

**KARLS UNIVERSITÄT PRAG**

**FAKULTÄT FÜR GEISTESWISSENSCHAFTEN**

Master Erasmus Mundus

Deutsche und französische Philosophie in Europa

(EuroPhilosophie)

Kentarō OTAGIRI

**Horizont als Grenze**

**Zur Kritik der Phänomenalität des Seins beim frühen Heidegger**

*Magisterarbeit*

Leiter der Magisterarbeit: Hans Rainer Sepp

Prag 2013

## **Erklärung**

Ich versichere, dass ich die vorliegende Masterarbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe. Alle der Literatur entnommenen Stellen sind als solche gekennzeichnet. Ich erkläre zudem, dass ich die vorliegende Arbeit nur zur Erlangung des Mastertitels in den Universitäten verwende, die am Erasmus Master Mundus Programm „Deutsche und Französische Philosophie“ (EuroPhilosophie) beteiligt sind. Ich bin damit einverstanden, dem Autorenrecht gemäß die Masterarbeit der Öffentlichkeit zum Studium in einer geeigneten Bibliothek der Karls-Universität Prag zur Verfügung zu stellen.

Prag, am 30. 05. 2013

Kentarō OTAGIRI

## **Danksagung**

**Ich bedanke mich bei Herrn Prof. Dr. Hans Rainer Sepp, der meine Arbeit und auch mich betreut hat. Er gab mir immer lehrreiche Ratschläge, wertvolle Hinweise und viele Materialien, die für meine Arbeit unerlässlich waren. Vielen Dank für die Hilfen und Mühen. Daneben gilt mein Dank Dr. Helga Blaschek-Hahn, die in zahlreichen Stunden Korrektur gelesen hat. Sie gab mir sowohl als Fachkundige als auch als Sprachlehrerin immer wieder wissenschaftlich angemessene sprachliche Anregungen.**

**Auch alle Lehrenden und Kommilitonen im Programm Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie und an allen europäischen Universitäten, an denen ich studierte, haben maßgeblich dazu beigetragen, dass diese Master-Arbeit nun so vorliegt. Vielen Dank, dass Sie mir die Möglichkeit gegeben haben, bei Ihnen zu forschen und zu arbeiten.**

**Nicht zuletzt gebührt meinen Eltern Dank, da sie mich während des Studiums emotional unterstützten.**

## **INHALTSVERZEICHNIS:**

<b>Zusammenfassung.....</b>	<b>5</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>5</b>
<b>Einleitung.....</b>	<b>6</b>
<b>I. Teil: Sein und Horizont.....</b>	<b>13</b>
<b>I. 1. Transzendente Phänomenalität des Seins. Bestimmung des Begriffs „Phänomen“ der Phänomeno-logie in <i>Sein und Zeit</i>.....</b>	<b>13</b>
<b>I. 2. Sinn, Verstehen, Auslegung. Hermeneutik des Phänomens.....</b>	<b>18</b>
<b>I. 3. Dimensionalität in Nittas Denken und Kritik der Wahrheitslehre beim frühen Heidegger.....</b>	<b>27</b>
<b>I. 4. Zur vorzeichnenden Umgrenzung der Grenze.....</b>	<b>36</b>
<b>II. Teil: Denkweg zur Grenze des Horizontes.....</b>	<b>44</b>
<b>II. 1. Problematik der Temporalität.....</b>	<b>44</b>
<b>II. 2. Horizont und Schematismus.....</b>	<b>52</b>
<b>II. 3. Horizont und Endlichkeit.....</b>	<b>66</b>
<b>II. 4. Horizont und Nichts.....</b>	<b>74</b>
<b>II. 5. Konklusion: Horizont als Grenze des Denkens.....</b>	<b>85</b>
<b>III. Bibliographie.....</b>	<b>94</b>

## **Zusammenfassung**

Die Absicht der Master-Arbeit liegt in der Kritik der Phänomenalität des Seins als Phänomen im horizonthaften Denken beim frühen Heidegger insbesondere im Rahmen seiner Fundamentalontologie. Hier geht es um die Grenze des Horizontes für Sein als Phänomen und des Denkens. Es stellt sich dabei die Frage: Was bedeutet die Grenze des Horizontes für das Seinsphänomen und das Denken? Dieses Problem wird durch die Auseinandersetzung zwischen dem phänomenologisch-hermeneutischen Denken Heideggers und dem Denken der Dimensionalität des Lebens bei Yoshihiro Nitta untersucht.

Schlüsselwörter: M. Heidegger, Y. Nitta, Horizont, Grenze, Phänomenologie, Ontologie, Hermeneutik, Sein und Zeit, Kantbuch.

## **Abstract**

The intention of the Master Thesis is the critique of the phenomenality of being as a phenomenon in the horizontal thinking in early Heidegger, particularly in the context of his fundamental ontology. This is about the limit of the horizon for the phenomenon of being and of the limit of the thinking. This raises the question: What is the limit of the horizon for the being as a phenomenon and for the thinking? This problem is investigated through the conflict between the phenomenological-hermeneutical thinking of Heidegger and the thinking of dimensionality of life in Yoshihiro Nitta.

Key words: M. Heidegger, Y. Nitta, horizon, limit, phenomenology, ontology, hermeneutics, Being and Time, Kantbuch.

„Die Grenze ist nicht das, wobei etwas aufhört, sondern, wie die Griechen es erkannten, die Grenze ist jenes, von woher etwas sein *Wesen* beginnt. Darum ist der Begriff *horismos*, d.h. Grenze.“ (GA 7<sup>1</sup>: 156).

## Einleitung

Es ist schwer und vielleicht sogar unmöglich oder ungerecht, sich ein Urteil darüber zu erlauben, welche Frage in der Geistesgeschichte am meisten das Denken und die weiteren Fragen einflussreich bewegt hat. Wenn wir doch die großen Annahmen und Kritiken in Frankreich und die Wahlverwandtschaft mit der japanischen Philosophie berücksichtigen, scheint mir die Frage nach dem Sein bei Heidegger immer noch als die wichtigste zu gelten. Insbesondere der Zusammenhang des Seins und der Zeit<sup>2</sup>, die Erwähnung des Nichts und der Gelassenheit (Meister Eckhart) gaben in Japan die wirkungsmächtigsten Anlässe, die die Interpretation über Heidegger entscheidend in andere Bahnen warfen. Es ist unklar, wie man die buddhistischen Interpretationen über Heidegger einschätzen sollte. In solchen Interpretationen befindet sich, allgemein gesagt, immer ein Dilemma zwischen dem europäischen Denken des Logos und der starken Neigung zur un- oder vorsprachlichen Dimension des Erlebnisses. Währenddem konnte man wegen dieser Neigung in die Verbindung mit der heutigen Entwicklung der Lebensphilosophie bzw. der Lebensphänomenologie geraten, die z.B. in Frankreich von M. Henry entwickelt worden ist. Der japanische Phänomenologe, Yoshihiro Nitta gilt in diesem Kontext als eine Autorität einer solchen phänomenologischen Lebensphilosophie.

