

## Zeit und Zeitlichkeit beim späten Paul Natorp und bei Heidegger

Wilfried GRIESSER (Wien)

Die vorliegende Studie unternimmt den Versuch, zwei Denker miteinander zu konfrontieren, die zumeist nicht in einem Atemzug genannt werden, obwohl sie im Marburg der 1920er Jahre eine Zeit lang sogar Professorenkollegen waren. Diese Konfrontation soll am Leitfaden der Zeitthematik erfolgen, die bekanntlich für Heidegger von enormem Rang ist, aber, wie kurz zu zeigen sein wird, auch in Natorps *Philosophischer Systematik* eine nicht unbedeutende Rolle spielt und an einer prominenten Stelle dieses Werkes auftritt. Im Durchgang durch Natorps Spätwerk wird sich mannigfach zeigen, dass Natorp, in dessen *Philosophischer Systematik* in Gestalt einer Überschreitung der Methode der Korrelation von Subjekt und Objekt auf Wirklichkeit hin von vielen eine „immanente Aufhebung des Neukantianismus“<sup>1</sup> gesehen wurde, in eine erstaunliche Problemnähe und sogar stilistische Nähe zu Heidegger gerät.<sup>2</sup> Es gilt aber auch das Umgekehrte: Wenn Heidegger für die von ihm entwickelte und in zentralen Konturen am kantischen Schematismus gewonnene ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit des Daseins gerade in Abhebung von den Schultraditionen des Neukantianismus einen hohen Anspruch auf Originalität erhebt, so soll dagegen im Folgenden gezeigt werden, dass Heideggers Philosophie wenigstens bis zum Denken des *Ereignisses* und der *Kehre* (die sich übrigens auch schon bei Natorp angelegt findet) viel stärker in neukantianischen Traditionen verwurzelt (und vielleicht auch befangen) bleibt, als dies einer verbreiteten allgemeinen Einschätzung entspricht.

Ein erster Abschnitt soll Anspruch, Ausgangsort und weiteren Fortgang von Paul Natorps *Philosophischer Systematik* skizzieren und darin seine Ausführungen zu Zeit und Raum verorten (1).<sup>3</sup> Auch Natorp hat seine Zeitauffassung wesentlich am

<sup>1</sup> So die Vorbemerkung des Verlages zu Natorp (2000). Vgl. auch Wetz (1993). Zum allgemeinen Werdegang Paul Natorps siehe Jegelka (1992). Natorps Spätphilosophie im allgemeinen ist ausführlich auseinandergesetzt in: von Wolzogen (1984).

<sup>2</sup> Vgl. zu diesem Punkt Zeidler (1995), 31 ff. Zur systematischen Nähe des späten Natorp zu Heidegger sowie zu Heideggers Aneignung der Natorpschen Spätphilosophie siehe auch von Wolzogen (1988).

<sup>3</sup> Zu einer ausführlicheren Darlegung des Gangs der *Philosophischen Systematik* verweise ich ferner auf Stolzenberg (1995). Vgl. vom selben Autor auch die folgende jüngst erschienene Abhandlung: Stolzenberg (2006). Speziell zu Zeit und Raum verweise ich nicht zuletzt auf meine folgende, gegenüber diesem Beitrag ausführlichere, aber noch ganz auf Natorp beschränkte Analyse: Grießer (2005c).

kantischen Schematismus gewonnen bzw. bewährt, und so soll ein eigener Abschnitt Natorps in seiner *Philosophischen Systematik* vorgetragene Interpretation des kantischen Schematismus darlegen (2). Ein dritter Abschnitt interpretiert Heideggers in *Kant und das Problem der Metaphysik* entwickelte Deutung des kantischen Schematismus und wirft einige Schlaglichter auf die Fortführung der Thematik im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* (3). Eine Konfrontation zweier Denker bedarf immer auch ein Stück weit eines *Dritten* des Vergleichs, und als diesen Dritten werde ich Hegel heranziehen, an dessen Philosophie beide Denker in unterschiedlich akzentuierter Weise anschließen und dessen Zeitphilosophie, wie sie am ausführlichsten im *Jenaer Systementwurf* aus 1804/05 entwickelt ist,<sup>4</sup> sowohl jene Momente bereitstellt, die für Natorp ausschlaggebend sein werden, als auch die Entfaltung der Zeitdimensionen von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit, deren irreduzible Verwobenheit Heideggers Konzeption einer ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit wesentlich ausmacht (4). Dies erlaubt es, den Ertrag von Natorps wie Heideggers Bemühungen abschließend kritisch zu würdigen (5).

### 1. Die Zeitphilosophie des späten Paul Natorp in dessen Philosophischer Systematik

Das Hauptanliegen der *Philosophischen Systematik* – es handelt sich dabei um Vorlesungen aus dem Sommersemester 1922/23, denen unter dem Projekttitel einer *Allgemeinen Logik* schon ähnliche Systementwürfe vorangegangen waren<sup>5</sup> – ist es, die strikte Entsprechung von fortschreitender Gegenstandsbestimmung und Integration des Gegenständlichen zur Einheit des Bewusstseins auf die Korrelation von Denken und Sein selbst hin zu überschreiten und selbst die Einheit von Denken und Sein noch auf ihren letzten Grund zurückzuführen. Dieser ist jedoch nicht bloß letztes Prinzip, sondern zugleich schon wirklich, und in diesem Sinn gilt es, Individualität, oder, wie Natorp sie im Gegensatz zum bloß Einzelnen gerne bezeichnet, *Indivuidität* durch (Selbst-)Überschreitung der *Methode* selbst noch methodisch-systematisch einzulösen. Charakterisiert wird das zu Erzielende durch Formulierungen wie „Präsenz oder Präsentation“ und näher „volle Gegenwärtigkeit, Gegenwärtigung des Ewigen im Augenblicklichen, der Idee in der Erscheinung“<sup>6</sup>, worin sich „Einzigkeit, Indivuidität in dieser Gegenwärtigkeit, ja Unendlichkeit in der Einzigkeit, Einzigkeit des Unendlichen“ zeige<sup>7</sup> – Formulierungen, die die Rolle der Zeit in Natorps Spätwerk bereits erahnen lassen.

Ausgangsort der *Philosophischen Systematik* ist aber zunächst die Totalität des *Lebens*, das als eine Art Letzt-Instanz fungiert, dabei jedoch als ein „sich mächtig fortwälzende[r] Strom“ durchaus durch Widerspruch gekennzeichnet ist und „Kampf“ ist.<sup>8</sup> Gleichsam ist das Leben je schon individuiertes Leben und näherhin

<sup>4</sup> Siehe Hegel (1971), bes. 194–197.

<sup>5</sup> Zur Entstehungsgeschichte dieser Vorlesungen siehe Natorp (2000), XVIII–XL.

<sup>6</sup> Ebd., 260.

<sup>7</sup> Ebd., 289.

<sup>8</sup> Ebd., 3.

Erleben; allein die hierin waltende Gewissheit des schlichten *Es ist*, von dem noch nicht gesagt ist, *was ist*, gilt es erst einzulösen. In dem Anspruch, diese Gewissheit einzulösen, kommt Natorp zweifellos Hegels *Phänomenologie des Geistes* nahe, aber auch Heideggers Frage nach dem Sinn von Sein. Die Vermittlung dieses letzt-individualen *Ist* soll das System der Kategorien leisten, das „selbst kategorial zu begründen ist“<sup>9</sup>, womit zweifelsohne so etwas wie eine Genese der Kategorien beansprucht ist und Natorps Unterfangen auch in eine Problemnähe zu Hegels *Logik* gerät. Wenn das Kategoriale mit der Tradition auf eine urteilende und dabei bestimmende Aussage abzielt, so gilt es mithin erst darzulegen, wie es im Ausgang vom je in Anspruch genommenen *Sinn* zu Differenz und *Bestimmung* kommt. Zwecks einer ersten (Selbst-)Erschließung dieses Anfangs orientiert sich Natorp an der Sprache und kreiert dabei Neologismen, wie sie auch für Heidegger typisch sind: Der je in Anspruch genommene *Sinn* verweise auf ein sich aussprechendes, *wortendes Wort*<sup>10</sup>, das „vernommen sein will“ und darin *uno actu gewortetes Wort* ist:

Da ist nicht mehr bloßes *Repräsentieren*, sondern ursprüngliches *Sich-präsentieren* und *Präsentsein*; nicht Vergegenwärtigung eines Nichtgegenwärtigen, sondern Unmittelbarkeit der Gegenwärtigung. Und dem entspricht als Gegenseite, daß es [...] *vernommen* wird, daß dies beides (und zwar dies beides in unlöslicher Einheit) nicht bloß da, sondern *für einen* da ist, ohne welche Beziehung auf den, dem es da ist, auch das ‚Da‘ selbst seinen Sinn verlöre, denn es bezeichnet stets den Punkt, wo es dem so und so zu ihm gestellten Vernehmenden sich darstellt.<sup>11</sup>

Ist hier noch vom *an uns* ergehenden bzw. ergangenen Wort die Rede, so spricht Natorp gegen Ende seiner *Systematik* vom „Sich-Aussprechen des letzten Sprechenden, selbst unaussprechlichen *Es*“<sup>12</sup>, was an Heideggers im Rahmen seiner berühmten *Kehre* erfolgenden Rede vom *Es*, welches Sein und Zeit *gibt*, in dem Vortrag „Zeit und Sein“ denken lässt.<sup>13</sup> Anders als Heidegger unternimmt Natorp an dieser Stelle allerdings einen absolutheitstheoretischen und mehr an idealistische Systeme gemahnenden Versuch, dieses „*Es*“ dergestalt zu fassen, dass das, was erscheint, es selbst und doch, indem es *erscheint*, nicht es selbst ist – eine ‚Struktur‘, die Heideggers gleichzeitigem Verbergen des sich entbergenden Grundes allerdings auch nicht gänzlich fremd scheint.

<sup>9</sup> Ebd., 17.

<sup>10</sup> Man vergleiche mit Heideggers *Unterwegs zur Sprache*, wo es gleich eingangs die *Sprache* ist, die spricht.

<sup>11</sup> Natorp (2000), 22 f. Der Schritt vom „Da“ zu Heideggers *Dasein* scheint zumindest terminologisch angebahnt.

<sup>12</sup> Ebd., 387.

<sup>13</sup> Heidegger (1988), 1–27, bes. 18 ff. Gerade im Zusammenhang mit der *Kehre* kann gefragt werden, ob der Neuanatz, „das Sein ohne die Rücksicht auf eine Begründung des Seins aus dem Seienden“ zu denken (ebd., 2), nicht *ex post* zeigt, dass *Sein und Zeit* noch im Horizont neukantianischer Begründungsphilosophien gestanden hat – unter einem Leitgedanken, der das *Dasein*, obgleich es sich in der weiteren Analyse als ein ekstatisch-zeitlich Existierendes erwies, wenigstens zunächst als einen gegebenen Ausgangsort aufnahm und (unter dem Titel der Existenzialien) auf dessen Möglichkeitsbedingungen rekurrierte, was bei Heidegger teils als *Selbstexplikation* des *Daseins* erfolgt, teils aber auch in der Weise *äußerlicher* Rückfrage nach Voraussetzungen in einem weitesten Sinn. (Vgl. auch Abschnitt 4 dieser Abhandlung)

Im Bemühen, das am Leitfaden der Sprache Gewonnene auch kategorial-begrifflich einzulösen, fällt Natorp jedoch, wie schon von mehreren Interpreten bemerkt wurde<sup>14</sup>, in eine Reflexionsphilosophie zurück bzw. kommt gar nicht erst über eine solche hinaus: Der „unumgängliche Ausgangspunkt des Philosophierens“ sei ein „*Standnehmen*“ im „*Urpunkt* selbst, und damit Sich-feststellen inmitten der *seienden Totalität*, der *unzerstückten Ganzheit*“<sup>15</sup>, woran sicherlich richtig ist, dass ein systematisches Philosophieren systematisch anfangen und in den *Punkt* des Denkens eintreten muss. Allein dieser Punkt kommt, obwohl gerade sein *Feststellen* ihn dialektisch werden ließe, bei Natorp nicht in immanenter Weise außer sich, derart, dass das *Jetzt* einer solchen unmittelbaren Gegenwart des Anfangs und Anfangens auch schon angefangen *hat*, ja nur dadurch *Anfang* ist, dass ein Zweites gesetzt ist, das aufgrund des Anfangs angefangen hat und den Anfang gerade nicht in der Bestimmung des *Anfangs* belässt.<sup>16</sup> Sondern es bedürfe – fast im Sinne einer Handlungsanleitung – über das Standnehmen im *Urpunkt* hinaus des „*Eintritt[s] in die Schiedlichkeit*, in die Zwiespältigkeit und damit in den Streit, in das Kampffeld des Seins und Nichtseins, des Ja und des Nein“<sup>17</sup>, denn „genau der Punkt der Schweben, in welchem beides“ – Ja und Nein, bzw. schlussendlich Subjekt und Objekt – „sich erst scheiden will: das ist es, worauf es hier hinauskommt“<sup>18</sup>.

Alles dies ist im *Urpunkt* zu denken als im Hervorgehen, im Auseinandertreten aus dem reinen Ineinander, im Punkte der Entscheidung, des sich Entscheidens, noch aber nicht Geschiedenseins.<sup>19</sup>

Es scheint deutlich, dass Natorp darum ringt, den *Übergang* nachzuvollziehen, ohne dass das zunächst festgehaltene Erste auch schon (wie das *Sein* des Anfangs der Hegelschen *Logik*) über-ge-gangen ist und der *Übergang* sich dem Versuch, ihn zu fassen, auch schon entzogen hat. Wenn Natorp sich in seiner *Philosophischen Systematik* gerade in der Frage des systematischen Anfangs auf Hegel beruft und durch diesen bestätigt sieht,<sup>20</sup> so scheint er allerdings Hegels Konzeption des Anfangs der Logik, wonach das Sein in Nichts nicht übergeht, sondern in Anbetracht seiner Bestimmungslosigkeit *übergegangen* ist, missverstanden zu haben, so dass er sich wenigstens in diesem, aber entscheidenden, Punkt zu Unrecht auf den Bahnen Hegels wähnt. Indessen scheint Natorp den Anfang gegen den *Übergang* festhalten zu wollen<sup>21</sup> – vorderhand im Versuch, den *Übergang* und mit ihm die systematische

<sup>14</sup> Etwa von Stolzenberg (1995), 191 ff., oder von Marx (1964).

