



EIN ERDACHTER DIALOG ZWISCHEN JUAN GARCÍA UND LEONARDO POLO BEZÜGLICH DER ZEIT UND DER EXISTENZ^[263]

Alejandro Rojas Jiménez

Wenn wir zwischen dem Wesen und der Existenz (*distinctio realis*) unterscheiden, können wir die Stetigkeit der Zeit in Beziehung zu der Existenz denken, die *realis* bezüglich der *essentia* ist. Wir sprechen nicht mehr über die Existenz des Wesens, sonder über das Sein der Existenz. Das Sein der menschlichen Existenz als Zeitlichkeit ist kein Wesen in der Zeit (*existere*), sonder es geht hier vielmehr um eine *insistere*: Das Sein des Menschen als ein darauf Beharren ohne *Entzukünftigung*. Es ist aber nötig, um das zu denken, eine Aufgabe zu beginnen: die Grenze des Begriffsvermögens hinter sich lassen. D.h. wir sollen nicht die Existenz mittels einer Objektivierung denken, sonder die Existenz mittels dieses „hinter sich lassen“ der Objektivierung zu erreichen. Hierdamit stelle ich diese Aufgabe vor.

1. Juan García: drei Erklärungen für die zeitliche Kontinuität der Zeit.

Wenn der Idealismus der Neuzeit –vor allem Leibniz und Hegel- die Zeit in ihrer Gesamtheit begriffen versucht, wendet Nietzsche dagegen ein, dass diese Zeit nur die vergangene Zeit sein kann, weil die Zukunft nicht gedacht werden kann, zumal er noch gemacht werden muss.

Heidegger hat uns seinerseits gesagt, dass die begreifliche Zeit nicht nur nicht lässt, die zukunft in betracht zu kommen, sondern auch nicht die Zeitlichkeit der Zeit. Daher schlägt Heidegger vor, die Zeit als ekstatische Zeit zu denken: Eine Zeit, die aus der Orden der Ideen entkommt. Diese Zeitlichkeit ist keine subjektive Erlebnis der Verlauf der Zeit, sondern die wirkliche Stetigkeit der Zeit, worin die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft zueinander -in eine Zusammengehörigkeit- stehen, sodass kein Moment aus einem anderen Moment vorherrscht. Besonders muss die Gegenwart sich nicht gegen die anderen durchgesetzt werden. Diese Vorherrschaft der Gegenwart kann in der vollständigen Zeit Hegels gesehen werden, auch in *noesis* Husserls.

Die Stetigkeit der Zeit ist die Kontinuität der unablässigen Zeit. Diese Thematik bringt uns der ekstatischen Zeit Heideggers näher, auch der ewige Wiederkehr Nietzsches, und sogar der Negativität der historischen Zeit Hegels (anders als Zeit des Wissens), weil wenn das Sein das Element der Idee in der Logik ist, ist die Zeit das Element der Geschichte (die Ruckreise der Idee). Haben wir, wie in der Philosophie Heideggers, mit der Dualität zwischen dem Sein und der Zeit zu tun.

Die Kontinuität der Zeit steht sich, sowohl heute als auch in der Zeit Platons, gegenüber dem Unveränderlichkeit des Ideales. Platonismus und Neoplatonismus dachten, dass die Zeit die Zerstückelung der Unveränderlichkeit der Einheit des Seins ist. Realismus denkt hingegen, dass die Kontinuität der Zeit jenseits der bleibenden idealen Einheit des Seins erklärt werden muss.

Wir meinen, dass wir drei Erklärungen für die zeitliche Kontinuität der Zeit festlegen können.

*

Die erste Erklärung –griechische Erklärung- besteht in dem Verständnis der Zeit als die Wirkung des Zwecks. Diese Erklärung wird aus dem physikalischen Bewegung herausgezogen.