Die „Okularität“ (Graf Yorck<sup>3</sup>) in der europäischen Tradition kritisierend (vgl. LuD<sup>4</sup>: 20 ff.), unterscheidet Nitta mit E. Fink dabei zwischen den Dimensionen des

---

<sup>1</sup> Heidegger, Martin, *Bauen Wohnen Denken*, in: *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000. (GA 7).

<sup>2</sup> Hier ist damit die Einsicht in den Zusammenhang von Sein und Zeit (有時[*u-ji*]) im Denken Dōgens gemeint. Die Werke Heideggers müssen bisher oft mit Rücksicht auf den Zusammenhang zwischen dem Titel *Sein und Zeit* und *u-ji* ins Japanische übersetzt werden. Diese einigermaßen leichtsinnige Verbindung ist aber zu kritisieren, weil es mir unsicher zu sein scheint, wieweit das Heideggersche Denken der metaphysischen Transzendenz und das japanische Zen-Buddhistische Denken zusammengestellt werden können. Unsere Abhandlung ist ein Versuch, einen Gesichtspunkt dieser Kritik zu geben.

<sup>3</sup> Graf Paul Yorck von Wartenburg (1835-1897).

<sup>4</sup> Nitta, Yoshihiro, *Lebendigkeit und Differenzierung. Zu einer Phänomenologie der*

Erscheinens selbst und des Erscheinenden, oder des Lebens selbst und des sichtbaren Ausdrucks des Lebens. Zum Bereich des Lebens gehören Unsichtbares oder das Erscheinen, das selbst nicht sichtbar ist, aber das Sichtbare ermöglicht; dabei geht es um die „Selbstdifferenzierung des Lebens“ (PWD<sup>5</sup>: 47) und dessen absolute Verbergung, die niemals sichtbar werden kann, die also von der horizonthaften ausweisbaren relativen Verborgenheit unterschieden werden muss. Das Denken, das sich auf die ursprünglichste und tiefste Dimension des Lebens richtet, ist nach Nitta als vertikal zu verstehen. Das Wissen<sup>6</sup> dieses Denkens bezeichnet Nitta als „jikaku“ (自覚) d.h. als Selbstgewahren im Sinne von K. Nishida. Nach Nitta richtet sich auch das Denken beim späteren Heidegger bzw. nach der „Kehre“ in den 1930er Jahren auf die vertikale Dimension. Deswegen lässt sich laut Nitta dieses Denken als ein vertikales Denken verstehen.

Zum Bereich des Gesehenen gehören dagegen das Sichtbare bzw. das Erscheinende wie die Gegenstände, die Welt und der Horizont. Das Denken in diesem Bereich ist deshalb „okular“ (Graf Yorck). Das horizonthafte Denken gehört zu diesem Wissen. Darin geht es nicht um absolute Verbergung, sondern um die horizonthafte relative Verbergung, die unthematisch bleibt, aber nachher expliziert und thematisiert werden kann. Der Horizont lässt sich als der Bereich der Sicht begreifen. Die Thematisierung im Horizont besagt, das Sichtbare ausdrücklich vorzustellen. Das horizonthafte Denken wird deshalb für das des Vorstellens gehalten.

In dieser Hinsicht gehört das Denken beim frühen Heidegger, grob gesprochen, Heidegger vor der „Kehre“, zum horizonthaften Denken, weil sich seine hermeneutische Phänomenologie bzw. Fundamentalontologie eben im Horizont des Seinsverständnisses bewegt. Wichtiger für Nitta ist das Denken beim späteren Heidegger und das „Losgelassensein aus der horizontalen Transzendenz“ (GEL<sup>7</sup>: 49). Für Nitta gilt es, das Denken aus dem Horizont zu befreien.

Aber es geht hier nicht um einen solchen Versuch, voreilig den Horizont zu beseitigen. Wir bleiben vielmehr in diesen Abschnitten im horizonthaften Denken. Wir

---

*transzendentalen Medialität, in Aufnahme und Antwort. Phänomenologie in Japan I*, hrsg. v. Yoshihiro Nitta und Toru Tani, Würzburg: Königshausen & Neumann 2011. (LuD).

<sup>5</sup> Nitta, Yoshihiro, 『思惟の道としての現象学 - 超越論的媒体性と哲学の新たな方向』 (*Shii no michi toshite no genshōgaku. Chōetsuron teki baitaisei to tetsugaku no aratana hōkō* [Phänomenologie als Weg des Denkens: Transzendente Medialität und neue Richtung der Philosophie], Tokio: Ibun-sha 2009. (PWD).

<sup>6</sup> Die Anwendung des Wortes „Wissen“ bei Nitta basiert vielleicht auf dem Denken E. Finks. Dabei wird dieses Wort im Unterschied zum Wort „Sprache“ beim späteren Heidegger (vgl. WuL: 151). Nitta sagt, dass der spätere Heidegger zu viel Gewicht auf die Funktion der Sprache beilegt.

<sup>7</sup> Heidegger, Martin, *Zur Erörterung der Gelassenheit* (1944/1945), in: *Gelassenheit*, Stuttgart: Klett-Cotta 2008. (GEL).

wollen hier die vertikale Richtung berücksichtigen, die als eine mögliche Radikalisierung der Phänomenologie eine wichtige Rolle spielt, weil wir hier die Philosophie beim frühen Heidegger behandeln und den Horizont selbst erörtern wollen. Dabei spielt die Rücksicht auf die ursprüngliche vertikale Dimension des Denkens die Rolle, der Untersuchung über den Horizont die Richtung und die Perspektive zu geben.

Der Begriff „Horizont“ leitet sich aus dem griechischen Verb „*horizein*“ d.h. „abgrenzen“ oder „scheiden“ ab und geht von der antiken Astronomie aus. Der Horizont bedeutet deshalb dabei eigentlich Grenzlinie, begrenzten Gesichtskreis oder einfach Grenze. In der philosophischen Tradition wird der Begriff „Horizont“ meistens im Sinne des begrenzten Umkreises des menschlichen Vermögens z.B. der Erkenntnis (vgl. KEW<sup>8</sup>: 383, AFG<sup>9</sup>: 625 u. HWD III<sup>10</sup>: 1187 ff.) benützt. Im phänomenologischen Kontext bei Husserl gilt der zukünftig offene Horizont des Vermögens als unbestimmt oder als unendlich (vgl. EuU<sup>11</sup>: 141 und Hua VI<sup>12</sup>: 152.). Der Horizont als teleologischer Bereich hat jedoch gleichzeitig auch seinen eigentümlichen endlichen Charakter. Aber der Horizont hat als teleologischen Bereich die Endlichkeit. Davon sagt Nitta: „der Horizont hat zwar einerseits als das Ganze vorwegnehmendes Wissen Offenheit, aber er ist andererseits die „endliche Unendlichkeit“ in dem Sinne, dass man sich darin schrittweise durch die Erfüllung nur allmählich zu einem jeweiligen Ziel hin bewegen kann.“ (PWD: 120). Der Horizont ist in diesem Sinne endlich. Die Untersuchung der horizontalen Endlichkeit ist, so Nitta, eine Aufgabe der Phänomenologie. Nitta sagt: „das phänomenologische Denken ist eher diejenige Bewegung, die teleologische vollendete Verslossenheit auf geschickte Weise darstellend, gleichzeitig die Möglichkeit ihres Durchbruchs zu eröffnen.“ (PWD: 121). Unsere Aufgabe ist eine solche Untersuchung der teleologischen vollendeten Verslossenheit des Horizontes im Rahmen des horizonthaften Denkens. Der Horizont im Sinne der Grenze wird dabei in der ursprünglichen Endlichkeit erklärt.