<sup>15</sup> Natorp (2000), 34.

<sup>16</sup> Das Setzen des schon angefangenen Anfangs, und mithin des *Gewesenseins* des Gewesenen, wäre wiederum ein *Anfang* und könnte den zeitlos angefangenen Anfang auf diese Weise zu der von Natorp erzielten *Präsenz* vermitteln.

<sup>17</sup> Natorp (2000), 35.

<sup>18</sup> Ebd., 32.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Vgl. etwa ebd., 59, wo Natorp behauptet, dass die von ihm getroffenen „Bestimmungen mit denen Hegels der Substanz nach haarscharf zusammenfallen“.

<sup>21</sup> Stolzenberg (2006), 99, schreibt zu Recht, von Hegels Darlegung des Anfangs der Logik lasse „Natorps Konzeption des Anfangs so gut wie nichts erkennen. Erkennbar wird nur Natorps Bemühen, die Selbständigkeit und Indifferenz des Ursprungs gegenüber allen Differenzen, die aus ihm hervorgehen sollen, einer-

Genese des weiteren Fortgangs in den Blick zu bekommen, möglicherweise aber auch, um den *Anfang* vor der Dialektik zu bewahren und auf diese Weise die Freiheit Gottes gegenüber der Schöpfung sichern zu wollen.<sup>22</sup> Man wird Natorp dennoch den Einwand nicht ersparen können, dass er die „Fixierung eines undialektisch verstandenen archimedischen Punktes als Anfang der Philosophie“<sup>23</sup> anstrebe.

Natorp spricht auch vom „Indifferenzpunkt“ bzw. in Analogie zur Zahlengeraden (und damit implizit zur *Zeit*) vom *Nullpunkt* und dem „Unterschied [...] von Null schlechtweg und von  $\pm 0$ “, und er sieht „die ganze, unermeßliche Tragweite“ darin, „daß die Null zugleich  $\pm 0$ , die Wende vom Nichtsein zum Sein bedeutet, also den Punkt, in welchem beide in eins zusammenfallen“, welche „Koinzidenz“ zum „*Kreisgang der Methode*, und damit zu dem *Dreischritt* derselben“<sup>24</sup> führe, den Natorp in allen Abschnitten seiner *Systematik* durchhält. Dennoch bleibt dieses *Zugleich* uneingelöst, denn so etwas wie ein schlechthiniges sich aus sich Ausschließen des festgehaltenen Punktes des Anfangs scheint Natorp fremd. Allenfalls implizit liegt in der *Wende vom Nichtsein zum Sein*, dass der Eintritt in die Differenz ein *Realisieren* des Anfangs ist, worin dieser erst zu sich kommt. – Auch im weiteren Verfolg der *Systematik* trifft man auf zahlreiche hellsichtige Formulierungen, die ein genuin dialektisches Problembewusstsein erkennen lassen, wie etwa, dass der Widerspruch „nicht bestehen, nicht stehen *bleiben* kann“ und „um sich von sich selbst zu befreien, die logische Bewegung fordert und unmittelbar auslöst“<sup>25</sup>, oder dass die allseitige und grenzenlose „Bezüglichkeit“ (die an dieser Stelle die Sphäre der Differenz repräsentiert) sich aufhebt, indem sie *total* wird<sup>26</sup>, oder auch, dass die

---

seits begrifflich festzuhalten, andererseits dem Umstand Rechnung zu tragen, daß der Ursprung doch der Grund jener Differenzen ist und als solcher auch begriffen werden können muß. Dies wird jedoch in keiner Weise aus der Struktur dessen, was als Ursprung fungieren soll, *begriffen*, sondern nur [...] im Modus einer immanenten Teleologisierung beschrieben.“ Vgl. bereits die ähnlich argumentierende Kritik von Sijmons (1988). Die von Stolzenberg angesprochene Teleologisierung des Anfangs besteht darin, dass dieser als eine Art Seinsfülle gedacht ist, die sich mitteilen will, wie dies auch die schon zitierte Formulierung vom Sich-Aussprechen des Es anzeigt. (Natorp bedient sich in diesem Zusammenhang auch gerne der Metapher einer schöpferischen Poiesis.) Ich stimme Stolzenberg zu, dass Hegel das *Sein* des Anfangs nicht als implizite Fülle und Totalität und also gerade nicht als *unzerstückte Ganzheit* denkt (eher ließe sich dies für den Ausgangsort der *Phänomenologie des Geistes* geltend machen), sondern als das Bestimmungslose und insofern Leere, das eben dadurch, dass ein bestimmter Unterschied sich noch gar nicht festmachen lässt, *dasselbe* ist wie *Nichts*, halte aber Natorps immanente Dynamisierung und Teleologisierung keineswegs Hegel inadäquat. Problematisch scheint mir nur, wenn diese Teleologisierung zu einer *Voraussetzung* wird, die getroffen werden muss, um aus dem festgehaltenen Anfang überhaupt zu weiteren Bestimmungen zu gelangen, die sich aber nicht im systematischen Fortgang selbst als waltend erweist.

<sup>22</sup> Dass Natorp von der dialektischen Wort-Gottes-Theologie beeinflusst ist, zeigt seine Auseinandersetzung mit Gogarten am Ende der *Philosophischen Systematik*; vgl. Natorp (2000), 404–408.

<sup>23</sup> Heintel (1974), 510.

<sup>24</sup> Natorp (2000), 61.

<sup>25</sup> Ebd., 91. Allein, *weswegen* der Widerspruch nicht bestehen kann, führt Natorp nicht aus, und mithin auch nicht, *wie* es sich kategorial näher darstellen lässt, dass sich der Widerspruch des *Anfangs*, und mit dem Anfang auch schon der Widerspruch, aus sich ausschließt bzw. – perfektivisch – auch schon aus sich ausgeschlossen und aufgehoben *hat*.

<sup>26</sup> Ebd., 213.

Rationalität am Anlegen ihres eigenen Maßstabes zerbreche<sup>27</sup> und das Dritte sich einstellt, indem es die ersten zwei Momente „umstürzt“ und „sie an ihrem Gegensatz untereinander sich erst gleichsam zerreiben läßt“.<sup>28</sup> Es findet sich aber nirgends ausgesprochen, dass schon der Punkt des Anfangs durch Widerspruch gekennzeichnet ist und jeder festgehaltenen Bestimmung der Identität die Nichtidentität zur Seite steht, ja dass das Festhalten einer Bestimmung bereits *Tätigkeit* ist, die die Unmittelbarkeit des Anfangs ausschließt und ausgeschlossen hat. Von dieser vermittelnden Tätigkeit scheint Natorp zwar zu ahnen, dass sie in ihrer Unmittelbarkeit ihrerseits nicht bestehen kann, indem die Tätigkeit solchen Festhaltens in nichts anderem besteht, als ein *Ausschließen* eben der tätigen Vermittlung zu sein<sup>29</sup>, so dass der Widerspruch sich in der Tat gegen sich selbst wendet, wie überhaupt mit der Unmittelbarkeit auch schon die Vermittlung, und selbst noch die *Vermittlung* dieser beiden Momente<sup>30</sup>, *aufgehobenes* Moment ist. Doch steht auch dieser Einsicht sogleich entgegen, dass Natorp zufolge Begriffe nur einander widersprechen können, nicht aber sich selbst.<sup>31</sup>

Ich wende mich nun Natorps Ausführungen zur Zeit zu, wo sich ebenfalls zeigen wird, dass Natorp dort, wo es um die systematische Einlösung von hellstichtig Erkanntem geht, weder der Aufbruch der Differenz aus der anfänglichen Einheit noch deren Resümieren in die Einheit des *Es ist* gelingt. Schon die Thematik des Anfangs verwies selbstredend auf die Zeit, und wir können, was die Bedeutung der Zeit für Natorps Spätwerk anbelangt, daran erinnern, dass dieses auf die Einlösung letzter Präsenz abzielt, wie sie ohne Rekurs auf andere Zeitbestimmungen nicht vermittelbar scheint. Die Zeit ist denn auch, wie Natorp gegen Ende seiner *Philosophischen Systematik* bemerkt,

der repräsentative Ausdruck für das Ganze, worum der Streit geht, in der deutlichen Selbstverneinung, die sich ganz schlicht darin ausspricht, daß sie sich zusammensetzt aus dem Nichtmehr, dem Noch-nicht und der Grenze beider, die, als Punkt ohne Ausdehnung [...], nur erst recht ein Nichts ist, in unmöglicher Schwebung zwischen zwei Nichtsens; recht ein zusammenfassender Ausdruck des ganzen Widerspruchs der Endlichkeit.<sup>32</sup>

Mit dieser Formulierung (die im Übrigen an die Anfangspassagen von Augustins berühmter Zeitabhandlung im elften Buch seiner *Confessiones* erinnert<sup>33</sup>) erhellt, dass der Zeit in Natorps Spätwerk so etwas wie ein transkategorialer Charakter

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 179.

<sup>28</sup> Ebd., 285.

<sup>29</sup> Vgl. zu dieser Dialektik des Widerspruchs, der dem Festhalten an einem Unmittelbaren, Anfänglichen, innewohnt Hegels *Wissenschaft der Logik* (1978), 279–290.

<sup>30</sup> Also die *Grenze* beider, und als eben solche „Grenze“ wird Hegel das Jetzt der Zeit bestimmen. (Siehe den Abschnitt 4.)

<sup>31</sup> „Widersprechen kann nur eins dem anderen; nur uneigentlich, nur abgeleitetweise kann gesagt werden, daß etwas sich selbst widerspricht.“ (Natorp (2000), 308) Mit dieser Festlegung ergibt sich, dass der Widerspruch bei Natorp nur in der mittleren, differenzierenden Sphäre beheimatet ist. Vor allem dieser Punkt ist es, den Sijmons an Natorp kritisiert und worin sich Natorps Methode schon darin, dass sie überhaupt eine mittlere Sphäre von Anfang und Resultat strikt trennt, offenkundig von der Hegels unterscheidet; vgl. Sijmons (1988), 270.

<sup>32</sup> Natorp (2000), 400.

<sup>33</sup> Vgl. Augustinus (1987), XI, 14, 17–15, 20.

zukommt:<sup>34</sup> Der Zeit, so lässt das Zitat vermuten, komme die ausgezeichnete Funktion zu, in ihrer „Selbstverneinung“, ihrem Selbstwiderspruch, und mithin in der Selbstnegation der endlichen Differenz, die ‚letzttindividuale‘ Präsenz des *Es ist* des Anfangs zu vermitteln, und ihr näherer Ort in Natorps Systematik sind denn auch bezeichnenderweise die Kategorien der *Individuation*. – Dort aber wird die Zeit, vorab bemerkt, weithin jenem  $\pm 0$  entsprechen, welches Natorp von „Null schlechtweg“ getrennt halten möchte und dialektisch nicht zu vermitteln vermochte, obwohl namentlich es den Übergang und weiteren Fortgang zu leisten hätte.

Oder leistet den Übergang ohnedies das *Denken* und nicht die Zeit? Wie verhält dieses sich Natorp zufolge zur Zeit? Denn nur aus der Beantwortung dieser Frage würde sich bestimmen lassen, inwieweit der Zeit die Einlösung des systematischen Anfangs überhaupt zuzutrauen ist. Natorp sieht sehr klar, dass der Übergang der Einheit in die Differenz und dieser in jene „nicht unter der Form des Nacheinander [...], sondern des strengsten logischen Zugleichseins“ zu denken ist<sup>35</sup>, doch so wenig der *Übergang*, wie ihn Natorp par excellence im berühmten *Exaiphnes* des platonischen *Parmenides* erblickt, ein „Geschehensverlauf“ ist, handelt es sich dabei „nur auch wiederum nicht um eine solche Ruhe, die nicht auch ein Moment der Bewegung in sich trüge.“<sup>36</sup> Und schon in Paul Natorps zum Klassiker gewordenen Plato-Buch heißt es zu der bekannten Stelle des *Parmenides*, der Übergang sei „durch die Zeit zunächst nicht darstellbar“, denn „Zeit sagt, jedenfalls unmittelbar, nur: vor und nach“, so dass sie es nicht schon von sich aus ermögliche, „den stetigen Zusammenhang zwischen beiden, d. h. das Werden zu denken.“<sup>37</sup> Die Auffassung, dass die Zeit unmittelbar nur Vor und Nach bedeute (wogegen erst der Raum die in die Zeit noch eingeborgene Kontinuität sichtbar mache), wird Natorp beibehalten, und er folgt insofern Aristoteles, als auch dieser die Zeit als Messzahl der Bewegung *hinsichtlich des „davor“ und „danach“* bestimmt hatte.<sup>38</sup> Wenn er andernorts Aristoteles dafür kritisiert, dass dieser den Widerspruch gescheut und die Kontinuität der Ortsbewegung (und mithin die Auflösung der Zenonischen Aporien) durch eine strikte Scheidung von Potenz und Akt erkaufte<sup>39</sup>, so gilt schon im Plato-Buch, dass das Denken den Übergang „zu *setzen* nicht umhin kann“<sup>40</sup> und sich insofern dem Widerspruch zu stellen hat. Gegen das Vor und Nach, das die Zeit – *jedenfalls unmittelbar* – nur ist, setze also erst das Denken den Übergang. Doch was nötigt das Denken, den Übergang zu setzen? Zwar schärft Natorp 1903 noch ein, dass das Denken „dem Zeitdenken vorausliegt“ und „die Zeit als Kontinuum zu

<sup>34</sup> Obgleich Natorp hier mit der Metapher des *Zusammengesetztseins* den (mit Heidegger gesprochen) vulgären Zeitbegriff vorauszusetzen scheint, tritt die Zeit dennoch dort, wo er sie explizit erörtert, in einer noch gänzlich *diesseits* ihrer Verräumlichung zur Linie liegenden Bedeutung auf. Diesen Aspekt teilt er also mit Heidegger – und, wie sich zeigen wird, auch mit Hegel, wobei Natorp selbst sich diesbezüglich neben Kant auf Bergson beruft, vgl. Natorp (2000), 262.