Das Ziel als Zweck ist die Zeit als Ursache, insbesondere die Ursache der Wirkursache, *causa efficiens*. Diese Ursache erklärt folglich die physikalische Wirklichkeit. Wir finden hier den Grund der Kontinuität: Diese Wirklichkeit benötigt der Kontinuität, weil einerseits der Zweck gegen die Materie ist, andererseits kann diese Wirklichkeit aber von ihr nicht getrennt werden, sodass die Zeit die Kontinuität benötigt, damit sie ihre Zweck nur in der Beständigkeit der Zeit erreicht. Als Zweck ist sie die Wirkursache der wirkliche Kontinuität der Zeit.

Hegel denkt auch, dass die historische Zeit eine Wirkung des Begriffes ist. Daher spricht er über den Übergang von der Substanz zum Subjekt. Hingegen behauptet Nietzsche die Beschaffenheit der ewigen Wiederkehr bzw. die Kontinuität der Zeit ohne Ziel, weder Zweck. Sie ist *causa sui*. Diese Auslegung hat eine wichtige Rückwirkung auf Heidegger (im Jahre 1936 bis 1942). Heidegger sucht, die Kontinuität der Zeit anders als Hegel zu verstehen. Nicht mehr eine Kontinuität als Wirkung des Endes. Bedeutet das eine Kontinuität der Zeit *à la* Nietzsche? Nennt der Zweck notgedrungen ein Ende?

*

Die zweite Erklärung der zeitlichen Kontinuität kommt aus dem spätmittelalterlichen Nominalismus, und sie sagt: Die Kontinuität ist keine Wirkung des Zwecks, sondern die spontane Äußerung der Unendlichkeit.

Was ist aber das Wesen dieser Spontaneität und Unendlichkeit, dieses unerschöpflichen Könnens. Wir können nicht mehr an der physikalischen Dingen denken, sondern vielmehr an der Freiheit und dem Wollen des Geistes.

Nach Scotus, worüber Heidegger im Jahr 1815 seine Doktorarbeit machte, steht diese Spontaneität in Verbindung mit dem Willen, der freie ist, weil das Verständnis die Spontaneität in Bewegung nicht bringt. Die Spontaneität wird aktiv *per se*. Das heißt *perseitas*, und nennt ein Zweckloses.

Heidegger interessiert sich für diese Erklärung der Kontinuität der Zeit. Und in der Abhandlung (im Jahr 1936) über die *Philosophischen Untersuchungen* (1809) untersucht er eine Alternative. Das Ergebnis der Forschung Schellings sind aber klärer zwei Jahre später mittels der *Stuttgart Privatvorlesungen* (1810). Das, was Schelling sagt, ist, dass die Freiheit, als auch Böhme gesagt hat, der Urgrund ist. Dieser Urgrund ist gleichzeitig Ungrund, weil die Freiheit sich ohne Grund entfaltet. Deshalb ist sie spontan. Grund ohne Grund. Das behagt Heidegger. Er hat diesen Begriff schon im Jahr 1929 (*das Wesen des Grundes*) benutzt, und später könnten wir noch im 1957 (*der Satz von Grund*) diesen Begriff finden.

*

Heidegger II fängt eine *Entsubjektivierung (desubjetivización)* des Grundes nach dem Lesen der Philosophie Nietzsches an. Diese Entsubjektivierung wurde von unterschiedlichen Faktoren verursacht. Gemäß dieser Entsubjektivierung spricht Heidegger nicht mehr über eine Vergessenheit des Seins, sondern über die Verbergung des Seins. Und über die Gelassenheit anstatt von der Sorge. Es geht auch nicht mehr um die Wiederholung der Frage nach dem Sein, sondern um die Horcher des Seins.

Alejandro Rojas meint, und ich bin damit einverstanden, dass diese Entsubjektivierung sich eine Projektion der Spontaneität auf die Zeit der Geschichte des Seins bzw. die Zuweisung des Seins als Ereignis. Die Geschichte anstatt vom Willen oder von der subjektiven Freiheit. Auf diese Weise macht Heidegger anders als Nietzsche oder Scotus, und obwohl es keine Ursache gibt, die die Stetigkeit der Zeit gründet –daher Spontaneität- finden wir aber hier keinen Willen zur Macht. Das, was wir hier finden, ist, nach Rojas, die Bestimmbarkeit des Seinsgeschickes.