Welchen Horizont als Grenze können wir aber erwarten in der Philosophie beim frühen Heidegger? Der Horizont ist weder bloße Schranke noch bloßes Hindernis des Denkens, sondern es geht ausschließlich um die horizontale Transzendenz des Daseins.

---

<sup>8</sup> Kluge, Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 23., erweiterte Auflage, bearb. v. Elmar Seebold, Berlin; New York: Walter de Gruyter 1999. (KEW)

<sup>9</sup> 26. Bailly, Anatole, *Abrégé du dictionnaire grec français*, Paris: Hachette 2008. (AFG)

<sup>10</sup> *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, hrsg. v. Joachim Ritter, Basel: Schwabe & CO AG 1974. (HWP III).

<sup>11</sup> Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. v. L. Landgrebe, Prag: Academia/Verlagsbuchhandlung 1939. (EuU).

<sup>12</sup> Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. W. Biemel, Haag: Martinus Nijhoff, 1976. (Hua VI).

Wenn wir das Denken beim späteren Heidegger und Nittas Kritik berücksichtigen, können wir mindestens damit den Begriff „Horizont“ und das horizonthafte Denken als den transzendentalen verschlossenen Bereich feststellen und erklären, wie der Horizont die tiefere Dimension verbirgt.

Wir werden dazu auch das Verhältnis zwischen Horizont und Nichts erklären, das selbst im unterschiedlichsten Sinne zu verstehen ist. Nitta schätzt z.B. die Analytik der Grundstimmung auch beim frühen Heidegger, weil es den Ansatz zur vertikalen Dimension in der Analytik der Grundstimmung der Angst gibt<sup>13</sup>. Die Grundstimmung gehört aber nicht direkt zur vertikalen Dimension, sondern sie zeigt vielmehr zuerst das Nichts. Der Horizont als Nichts lässt sich nach Heidegger in der Grundstimmung zeigen. Vom Denken des Nichts aus wird weiter auf die *Krise* des Nihilismus oder der Metaphysik verwiesen. Der spätere Heidegger selbst ist zwar kein Denker des Nihilismus, aber auch er musste sich gegen die Kritik verteidigen, die sein Denken für einen Nihilismus hält, und behaupten, den Nihilismus und die Metaphysik zu überwinden, weil auch sein Denken in der Krise des „Nihilismus“ stehen musste. Dem späteren Heidegger zufolge ist die Vollendung des Nihilismus notwendig, damit wir den Nihilismus überwinden können. Die Überwindung hängt Heidegger zufolge nicht davon ab, den Nihilismus willkürlich oder logisch zu leugnen, sondern nach dem späteren Heidegger sei der Nihilismus die not-wendige Not, in der die Möglichkeit gezeigt wird, den Nihilismus selbst abzuwenden und zu überwinden. Aber der frühe Heidegger erkennt nicht klar den Nihilismus in seinem Denken. Er musste zuerst dem Nihilismus als solchem begegnen.

Eine Möglichkeit dieser Begegnung lag in der Erfahrung der Angst als Grundstimmung, in der die Nichtigkeit des Horizontes ausdrücklich wird. Insofern der vertraute Horizont in der Alltäglichkeit teleologisch funktioniert, wird die Nichtigkeit nicht ausdrücklich. Aber wenn in der Grundstimmung der Angst in SZ („Sein und Zeit“) die Bedeutsamkeit d.h. die Weltlichkeit der Welt ganz bedeutungslos wird, wird der Horizont selbst als das Nichts gezeigt. Wenn das Nichts die totale Nichtigkeit wäre, könnte man das Denken als Nihilismus verstehen, aber das Nichts besagt, so Heidegger, „kein totales Nichts“ (GA 2: 248/SZ<sup>14</sup>: 443), sondern es „gründet im ursprünglichsten »Etwas«, in der *Welt*“ (GA 2: 248 f./SZ: 187). Am Rand seines Handexemplars von SZ

---

<sup>13</sup> „Heute muss gesagt werden, dass die Thematisierung der Stimmungsfunktion als Erschließungsfunktion der „Befindlichkeit“ in der „Analytik des Daseins“ bei Heidegger ein epochemachender Versuch war.“ (PWD: 127). „Die Analytik der Stimmung spielt bald die Rolle der Drehachse im Geschehnis der Kehre des Denkens beim späteren Heidegger“ (PWD: 130).

<sup>14</sup> Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, hrsg. v. F.-W. von Hermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977. (GA 2). Diese Stelle ist eine Randbemerkung im Handexemplar Heideggers.

kommentiert Heidegger dieses „Etwas“: „Also mit ‚Nihilismus‘ ist es gerade hier nichts“ (GA 2: 248/SZ: 187)<sup>15</sup>. Danach ist das Denken des Nichts insofern kein Nihilismus, als das Nichts weiter auf dem ursprünglichsten „Etwas“ oder auf der Welt basiert. Die Möglichkeit der richtigen Überwindung des Nihilismus hängt gerade davon ab, ob man das „Etwas“ oder die Welt in der ursprünglichsten Dimension richtig auffasst. Die Welt in diesem Sinne ist denkbar vielleicht als das Andere des nach dem Willen geordneten teleologischen Horizontes und seines Nichts. Man kann leider die konkrete Beschreibung der Differenz zwischen dem Horizont und dem ursprünglichsten „Etwas“ beim frühen Heidegger vielleicht deswegen nicht finden, weil die ursprünglichste Dimension nicht durch das horizonthafte Denken aufgefasst werden kann.

Im Rahmen des horizonthaften Denkens handelt es sich deswegen vorläufig um das Nichts. In der Negativität wird vielleicht auch die Grenze des Horizontes gezeigt, die sowohl als Endpunkt als auch als Wendepunkt des horizonthaften Denkens aufgefasst werden könnte. Heidegger notiert sich beispielsweise am Rand seines Handexemplars von SZ „Enteignis“ (GA 2: 252/SZ: 189) zum Wort „*Das Un-zuhause*“ (GA 2: 252/SZ: 189) in der Analytik der Angst. Diese Notiz verweist vielleicht auf die Einsicht beim späteren Heidegger, dass die Nichtigkeit in der Angst durch die ursprüngliche Verbergung des Entzugs gebracht wird. Auch nach Nittas Ansicht liegt der Ursprung des Nihilismus in der „absoluten Verbergung“ (Nitta) oder dem „Entzug“ und „Enteignis“ (Heidegger) des Seins, weil sich die ursprüngliche Dimension nicht dem Horizont gibt, sondern entzieht. Nitta sagt: „Auch das Geschehen, das die Seinsvergessenheit genannt wird, ist in der Tat nicht ‚die ursprüngliche Verbergung‘ selbst, sondern nur eine geschichtliche Gestalt der Wissensbewegung, die die ursprüngliche Verbergung gebracht hat.“ (PWD: 36). Das Enteignis bringt deshalb die Nichtigkeit in der Angst und weiter den Nihilismus, insofern die ursprüngliche Dimension nicht richtig berücksichtigt wird.