<sup>35</sup> Natorp (2000), 85.

<sup>36</sup> Ebd., 86.

<sup>37</sup> Natorp (1903), 254 ff.

<sup>38</sup> Vgl. Aristoteles, *Physik* IV, 219a 33 – 219b 2.

<sup>39</sup> Etwa Natorp (2000), 267.

<sup>40</sup> Natorp (1903), 255.

denken vielmehr erst ermöglicht, als daß es selber durch das Zeitdenken ermöglicht würde“.<sup>41</sup> Aber auch hier ist Natorp bereits klar, dass der Übergang, wie ihn allein das Denken vollziehe, „endgültig nicht in dieser gegensätzlichen Stellung zur zeitlichen Setzung verbleiben“ könne.<sup>42</sup>

Zwanzig Jahre später ist die Zeit, wie gesagt, *Ausdruck des Ganzen, worum der Streit geht*, und zum Problem des Übergangs heißt es dort an einer Stelle sogar, durchaus an Heideggers *Kehre* gemahnend, nicht der Punkt (sprich: das ‚Ausdehnungslose‘ des Denkens) sei es, der die Wende vollzieht, „sondern die Wende vollzieht den Punkt“.<sup>43</sup> Der Übergang (der freilich auch nicht allein der Zeit zukommen kann, sondern worin gerade *Denken* und *Zeit* verflochten sind!) setzt also vielmehr erst so etwas wie den Punkt, als dass, umgekehrt, allein der *Punkt* des Denkens den Übergang setzte. Natorp spricht auch von einem „sich abteilenden Fließen“<sup>44</sup>, aus dem allein so etwas wie Punkte hervorgehen – eine Metapher, die gegen das bloße Vor und Nach zwar schon an den (verräumlichten) ‚Zeitfluss‘ denken lässt, aber jedenfalls eine deutliche ‚Aktivität‘ der Zeit anzeigt. So scheint der Zeit zu Beginn der 1920er Jahre die Vermittlung des ‚Punkts‘ der Individualität also durchaus zuzutrauen – der Individualität, die Natorp, wie erinnerlich, wesentlich durch *Präsenz* und insofern ihrerseits durch eine Zeitbestimmung charakterisiert.<sup>45</sup> Aus dieser Funktion ergibt sich auch die schon genannte Stellung der Zeit bzw. von Zeit und Raum dort, wo Natorp beide explizit (d. h. als kategoriale Bestimmungen) erörtert, nämlich in den Kategorien der Individuation, die im *System der Grundkategorien* (als dem zweiten Teil der *Systematik*) den Kategorien der Modalität und der Relation als dritte und abschließende Kategoriengruppe folgen. Diese gliedert sich in die Trias Qualität – Quantität – Lokation<sup>46</sup>, wo Zeit und Raum sich wiederum in dem drittgenannten Moment finden.

Dort allerdings stellt die Zeit nur das *erste* Moment der sich im Dreischritt Zeit – Raum – „Einfügung“ (Letztere im medialen Sinne eines Sich-Fügens, das Natorp auch als „Selbstsetzung“ bezeichnet<sup>47</sup>) vollziehenden Kategorienentwicklung dar; sie ist bloße „Möglichkeitsgrundlage“ der weiteren Entwicklung, die durch das Moment des Räumlichen erfolge.<sup>48</sup> Insofern fällt ihre eigentliche kategoriale Erörterung in den §§ 71–76 der *Philosophischen Systematik*, wenn man von mancher Weitläufigkeit dieser Natorpschen Vorlesungen und manchen Anmerkungen zu Aristoteles und Kant absieht, vergleichsweise kurz aus. „Zeit ist also in jenem Sinn nur Möglichkeit, Ermöglichung, Raum dagegen Vollstreckung einer Notwendig-

<sup>41</sup> Ebd., 256. Man beachte, dass Natorp bereits 1903, also lange vor Heidegger, von einem „Zeitdenken“ spricht.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Natorp (2000), 310.

<sup>44</sup> Ebd., 312.

<sup>45</sup> Bei Heidegger wird sich dies, nebenbei bemerkt, so darstellen, dass das Dasein sich im Vorlaufen in den Tod zu seiner Eigentlichkeit vermittelt, die wesentlich darin besteht, sich explizit als zeitlich zu verstehen, während die uneigentliche Seinsweise sich in der Innerzeitigkeit vergisst.

<sup>46</sup> Natorp gebraucht auch die Bezeichnungen *Einstellung* oder *Position*, die unter dem Titel der *Stellein-nahme* so etwas wie das Sich-Finden in *seinen* Ort anzeigen.

<sup>47</sup> Natorp (2000), 251.

<sup>48</sup> Ebd., 264.

keit.“<sup>49</sup> Alle *Zeitfolge* ist in die Zeit, wie sie hier kategorial in Betracht kommt, so wie schon 1903, erst im Sinne des bloßen Vor und Nach eingeborgen, auch wenn Natorp jetzt von einer Kontinuation des *Jetzt* sprechen kann:

Das Nacheinander, welches doch unbestritten das Wesen, den ganzen Sinn der Zeit ausmacht, ist nichts als Kontinuation des Jetzt, vor- wie rückwärts, ist nichts als Vorzeichen, enthält nichts von Abstand. Zeitabstand, das ist schon räumliche Übertragung, eine Übertragung, für die weder Grund noch Bedürfnis in der Zeit selbst liegt; sondern das Bedürfnis, sie selbst der Messung zu unterwerfen, kommt rein von der andern Seite, von der des Raumes, der die Zeit nur gleichsam in Mitleidenschaft zieht.<sup>50</sup>

Dieses „Vorzeichen“ stellt freilich keine an der Zeitfolge erst nachträglich gewonnene Abstraktion dar, sondern entspricht genau wieder der ‚Schiedlichkeit‘ des Anfangs. Mithin ist die Zeit weder eindimensionale Linie noch ausdehnungsloser Punkt, noch (wie bei Hegel und Heidegger) dreidimensional in den Momenten von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit entfaltet<sup>51</sup>, sondern, wie Natorp sich ausdrückt: *vordimensional*.<sup>52</sup> Dies zieht es nach sich, dass sie „weder anfanglich noch endlich, noch unanfanglich, unendlich“ ist, „sofern doch diese Bestimmungen als Maßbestimmungen verstanden werden müßten“.<sup>53</sup>

Wie Heidegger im sechsten Kapitel des zweiten Abschnitts von *Sein und Zeit*, betitelt mit „Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit als Ursprung des vulgären Zeitbegriffs“ (dort bekanntlich vermittelt einer Analyse des lebenspraktischen ‚Besorgens‘ von Zeit, namentlich des Uhrengebrauchs) das Phänomen einholt, dass uns Zeit als eine Art gerichteter Linie erscheint, versucht in der Folge auch Natorp, der üblichen Zeitauffassung ihr Recht zukommen zu lassen, ergänzt allerdings um den entscheidenden Anspruch, die Auffassung der ‚vektoriellen‘ Zeit nicht bloß als Derivat einer ursprünglichen und ‚eigentlichen‘ Zeitlichkeit zu brandmarken, sondern gerade durch das (Schlecht-)Unendliche (bzw. Schlecht-Endliche) *hindurch* Individualität zu vermitteln.<sup>54</sup> Diesen nächsten Fortgang leistet der *Raum*, den Natorp wesentlich

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Ebd. Wenn der Raum die andere „Seite“ der Zeit ist, muss sich mit dieser gegen jede Trennung *uno actu* auch schon der Raum als ein Moment aufgetan haben. Doch erst Hegel wird die Übergänglichkeit von Zeit und Raum ineinander denken, die bereits darin liegt, dass sich das Jetzt der Zeit (und mit diesem die Zeit) aus sich ausschließt. Bei Natorp leistet der Raum lediglich eine Fortbestimmung der Zeit, ohne dass gesagt werden könnte, dass die Zeit in den Raum *übergeht*.

<sup>51</sup> In dieser Hinsicht ist Natorp sicher kein Vorläufer von Heidegger – allerdings ebenso wenig ein Verfechter der, mit Heidegger gesprochen, vulgären Zeitauffassung. Denn Natorp geht weder von einer ver-räumlichten Linie aus noch von der bloßen Abstraktion eines ‚Jetztpunktes‘.

<sup>52</sup> Natorp (2000), 264.

<sup>53</sup> Ebd., 266.

<sup>54</sup> In diesem Sinne will Natorp auch nicht (wie tendenziell Heidegger) die Subjekt-Objekt-Differenz durch dieser noch zugrunde liegende Strukturen unterlaufen, sondern erst generieren *und* zugleich überwinden. Insofern bleibt auch Natorps *Philosophische Systematik* dem Ansatz neukantianischer Systembildungen treu, und die *Überwindung* des Neukantianismus besteht vornehmlich darin, den Anspruch des Wirklichen, wie er zunächst unter Titeln wie *Leben* oder *Sinn* eingeführt wurde, tatsächlich einzulösen und nicht durch eine kulturoptimistische Fortschrittsrhetorik zu substituieren. Es wird sich allerdings erneut erweisen, dass die Einlösung der Wirklichkeit Hegel besser gelungen scheint als Natorp, so sehr der Letztere gerade in seiner *Philosophischen Systematik* beansprucht, sich am Dreischritt der Hegelschen Methode zu orientieren.

reicher entfaltet als die Zeit: Dieser ist nicht drei-, sondern unendlichdimensional, wobei Natorp Dimension als das *aktive*, tätige Durchmessen versteht. Der Raum ist „Messung selbst, messend, durchmessend, sich selbst messend, rein aus sich selbst“,<sup>55</sup> und die schon zitierte *Notwendigkeit*, die der Raum hierin *vollstreckt*, kann nur darin bestehen, über alles Unmittelbare und Bestehende hinauszugehen und die bloße *Möglichkeit*, die die Zeit ausdrückt, zu realisieren. So produziert der Raum immer neue Dimensionen, ja er *ist* nichts anderes als dies immanente Generieren immer neuer Räume.<sup>56</sup> Diese Stellung von Zeit und Raum zeigt sich auch an den Momenten des Jetzt und des Hier: In der

In-sich-selbst-Sicherheit des Jetzt als des Nullpunktes ist der nicht mehr zu verlassende Grund zu ihr [der Individuation, W. G.] gelegt. Denn dies Jetzt ist in sich absolut numerisch eins, es ist in sich einzig bestimmt und nicht mehr bloß einzeln; und es bedeutet volle Gegenwärtigkeit, nichts mehr ist in ihm von bloß zu Erwartendem oder bloß Gefordertem [...]. Aber es ist Individuität doch nur der ersten, fast nur negativen Vorbedingung nach; es ist die Individuität [...] nur im Nullpunkt, der [...] das Ganze des Prozesses der Individuierung, vollends dessen Abschluß in der fertigen Individualbestimmung, erst vor sich [hat].<sup>57</sup>

Das Jetzt ist, in der Unmittelbarkeit der Gegenwart, schlechterdings seiner selbst sicher, es kann nur sich in sich selbst erfassen, und was nicht es selbst ist, das Nicht-jetzt, nur von sich aus. Das Hier hat dagegen nichts von dieser Unmittelbarkeit, diesem In-sich-selbst-beruhen. Es ist nichts aus sich, stets nur angenommen, nur aus freier Willkür jeweils zum Ausgang gewählt, nur eingenommener, jederzeit beliebig mit einem anderen vertauschbarer Standpunkt, nicht schöpferisch voraus, ursprünglich bestimmend, sondern selbst nur so oder anders zu Bestimmendes.<sup>58</sup>

Natorp kehrt also die übliche Auffassung der bewegten Zeit und des ruhenden Raumes um, und dadurch ist ihm der Raum das Mittlere, das Entwicklungsmoment, wenn auch das letzte Zitat nahelegt, dass das tätige Moment dem Raum, so sehr er *sich* durchmessende Bewegung ist, (durchaus im Einklang mit Hegel) äußerlich ist.<sup>59</sup> Was dagegen die ‚Starrheit‘ der Zeit anbelangt, so könnte man gleichfalls mit Hegel sagen, dass die Zeit sich darin zum Raum vermittelt, dass sie in ihrer reinen Abstraktion, bildhaft gesprochen, auf der Stelle tritt und ihre Bewegung *zumal* aufgehobene Bewegung ist, die über das Jetzt nicht hinauskommt – allerdings ‚bereichert‘ um eine Dialektik, die Natorp nicht durchführt, wiewohl auch er sie unter der Hand in Anspruch nehmen muss, wenn das Jetzt nicht nur „Nullpunkt“ ist und die Zeit sich auch nicht im ‚Vorzeichen‘ im Sinne der *Schiedlichkeit* erschöpfen kann, sondern im Jetzt „volle Gegenwärtigkeit“ grundgelegt sein soll, wie sie freilich wei-

<sup>55</sup> Ebd., 264.

<sup>56</sup> Deklarierendes wissenschaftslogisches Vorbild für diese Raumkonzeption ist die nichteuklidische Geometrie. Die Zeit hingegen ist laut Natorp „ganz so starr und unbeweglich geblieben [...] wie sie immer war“ (ebd., 265) und ihr „dies Moment der Bewegung [...] ganz fremd“ (ebd., 264). Lediglich die *Zeitmessung* sei – aber nur sekundär vom Raum her – mit der Relativitätstheorie in Bewegung geraten.