Der Begriff einer unendlichen Spontanität ist aber zu viel problematisch. In der *physis* geht es um eine Wirksamkeit weder Ende noch Form. Deshalb zerstört diese Wirksamkeit die Einheit der Ursachen. In der *psyché* geht es um einen vernunftwidrigen Willen. Und ein Metaphysiker würde sagen, dass hier die Potenz dem Aktus vorangestellt wurde.

*

Könnten wir eine Kontinuität der Zeit undynamisch denken? Diese Zeit kann nicht die Zeit der *physis* sein. Sie kann nicht die Zeit als die Wirkung des Zwecks sein.

Wenn wir zwischen dem Wesen und der Existenz (*distinctio realis*) unterscheiden, wie Tomas von Aquin macht, können wir dann die Stetigkeit der Zeit in Beziehung zu der Existenz denken, die *realis* bezüglich der *essentia* ist. Wir sprechen nun nicht mehr über die Existenz des Wesens, sonder über das Wesen der Existenz als *esse hominis*. In diesem Sinne ist die Zeit die Zeit der Existenz, nicht die Zeit des Wesens. Oder besser: die Zeit des Wesens der Existenz anstatt von der Zeit der Existenz des Wesens. Die Stetigkeit der Zeit ist dann die Stetigkeit der Existenz. Nicht die Stätigkeit der Existenz des Wesens, sonder die Stätigkeit des Wesens der Existenz. Das, was wir hier zu tun haben, ist ein anderes Wesens.

Die Freiheit kann dann nicht mehr die Äußerung des einziges Wesens, sonder das Sein von *esse hominis*. Natürlich ist nicht das Sein von jeder Existenz, nur von der menschlichen Existenz: Diese Freiheit besteht in eine besondere Beziehung zwischen dem Mensch und die Zukunft, sodass der Mensch nicht nur in der Zeit ist (*existere*), sonder es geht hier vielmehr um eine *insistere* des Menschen bzw. ein darauf Beharren. Wie könnten wir aber das denken, was scheinbar immer in der Zukunft ist? Es ist nötig, um das zu deken, eine Aufgabe zu beginnen: die Grenze des Begriffsvermögens hinter sich lassen.

2. Leonardo Polo: Die vier Dimensionen von der Aufgabe, damit die Grenze des Begriffsvermögens hinter sich gelassen wird.

Ich schlage eine transzendente Anthropologie vor; nicht im Sinne einer Anzeige einer Thematik, sondern wie eine Methode der Entwicklung der Erweiterung ihre Transzendenz. Wegen dieser Antropologie ist möglich die Einheit –wie *Curso de teoría del conocimiento II* darstellt- im Sinne der geistige Gegenwart zu verstehen. Und was ist die geistige Gegenwart? Die Betrachtung der geistigen Handlung. Das ist die Grenze des Begriffsvermögens. Die Aufgabe des Begriffsvermögens ist die Methode, die uns ermöglicht, über eine Unverträglichkeit zwischen der Metaphysik und der Anthropologie zu sprechen. Die Aufgabe des Begriffsvermögens ist die Methode, damit das Sein des Menschen ohne Unverträglichkeit mit dem Sein des Weltall gedacht werden kann.