Das Nichts besagt deswegen die Nichtigkeit des Horizontes selbst, und es verweist gleichzeitig auf das Abwesen dessen, was sich dem Horizont absolut entzieht. Dieses Abwesen kann weder als die horizontale Verborgenheit noch als die Seinsvergessenheit angenommen werden, sondern es besagt die absolute Verbergung. Der Horizont besagt deshalb einerseits Bezirk für das Anwesende oder das Erscheinende und andererseits das Offene für das Abwesen oder die Verbergung. Wir könnten hier vielleicht behaupten, dass der Horizont als Nichts die Grenze zwischen

---

<sup>15</sup> Im Denken Heideggers handelt es sich nicht um das Nichts im totalen oder absoluten Sinne. Vgl. S. 75 f.

Diesseits des Anwesens und Jenseits des Abwesens im ursprünglichen Sinne und die Grenze des Denkens im Sinne des Vor-stellens ist.

Um dieses Thema klar auszuführen, beschränken wir die Erforschung auf den Rahmen der Fundamentalontologie beim frühen Heidegger. Der thematische Gegenstand ist die Temporalität als Horizont des Seinsverständnisses überhaupt, weil hierbei der Horizont im ursprünglichen Sinne behandelt werden muss. Es gelten hier hauptsächlich die zwei Texte Heideggers d.h. „*Sein und Zeit*“ (1927) und Kantbuch d.h. „*Kant und das Problem der Metaphysik*“ (1927-1928).

Diese Abhandlung besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil gliedert sich in drei Kapiteln. Im ersten Kapitel des ersten Teils wird die Bedeutung des „Phänomens“ des Seins in SZ dargelegt, damit wir die transzendente Phänomenalität des Seins deutlich machen können (I. 1.). Zweitens werden die Begriffe Sinn, Verstehen und Auslegung behandelt, damit wir zu Anfang die phänomenologisch-hermeneutische Struktur des Horizontes feststellen können (I. 2.). Drittens wird Nittas Denken erklärt, damit wir den Schwerpunkt der Kritik am Horizont und am horizonthaften Denken beim frühen Heidegger feststellen und Nittas Perspektive entsprechend betrachten und kritisieren können (I. 3.). Damit wird vorgezeichnet, warum und welche Phänomenalität der ursprünglichen Dimension am horizonthaften Denken beim frühen Heidegger fehlt. Dabei wird der Begriff „Horizont“ innerhalb von Nittas Kritik ausdrücklich gemacht. Im vierten Kapitel wird die Grenze betrachtet (I. 4.), indem wir den Begriff „Grenze“ beim mittleren Heidegger berücksichtigen. Damit können wir den Begriff „Grenze“ zuvor umgrenzen, um die Perspektive zur Untersuchung der Tragweite und der Grenze des Horizontes des horizonthaften Denkens Heideggers eröffnen zu können.

Der zweite Teil gliedert sich in fünf Kapiteln. Darin geht es um die Entfaltung der Problematik der Temporalität beim frühen Heidegger, weil gerade die Temporalität als ursprünglichste Zeitlichkeit der Horizont des Seinsverständnisses überhaupt ist. Die Problematik der Temporalität gehört zur Fundamentalontologie. Heidegger kündigt in SZ die Explikation der Temporalität an und auch nach SZ versucht er, diese Problematik zu entfalten. Die Erörterung der „transzendentalen Einbildungskraft“ im Kantbuch lässt sich für seinen letzten Versuch halten, die Problematik der Temporalität im Rahmen der Fundamentalontologie zu entfalten und zu vertiefen, und dazu auch für seinen ersten Versuch<sup>16</sup>, die Endlichkeit des Seins zu betrachten. Die Aufgabe des zweiten Teils liegt

---

<sup>16</sup> Der spätere Heidegger schreibt: „Von der Endlichkeit des Seins wurde zunächst im Kant-Buch gesprochen. Die während des Seminars angedeutete Endlichkeit des Ereignisses, des Seins, des Gevierts unterscheidet sich jedoch von jener, insofern sie nicht mehr aus dem Bezug zur Unendlichkeit, sondern als Endlichkeit in sich selbst gedacht wird: Endlichkeit, Ende, Grenze, das Eigene – ins Eigene Geborgensein. In diese Richtung – d.h. aus dem Ereignis selbst, vom Begriff des

darin, die Tragweite des Zeithorizontes und das Andere diesem Horizont gegenüber zu erläutern, indem wir die Bedeutung der Grenze des Horizontes feststellen.

Zunächst wird im ersten Kapitel des zweiten Teils die Problematik der Temporalität hauptsächlich in SZ und in der Vorlesung im SS 1927 erklärt (II. 1), damit wir deutlich machen, um welches Problem es sich dabei handelt. Im zweiten Kapitel wollen wir anschließend ausführlich den Zeithorizont, insbesondere das Verhältnis zwischen der Temporalität und des Schematismus Kants erklären. Dabei geht es darum, wie der Seinsbegriff seine Bedeutung bekommt (II. 2.). Im dritten Kapitel möchten wir die Bedeutung der Endlichkeit des Horizontes für das Seinsverständnis im Rahmen vom Kantbuch ermitteln (II. 3.). Viertens handelt es sich um das Verhältnis des Horizontes und des Nichts. Darin geht es darum, die Weite oder die Tiefe des Nichts im Heideggerschen Denken zu ermessen (II. 4.). Am Ende schließen wir unsere Abhandlung ab, indem wir zunächst unsere Ausführungen in dieser Abhandlung zusammenfassen, und indem wir diese oben ausgeführte Problematik auch unter der Berücksichtigung eines anderen, unterschiedlichen Denkens wie das Nittas o.ä. betrachten (II. 5.).

---

Eigentums her – ist der neue Begriff der Endlichkeit gedacht.“ (ZSD: 58). Vgl. Heidegger, Martin, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag »Zeit und Sein«*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer 2000. (ZSD).

## I. Teil: Sein und Horizont

### I. 1. Transzendente Phänomenalität. Bestimmung des Begriffs „Phänomen“ der Phänomeno-logie in *Sein und Zeit*

„Sein ist das transcendens schlechthin“ (GA 2: 51/SZ: 38)

Die Absicht dieses Kapitels liegt darin, dass wir die Bestimmung des Phänomens beim frühen Heidegger betrachten, die den transzendentalen Bezirk des Phänomens möglich macht. Wir können die Formalisierung des Phänomenbegriffs bemerken, deren Tragweite deshalb die Phänomene des Seins sowohl jedes Seienden als auch des Sinns des Seins überhaupt enthalten kann.