<sup>57</sup> Natorp (2000), 276. In Hegels zweitem *Jenaer Systementwurf* wird es zu dieser, aber noch nicht entwickelten, *Individuität* des Jetzt heißen, dieses sei „absolut bestimmt“. (Hegel (1971), 194)

<sup>58</sup> Natorp (2000), 274.

<sup>59</sup> Diese Äußerlichkeit der Hier des Raumes bzw. seiner Dimensionen ist bei Hegel allerdings *Resultat* und nicht Ausgangsort seiner Überlegungen.

terer kategorialer Entfaltung offensteht.<sup>60</sup> Allein, wie sollte sich an der Zeit Übergang und Bewegung auf tun, wenn das Jetzt als ihr „Urmoment[]“<sup>61</sup> *schlechterdings seiner selbst sicher* in sich ruht und das Nicht-jetzt, sei dieses die Kontinuation zur Linie oder auch schon der Raum, „nur von sich aus“ betrachten kann, ganz, als ob es in allem Wandel unverrückt bliebe und sich nicht durch seine *Negation* mit sich vermittelte? Bei Natorp gibt es insofern auch keinen spezifischen *Übergang* der Zeit in den Raum, wie auch keinen Rückgang des Raumes in die Zeit, obwohl gerade das Letztere mit der geforderten *Präsenz* des Letztindividualen anvisiert scheint. Die Geschlossenheit des Raumes besteht für Natorp nicht darin, dass dieser sich in der Realisation seiner Bestimmungslosigkeit und Gleichgültigkeit aufgehoben und zum Jetzt der Zeit vermittelt hat, sondern bedeutet nur, dass „der räumliche Fortgang selbst in aller Unendlichkeit [...] dennoch schließlich einer“ sei und „durch *ein* Gesetz [...] regiert“ werde.<sup>62</sup> So gesehen, steht der *einen* grenzenlosen Relativität des Raumes die Gewissheit des Ich nur wieder entgegen. Natorp spricht in den Kategorien der Individuation gegen Ende auch nur noch von einer bloßen „Tendenz auf die Individuation“, die dem Unermesslichen des Raumes zweifellos innewohne.<sup>63</sup> Die Individualität wird dabei nicht ohne ein gewisses Pathos versichert, jedoch nicht als eine *durch Aufhebung der Vermittlung vermittelte* Unmittelbarkeit eingelöst. Raum und Zeit erscheinen in diesem Zusammenhang schließlich zu bloßen Ordnungssystemen abgewertet, nämlich als ein „System der Örter und Zeitpunkte“, welches nur „die Regel der Bestimmung des Da und Dann in der Erscheinung“ gibt.<sup>64</sup>

## 2. Natorps Kantinterpretation in Bezug auf Raum und Zeit

Natorp bewährt die soeben vorgestellte Auffassung von Raum und Zeit am kantischen Schematismus, an dem ja auch Heidegger die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit entdeckt.<sup>65</sup> Die kantischen Anschauungsformen werden dabei nicht (wie bei Cohen) kurzerhand zu Kategorien, sondern sie erlangen in Natorps System der Grundkategorien die Funktion, ganz im Sinne ihrer klassischen Deutung als Individuationsprinzipien, das Kategoriale auf Individualität hin zu vollenden, wobei

<sup>60</sup> Namentlich die Schiedlichkeit des ‚Vorzeichens‘ muss zugleich aufgehobenes Moment sein, auf dass die Zeit überhaupt die *Möglichkeitsgrundlage* für die weitere Fortbestimmung abgeben kann.

<sup>61</sup> Natorp (2000), 275.

<sup>62</sup> Ebd., 266.

<sup>63</sup> Ebd., 278.

<sup>64</sup> Ebd., 288.

<sup>65</sup> Generell kann man sagen, dass Natorps *Philosophische Systematik* einen ständigen Dialog mit Kant darstellt. Dies zeigt sich schon in der Anordnung der Kategorien im *System der Grundkategorien*, die wie in Kants Vernunftkritik in Dreischritten erfolgt. Gegenüber Kant tauscht Natorp allerdings (wie schon Hegel) die Modal- und die Relationskategorien, und innerhalb der Ersteren setzt er die Notwendigkeit an die mittlere und die Wirklichkeit an die dritte Stelle. Auch innerhalb der Kategorien der Individuation kehrt er den Gang gegenüber Kant insofern um, als (wiederum wie bei Hegel) die Qualität der Quantität vorangeht, wobei – ebenfalls abweichend von Kant – diese bei Kant disparaten Kategoriengruppen zusammen mit den Anschauungsformen sowie der die Individualität vollendenden „Einfügung“ zu *einer* Kategoriengruppe zusammengefasst sind.

Natorp sich darin mit Kant konform wähnt, dass Raum und Zeit nach Kant *einzelne* Vorstellungen sind, die nicht in concreto, sondern in individuo erschließen.<sup>66</sup> Was den näheren Aufriss der Kategorien der Individuation in seiner *Systematik* anbelangt, so liest Natorp auch dies, dass er mit der Zeit anfängt und diese vor dem Raum abhandelt, an Kant ab, indem dessen Synthesis der Apprehension eine zeitliche sei und er dessen Synthesis der Reproduktion als ein räumliches Verbinden versteht.<sup>67</sup> Kants bereits in der transzendentalen Ästhetik dargelegter Vorrang der Zeit vor dem Raum bestehe zu Recht, weil die mit dem Raum konnotierte Simultaneität Sukzession voraussetze. Die Zeit selbst war für Natorp allerdings nicht schon *entwickelte* Sukzession, sondern erst deren Möglichkeitsgrundlage. Doch auch in diesem Punkt beruft Natorp sich auf Kant: Hat dieser die Zeit „mit tiefem Recht in der Spontaneität“ gesucht, „so doch nur in ihrer untersten Stufe, der Apprehension, der bloßen ‚Aufnahme in die Tätigkeit‘, im Nullpunkt derselben, während in ihrer Fortführung, ihrer Kontinuation, der Kantischen Synthesis der Reproduktion, ihm der Raum entspringt, und erst in dem über beide hinaus sich erhebenden Akte der Rekognition, des Rückgangs also der Tätigkeit in sich selbst“, die Spontaneität sich vollende.<sup>68</sup> Mit der Synthesis der Rekognition im Begriffe als dem „Kern“<sup>69</sup> der transzendentalen Apperzeption sei Letztere das die *Fügung* vollendende gesuchte Dritte, von dem wir aber schon sahen, dass Natorp es nicht einzulösen vermochte.

Natorp beruft sich in seiner Charakterisierung der Zeit als bloßer Möglichkeitsgrundlage außerdem auf Kants Bestimmung der *Beharrlichkeit* der Zeit, wie sie in den Grundsätzen des reinen Verstandesgebrauchs neben Folge und Zugleichsein die dritte, bzw. vielmehr erste, Bestimmung der Zeit ausmacht. Kants berühmtes Diktum, wonach die Zeit sich nicht verlaufe, sondern sich vielmehr in ihr das Dasein des Wandelbaren verläuft,<sup>70</sup> interpretiert er nämlich nicht derart, dass eine bleibende Folie allen Wandels gesetzt (oder auch nur vorgestellt) sein müsse, auf dass dieser überhaupt gegenständlich und *als* Wandel gefasst werden könne, und erst recht spielen in diesem Zusammenhang keine wissenschaftslogischen Erwägungen eine Rolle, wonach ohne die Voraussetzung einer bleibenden Folie des zeitlichen Wandels das Faktum synthetischer Urteile a priori in der mathematischen Physik nicht erklärt werden könne, sondern in Kants *Substanz* in der Erscheinung sieht Natorp schlicht das noch Unentwickelte, das sich (also ganz im Sinne der *Möglichkeitsgrundlage!*) als Sukzession entfaltet und zur Simultaneität vermittelt. Mithin ist sie dasjenige, was dem Wandel schon zugrunde liegt, sich in ihm durchhält, bewährt und hervorbringt.<sup>71</sup>

Im Zuge anmerkender Ausführungen zu Zeit und Raum setzt Natorp Kants dreifache Synthesis der A-Fassung der transzendentalen Deduktion ausführlicher aus-

<sup>66</sup> Vgl. Natorp (2000), 232.

<sup>67</sup> Ebd., 255.

<sup>68</sup> Ebd., 275. Mit der Metapher des „Entspringens“ des Raumes scheint so etwas wie der *Übergang* der Zeit in den Raum wenigstens geahnt.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Vgl. KrV, B 183 sowie B 224f.

<sup>71</sup> Natorp (2000), 261f. Heidegger wird daran anschließen und dieses Bleibende als die zeitliche Transzendenz des endlichen Selbst bestimmen.

einander: Die gerade in diesen Passagen der Vernunftkritik leitende Spontaneität der Zeit bestätige erneut ihren anfänglich-anhebenden Charakter als Möglichkeitsgrundlage. Speziell im Akt der Apprehension als der „Aufnahme in die eigene synthetische Tätigkeit des Gemütes“ sieht Natorp den „Ursprung der Zeitvorstellung, der Setzung des Nacheinander“. <sup>72</sup> Allerdings sei dieses Nacheinander nur „das Nacheinander dieser Aufnahme in die eigene synthetische Tätigkeit“, <sup>73</sup> womit auch an dieser Stelle bei Natorp unausgemacht bleibt, wie und wodurch die Sukzession sich überhaupt entspinnt. Zu offenkundig scheint die Sukzession hier nur vorausgesetzt und die Synthesis der Apprehension als ein nachträgliches und subjektives Unterfangen vorgestellt, so dass auch Natorp bemerkt, es werde „nicht klar, wieso die Innenbeziehung die Sukzession ergeben soll“. <sup>74</sup> Natorp scheint jedoch zu übersehen, dass Kant (was Heidegger sehr wohl beachtet! <sup>75</sup>) von der empirischen Apprehension eine *reine* Synthesis der Apprehension unterscheidet, die er zwar an der Ersteren gewinnt oder zumindest illustriert, aber selbst kaum weiter ausführt. Auch Kants *Ziehen* der Linie aus § 24 der transzendentalen Deduktion fasst Natorp bloß so, dass wir „die Linie in Gedanken erst ziehen, sie erst von Null an erzeugen müssen, um sie uns vorstellig zu machen“, das „Jetztsein“ dabei aber doch nur „die Reihe durch[gehe]“, <sup>76</sup> so, als sei eine solche Reihe schon gegeben und entstehe nicht erst bzw. werde nicht erst *im* Ziehen gesetzt. Die Synthesis der Reproduktion sei dagegen „der Ursprung des Raumvorstellens“; erst hier hat Natorp zufolge die Rezeptivität ihren primären Ort, so dass sich am Ende so etwas wie *spontane Rezeptivität* oder *rezeptive Spontaneität* – Ausdrücke, die man auch in Heideggers Kantbuch findet – ergibt. <sup>77</sup>

Wenn Natorp im Zusammenhang mit Kants dreifacher Synthesis auch von der „engen Beziehung des Jetzt und seiner Kontinuation auf das Bewußtsein“ spricht <sup>78</sup>, so erscheint auch diese „Selbstkontinuation des Jetzt“ <sup>79</sup> bruchlos vergegenständlicht, denn das Bewusstsein ist lediglich „stets jetzt, stets sich selbst gegenwärtig“, und in Bezug auf dieses gegenüber dem je anderen Jetzt „immer identische, numerisch identische Jetzt ist alles Früher und Später stets zurückbezüglich“. <sup>80</sup> Ein sich stets gleiches Bewusstsein scheint hier als bloße Konstante im zeitlichen Wandel gedacht bzw. diesem gegenübergestellt, und es bleibt offen, wie die Kontinuität *und* Selbigkeit des Jetzt zusammenzudenken sind und wie in weiterer Folge Zeit und Bewusstsein ineinander spielen, so, dass das Letztere sich seinerseits in seinem Anderssein und Wandel identisch mit sich weiß. Heidegger wird sich hierzu genauer

---

<sup>72</sup> Ebd., 271.

<sup>73</sup> Ebd.

<sup>74</sup> Ebd., 272.

<sup>75</sup> Siehe Heidegger (1991), 180.

<sup>76</sup> Natorp (2000), 273.

<sup>77</sup> Ebd., 271. Auch der Raum entbehrt bei Natorp in seinem Sich-(Durch-)Messen des spontanen Moments ja nicht.

<sup>78</sup> Ebd., 273.

<sup>79</sup> Ebd., 274.

<sup>80</sup> Ebd., 273.

äußern, und ich gehe hiermit zu Heideggers Kantinterpretation über, die für seine Konzeption der Zeitlichkeit des Daseins in *Sein und Zeit* konstitutiv wurde.

### 3. Heideggers Interpretation des kantischen Schematismus und Sein und Zeit

Heidegger gilt das Denken, anders als Natorp, der sich einem *Zeitdenken* eher vorsichtig nähert, von Haus aus und schlechthin als zeitlich. Damit geht einher, dass der relationale Charakter des Davor und Danach gegenüber den modalen Zeitbestimmungen von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit zurücktritt bzw. um diese entscheidend ergänzt, ja geradezu durch diese fundiert wird.<sup>81</sup> Sosehr auch Natorp so etwas wie eine Zeit noch diesseits ihrer Verräumlichung in Anspruch nimmt (und wir auch darin eine implizite Dialektik nachweisen konnten), gibt er nirgends eine nähere Differenzierung von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit. Das verbindet ihn vorderhand mit Kant, unterscheidet ihn jedoch grundlegend von Heidegger und mithin von dessen Kantinterpretation, die ich anhand der §§ 32–35 von *Kant und das Problem der Metaphysik* entfalten möchte.<sup>82</sup>

Wie vor ihm schon Hegel in *Glauben und Wissen*<sup>83</sup> sieht Heidegger in der transzendentalen Einbildungskraft sowohl die Mitte (das Vermittelnde) als auch die Wurzel der beiden Erkenntnisstämme Anschauung und Verstand. In seiner Interpretation der Synthesis der Apprehension, der Reproduktion und der Rekognition, die für ihn wie schon für Natorp nur die immanente Fortentwicklung der *einen* Synthesis darstellen,<sup>84</sup> weist Heidegger deren immanenten Zeitbezug auf. Vorausgeschickt wird, dass die Zeit als *reine* Anschauung „weder nur das im reinen Anschauen Angeschauten“ sein kann „noch nur das Anschauen, dem der ‚Gegenstand‘ fehlt“, sondern sie muss gefasst werden als „*in einem* das bildende Anschauen seines Angeschauten“.<sup>85</sup>

Die erste der drei Stufen, die Synthesis der Apprehension, gibt genau jenen *Anfang*, den zu fassen und fortzuentwickeln Natorp sich so schwer getan hatte. Heidegger verfängt sich nicht in die Aporetik, eine erst zu apprehendierende Zeitfolge schon empirisch voraussetzen zu müssen: „Die reine apprehendierende Synthesis vollzieht sich nicht erst im Horizont der Zeit, sondern sie bildet gerade erst dergleichen wie das Jetzt und die Jetztfolge.“ Denn „was das rein anschauende Darbieten (bilden als Anblick geben) erzeugt (bilden als schaffen), ist der unmittelbare An-

<sup>81</sup> Ob dies um den Preis einer Einebnung kritischer Differenz von Denken und Sein geschieht, die man Natorp bei wohlwollender Interpretation zugute halten kann, muss hier unerörtert bleiben, und auch, ob eine solche Differenz bei Heidegger in Gestalt von dessen Eigentlichkeitshermeneutik unter der Hand wiederkehrt.