El acceso al ser (1964) beschäftigt sich mit der Aufgabe des Begriffsvermögens. Ich habe dort die Fragestellung folgendermaßen formuliert: die Aufgabe des Begriffsvermögens ist methodische Vierfache. Die Weisen sind zugänglich, immer wenn die Grenze des Begriffsvermögens aufgegeben wird. Einerseits finden wir hier das, was „das Sein außerhalb des Geistes“ genannt wird, d.h. das Sein der Metaphysik. Wir finden uns auch mit „die *essentia* außerhalb des Geistes“. Auf der anderen Seite zwei anderen Themenbereichen: das menschliche Mitdasein und das Wesen des Menschen. Daher werden vier Bücher geschrieben sollen: *El Ser I*, es geht um das „das

Wesen außerhalb des Geistes“, *El Ser II* um „das Wesen außerhalb des Geistes“, *El Ser III* um das menschliche Mitdasein, und *El Ser IV* um das Wesen der Mensch. Dies war der Entwurf der Veröffentlichung. Das Gemacht: *El acceso al ser* und *El ser I. El ser I* ist die Formulierung der Thematik der Metaphysik von der Aufgabe der Grenze des Begriffsvermögens, d.h. das Studium des Seins als *principium*, das das Thema der Metaphysik ist. Oder mit anderen Worten: das Thema den ersten Prinzipien, die drei sind: der Satz vor Identität –der nicht der Satz vor Einheit ist, weil die Einheit die geistige Anwesenheit das ist, was aufgegeben werden muss, um der Satz vor Identität behaupten zu können- der Satz vor Ursächlichkeit und der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch. Sie sind die großen Themen der Metaphysik. Die Metaphysik dreht sich um das Sein als Identität, um das Sein als das transzendentalen Prinzip der Ursächlichkeit und um das Sein als ausgeschlossener Widerspruch.

„Das Wesen außerhalb des Geistes“ ist dann –die Sache von *El ser II*- die *Prinzipialität* des Seins. Das Wesen außerhalb des Geistes ist die *prädikamentale Prinzipialität*. Deshalb das Wesen außerhalb des Geistes sind die vier Ursache als Mit-Ursächlichkeit.

Auf der anderen Seite haben wir das geistiges Wesen. Dieses Wesen ist nicht mehr Prinzip. Was ist es denn? Antwort: Die Einzigartigkeit der Grenze des Begriffsvermögens muss hinter sich gelassen werden, damit das geistigen Wesen gedacht wird. Und könnten wir vier Arten dazu finden. Diese vier Weise passen zu vier Themen: das Sein der Metaphisik und das Wesen der Physik, und das Sein und das Wesen des Menschen.

*

Die Grenze des Begriffsvermögens nennt eine Ausführung des Intellektes, die *cognoscere* als Handlung. Es ist möglich diese Handlung aufzufinden und aufzugeben. Diese Aufgabe kann auf vier Weisen gemacht werden. Daher sprechen wir von vier Dimensionen dieser Aufgabe. Jede Weise entspricht sich mit einem Thema: Die Existenz außer dem Geist (die Metaphisik) und das Wesen außer dem Geist, die menschliche Existenz (Mit-Dasein) und das menschlichen Wesen.

Wenn wir diese Grenze bemerken, können wir sie *trans*-objektivieren, weil diese Grenze nicht eine andere Sache ist, dass die Gegenwart des Objektes. Wenn wir diese Gegenwart hinter uns lassen, objektivieren wir nicht mehr. Es geht hier um keinen Sturz in eine Irrationalität, sondern um der Zugang zu den höher Handlungen des Intellektes.

Heidegger hätte von einem *Vor-begriff* und *Vor-haben* gesprochen. Hegel dachte das Absolute nicht nur Objektiv, sonder Subjektiv-Objektiv war. Es geht in Allgemeine um eine alte Thema der Philosophie: die Unzulänglichkeit des Objektivierens. Wir müssen aber bemerken, dass es hier nicht um eine Disqualifizierung des Verständnisses geht. Ganz im Gegenteil, wären wir nicht fähig zu höher Handlungen des Intellektes, könnten wir keine Begrenzung bemerken. Es geht nicht darum um ein Verzicht des Intellektes. Das

Verzicht des Objektivierens bedeutet dann der Zugang eine höher Handlung des Intellektes: der Habitus. Wir schlagen vor, den Habitus im Sinne einer Handlung höher als die Objektivierung zu verstehen.

