dasein der Sorge und, ‚darunter', das existenzial-ontologische Dasein der Bestimmung der Zeitlichkeit. Oder das Dasein geht, sofern es in seiner Einzigkeit betrachtet wird, zirkulär in die Konstitution der Zeitlichkeit ein: als bedingtes (qua Sorge) und als bedingendes (qua zeitbestimmendes). In *Sein und Zeit* sind beide Ansätze gleichsam miteinander verknüpft. Heidegger entwirft damit ein tragfähiges und systematisch eigenständiges Modell, das in ein kritisches Verhältnis zu Husserls Analysen der Zeitkonstitution tritt, die ihrerseits den Gedanken einer Selbstkonstitution der Zeit[25] ins Auge gefasst hatten. Aber während sich Husserl – seinem Grundansatz gemäß – auf die Selbstkonstitution der Zeit *im und durch den absoluten Bewusstseinsfluss* fokussiert, versetzt Heidegger dieses gegenseitige Vermittlungsverhältnis innerhalb der ursprünglichen Zeitlichkeit in einen *existenzial-ontologischen* Rahmen. Dies lässt sich anhand des folgenden Schemas veranschaulichen, das die zirkuläre Selbstkonstitution der Zeitlichkeit darstellt:



Die Ekstasen der Zeitlichkeit fundieren das Sich-vorweg, das Auf-sich-zurück und das Sein bei, die ihrerseits der Sorgestruktur des Daseins zugrunde liegen. Sie werden aber auch selbst von diesen zeitlichen Bewegungen des Selbst durchzogen, was somit die Selbstkonstitution der Zeitlichkeit transzendental zu begründen vermag.

III

Die soeben nachgezeichnete Analyse der Konstitution der ursprünglichen Zeitlichkeit betraf in einem ersten Schritt die *Ekstatizität*. Jetzt muss noch – in einem zweiten Schritt – der *Horizont*charakter der Ekstasen erläutert werden, um durchsichtig zu machen, wie der Bezug von Dasein und Welt hergestellt wird. Es ist nämlich so, dass jede Ekstase jeweils einen eigenen Horizont, den Horizont von Möglichkeit überhaupt, produziert, innerhalb dessen ein bestimmtes Mögliches erwartet, behalten (oder vergessen) und gegenwärtigt werden kann.[26]

[25] Siehe E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (*1893-1917*), *Husserliana X*, R. Boehm (Hsg.), Den Haag, M. Nijhoff, 1966, S. 74f.
[26] M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, S. 269.