An der wohlbekannten Stelle d.h. § 7 von SZ erläutert Heidegger den Begriff der phänomeno-logischen Methode in seiner eigenen Bedeutung. Diese Erläuterung gliedert sich in drei Teile d.h. „A. Der Begriff des Phänomens“, „B. Der Begriff des Logos“ und „Der Vorbegriff der Phänomenologie“ (vgl. GA 2: 36 ff./SZ: 27 ff.). Im ersten Teil handelt es sich um das Phänomen der *Phänomeno-logie*, im zweiten Teil um den Logos der *Phänomeno-logie* und im dritten Teil um die durch zwei obige Aufklärungen erneut erhaltenen Bedeutung der *Phänomeno-logie*. Für unsere Betrachtung geht es jetzt insbesondere um den Begriff „Phänomen“, weil wir hier die formale Bestimmung des Phänomens deutlich erhalten wollen, das dem Sein überhaupt oder dem Sinn dieses Seins vom frühen Heidegger zugeteilt wird. Es gilt nun zwar auch, den Logos, mit anderen Worten, die Weise, wie das Phänomen im Denken sprachlich zum Ausdruck kommen kann, zu erörtern.

An der betreffenden Stelle von SZ nennt Heidegger die vier Bedeutungen des Phänomenbegriffs: 1. das Phänomen im formalen Sinne, 2. das Phänomen als Schein, 3. das Phänomen im Sinne der Erscheinung, 4. das Phänomen im Sinne der bloßen Erscheinung. Das Phänomen im formalen Sinne formuliert Heidegger als „das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*“ (GA 2: 38/SZ: 28). Dieser Begriff besagt das, was sich selbst gibt, d.h. das „Sichgebende“ (GA 2: 38/SZ: 28). Der Leitfaden der Interpretation ist der griechische Ausdruck „*phainomenon*“. Dieser Ausdruck leitet sich vom Verbum

*phainesthai* her, das Heidegger zufolge „sich zeigen“ (GA 2: 38/SZ: 28) bedeutet und das eine mediale Bildung von *phainō* d.h. „an den Tag stellen“ (GA 2: 38/SZ: 28) oder „in die Helle stellen“ (GA 2: 38/SZ: 28) ist. Die *phainomena* d.h. die Phänomene besagen demnach das Ganze dessen, was „am Tage liegt“ (GA 2: 38/SZ: 28) und „ans Licht gebracht werden kann“ (GA 2: 38/SZ: 28). Das Verbum *phainō* hat seine Herkunft von *phō* wie *phōs* d.h. Sonnenlicht, in dem gerade etwas für uns offenbar und sichtbar werden kann. Das Phänomen in diesem Sinne bedeutet das, was sich selbst offenbar auf sichtbare Weise zeigt und was nach Heidegger „die Griechen zuweilen einfach mit *ta onta* (das Seiende) identifizierten.“ (GA 2: 38/SZ: 28).

Dieser formale Begriff „Phänomen“ muss vom Phänomen in der zweiten Bedeutung d.h. vom Schein unterschieden werden. Der Schein besagt nicht das rein Sichgebende, sondern dasjenige, was sich als das zeigt, was nicht es selbst ist. Der viereckige Pfeiler, der nicht sich selbst, sondern sich als Säule zeigt, gibt z.B. für uns das Phänomen im Sinne des Scheins, da diese Säule in Wirklichkeit keine Säule, sondern ein viereckiger Pfeiler ist. Das Phänomen der „Säule“ ist dabei ein Schein. Wir müssen dazu den formalen Begriff „Phänomen“ vom Phänomen im dritten Sinne der Erscheinung unterscheiden. Die Erscheinung besagt das Phänomen dessen, das sich selbst nicht zeigt, sondern sich selbst aber durch das meldet, das nicht es selbst ist, sondern etwas Anderes ist, das sich selbst für uns zeigt. Die Indikationen, die Symbole, Metapher usw. sind die Erscheinungen. Die „Erscheinung ist das Sich-melden durch etwas, was sich zeigt“ (GA 2: 40/SZ: 29)<sup>17</sup>.

Wir müssen infolgedessen den formalen Begriff „Phänomen“ und das Phänomen als Schein und als Erscheinung voneinander unterscheiden. Aber es gilt hier noch, eine andere Bedeutung des Phänomens d.h. „bloße Erscheinung“ (GA 2: 39/SZ: 29) bzw. die Bedeutung des „vulgären Phänomenbegriffs“ (GA 2: 42/SZ: 31) zu berücksichtigen. Diese vierte Bedeutung des Phänomens besagt diejenige Erscheinung, die eine Art von formalem Begriff „Phänomen“ und jedoch deswegen als vulgär zu bezeichnen ist, weil diese formale Bedeutung ausschließlich den Bereich des Seienden umfasst. Wenn es um diese bloße Erscheinung geht, denkt Heidegger an die Kantische Konzeption des Phänomens, mit anderen Worten, an Erscheinungen als Gegenstände der empirischen Anschauung im Unterschied zu der apriorischen Dimension oder weiter zu dem Ding an sich. Heidegger sagt: „Wird aber unter dem Sichzeigenden das Seiende verstanden, das etwa im Sinne Kants durch die empirische Anschauung zugänglich ist, dann kommt dabei der formale Phänomenbegriff zu einer rechtmäßigen Anwendung. Phänomen in

---

<sup>17</sup> Die Bestimmung der „Erscheinung“ in SZ ist deswegen selbstverständlich von der normalen Bedeutung der Erscheinung des Erscheinenden in der Phänomenologie zu unterscheiden.

diesem Gebrauch erfüllt die Bedeutung des vulgären Phänomenbegriffs.“ (GA 2: 42/SZ: 31).

Der Rückblick Heideggers auf den vulgären Phänomenbegriff verweist darauf, dass der formale Begriff, der sich nur auf den Bereich des Seienden beschränkt, für ihn nicht genügend ist. Dabei den vulgären Phänomenbegriff kritisierend, betont er die apriorische transzendente Dimension Kants. Es ist offensichtlich, dass beim Studium der phänomenologischen Ontologie der vulgäre Begriff, methodologisch gesprochen, nicht angewendet werden kann. Deswegen sagt Heidegger: „Dieser vulgäre [Phänomenbegriff] ist aber nicht der phänomenologische Begriff von Phänomen.“ (GA 2: 42/SZ: 31), dagegen gilt: „was in den Erscheinungen, dem vulgär verstandenen Phänomen, je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt, kann thematisch zum Sichzeigen gebracht werden“ (GA 2: 42/SZ: 31). „[D]ieses Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende (»Formen der Anschauung«)“ (GA 2: 42/SZ: 31) sind deshalb laut Heidegger die „Phänomene der Phänomenologie“ (GA 2: 42/SZ: 31). Bei Heidegger geht es demnach um denjenigen formalen Phänomenbegriff, der nicht nur das Phänomen als Seiendes bedeutet, sondern der noch dazu auch das Phänomen in der transzendentalen Dimension umfassen kann. Das besagt, dass der Phänomenbegriff auch transzendental fungiert, weil er beispielsweise die Bedingung der Möglichkeit für das Phänomen des Seienden enthält. Damit kann auch das Sein als Grund des Seienden zum Thema der Phänomenologie werden. Aber Heideggers wichtigste Absicht dieser Formalisierung des Phänomens liegt darin, die Dimension der Ermöglichung des Seinsverständnisses überhaupt zu thematisieren. Eben auf diese Möglichkeit dieser Thematisierung kommt es an, die Möglichkeit der Fundamentalontologie als Daseinsanalyse, als Phänomenologie. Heidegger eröffnet durch diese Erweiterung der Bestimmung des formalen Phänomenbegriffs die Möglichkeit, die transzendente Dimension der Zeit bzw. der Zeitlichkeit des menschlichen Daseins, in der eben Sein überhaupt erst verstanden und also auch ontologisch thematisiert werden kann, auf phänomenologische Weise thematisieren zu können.