<sup>82</sup> Zu Heideggers Kantrezeption vgl. auch Muránsky (2002), der diesen doch sehr entscheidenden Paragraphen allerdings nur wenige Seiten widmet (95–99). Zu Heideggers früher Begegnungsgeschichte mit dem Neukantianismus vgl. auch Steinmann (2004).

<sup>83</sup> Hegel (1968), 325–346, bes. 328 ff. und 341 f.

<sup>84</sup> Heidegger (1991), 178. Auch Natorp spricht von „Phasen einer und derselben Urfunktion der Synthesis“; vgl. Natorp (2000), 271.

<sup>85</sup> Heidegger (1991), 175.

blick des Jetzt als eines solchen, d. h. jeweils der jetzigen Gegenwart überhaupt.“<sup>86</sup> Die reine Synthesis der Apprehension erscheint damit als so etwas wie das Sichselbst-Setzen, das versammelnde Setzen eines Anfangs, der aber – durchaus im Sinne von Natorps bloßer *Möglichkeitsgrundlage* – zunächst ganz der *Anfang* ist. Dies, dass der „Anblick des Jetzt als eines solchen“ *jeweils* der der jetzigen Gegenwart (obgleich der „Gegenwart überhaupt“!) ist, nimmt allerdings schon das außer sich Gekommensein des Jetzt und dessen ‚Gefallensein‘ in die Zeit in Anspruch – was ein (obgleich systematisches) ‚Kippen‘ in die (mit Hegel gesprochen) äußerliche Reflexion darstellt, wie es auch Heidegger mit den ihm zur Verfügung stehenden logischen Mitteln nicht als ein solches zu thematisieren vermag.<sup>87</sup>

Jedenfalls ist dieser Ausgangsort Heideggers dem Natorps nicht unähnlich, war doch auch Natorps „Möglichkeitsgrundlage“ keineswegs statisch gedacht – auch wenn bei Natorp ungeklärt blieb, *wie* sich diese fortbestimmt bzw. mit Notwendigkeit auch schon fortbestimmt *hat* und sich von daher ein Raum auftut, in dem erst eine (Zeit-)Linie erscheinen kann.<sup>88</sup> Im Unterschied zu Natorp, der Kants dreiphasige Synthesis mit der Trias Zeit – Raum – „Fügung“ parallel liest, korreliert Heidegger jedoch die reine Synthesis als Apprehension mit der *Gegenwart*; sie „geht auf das Jetzt, d. h. die Gegenwart selbst, so zwar, daß dieses anschauende Gehen auf [...] in sich das, worauf es geht, bildet.“<sup>89</sup> Die Synthesis der Apprehension *setzt* also geradezu so etwas wie die Gegenwart des für sich gewordenen Anfangs.

Die „Synthesis der Reproduktion in der Einbildung“ konnotiert Heidegger mit der Einbildung im engeren Sinn; hier tritt die Einbildungskraft derart als die vermittelnde Mitte auf, dass sie ein *Bild* gibt, an dem sich der anfangend-angefangene *Prozess* ansichtig werden kann. Sie entspricht zu Recht, wie Natorp dies konzipiert, dem räumlichen Moment, der Verräumlichung der Zeit bzw. dem ‚Fallen‘ des unmittelbar für sich gewordenen Anfangs in die Zeit. Heidegger geht jedoch – wie vor ihm schon Hegel in den *Jenaer Systementwürfen*<sup>90</sup> – differenzierter vor: Die Trias

<sup>86</sup> Ebd., 180.

<sup>87</sup> In *Sein und Zeit* zeigt sich ein ähnliches Gleiten von einer immanenten Selbstausslegung des Daseins in eine äußerliche Betrachtungsweise, etwa immer dann, wenn Heidegger unverhofft von daseinsmäßig verfasstem und nicht daseinsmäßig verfasstem *Seienden* spricht.

<sup>88</sup> Die Simultaneität des Raumes setzt wohl Sukzession voraus, aber so etwas wie Sukzession erscheint gleichsam erst im Element der Simultaneität des Raumes, sprich: als eine auch schon in eine ‚Gleichzeitigkeit‘ zurückgegangene Folge, welches *Resultat* des zeitlichen Prozesses überhaupt erst eine Zeitfolge *setzt*. Kants Trias von Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein wäre dann so zu lesen, dass erst das Letztere Folge *und* Beharrlichkeit setzt, und zwar in dem folgenden Sinn: Die Beharrlichkeit der *Substanz* ist zunächst deren Unselbständigkeit und ihr Übergehen in die Folge, doch indem die Folge sich zum Zugleichsein vermittelt und sich auch noch das Wechselspiel von Folge und Zugleichsein (mithin das von Zeit und Raum) mit seinen Relata als ein aufgehobenes Moment erweist, bewährt sich die Substanz erst in ihrer Negation. Die Zeit erscheint so primär als Folge, dann als das Wechselspiel von Folge und Zugleichsein (dies wäre in Hegels System die *Bewegung* als Wahrheit der Zeit und Einheit von Zeit und Raum) und schließlich als das Beharrliche des sich als aufgehobenes Moment setzenden Prozesses. Dies erklärte, wieso Kant (was auch Heidegger bemerkt) in der *Kritik der reinen Vernunft* B 219 von Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein als den drei Modi der Zeit sprechen kann, um der Zeit kurz darauf die Beharrlichkeit und schließlich auch noch das Zugleichsein abzusprechen.

<sup>89</sup> Heidegger (1991), 180.

<sup>90</sup> Siehe den Abschnitt 4.

Zeit – Raum – „Einfügung“ (bei Hegel indes als Drittes: Bewegung und Materie) findet sich schon innerhalb der Zeit selbst, und zwar eben in deren Dimensionalität, die – gemessen am Raum – deren (mit Natorp gesprochen) vordimensionalen Charakter keineswegs aufhebt. Entsprechend die Synthesis als Apprehension der Gegenwart, so geht es der reinen Synthesis als Reproduktion Heidegger zufolge um die Vergegenwärtigung (zunächst im Sinne des Aufbewahrens) eines *Vergangenen*. Ihr „Wieder-bei-bringen“ ist „eine Art von Einigen“, worin „notwendig das Nicht-verlieren, d. h. Behalten-können“ liegt.<sup>91</sup> Bei allem Vergangensein eines empirisch bestimmten „muß im Vorhinein schon das Nicht-mehr-jetzt *als ein solches* vor aller Erfahrung wieder bei-gebracht und mit dem jeweiligen Jetzt geeinigt werden können.“<sup>92</sup> Die reine Synthesis der Reproduktion bilde nun eben diesen Horizont eines Nicht-mehr als eines solchen, sie „bildet die Gewesenheit als solche“<sup>93</sup> und entspricht somit der Zeitdimension der *Vergangenheit*. Reproduktion meint in Heideggers Deutung also noch gar nicht die Bildung eines ‚neuen‘ Jetzt und wieder eines neuen, stets gleichartigen Jetzt, sondern zunächst das Bilden eines ‚Zurück‘, welches es ermöglicht, dem Vergangenen (der auch schon verschwundenen Gegenwart) überhaupt *nach*-gehen zu können. Mit dem Aufbewahren des verschwundenen Jetzt geht das Setzen des Jetzt *als* eines *Gewesenen* einher, und hierin, indem das Gewesene selbst noch *gewesen* ist<sup>94</sup> und das Verschwinden, als welches die Zeit erscheint, *im* Verschwinden mit dem, was verschwunden ist (der Unmittelbarkeit), selbst schon verschwunden ist, eröffnet sich Gegenwart. Dieser Dreischritt liest sich bei Heidegger wie folgt: „Das ursprünglich bildende Behalten des ‚Damals‘ ist in sich das behaltende Bilden des Nicht-mehr-jetzt. Dieses Bilden einigt sich als solches jeweils mit dem Jetzt“, und die reine Reproduktion ist „wesenhaft einig mit der reinen Synthesis der Anschauung als der Gegenwart bildenden.“<sup>95</sup> Wo Natorp über die Vordimensionalität der Zeit nicht hinauszugelangen wusste, um erst dem Raum Bewegung zuzugestehen, sieht Heidegger im Widerspiel von Jetzt und Damals, in „dieser ursprünglichen Einheit der beiden Modi“ der Apprehension und Reproduktion sehr klar den „Ursprung der Zeit“ als einer gerichteten.<sup>96</sup> Dabei scheint die Sache bei Heidegger so gefasst, dass zuerst so etwas wie der Ort eines *Damals* gebildet ist und damit erst ein *Nicht-mehr*. Und in der Tat hat sich im *Widerspruch* des Jetzt der Gegenwart eben dieser Widerspruch auch schon aufgehoben, so dass die *Reflexion* der Zeit sich äußerlich wird, womit Jetzt und Damals<sup>97</sup> wie *Etwas* und

<sup>91</sup> Heidegger (1991), 181.

<sup>92</sup> Ebd.

<sup>93</sup> Ebd., 182.

<sup>94</sup> Vgl. zu dieser Formulierung Hegels dritte „Prüfung“ der *Sinnlichen Gewißheit*, in deren drittem Schritt es (nachdem zuerst das Jetzt als das Wahre behauptet worden war und sich dann zeigte, dass es vielmehr *gewesen*, d. h. aufgehoben ist) heißt: „Aber das gewesene ist nicht; Ich hebe das gewesen- oder aufgehobenseyn, die zweyte Wahrheit auf, negire damit die Negation des Itzt, und kehre so zur ersten Behauptung zurück, daß *Itzt* ist“, wobei dieses Jetzt freilich „nicht ganz genau dasselbe“ ist, „was es zuerst, nemlich ein *unmittelbares* war“. (Hegel (1980), 68)

<sup>95</sup> Heidegger (1991), 182 f.

<sup>96</sup> Ebd., 183. (Wollte man dagegen einwenden, das ‚Vorzeichen‘ habe ja auch Natorp schon der Zeit zugestanden, so war dennoch schon der Schritt von *Null* zu  $\pm 0$  unklar geblieben.)

<sup>97</sup> In Hegels zweitem *Jenaer Systementwurf* wird es heißen: „Ehmals“. (Siehe Abschnitt 4)

*Anderes* als zwei in sich reflektierte Entitäten einander gegenüberstehen. Erst indem diese beiden ‚Orte‘, wie sie im gegenständlichen Element als Zeitpunkte angeschaut werden, einen Raum ‚dazwischen‘ aufspannen, gibt es ein Nicht-mehr und damit *Zeit*.

Dass „jedes Jetzt [...] jetzt schon soeben“<sup>98</sup> ist, scheint bei Heidegger allerdings eine reichlich banale Angelegenheit zu sein; auch bei ihm findet sich nichts von einer immanenten Widersprüchlichkeit des Jetzt, in seiner *Unmittelbarkeit* die Vermittlung aus sich auszuschließen und in der vermittelnden *Tätigkeit* dieses Ausschließens – und da ist es nichts anderes als dieses Ausschließen! – eben diese Tätigkeit und damit *sich selbst* aus sich auszuschließen, um sich im Ausschließen des Ausschließens *uno actu* (aber um die durchgemachte Tätigkeit bereichert!) wiederhergestellt zu haben und die *Aufhebung der Vermittlung*, durch die es mit sich vermittelt ist, zu setzen. Damit bleibt aber auch bei Heidegger uneingelöst, wie sich das Nicht-mehr-Jetzt bzw. dessen *Bilden* (sprich: die Vermittlung!) mit dem jeweiligen Jetzt *einigt*.<sup>99</sup>

Diesen ‚Aspekt‘ eines Rückkehrens zu sich gibt die „Synthesis der Rekognition im Begriffe“: Sie leistet so etwas wie eine Identifikation des ‚neuen‘ Jetzt mit dem ‚alten‘, ohne welche sich die Einheit der Zeit wie des Selbst in einen Progress verlieren würde, der nicht einmal *als* ein solcher begegnen könnte und mithin in der Synthesis der Reproduktion, wie Heidegger sie versteht, noch gar nicht seinen Ort haben konnte. Es geht also nun um das, „was im Vorhinein als das Selbige vorgehalten sein muß, damit die apprehendierende und die reproduzierende Synthesis überhaupt einen geschlossenen Umkreis von Seiendem vorfinden können“, und die reine Synthesis der Rekognition erkunde eben jenen „Horizont von Vorhaltbarkeit überhaupt. Ihr Erkunden ist als reines das ursprüngliche *Bilden* dieses Vorhaften, d. h. der Zukunft“.<sup>100</sup> Die Synthesis der Rekognition entspricht also der *Zukunft*, im Sinne eines offenen Horizontes von Begegnenkönnen, der aber gleichsam schon *war*, schon zugrunde gelegen hatte und die anderen Modi der Synthesis trägt. Indem die Zukunft einen geschlossenen Umkreis von *Seiendem* vorfinden lässt, ist mit ihr so etwas wie der Übergang der Zeit in den Raum einer *Welt* gesetzt, ja durchaus auch bei Heidegger so etwas wie Hegels Übergang von der Logik, die sich erweist, nie nur *Logik* gewesen zu sein,<sup>101</sup> in die Realphilosophie angedacht. Damit ist im Grunde die offene, *ek*-statisch horizontale Zeitlichkeit des Daseins erreicht, die Heidegger in seinem Kantbuch, Kants Anmerkungen zur ‚Selbstaffektion‘ der Zeit aufgreifend, auf dem umgekehrten, durchaus selbst wieder einer ‚kopernikanischen Wende‘ gleichkommenden Weg erschließt, nicht allein die Zeitlichkeit des Selbst, sondern vielmehr den *Selbst*-Charakter der Zeit aufzuweisen.<sup>102</sup> Die *Zeit*, so könnte

<sup>98</sup> Heidegger (1991), 183.