Auch hier liegt eine Einheit vor, eine Einheit der Horizonte. Zu ihr merkt Heidegger an: „Diese ekstematische Einheit des Horizontes der Zeitlichkeit ist nichts anderes als die zeitliche Bedingung der Möglichkeit der *Welt* […].“[27] Wie wird das in *Sein und Zeit* genau auseinandergelegt?
‚Dasein existiert als In-der-Welt-sein' bedeutet grundsätzlich: Dasein ist (seine) Welt, Welt ist in einer Einheit mit dem Dasein. Wie ist eine solche Einheit ontologisch möglich?
Heidegger legt zunächst fest, dass das „Worinnen", in dem sich das existierende Dasein je versteht, die *Welt* ist. Dieses „Worinnen" darf nicht mit dem „Worin" verwechselt werden, in dem sich in jedem Verstehensentwurf die Verstehbarkeit von etwas hält – was gewiss der Grund für den Gebrauch dieses unüblichen Begriffs des „Worinnen" ist. Jenes „Worin" ist der *Sinn*. Das „Worinnen" qua *Welt* ist kein Sinn im engeren Verständnis. Es ist grundlegender, wie hervorgehoben werden muss, sofern es nämlich der „*Bedeutsamkeit*" entspricht, ‚innerhalb' derer – qua „Struktur der Welt"[28], qua „ontologische[r] Verfassung der Welt"[29] – Entwürfe auf Sinn möglich sind. Was ist nun die *zeitliche Bedingung* der Welt?
Heidegger antwortet (nahezu wortgleich mit den Ausführungen der Vorlesung von 1928): „*Die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit der Welt liegt darin, dass die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit so etwas wie einen Horizont hat*."[30] Er nimmt Husserls Horizontbegriff auf. Husserl hatte den Begriff der Welt im Sinne eines ‚Horizonts aller Horizonte' aufgefasst.[31] Heidegger verleiht dem Begriff des Horizonts hingegen eine von Husserl abweichende Bedeutung. Während bei Husserl die Horizonthaftigkeit jeweils eine Dimension der auf einen Gegenstand gerichteten *Intentionalität* darstellt (als Definiens des *Bewusstseins*), ist der Horizont bei Heidegger *nicht* mit einem intentionalen Bewusstsein verknüpft. Der Horizont ist vielmehr die Weise, wie das Dasein mittels der Zeitlichkeit „gebannt"[32] ist. Das intransitive Bannen der Zeit ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass das Dasein mittels des ekstatischen Horizonts in ein „Wohin" entrückt werden kann. Das Bannen der Zeitlichkeit bindet das Dasein an die Welt. Hierdurch vollzieht sich zudem der Übergang von der ekstatischen Zeitlichkeit, die allein die Zeitlichkeit des *Daseins* betrifft (mit dem Sich-vorweg, dem Auf-sich-zurück und dem Sich-Einbringen in die Augenblicklichkeit), zur horizontalen Temporalität, die via dem Weltbegriff dann auch die Bezugshaftigkeit zu *nicht daseinsmäßigem* Seienden zu erklären gestattet (dies ist jedoch Gegenstand der *Grundprobleme der Phänomenologie* vom Wintersemester 1927). Wie dem auch sei, dieses „Wohin" der ekstatischen Entrückung wird hier als „horizontales Schema"[33] bzw. als „Ekstema"[34] bezeichnet. Den Ekstasen entsprechend gibt es drei solche Schemata oder Ekstemata. Das horizontale Schema der *Zukunft* ist das *Umwillen* des Daseins; das Schema der *Gewesenheit* ist das *Wovor* der Geworfenheit bzw. das *Woran* der Überlassenheit; das Schema der *Gegenwart* ist das *Um-zu*. Heidegger führt das nicht detaillierter aus, ein wesentlicher Punkt wird aber betont: Es besteht ein ursprünglicher Zusammenhang der Um-zu-Bezüge mit dem Umwillen, der durch die horizontale Einheit der Schemata der Ekstasen ermöglicht wird (die ihrerseits in

[27] Ebd.
[28] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 18, S. 87.
[29] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 69 c), S. 365.
[30] Ebd.
[31] Jedenfalls wird das in der Forschung häufig behauptet, auch wenn die genaue Stellenangabe schwierig zu sein scheint, siehe S. Geniusas, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht / Heidelberg / London / New York, Springer, 2012.
[32] M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, HGA 29/30, F.-W. von Hermann (Hsg.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, S. 221.
[33] Die Anspielung an Kants „Schematismus" ist nicht zu überhören.
[34] M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, S. 269.

der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit[35] gründet). Dieser Zusammenhang erklärt somit, wie sich die Einheit von Dasein und Welt konstituiert:

> Sofern Dasein sich zeitigt, *ist* auch eine Welt. Hinsichtlich seines Seins als Zeitlichkeit sich zeitigend, *ist* das Dasein auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Verfassung jener wesenhaft „in einer Welt". Die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit. Sie „ist" mit dem Außer-sich der Ekstasen „da". Wenn kein *Dasein* existiert, ist auch keine Welt „da".[36]