Selbst wenn Heidegger dort die Dimension der transzendentalen Ermöglichung als Phänomen auffasst, bedeutet das, weil der Phänomenbegriff gerade formal ist, nicht, dass sich dieser formale Phänomenbegriff durch die Entformalisierung nur auf diese Dimension der Ermöglichung beschränken soll. Für Heidegger kann es schon ausreichen, wenn sich das Sein und den Sinn des Seins überhaupt zum Phänomen der Phänomenologie bestimmen lassen. Das besagt aber nicht, dass die formale Bestimmung der Bedeutung des Phänomens eine ausreichende Bestimmung für jedes mögliche „Phänomen“ wäre. Das besagt aber auch nicht, dass sie nicht ausreichend ist,

auch wenn man das „Phänomen“ als Gegenstand der heutigen radikalisierten Phänomenologien berücksichtigt – dieses Problem wird hier nicht zum Thema. Jedenfalls geht es hier darum, dass Heidegger die formale Bestimmung des Phänomens durch die Entformalisierung auf die transzendente Phänomenalität des Seins im Rahmen der Fundamentalontologie beschränkt hat.

Anschließend erläutert Heidegger nach der Erörterung der Bedeutung des Phänomenbegriffs die Bedeutung des *logos* der Phänomeno-*logie*. Es geht dabei um das Problem der Weise, wie sich die Sprache auf das Phänomen beziehen soll, wie das Phänomen noch weiter zum sprachlichen Ausdruck der Phänomenologie werden kann. Der Begriff „*logos*“ ist zwar nicht das Thema in diesem Kapitel, aber wir möchten hier abschließend die Heideggersche Bedeutung des Begriff „*logos*“ im Zusammenhang mit der oben ausgeführten Bestimmung des Phänomens nur kurz erklären, um den Ausgangspunkt der Untersuchungen der hermeneutischen Struktur im nächsten Kapitel (I. 2.) im Voraus vorlegen zu können.

Der griechische Ausdruck „*logos*“ ist bekanntlich auch im philosophischen Kontext sehr vieldeutig. Heidegger in SZ wählt für die Übersetzung dieses Wortes weder Vernunft noch Urteil, noch Begriff, sondern Rede. Der *logos* als Rede bedeutet laut Heidegger *dēloun* im Sinne „offenbar machen das, was wovon in der »die Rede« ist“ (GA 2: 43/SZ: 32), genauer gesagt, *apophainesthai* im Sinne „läßt etwas sehen“ (GA 2: 43/SZ: 32). Das Präfix *apo* von *apo-phainesthai* besagt Heidegger zufolge „von dem selbst her“ (GA 2: 43/SZ: 33), von dem die Rede ist, das Verbum *phainesthai* bedeutet dagegen „sehen lassen“ (GA 2: 44/SZ: 33). Der *logos* ist demnach diejenige Rede, in der man von etwas mit Anderen redet, und dadurch es erklären und deutlich sehen lassen kann. Zum Beispiel können wir über die Struktur des Gebäudes einer Kirche oder über unsere Kindheit usw. sprechen und Verschiedenes davon klar machen und zeigen. Die Bedeutung des *logos* der Phänomenologie bei Heidegger besagt deswegen, kurz gesprochen, die Rede im Sinne des Sehenlassens, dessen konkreter Vollzug nach Heidegger die „*stimmliche* Verlautbarung“ (GA 2: 44/SZ: 32) ist. Heidegger bemerkt in der Funktion des *logos* als Rede, in der etwas deutlich gezeigt wird, die Strukturform von *synthesis* im Sinne „etwas in seinem *Beisammen* mit etwas, etwas *als* etwas sehen lassen“ (GA 2: 44/SZ: 33).

Nach Heidegger kann der *logos* wahr oder falsch eben deswegen sein, weil er das Sehenlassen ist. Die Wahrheit des *logos* bei Heidegger besagt jedoch keine Wahrheit im gebräuchlichen traditionellen Sinne als Übereinstimmung beispielsweise zwischen Urteil und Tatsache, sondern das „Wahrsein“ (GA 2: 44/SZ: 33) des *logos* besagt

*alētheuein* d.h. „entdecken,, (GA 2: 44/SZ: 33) dessen, was „aus seiner Verborgenheit“ (GA 2: 44/SZ: 33) herausgenommen und dadurch als „Unverborgenes (*alēthes*)“ (GA 2: 44/SZ: 33) gezeigt wird. Das Wahrsein des *logos* als Entdecken liegt nach der Heideggerschen Erklärung im unverstellten Verhältnis zum Unverborgenen<sup>18</sup>. Dementsprechend besteht das „Falschsein“ (GA 2: 44/SZ: 33) als *pseudesthai* des *logos* hier nicht in der Nichtübereinstimmung, sondern darin, etwas zu „verdecken“ (GA 2: 44/SZ: 33) oder „etwas vor etwas“ (GA 2: 44/SZ: 33) zu stellen, mit anderen Worten, im verstellten oder versperrten Verhältnis zu etwas.

Die formalen Bedeutungen des Phänomens und des *logos* der Phänomeno-logie Heideggers sind schon im Ganzen deutlich geworden. Nach den Aufklärungen dieser Begriffe bestimmt Heidegger Sein zum Phänomen seiner phänomenologischen Abhandlung. Ihm zufolge ist das Sein des Seienden das Phänomen, das der Entdeckung würdig ist, weil das Sein des Seienden dasjenige bedeutet, „was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist.“ (GA 2: 47/SZ: 35) oder sogar „in einem ausnehmenden Sinne *verborgen* bleibt oder wieder in die *Verdeckung* zurückfällt oder nur »*verstellt*« sich zeigt“ (GA 2: 47/SZ: 35). Das zunächst und zumeist nicht sich Zeigende macht den „Sinn und Grund“ (GA 2: 47/SZ: 35) dessen aus, was sich zunächst und zumeist zeigt; damit sind nämlich das Sein oder der Seinssinn als Grund des Seienden gemeint. Das bedeutet, dass die Aufgabe dieser Phänomenologie deshalb nicht darin liegt, ein Seiendes hinter einem anderen Seienden in der empirischen Dimension zu entdecken, sondern der *logos* als Rede im Sinne des Sehenlassens bezieht sich auf das Sein oder den Seinssinn des Seienden und also auf die transzendente Dimension. Die Phänomenologie in diesem Sinne bedeutet deshalb das auf- und ausweisende Denken, das sich auf dem Weg zur transzendentalen Dimension bewegt. Heidegger schreibt: „Wissenschaft »von« den Phänomenen besagt: eine solche Erfassung ihrer Gegenstände, daß alles, was über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt werden muß.“ (GA 2: 46 f./SZ: 35). Die Phänomeno-logie bedeutet nach Heidegger deshalb den Vollzug der Aufweisung und der Ausweisung des Phänomens durch den Logos. Heidegger sagt, dass diese Bestimmung der Phänomenologie und „»deskriptive Phänomenologie«“ (GA 2: 47/SZ: 35) denselben Sinn haben. Das Wort „deskriptive Phänomenologie“ ist ihm zufolge „der im Grunde tautologische Ausdruck“ (GA 2: 47/SZ: 35), weil „der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription“ (GA 2:

---

<sup>18</sup> Heidegger schreibt auch in § 44 von SZ: „Das Wahrsein des *logos* als *apophansis* ist das *alētheuein* in der Weise des *apophainesthai*: Seiendes – aus der Verborgenheit herausnehmend – in seiner Unverborgenheit (Entdecktheit) sehen lassen.“ (GA 2: 290/SZ: 219).

50/SZ: 37) als „der spezifische Sinn des *logos*“ (GA 2: 47/SZ: 35) nach Heidegger eine Art von Auslegung ist. Auf diese Weise hat Heidegger „Phänomenologie“ auf seine Bedeutung als hermeneutische Phänomenologie beschränkt<sup>19</sup>, damit er in der Fundamentalontologie die Zeit als Sinn von Sein explizieren kann.

In den obigen Ausführungen haben wir den Phänomenbegriff und die sprachliche Bezugsweise auf das Phänomen festgestellt. Nach diesen Beschreibungen kann man das Seinsphänomen als das „Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende“ verstehen. Die Funktion des Logos liegt dagegen darin, dieses Phänomen als Sichtbares weiter sehen zu lassen. Die Explikation des Phänomens wird von Heidegger als Arbeit der Phänomenologie, genauer gesprochen, der hermeneutischen Phänomenologie aufgefasst. Diese Aufgabe wird konkret durch die Fundamentalontologie als Analyse des Seins des menschlichen Daseins erledigt. Im nächsten Kapitel wollen wir den hermeneutischen Charakter in dieser Heideggerschen hermeneutischen Phänomenologie aufklären. Dabei handelt es sich thematisch um die Struktur der Ermöglichung des Verstehens überhaupt d.h. das Verständnis des Seienden und auch des Seins. Gerade in dieser Struktur liegt auch die Möglichkeit des sprachlichen Ausdrucks von etwas.

## **I. 2. Sinn, Verstehen, Auslegung. Hermeneutik des Phänomens**

„Der Sinn von Sein kann nie in Gegensatz gebracht werden zum Seienden oder zum Sein als tragenden »Grund« des Seienden, weil »Grund« nur als Sinn zugänglich wird, und sei er selbst der Abgrund der Sinnlosigkeit.“ (GA 2: 202/SZ: 152).

---

<sup>19</sup> M. Henry in *Phénoménologie matérielle* schreibt von der Heideggerschen Bedeutung der deskriptiven Phänomenologie: „A quelle condition l’expression « phénoménologie descriptive » est-elle tautologique ? A la condition d’abord que le concept de phénoménologie soit pris dans un sens purement méthodologique, la description désignant le faire-venir-à-l’évidence, la « monstration directe » dans un procès de pensée qui n’est pas seulement celui de la phénoménologie mais en fin de compte de toute recherche scientifique quelle qu’elle soit. Seulement le concept de phénoménologie ne saurait se prendre dans un sens purement méthodologique s’il est vrai qu’il ne se réfère pas seulement au logos mais au phénomène et que le logos lui-même n’est possible que sur le fond de la phénoménalité. Si donc la phénoménologie implique aussi le phénomène sur lequel repose le logos et qui le détermine de fond en comble, alors l’expression « phénoménologie descriptive » n’est tautologique qu’à une seconde condition. A la condition que l’essence de la phénoménalité impliquée dans « logos » et dans « phénomène » soit justement la même, à la condition que l’apparaître dans lequel se meut la pensée désigné aussi bien tout apparaître concevable, le comment de tout phénomène quel qu’il soit.“ (PhM : 119). Vgl. Henry, Michel, *Phénoménologie matérielle*, Paris: presses universitaires de France 1990. (PhM).

Heidegger nennt in der Einleitung von SZ drei Vorurteile des Seins: „1. Das »Sein«<sup>20</sup> ist der »allgemeinste« Begriff“ (GA 2: 4/SZ: 3), „2. Der Begriff »Sein« ist undefinierbar“ (GA 2: 5/SZ: 4), „3. Das »Sein« ist der selbstverständliche Begriff“ (GA 2: 6/SZ: 4). Nach diesen Behauptungen kann man Sein deswegen nicht bestimmen, weil es der allgemeinste und selbstverständliche Begriff ist. Auch dem alltäglichen Verstand scheint der Seinsbegriff unerklärlich zu sein. Heideggers Versuch in SZ war eine Auseinandersetzung mit diesen Vorurteilen. Wie oben im letzten Kapitel gesehen wird das Sein überhaupt dabei das transzendente Phänomen als der Gegenstand der phänomenologischen Ontologie. Heideggers Ansicht nach ist das Phänomen des Seins begrifflich bestimmbar sein. Für Heidegger ist mithin die Hermeneutik von großer Bedeutung<sup>21</sup>. Die Heideggersche Hermeneutik ist nichts anderes als ein Versuch, das Sein als bedeutenden Begriff zu interpretieren, sofern es, ursprünglich gesprochen, dabei um das Phänomen als Sinn des Seins geht.

Im Alltagsleben verstehen wir also meistens das Sein unthematisch also auf ontische Weise. Deshalb können wir mit den Beispiele Heideggers in SZ z.B. sagen, „der Himmel ist blau“ oder „Ich bin froh“ (vgl. GA 2: 6/SZ: 4). Dabei können wir verstehen, was wir mit diesen gewöhnlichen Ausdrücken meinen, weil wir die Bedeutung der Wörter „der Himmel“, „blau“, „ist“, „ich“, „froh“ und „bin“ wissen, genauer gesagt, weil wir unser Sein und auch das Sein des Himmels auf unthematische Weise verstehen, wenn wir uns zu jedem verschiedenen Seienden auf ontische Weise verhalten und dieses thematisieren und den Sinn oder die Bedeutung des Seienden erklären, und zwar so, dass wir die Bedeutung dieses „ist“ schlechthin nicht ontologisch richtig erklären können. Wir haben in solcher Weise im Alltag immer schon das Verständnis des Seins.