<sup>99</sup> Und dass es sich *jeweils* mit dem Jetzt einigt, weckt wiederum den Verdacht, dass auch Heidegger gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz die ‚vulgäre‘ Zeitvorstellung unter der Hand zugrunde legt, ohne dies aber logisch begründen zu können.

<sup>100</sup> Heidegger (1991), 186.

<sup>101</sup> Diese hier nur angedeutete Auffassung der Stellung von Hegels Logik zur Realphilosophie ist ausführlich entwickelt in: Grießer (2005b), bes. 142 ff.

<sup>102</sup> Heidegger (1991), 187 f.

man dies ausdrücken, gibt erst so etwas wie ein Selbst und gewinnt dabei ein Selbst, welches *selbst* die Zeit ist – „[n]icht durch es selbst, sondern *an* es selbst *entlassen* aus dem Grunde, um *als dieser* zu sein“, wie es in § 58 von *Sein und Zeit* in einer sehr schönen Formulierung heißt.<sup>103</sup>

Mit der immanenten Zeitlichkeit der Synthesis der Rekognition und mithin des *Ich denke* sieht sich Heidegger zum Kern der Vernunftkritik vorgedrungen, der nun umso mehr (gegen anders lautende Kantinterpretationen) als *Zeitlichkeit* entlarvt oder vielmehr freigelegt ist. Das an Kants Schematismus Entdeckte kulminiert in *Sein und Zeit* in dem folgenden Schlüsselsatz, der die im § 65 entwickelte Zeitlichkeitsanalyse konzis zusammenfasst: „Zukünftig auf sich zurückkommend, bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtig in die Situation.“<sup>104</sup> Es *wird* nur, was *ist*, oder, präziser: was *war* und im ‚ent-schlossenen‘ Setzen eben dieses *Gewesenseins ist*, sprich: in die von Natorp so gesuchte Präsenz tritt.<sup>105</sup> Heidegger findet auf diese Weise zu einem Resultat; die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit *schließt* sich in sich und schließt sich der Welt auf, in welcher sie sich bewährt, während Natorp die *Wirklichkeit* des Letztindividualen nur in emphatischen Worten preist bzw. rhetorisch versichert, indem er die Reflexionsphilosophie der neukantianischen Schultradition nicht zu überwinden vermag und auch das Letztindividuale gegen seine Intention nur eines von *Zweien* bleibt.<sup>106</sup>

Auch Heidegger kennt zwar keine *Dialektik* der Zeit, wie ich sie anhand von Hegels zweitem *Jenaer Systementwurf* entfalten werde, doch verglichen mit Natorp findet sich eine wesentlich differenziertere Herausstellung der Momente der Zeit und näher ihrer *Dimensionen* von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Dabei kommt Heidegger Hegel nicht nur im *Resultat*, sondern auch im Erringen dieses Resultats sehr nahe, denn die Momente der ursprünglichen Zeitlichkeit vermitteln

<sup>103</sup> Heidegger (1993), 284f. Das *Durch*, das Heidegger hier zurückweist, ließe sich allerdings als ein *Durch-die-Vermittlung-hin-durch*, die ja in gewisser Weise selbst wiederum die Zeit ist (indem nämlich die *reine* Vermittlung sich als zeitliche bzw. geschichtliche Vermittlung realisiert, und d.h., es in der *reinen* Aufhebung ihrer Reinheit setzt, nie nur diese ‚Reinheit‘ gewesen zu sein), stark machen. Dies *Hindurch* erfolgt bei Heidegger (was ich hier nur streifen kann) im Durchgang durch die Existenzialien von *Angst*, *Tod* und *Schuld*. (Hierbei stellt die Angst das *allgemeine* Element des Ganzseinkönnens des Daseins dar und der Tod deren Radikalisierung, worin die *besondere* Bestimmtheit des Daseins hervortritt, nämlich dies, dass es diesem um *sein* Sein geht. Die Schuld, auf die ich noch kurz zurückkommen werde, erweist sich schließlich als so etwas wie die *Wahrheit* des Todes; *durch sie hindurch* affirmiert sich das Dasein in seiner grundlosen Geworfenheit und findet sich in seiner *Einzelheit* mit dem Allgemeinen versöhnt.)

<sup>104</sup> Heidegger (1993), 326.

<sup>105</sup> Rein thetisch findet sich derlei auch bei Natorp: „Es *wird* freilich in allem Werden zuletzt nur das, was an sich zeitlos ewig *ist*.“ (Natorp (2000), 159)

<sup>106</sup> Wie ich an dessen Kantinterpretation aufgezeigt habe, könnte man allerdings Heidegger vorwerfen, dass er sich eine Reflexionsphilosophie, die ihm unter der Hand dadurch entsteht, dass Methode und Resultat einander äußerlich bleiben, gar nicht erst eingestehen will und indessen (wie teils schon Natorp) die ‚Eigentlichkeit‘ der ursprünglichen Zeitlichkeit durch weltanschauliche Rundumschläge (in diesem Fall vornehmlich gegen neukantianische Schultraditionen der Subjekt-Objekt-Differenz) gegen mögliche Einwände sichert. Ungünstigstenfalls bleibt auch Heideggers ‚Eigentlichkeit‘ nur Ankündigung und Verheißung, wenngleich mir die Grund-‚struktur‘ zeitlicher Existenz in Heideggers Hauptschriften *phänomenologisch* (wenn auch nicht ebenso sehr *logisch*) dennoch eingelöst scheint.

sich und einander wesentlich durch *Negation*, auch wenn dieser Charakter erst in *Sein und Zeit* deutlicher hervortritt: Schon im ‚*Ek-*‘ des Ek-statischen scheint auch Heidegger eine zeitlos verlorene ‚Unschuld‘ der Gegenwart angedacht zu haben, und im Existenzial des *Verfallens* ein notwendiges Vergessen der Vermittlung, die sich schon (aber unerkannt) in das *Man* investiert hat. An diesem ‚*Man*‘ bricht, über die noch diffuse Grundbefindlichkeit der *Angst* hinaus, der *Tod* unversehens auf, und über den Tod vermittelt sich auch bei Heidegger so etwas wie ein Zusammengehen des Negativen mit sich, das sehr dezidiert in den überaus tiefsinnigen Überlegungen zum *Schuldigsein* in § 58 von *Sein und Zeit* ausgeführt ist. Dort geht es ja gerade darum, das *nichtige* Grundsein (die Geworfenheit) seiner *Nichtigkeit* (des Entwurfs), dieses vom *Nicht* durchdrungene Sein, das wir aus einem Grund heraus, der sich nicht fassen lässt, der *nicht* ist, und also ganz grund-los, wie auch schuldlos (im üblichen Verständnis von Schuld), zu sein haben, zu übernehmen. Indem die Geworfenheit als ein *Schon-sein* der Zeitdimension der Vergangenheit entspricht und der Entwurf als ein *Sich-vorweg* der Zukunft, ist das zu-künftige Auf-sich-zurückkommen, das sich in die Gegenwart bringt, dies Auf-uns-zukommen dessen, was uns *zukommt*, sicherlich nicht als ein bruchloses beständiges Wechselspiel dreier Entitäten zu fassen, wenn auch der *Widerspruch* nicht auch *als solcher* entfaltet, sondern bloß in der Trias von Angst, Tod und Schuld *durch-*gemacht wird.

Heidegger hält auch nicht (wie Natorp tendenziell das Letztindividuale) die vermittelte *Gegenwart* fest, in die sich das Dasein bringt, sondern was *ist* und das Dasein ausmacht, ist eben dies Ineinander der drei Zeitekstasen, das sich in eine Gegenwart gebracht hat, die ihre Vergangenheit zeitigt und einer Zukunft offensteht, ja deren Zukunft stets aussteht. Indem sich dieses Resultat auftut, scheint jedoch der Weg dorthin, und d.h., die Vollzugsform des Unterfangens von *Sein und Zeit* vergessen. Die konstitutive Rolle des Setzens dieses Resultats vergisst sich in demselben, welches systematische Vergessen der Vermittlung, die ja nur durch ihre Selbstaufhebung *Etwas* vermittelt, freilich erst recht nicht zur Sprache kommt – bei Heidegger so wenig wie bei Natorp. Heidegger sagt nicht, dass das ‚Beharrliche‘, das er gefunden hat, die erst vermittels der ‚*Folge*‘ *gesetzte* Beharrlichkeit ist, bzw. dass das ‚*Zugleichsein*‘ von vergangenem und gegenwärtigem Jetzt, das sich mit der Synthesis der Rekognition eingestellt hat, ein Setzen des ‚Beharrlichen‘ des Anfangs ist, der im Aufheben des Setzens *im* Setzen auch kein *Voraus* einer Voraussetzung mehr ist. *Methode* und Resultat bleiben insofern einander äußerlich, und in der Tat führt auch Heidegger seine Interpretation (in seinem Kantbuch wie in *Sein und Zeit*) auf weite Strecken als eine Voraussetzungs-Reflexion im kantisch-fichteschen bzw. neukantianischen Sinn einer *äußeren* Rückfrage nach Konstituentien des je schon Erreichten durch.

Heideggers ursprüngliche Zeitlichkeit bleibt überdies *formell* und wird so, auch wenn sie durch die *Negativität* des Daseins hindurch errungen ist, tendenziell zu einem hypostasierten ‚Fundament‘, das in allem unhintergebar fungiert und die Basis für alles Andere darstellt, welches sich als daraus nur *abgeleitet* erweist. So kommt es, dass sich in *Sein und Zeit* ursprüngliche Zeit, Weltzeit und Jetztfolge tendenziell als ein Gefälle zusehenden ‚Abfalls‘ darstellen und die Weltzeit und mithin die Geschichtszeit kaum in ihrer Bedeutung gewürdigt werden, auch die

‚Eigentlichkeit‘ erst vermittelt zu haben.<sup>107</sup> Und ist es bei all dem nicht gerade das von Heidegger so geschmähte *Jetzt* in seiner reinen Abstraktion, das, indem es seine Nichtigkeit *vollbringt*, die Zeit zeitigt, so jedoch, dass sich dabei die Dialektik in einer solchen ‚Totalität‘ entfacht, dass es gegen sie kein moralisierendes Entrinnen in die äußere Reflexion (und mithin in eine Eigentlichkeits-Hermeneutik) mehr gibt? Mit dieser Anfrage leite ich zu Hegel über, der genau von dem in seiner *reinen* Abstraktion gedachten (und gerade deswegen nicht von etwas *Anderem* abstrahierten) *Jetzt* seinen Ausgang nimmt.

#### 4. Hegels Zeitkonzeption in der Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie

Entgegen Heideggers bekannter Hegelkritik in §82 von *Sein und Zeit*, die Hegel eine bloße Strukturanalogie von *Jetzt* der Zeit und Ich des Selbstbewusstseins unterschiebt und dieser Äußerlichkeit gemäß Dialektik als ein der Sache äußerliches Verfahren ansieht, lässt sich klar zeigen, dass Hegel das *Jetzt* der Gegenwart, mit der seine erste und ausführlichste Zeitdialektik aus 1804/05 anhebt, *nicht* an einer aus der Vorstellung aufgegriffenen ‚vektoriellen‘ Zeit abliest.<sup>108</sup> Hegel spricht nämlich zunächst vom *Jetzt* als dem „unendliche[n] in dieser Einfachheit“, das „an sich selbst die Totalität darstellt“,<sup>109</sup> indem, so könnte man dies illustrieren, *alles*, was ist, *jetzt* ist, ohne dass dabei schon so etwas wie *Zeit* aufgegangen sein muss. Zwar darf dieses *Alles* nicht schon als eine näher differenzierte ‚Fülle‘ o. Ä. gedacht werden, denn Hegel bemerkt ausdrücklich, dass der ‚Ort‘ des Anfangs, wiewohl *Totalität*, „nicht ein sich in sich ausdehnendes Ganzes, oder Quantum“ ist.<sup>110</sup> Sondern Hegel denkt das *Jetzt* vielmehr – durchaus ähnlich dem *Sein* der Logik – in seiner einfachsten Allgemeinheit und Reinheit. Er geht dabei aber nicht schon von einer ‚Zeitachse‘ aus und nicht einmal von einem abstrakten *Jetztpunkt*, obwohl sich die Bestimmung des Punktes sogleich einstellt. Das *Jetzt* wird auch gar nicht von Haus aus als *Jetzt* tituliert, sondern es ist „das ausschliessende, Punkt, oder Gränze überhaupt“, schließlich in seinem Charakter als Übergänglichkeit oder *Grenze* „der Moment der *Gegenwart*, das absolute *dieses* der *Zeit*“ und dann erst expressis verbis „*Jetzt*“, welches „absolut negativ einfach, absolut alle Vielheit aus sich ausschliessend“ ist.<sup>111</sup> Es schließt nämlich im Anspruch seiner *Unmittelbarkeit* alle Vermitt-

<sup>107</sup> Erst recht spiegelt sich dies in Heideggers Philosophiegeschichtsschreibung wider, derzufolge bereits bei Plato und Aristoteles auf Kosten des *Ereignens* des Seins eine Fokussierung auf das Seiende erfolgt sei, welche Tendenz sich mindestens bis Hegel verstärkt und radikalisiert habe. Vgl. auch die fundierte Heidegger-Kritik in Appel (2008), 127 ff.