Hierdurch kommen mehrere zentrale Gedanken zum Ausdruck. Dasein und Welt sind in der Zeitlichkeit im wörtlichen Sinne *gleichursprünglich*. Und diese Zeitlichkeit ist erwiesenermaßen die des *Daseins*, sie ist keine vom Dasein losgelöste eigenständige Struktur. Dank der Zeitlichkeit erledige sich ferner der kantische „Skandal der Philosophie"[37]. In der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* hatte Kant die „Widerlegung des Idealismus" vollführt, mit der er demonstrieren wollte, dass die Philosophie durchaus in der Lage ist, die Existenz einer von uns unabhängigen Außenwelt zu begründen. Heideggers eigener Einwand gegen jenen „Skandal" berief sich im § 43 von *Sein und Zeit* auf die ontologische Unterbestimmtheit des Daseins als In-der-Welt-seins. Diese ontologische Klärung ist mittels der Zeitlichkeit nun erfolgt. Heidegger sagt unmissverständlich: „Der Rückgang auf die ekstatisch-horizontal fundierte Transzendenz der Welt gibt die Antwort."[38] Das impliziert folgende wesentliche Idee. Um die Existenz „der Dinge außer uns" zu „beweisen", reicht es nicht aus, wie Heidegger Kants Ansatz in der transzendentalen Analytik beschreibt, die Bestimmung der Welt den konstitutiven Leistungen eines „Netzwerks von Formen" [gemeint sind die Kategorien und Raum und Zeit] zu überlassen, das einem „Material" [scil. dem in der Anschauung Gegebenen] von einem „weltlosen" Subjekt „übergestülpt wird"[39]. Nicht nur ist das Dasein gerade nicht weltlos, sondern der Bezug auf das Objekt geht gar nicht primär vom Subjekt aus! Erst die der *Zeitlichkeit* entspringende Einheit von Dasein und Welt, welche die Welterschlossenheit gewährleistet, macht die Begegnung mit dem innerweltlich Seienden möglich. Denn *das Dasein kommt durch das Transzendieren* (*der Welt*) *und aus den Horizonten auf das innerweltliche Seiende* ZURÜCK – ein Zurück, das freilich in einem inneren Zusammenhang mit dem in der Ekstatizität des Daseins selbst angezeigten Auf-sich-zurück steht. Der Bezug auf innerweltlich Seiendes ist kein frontaler Bezug des Zugehens auf…, sondern eben der eines Zurückkommens auf… Der transzendierende Weltbezug geht dem ontischen Gegenstandsbezug voraus. Wenn das Vorlaufen der äußerste „subjektive" Entwurf ist, gilt dasselbe für das Transzendieren als „objektiver" Entwurf: „Die Welt ist gleichsam schon ‚weiter draußen', als es je ein Objekt sein kann. […] Wenn das ‚Subjekt' ontologisch als existierendes Dasein begriffen wird, dessen Sein in der Zeitlichkeit gründet, dann muss gesagt werden: Welt ist ‚subjektiv'. Diese ‚subjektive' Welt aber ist dann als zeitlich-transzendente ‚objektiver' als jedes mögliche ‚Objekt'."[40] Welt ist über jedes Objekt je schon hinaus – darin besteht ihre „objektivere Objektivität". Damit wird also deutlich, dass Heidegger den Weltbezug des Daseins nicht als nachträgliche Relation zwischen Subjekt und Objekt versteht,

---

[35] Dabei ist diese „Einheit der selbst ekstatisch. […] Wenn wir überhaupt von ‚Sein' der Ekstasen sprechen dürften, müsste gesagt werden: ihr Sein liegt gerade im freien ekstatischen Schwung", M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, S. 268.
[36] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 69 c), S. 365.
[37] Für Kant „bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns […] bloß auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es jemandem einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können", I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXXIX.
[38] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 69 c), S. 366.
[39] Ebd.
[40] Ebd.

sondern als die *zeitlich-transzendierende Grundbedingung, aus der die Möglichkeit der Erfahrung innerweltlicher Seiender überhaupt erst hervorgeht*.

*

Die Heidegger-Forscherinnen und -Forscher streiten traditionellerweise darüber, ob *Sein und Zeit* eine existenzialistische, anthropologische, pragmatische oder existenzial-ontologische Lesart nahelegt bzw. erfordert. Die Analyse von Zeit und Zeitlichkeit zeigt hingegen, dass nur eine transzendentale Betrachtung dem Gegenstand gerecht wird. Dies wird in *vier zentralen Thesen* deutlich: Dasein legt sich aus, weil die Zeitlichkeit sich selbst auslegt (erste These); die Selbstkonstitution der Zeitlichkeit (sowie die Konstitution von Zeit überhaupt) lässt sich begründen, wenn ein wechselseitiges konstitutives Verhältnis von Sich-vorweg, Auf-sich-zurück und Sein-bei einerseits und den Ekstasen der Zeitlichkeit andererseits aufgezeigt wird (zweite These); und die ekstematische Einheit des Horizontes der Zeitlichkeit ist die zeitliche Bedingung der Möglichkeit der Welt (dritte These). Heideggers Wesensdefinition von Zeit – und das ist die vierte These – erweitert diese Perspektive in Bezug auf unser tatsächliches alltägliches Zeitverständnis, das über eine bloße Begriffsbestimmung hinausgeht und die existenzielle Eingebundenheit der Zeit offenbar werden lässt: Dasein, qua dem Man verfallenes, ist Zeit; und Zeit bestimmt die Weise, in der sich das sich auslegende Dasein in die gegenwärtige Situation einbringt. In dieser Perspektive wird Zeitlichkeit selbst zur ontologischen Grundstruktur, durch die das Dasein in seiner Existenz sich durchsichtig macht und das Verständnis von Welt als solcher erst möglich wird.