Trotzdem wird eine neue Idee zu diesem Begriff hinzugefügt: die Erkenntnis der Prinzipien, *intellectus principiorum*. Das, was der Habitus kennt, sind die Prinzipien bzw. das Seins als Grund. Es geht hier um keine objektive Erklärung des Grundes sondern um einen expliziten Grund. Es geht dann um einen Fund, den eine *advertere* ist, aber keine Betrachtung im Sinne einer *contemplatio* oder *explicatio*.

Es ist möglich auch diese Aufgabe im Fall des Menschen. Machen wir dann keine Metaphysik, sondern Anthropologie. Die *distinctio realis* gültig bleibt, und wir können die Existenz des Menschen auch erreichen. Wir sprechen aber jetzt nicht über *explicitare*, sondern über *incalcicare*: in seine Erkenntnis zu gehen. Weil das, was wir kennen, nicht etwas anders als uns ist, sondern die Intimität der Person: Wir erklären nicht etwas, sondern vielmehr kennen wir unser Sein. Wir finden aber weder kein Begriff noch keine Idee hier. Es geht um eine Verfolgung in Richtung nach ein immer mehr jenseits. Daher sagen wir, dass das Wesen der Existenz des Menschen ist immer hinzu des Gedachten.

Stricto sensu können wir nicht sagen, dass wir die Existenz des Menschen kennen können, weil eine Person zu sein, bedeutet eine Person zu werden. Die Person ist kein Resultat, sondern eine Zukunft ohne *Entzukünftigung* (*desfuturización*). Die Person ist dann auch kein Sich-Selbst, sondern vielmehr ein niemals Sich-Selbst werden. Aber können wir ein Ziel aufzeigen: Das Ziel ist die Transparenz der Intellektus der Person. Diese Transparenz ist kein Ende. Sie ist aber ein Ziel: wir Sollen nicht die Person mittels einer Objektivierung denken, sondern die Person mittels dieses „hinter sich lassen“ der Objektivierung zu erreichen. Das Ziel ist die Selbsterkenntnis. Aber die Selbsterkenntnis nicht möglich mittels der Objektivierung ist. Daher sollen wir hinter uns die Objektivierung lassen. Das bedeutet aber kein „das Denken zurücklassen“, sondern die Existenz der neuen Handlungen des Erkennens. Diese neue Handlungen kann die voringe Handlungen kennen, und auf diese Weise trifft sie sich mit dem „Ich denke“. Das Ich denke ist hier kein Thema, kein gedacht. Das Ich denke ist das Denken gemäß seines Methodischwertes im Sinne eine Handlung, die immer hinzu des Gedachten als *esse* bleibt. „Hinzu“ nennt aber hier keine Pluralität des Wesens, es gibt nur eine Wirklichkeit, die viele Bestimmungen fassen kann. Deshalb gibt es um kein Hinzu-Sein, sondern um Ein Zusätzlich-Sein.

Hegel konnte diese Besonderheit des Wesen des Geistes ahnen, aber er hat nicht deutlich verstanden, dass das Seins des Geistes schon im Produkt *ist*, obwohl das Produkt nicht mit der Bestimmbarkeit des geistiges Wesens identifiziert. Deshalb spricht Hegel über eine Aufhebung der Bestimmungen. Schelling bemerkt das, was Hegel nicht gesehen hat: Die Unterscheidung zwischen der Möglichkeiten und der Wirklichkeit des Wesens ist eine Indifferenz, die eine Zusammensgehörigkeit nennt, worin Ein lebendiges Sein (Wirklichkeit) viele Formen (Möglichkeiten) fassen kann.

[\[263\]](#) Der Dialog hat niemals stattgefunden, er ist aber vorhanden auf der Grundlage von diesen Texten:
Juan A. García (2011): *Prólogo. Heidegger sobre Schelling. La explicación del tiempo y la existencia*, en ROJAS, A.: "Lectura de las lecciones privadas de Stuttgart de Schelling (1810)", Universidad, Málaga, pp. 15-24; und Leonardo Polo (1993): *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, pp 162-4 y 194-5.