<sup>108</sup> Zur Kritik an Heideggers Hegelkritik siehe bereits Trivers (1942/43).

<sup>109</sup> Hegel (1971), 194. Eine ausführlichere Interpretation dieser Zeitdialektik wie auch aller späteren Texte Hegels zu Zeit und Raum findet sich in Griebler (2005a). Zur Entwicklung von Hegels Raum- und Zeitlehre vgl. auch Waibel (2004).

<sup>110</sup> Hegel (1971), 194.

<sup>111</sup> Ebd. Der Titulierung der *Grenze* als *Gegenwart* geht schon voraus, dass „das ausschliessende“, wie es sich in seinem bloßen Ausschließen zum *Punkt* verdichtet und in dessen Haltlosigkeit und Übergänglichkeit nichts weiter als *Grenze* ist, „sich unmittelbar auf das andere beziehend, und sich selbst negierend“ ist (Ebd.). Erst die Selbstnegation des *Ausschließenden*, deren Logik im weiteren Verfolg noch differenzierter

lung aus sich aus. Aber „in diesem seinem absoluten Negieren“ ist es „das thätige, das unendliche gegen sich selbst als ein sichgleiches“.<sup>112</sup> So schließt es, indem es *tätiges* Ausschließen jeder Differenz in sich wie gegen Anderes ist, vielmehr seine Unmittelbarkeit aus bzw. *hat* diese auch schon aus sich ausgeschlossen – und ist reine Vermittlung, die nun gleichsam ihre *eigene* Unmittelbarkeit, und mithin sich selbst, aus sich ausschließt. Die beanspruchte Unmittelbarkeit war schon ein Abhalten der Vermittlung gewesen, war unter der Hand schon *Tätigkeit*, und das vielmehr gegen die Unmittelbarkeit gekehrte tätige Ausschließen hat mit der Unmittelbarkeit die Vermittlung und mithin sich selbst, also noch eben dieses Ausschließen aus sich ausgeschlossen.<sup>113</sup> Das Jetzt lässt in seinem Abhalten aller Vermittlung sein eigenes Vermitteln gar nicht zu und ist also „unmittelbar das Gegenteil seiner selbst, das sich negieren“.<sup>114</sup> Mit dem sich selbst Ausschließen noch des Ausschließens, oder damit, dass die Gegenwart in ihrem Verschwinden auch schon verschwunden ist, hat sich eine neue Unmittelbarkeit eingestellt, die sich aber noch äußerlich ist und der Unmittelbarkeit und Vermittlung einander äußerlich sind. Hier ist dann im weiteren Verfolg von der Zukunft die Rede, worin das Nichtsein der Grenze als das *gegen* sie Tätige, sie negierende erscheint:

Diß daß die Gränze in ihr selbst unmittelbar, nicht ist, dieses Nichtseyn ihr entgegengesetzt, als das thätige, oder als das, was vielmehr das an sichseyende, das sein Gegenteil ausschliessende ist, ist die *Zukunft*, der das Itzt nicht widerstehen kann.<sup>115</sup>

Wie bei Heidegger in dessen Kantbuch vermittelt sich Zukunft über das Gewesensein, aber so, dass diese Trias bei Hegel erst eine erste ‚Etappe‘ seiner Zeitdialektik darstellt, die sich noch in sich vertieft und erhellt. Die Zukunft lässt sich auch bei Hegel zunächst als ein Zukommen auf sich deuten, als das aus seinem Versenktsein in die Unmittelbarkeit auf sich zu-kommende *Denken*, und zwar zunächst in aller Unmittelbarkeit des Negativen, das sich sozusagen ‚raumfüllend‘ mit dem Verschwinden des Jetzt einstellt und noch nicht explizit als ein Zukommen aus seinem *Gewesensein* weiß. Indem aber dieses ‚raumfüllende‘ Negative sich negiert und das Jetzt der Gegenwart – perfektivisch – schon *verschwunden* ist, hat die äußere Reflexion hier ihren immanenten Ort, und die Zukunft, so wie Hegel sie einführt, entspricht denn auch durchwegs der üblichen Bedeutung eines von der Gegenwart Getrennten, erst Kommenden.<sup>116</sup>

---

hervortritt, lässt also so etwas wie *Zeit* aufgehen, die eben nicht schon als Kontinuum oder Jetztfolge zugrunde liegt.

<sup>112</sup> Ebd.

<sup>113</sup> Auch in der dritten Prüfung der *Sinnlichen Gewißheit* heißt es daher, dass „weder das Itzt, noch das Aufzeigen des Itzt [also die tätige Vermittlung, W. G.] ein unmittelbares Einfaches ist, sondern eine Bewegung, welche verschiedene Momente an ihr hat“. (Hegel (1980), 68)

<sup>114</sup> Hegel (1971), 194.

<sup>115</sup> Ebd.

<sup>116</sup> Noch deutlicher wird dies in der Zeitdialektik des dritten *Jenaer Systementwurfs*, wo Hegel wie ein Jahr später in der *Phänomenologie des Geistes* ein Wir ins Spiel bringt: „Halten wir das *Nichtseyn* ihres Seyn[s] *fest*, gegen sie [die Gegenwart, W. G.] die als *seyend* gesetzt ist, so dass diß Nichtseyn sie aufhebe, so setzen wir die *Zukunft*“, von der Hegel im nächsten Satz auch sagt, dass wir sie als *etwas* vorstellen, sprich: als eine vom Jetzt der Gegenwart getrennte eigene Entität. Vgl. Hegel (1976), 12. Die Frage, inwiefern Zu-

Gegenwart und Zukunft vollbringen dann aneinander, was schon die immanente Dialektik der Gegenwart ausgemacht hatte, und bringen diese so erst zum Vorschein:<sup>117</sup>

Die Gegenwart so sich aufhebend, indem die Zukunft vielmehr in ihr wird, ist selbst diese Zukunft; oder diese Zukunft ist selbst in der That nicht Zukunft, sie ist das die Gegenwart aufhebende, aber indem sie diß ist, das absolut negirende einfache, ist sie vielmehr die Gegenwart, die aber ebenso ihrem Wesen [nach] das Nichtseyn ihrer selbst, oder die Zukunft ist. Es ist also in der That weder Gegenwart noch Zukunft, sondern nur diese Beziehung beyder aufeinander, eins ist gegen das andere auf gleiche Weise negativ, und die Negation der Gegenwart negirt ebenso sich selbst; die Differenz beyder reducirt sich in die Ruhe der *Vergangenheit*.<sup>118</sup>

Schon dem gewöhnlichen Vorstellen ist gewiß, *dass* die Zukunft kommt, und so kann es mit der wechselseitigen Äußerlichkeit von (verschwundener) Gegenwart und Zukunft nicht sein Bewenden haben. Mit der Gegenwart hat sich *an sich* auch schon die Zukunft aufgehoben, mit der Unmittelbarkeit die gegen sie tätige Vermittlung. Indem die Gegenwart, welche die Zukunft negiert, *nicht* ist, ist auch dies Negieren nicht, und das heißt, aufgehobenes Moment. Was erst zukommt, *ist* schon zugekommen<sup>119</sup>; das negative Moment, das in Gestalt der Zukunft hervortrat, war schon die immanente Negativität der Gegenwart. Die Differenz von Gegenwart und Zukunft erweist sich als ein Unterschied, der keiner ist. Der Unterschied der beiden Momente *ist* zwar, aber er lässt sich nicht bestimmen, und mit der Haltlosigkeit und Übergänglichkeit seiner ‚Seiten‘ stürzt auch der Unterschied, ganz ähnlich dem *Werden* der Hegelschen Logik, in sich zusammen. Es ist (mit einem Blick auf Hegels Wesenslogik) das *Zugrundegehen* der ganzen Reflexion, wodurch sich die zitierte *Ruhe der Vergangenheit* einstellt.

Mit dem Zugrundegegangensein der gesamten bisherigen Reflexion ist aber auch schon das Zugrundegehen zugrundegegangen, und es hat sich eine neue, durch Aufhebung aller Vermittlung vermittelte Unmittelbarkeit eingestellt, die ihre *Freiheit* erst noch entdecken muss. Die „Ruhe der Vergangenheit“ mutiert im weiteren Verfolg zu einem „Ehmals“, an welchem die Selbstaufhebung noch der *Vermittlung* von Unmittelbarkeit und Vermittlung, von Gegenwart und Zukunft, sich gegenständiglich wird.<sup>120</sup> Aber bei diesem, bzw. bei einer bloßen Polarität von Vergangen-

---

kunfts*hoffnung* eine Rolle spielt, etwa derart, erst noch diejenigen zu *werden*, die wir eigentlich sind, muss man meines Erachtens an Hegel wie an Heidegger gleichermaßen richten. Bei Hegel hat die Zukunft unter dem Titel der „Zukunft“, ganz entgegen der Intention Kojèves, jedenfalls durchwegs nur die pejorative Bedeutung des leeren Hinausgehens und der Äußerlichkeit.

<sup>117</sup> Bei Heidegger hat die Vermittlung der *reflektierten* Gegenwart mittels der äußerlich herausgestellten Zukunft vielleicht darin ein Analogon, dass sein Vorlaufen in den Tod ein *Vor*-laufen ist – ein Vorlaufen, das jedoch, wie sogleich in Hegels Text, nur die *Vergangenheit* vermittelt, nämlich das, was schon war und ist.

<sup>118</sup> Hegel (1971), 194 f.

<sup>119</sup> Ähnliches findet sich auch an einer Stelle in Natorps *Philosophischer Systematik*: Der gelebte Augenblick des „Vollindividualen“ trägt „in sich die ganze Vergangenheit und die ganze Zukunft; er selbst kennt keinen Vergang und kein Erstbevorstehen; ihm ist aller Vergang vergangen, alles erst Zukommende schon zugekommen“. (Natorp (2000), 325)

<sup>120</sup> Hegel (1971), 195. Hegel spricht hier auch von einem „gesetzte[n] Aufheben“ der Momente der Zukunft

heit bzw. Ehmals und (neuer) Gegenwart bleibt es nicht. Die entscheidende Schlüsselstelle lautet:

Aber das Ehmals ist selbst nicht für sich, es ist ebenso das durch Zukunft zum Gegenteil seiner selbst werdende Itzt, und es also nicht abgesondert von diesen; es ist an sich selbst nur dieser ganze Kraislauß, die reale Zeit, die durch Itzt und Zukunft Ehmals wird; die reale Zeit als Ehmals, der Gegenwart und Zukunft entgegengesetzt, ist selbst nur Moment der Ganzen Reflexion, sie ist als Moment, welches die sich in sich zurückgenommene Zeit ausdrückt, sie als das sichselbstgleiche, sich auf sichselbstbeziehende, und zwar als die Bestimmtheit des sich auf sichselbstbeziehens, oder sie ist ihr erstes Moment, sie ist vielmehr das Itzt als die Vergangenheit, die ebenso, wie die andern Momente sichselbst aufhebt, daß das ganze unendliche als sich auf sichselbstbeziehend, als Totalität geworden, sich so unmittelbar, das passive oder erste Moment ist.<sup>121</sup>

Ein Ehmals kann es nur für ein Heute geben, *für* welches es ein Ehmals ist und in welchem erst heraustritt, *was* das Vergangene war (und zwar, wohlgemerkt, *war*), so dass es eine neue Zukunft erhält. Entscheidend ist aber, dass mit dem Schritt von der Vergangenheit zur wiederhergestellten Gegenwart manifest wird, dass sich die Tätigkeit des Jetzt und mithin der Zeit gegen sich selbst wendet, aufhebt und aufgehoben hat, und dass das Verschwinden, welches die Zeit charakterisiert, in eben diesem Verschwinden selbst schon verschwunden ist. Im Setzen des *Gewesenseins* des *Ehmals* ist dieses ganz an das Heute übergegangen – was nicht ausschließt, sondern durchaus einschließt, dass gleichsam noch *wird*, *was* unsere Vergangenheit ausgemacht hat und uns gegenwärtig bestimmt.

Die erreichte reflektierte Unmittelbarkeit reproduziert sich im Text aus 1804/05 zunächst zu einem endlosen Progress der Jetzte, an dem manifest wird, dass die Zeit in ihrem *reinen* Unterschied über das Jetzt nicht hinauskommt und insofern in aller ‚Bewegung‘ nur auf der Stelle tritt.<sup>122</sup> Mit der Haltlosigkeit ihrer Momente hebt sich noch ihre Bewegung auf und mithin noch dieses Aufheben; sie ist „das Aufheben ihrer Momente, und das Aufheben dessen, daß sie in ihrer Reflexion sich nur zum Momente wird“,<sup>123</sup> denn auch das Aufheben des Aufhebens, welches sich in die wiederhergestellte Gegenwart resümiert hatte, kommt in dieser reinen Abstraktion noch gar nicht *als* aufgehobene Vermittlung (und noch weniger als *Freiheit*) in Betracht, bzw. es wird (was der endlose Progress vergessen hatte) in Gestalt des Itzt nur zu einem schon Aufgehobenen und *Nichtigen* zurückgekehrt. In eben diesem

---

und der Gegenwart, wohingegen die Ruhe der Vergangenheit erst „die aufgehobene absolutberuhigte Tätigkeit beyder gegeneinander“ war.

<sup>121</sup> Ebd., 195 f.

<sup>122</sup> Hier hätte erst die vielgeschmähte Jetzt-Folge ihren systematischen Ort. Dabei wechseln nicht Jetzt und *Nicht-Jetzt* einander ab, sondern es folgen, indem im Verschwundensein des Jetzt auch das Verschwinden schon verschwunden ist, lauter Jetzte ununterbrochen aufeinander, und die diskrete Folge des *Jetzt – Jetzt – Jetzt ...* ist ebenso sehr kontinuierlich. (In einer Vorlesungsnachschrift zur Enzyklopädie heißt es dementsprechend, eine „Aufeinanderfolge von Sein und Nichtsein darf man sich unter der Zeit nicht vorstellen“, sondern „[w]as aufeinander folgt, das sind die Jetzt, eben ein solches Sein, das nicht ist, indem es ist.“ Vgl. Bonsiepen (1985), 51. Im dritten *Jenaer Systementwurf* vermittelt sich die Zeit, die dort bereits dem Raum folgt, insofern zur Kategorie der *Dauer*; vgl. Hegel (1976), 14.

<sup>123</sup> Hegel (1971), 197.

Zusammengehen des Negativen mit sich ist die Zeit „paralysirt[]“<sup>124</sup> und in den Raum übergegangen. Der Raum seinerseits vermittelt sich in seiner Bestimmungslosigkeit zum dann schon konkreter gewordenen Punkt der *Bewegung*, worauf hier aber nicht mehr einzugehen ist.

### 5. Schlussbetrachtung

Blicken wir von Hegels Dialektik der Zeit noch einmal auf Natorp und Heidegger zurück, so ist es diese Trias von Zeit, Raum und Bewegung, an der Natorp, der Hegels *Jenaer Systementwürfe* vielleicht gar nicht gekannt hat, orientiert ist, wogegen Heidegger darin, dass er die immanente Entwicklung der Zeitdimensionen verfolgt, in einem entscheidenden Punkt über Natorp hinausgeht, indem er dadurch die bei Natorp nur Gewissheit und bloßer Zielpunkt bleibende Individualität in ihrer Zeitlichkeit erreicht. Doch erfolgt dies um den Preis, sich auf die Subjekt-Objekt-Differenz, die Natorp systematisch eröffnen wie überwinden wollte, gar nicht erst einzulassen und sich mit dem Aufweis von deren Abkünstigkeit zu begnügen. Heidegger hätte noch mehr aus seiner Entdeckung der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit machen können, wenn er auch die von Natorp strapazierte Trias in die Reflexion mit aufgenommen hätte und er der Zeitlichkeit, die am Ende doch ein wenig als eine ‚Struktur‘ festgestellt scheint und formell bleibt, entschiedener eine existenziale Analytik des Raumes zur Seite gestellt hätte. Denn wie die Zeit im räumlichen Element als dialektische *Bewegung* erst sichtbar wird, ist es fernerhin der ‚Raum‘ des Geschichtlichen, in dem nicht nur Hegels wie Heideggers Analysen schon gestanden waren, sondern in welchem die existenziale Zeitlichkeit sich konkretisiert und bewährt und aus welchem heraus sie sich auch wieder konkreter resümiert, derart, dass die Weltzeit und selbst noch die Jetzt-Folge in die ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit eingebunden bleiben und nicht nur sekundäre Derivate einer bloß als Voraussetzung bzw. Grundlage fungierenden ursprünglichen Zeitlichkeit sind.

Heideggers Unterlaufen der Reflexion mag freilich nicht zuletzt in Natorps Unterfangen einen philosophiegeschichtlichen Anlass haben: Zu Natorp ist vor allem kritisch anzumerken, dass er sich, wie Wolfgang Marx feststellt, zwar ständig in einer „Problemnähe der Hegelschen Philosophie“ hält, aber dennoch „auf dem Boden der Reflexionsphilosophie“ steht, „immer die methodischen Mittel entbehrend, diese ganz zu verlassen“.<sup>125</sup> Er findet treffende Formulierungen, die anvisierte Präsenz zu beschreiben, vermag diese in Ermangelung einer tatsächlich *durchgeführten* Dialektik aber nicht einzulösen. Die Zeit, deren tragende Bedeutung für sein Unterfangen er erkennt, scheint nicht zuletzt aufgrund dieses Unvermögens (und beileibe nicht, weil das Denken der Zeit enthoben sei) gegen das ihr innewohnende dialektische Potential darauf reduziert, ohnehin nur Möglichkeitsgrundlage der Individuation zu sein. Dabei wäre diese ihre spezifisch-kategoriale Fassung noch gar

<sup>124</sup> Ebd.

<sup>125</sup> Marx (1964), 500.

nicht das Problem, denn auch in Hegels System hat die Zeit trotz ihrer großen Bedeutung etwa für das *absolute Wissen* einen bestimmten Ort, sondern das Problem liegt im Mangel einer ausgearbeiteten Dialektik, die die Reflexionsphilosophie sprengen und als eine bestimmte Gestalt ‚aufheben‘ könnte. Die gegen die in endlichen Kategorien befangene Methodik überbordende *Gewissheit* des Wirklichen führt Natorp tendenziell zu einem *Abbruch* der Reflexion und damit seinerseits in eine große Nähe zu seinem jungen Marburger Kollegen, die sich in einem mit viel Pathos begleiteten Versichern und Beschwören niederschlägt sowie in gelegentlichen Rundumschlägen gerade dort, wo die begriffliche Einlösung versagt. So unterscheidet bereits Natorp an einer Stelle seiner *Philosophischen Systematik* das „eigentliche[] Leben“ von einem „uneigentliche[n] [...] Nachleben“,<sup>126</sup> und sogar das Wesen als „Anwesen“ findet man schon bei ihm.<sup>127</sup> Allein, wenn er vom Wagnis eines „Absprung[s]“ spricht,<sup>128</sup> wird man fragen können, ob sich Heidegger in seinem ‚entschlossenen Vorlaufen in den Tod‘ nicht eher einem solchen Wagnis gestellt hat.

Es scheint also nicht zuletzt das Scheitern des Neukantianismus an der Dialektik, welches Heidegger hellseherisch auf den Plan rief, um eine Dialektik, die er bei Hegel als formal verschmährt, größtenteils selbst mehr mit gehörigem Pathos zu *ahnen* als auszuführen. Heidegger schöpft, wie die voranstehenden Ausführungen zeigten, in vielen Punkten aus Natorp, ohne diesen zu würdigen und überhaupt den Neukantianismus, in dessen Tradition einer Letztbegründung durch Rückfrage nach Möglichkeitenbedingungen er wenigstens bis zum Denken der *Kehre* selbst noch steht, differenzierter zu betrachten, und es scheint beinahe tragisch, dass der Neukantianismus dem Originalitäts- und Eigentlichkeits-Pathos eines Heidegger, das er selbst mit hervorbrachte, phänomeno-*logisch* nicht mehr Paroli bieten konnte. Hegel, der ein reifes und umsichtiges Methodenbewusstsein mit einem tiefen phänomenologischen Blick verbindet, hätte sich hier als fruchtbarer gemeinsamer Bezugspunkt angeboten.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Appel, K. (2008), *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluß an Hegel und Schelling*, Paderborn.  
 Aristoteles (1987), *Physik*. Übs. v. Hans Günter Zekl, Hamburg.  
 Augustinus (1987), *Bekenntnisse*. Zweisprachige Ausgabe. Aus dem Lateinischen von Joseph Bernhart, Frankfurt a. M.  
 Bonsiepen, W. (1985), „Hegels Raum-Zeit-Lehre. Dargestellt anhand zweier Vorlesungsnachschriften“, in: *Hegel-Studien* 20, 9–78.  
 Grießer, W. (2005a), *Geist zu seiner Zeit. Mit Hegel die Zeit denken*, Würzburg.  
 – (2005b), „Die Selbstexplikation des Logischen als absolute Methode und die Dialektik der Zeit“, in: Posch, Th. / Marmasse, G. (Hgg.), *Die Natur in den Begriff übersetzen*, Frankfurt a. M., 132–157.  
 – (2005c), „Zeit und Dialektik in Paul Natorps *Philosophischer Systematik*“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXXVII, 131–148.

<sup>126</sup> Natorp (2000), 379.

<sup>127</sup> Ebd., 175.

<sup>128</sup> Ebd., 280.

- Hegel, G. W. F. (1968), *Jenaer kritische Schriften*, Gesammelte Werke, Band 4. Hg. v. Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, Hamburg.
- (1971), *Jenaer Systementwürfe II*, Gesammelte Werke, Band 7, *Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. Hg. v. Rolf-Peter Horstmann und Johann Heinrich Trede, Hamburg.
- (1976), *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Gesammelte Werke, Band 8. Unter Mitarbeit von J. H. Trede hg. v. Rolf-Peter Horstmann, Hamburg.
- (1978), *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/1813)*, Gesammelte Werke, Band 11. Hg. v. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg.
- (1980), *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, Band 9. Hg. v. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Hamburg.
- Heidegger, M. (1988), *Zur Sache des Denkens*, Tübingen.
- (1990), *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen.
- (1991), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976, Band 3, Frankfurt a.M.
- (1993), *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Heintel, E. (1974), „Paul Natorps *Philosophische Systematik*. Ein Beitrag zum Problem des ‚Anfangs‘ in der Philosophie“, in: Gadamer, H.-G. (Hg.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970* (= Hegel-Studien Beiheft 11), Bonn, 505–513.
- Jegelka, N. (1992), *Paul Natorp. Philosophie, Pädagogik, Politik*, Würzburg.
- Kant, I. (1991), *Kritik der reinen Vernunft*, in: Ders., *Werkausgabe*, Bände III und IV. Hg. W. Weischedel, Frankfurt a.M.
- Marx, W. (1964), „Die philosophische Entwicklung Paul Natorps im Hinblick auf das System Hermann Cohens“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18, 486–500.
- Muránsky, M. (2002), *Heideggers Aneignung der Kantischen Grundlegung der Metaphysik im Zusammenhang mit der Konzeption von Sein und Zeit*, Frankfurt a.M.
- Natorp, P. (1903), *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig.
- (2000), *Philosophische Systematik* (= Philosophische Bibliothek Meiner, Band 526), Hamburg.
- Sijmons, J. (1988), „Natorp und die Hegelsche Dialektik“, in: *Hegel-Studien* 23, 265–271.
- Steinmann, M. (2004), „Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus“, in: *Heidegger-Jahrbuch 1. Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Freiburg/München, 259–293.
- Stolzenberg, J. (1995), *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*, Göttingen.
- (2006), „Selbsterkenntnis und Systemphilosophie: Hegel und der späte Paul Natorp“, in: Fulda, H. F. / Krijnen, Ch. (Hgg.), *Systemphilosophie als Selbsterkenntnis. Hegel und der Neukantianismus*, Würzburg, 95–111.
- Trivers, H. (1942/43), „Heidegger's Misinterpretation of Hegel's views on Spirit and Time“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 3, 162–168.
- Von Wolzogen, Ch. (1984), *Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps. Ein Beitrag zur Geschichte der Theorien der Relation*, Würzburg /Amsterdam.
- (1988), „Es gibt. Heidegger und Natorps ‚Praktische Philosophie‘“, in: Gethmann-Siefert, A. / Pöggeler, O. (Hgg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a.M., 313–337.
- Waibel, V. L. (2004), „Raum und Zeit in Hegels Jenaer Systementwürfen“, in: Kimmerle, H. (Hg.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Berlin, 99–116.
- Wetz, F. J. (1993), „Die Überwindung des Marburger Neukantianismus in der Spätphilosophie Natorps“, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 47, 75–92.
- Zeidler, K. W. (1995), *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie*, Bonn.

### ABSTRACT

Der Beitrag konfrontiert die Funktion und Bestimmung der Zeit in Paul Natorps *Philosophischer Systematik*, die dieser an Kants Vernunftkritik bewährt, mit Heideggers Interpretation des kantischen Schematismus auf die Zeitlichkeit, um beide Ansätze zuletzt als ‚Momente‘ von Hegels Dialektik der Zeit in dessen *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* zu begreifen. Der Vergleich mit Hegel zeigt bei aller

Gemeinsamkeit, Zeit auf Individualität hin zu denken, auch deutlicher die Schwerpunktsetzungen wie Schwächen der erstgenannten Denker: Während Natorp die Zeit kategorial auf eine bloße Möglichkeitsgrundlage räumlicher Fortbestimmung restringiert, entfaltet Heidegger ausführlich deren Dimensionalität von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Eine weitergehende Entfaltung des Ineinanderspiels von Denken und Zeit bleibt Natorp durch dessen Unvermögen, die Reflexionsphilosophie methodisch zu überwinden, verwehrt, und gerade dieses Unvermögen führt ihn in eine sogar terminologische Nähe zu Heidegger. Durch die Tendenz, die Subjekt-Objekt-Differenz zu unterlaufen, vergibt aber auch Heidegger die Chance, der Weltzeit und dem *Jetzt* eine konstitutivere Rolle selbst für die Zeitigung der ursprünglichen Zeitlichkeit zuzugestehen.

The article deals with the systematic role and characterization of time in Paul Natorp's *Philosophical Systematics* (which Natorp shows to concur with kantian thoughts in the *Critique of pure Reason*) in comparison with Heidegger's specifically *temporal* interpretation of kantian schematism. Finally, both concepts are regarded as ‚moments‘ of Hegel's dialectics of time developed in his *Jena Logics*, *Metaphysics and Philosophy of Nature*. Despite the correspondence of Natorp's and Heidegger's attempts to focus time on individuality, the comparison of their concepts with Hegel shows the differences as well as the deficiencies of both more clearly: Whereas Natorp, examining time as a thematic category, restricts time to serve solely as a *basis* for further determination achieved through space, Heidegger in detail develops the dimensions of presence, past and future. For Natorp, further development of the relation of thinking and time remains denied by his inability to overcome methodically what is commonly called ‚philosophy of reflection‘, and it seems to be this inability which leads Natorp even terminologically towards heideggerian pathos of *Eigentlichkeit*. Due to his tendency just to declaim against the difference of subject and object, Heidegger also misses the chance to credit the ‚Weltzeit‘ and the now a more constitutive role in what he calls *zeitigen* of original temporality.