Die Aufgabe jeder Ontologie liegt darin, das Sein jedes Seienden als Gegenstand deutlich zu thematisieren. Diese Thematisierung besagt den weiteren Vollzug des Verstehens und der Auslegung bzw. der begrifflichen Interpretation des Seins. Die phänomenologische Ontologie ist bei Heidegger eine Hermeneutik, und die Ontologie

---

<sup>20</sup> Heidegger kommentiert dieses „»Sein«“ am Rand seines Handexamplars von SZ: „das Seiend, die Seiendheit.“ (GA 2: 4).

<sup>21</sup> Es gibt die japanische Untersuchung von Motoki Saitō, der darin das Seinsproblem in SZ als Hermeneutik hauptsächlich aufgrund von der Geschichte der Hermeneutik behandelt. Vgl. Saitō, Motoki, 『存在の解釈学』 (Sonzai no Kaishakugaku. Heidegger Sonzai to Jikan no kōzō, tenkai, hanpuku [Hermeneutik des Seins. Struktur, Kehre und Wiederholung von Martin Heideggers Sein und Zeit]), Tokio: Hōsei daigaku shuppan-kyoku 2012.

ist eine hermeneutische Phänomenologie. Heideggers Absicht in SZ liegt in der Fragestellung nach dem Sinn des Seins. Nach seiner These ist die Zeit der Sinn des Seins. Die Aufgabe Heideggers liegt darin, dass die Zeit „als der Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen“ (GA 2: 24/SZ: 17) wird. Diese ursprüngliche „*Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses*“ kann Heidegger zufolge wesentlich eben nur mit Hilfe der Aufklärung „*der Zeitlichkeit als Sein des seinverstehenden Daseins*“ (GA 2: 24/SZ: 17) vollgezogen werden. Der Titel des ersten Teils von SZ lautet deswegen: „Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein.“ (GA 2: 53/SZ: 39). Heidegger bezeichnet die Zeit im hermeneutischen Sinne als „Horizont für Verständnis und mögliche Auslegung von Sein“ (GA 2: 53/SZ: 39). Die Zeit als Horizont hat laut Heidegger ihre Herkunft nicht im Sein der Dinge oder Tiere wie Tisch, Stuhl oder Hund usw., sondern gerade nur in der Zeitlichkeit des menschlichen Daseins. Die Aufklärung des Seins des verstehenden und auslegenden Daseins wird zu einem methodologischen Thema des Denkens, das die Weise der Thematisierung des Seins überhaupt ermitteln will. Eben durch diese Aufklärung des Horizonts der Zeit als Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses überhaupt kann das Sein des Daseins, des Zuhandenen und des Vorhandenen erst „ontologisch ursprünglich“ (GA 2: 134/SZ: 100) verständlich werden.

Es sollte sich dabei diejenige Frage stellen: Was besagt überhaupt das Verständnis? Wie können sich das Verstehen und dazu die Auslegung überhaupt vollziehen? Was bedeutet also das Verstehen und die Auslegung überhaupt?

In diesem Kapitel wollen wir die bestimmten Antworten auf diese Fragen geben, indem wir die formale Struktur von Sinn, Verstehen und Auslegung oder Interpretation hauptsächlich in SZ ausdrücklich erklären, um einen Boden dafür bereiten zu können, die hermeneutische Denkweise Heideggers als solche aufgrund von Nittas Denken zu erläutern und zu kritisieren. Es geht hier um die formale Struktur. Das besagt, dass diese Struktur des *hermenein* nicht nur für das Sein der Dingen oder auch nicht nur für das Sein des menschlichen Daseins, sondern gerade für das Sein des Seienden überhaupt erläutert wird. Hier beschränken sich unsere vorbereitenden Untersuchungen für die weiteren Erörterungen vor allem auf den Begriff in SZ. Auch das Denken in der „metaphysischen Periode“ (1927-1930)<sup>22</sup> Heideggers wird aber auch erwähnt, damit

---

<sup>22</sup> Diese Bezeichnung und Zeitdauer der „metaphysischen Periode“ Heideggers folgt der Ansicht L. Tengelyis, die ich in seiner Vorlesung (Phänomenologische Metaphysik. Eine Einführung) im SS 2012 an der Bergischen Universität Wuppertal gehört habe.

wir die hermeneutische Struktur eben als Struktur für die Hermeneutik des Phänomens des Seins überhaupt deutlich machen können. In einem ersten Schritt möchten wir den phänomenologisch-hermeneutischen Begriff „Sinn“ für das Verstehen ausführen. Danach wollen wir die Struktur und den Prozess des Verstehens und der Auslegung bzw. Interpretation innerhalb des Horizontes erklären.

Heidegger erläutert die hermeneutische Struktur des Verstehens und der Auslegung in § 32 von SZ. Dabei geht es zunächst um den Begriff „Sinn“ in Zusammenhang mit dem Verstehen, in dem etwas als etwas verstanden werden kann. Der Sinn spielt eine wesentliche Rolle beim Verstehen. Dass etwas als etwas verstanden wird, ist insofern möglich, als dabei der Sinn aufgefasst wird. Zum Beispiel verstehen wir im Alltag verschiedenes Zeug in einem Zimmer wie einen Tisch, einen Stuhl und ein Fenster usw. und halten etwas für dasjenige, das seinen eigenen Sinn hat. Wir denken dabei, dass wir den Sinn des Dings verstehen. Sofern dieser Sinn verstanden wird, zeigt sich uns das etwas als Tisch, das seinen Sinn als Tisch hat. Wenn etwas als etwas verstanden wird, dann muss zuvor auf den Sinn von uns abgezielt werden. Wir können an diesem hermeneutischen Prozess des Verstehens den zeitlichen Charakter des „Vor“ erkennen. Heidegger sagt, dass die Struktur des Sinns als Woraufhin des Entwurfs aus den Momenten des „Vor“ besteht. Er schreibt vom Begriff „Sinn“ an der wichtigen Stelle in SZ: *„Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.“* (GA 2: 201/SZ: 151).

Der Sinn wird von Heidegger mit dem zeitlichen Moment des „Vor“ charakterisiert. Der Sinn hat also die „Vor-Struktur“ (GA 2: 200/SZ: 151) von „Vorhabe“, „Vorsicht“ und „Vorgriff“. Der Entwurf ist danach sozusagen das vorherige Abzielen auf den Sinn. Dieses Abzielen besagt das vorherige Skizzieren oder die Stiftung des Spielraums, in dem sich das Verstehen bewegen kann. Der Sinn besagt danach sozusagen das Ziel, worauf sich jeweils vorher das Verstehen durch den Entwurf richtet und bezieht. Zum Beispiel wird ein Tisch insofern als Tisch gezeigt, als vorher das Verstehen des etwas durch den Entwurf auf den Sinn gerichtet und bezogen wird. Der Sinn ist das Ziel, auf das hin das Verstehen vollzogen wird. Der Sinn als Ziel begrenzt zugleich den endlichen teleologischen Bezirk des Sinn-Horizonts.

Diese Struktur des Sinns gehört laut Heidegger wesentlich zur Erschlossenheit des Da des menschlichen Daseins. Trotz unserer normalen alltäglichen Meinung, dass die Dinge ihren eigenen Sinn haben, muss daher gesagt werden, dass überhaupt gerade nur das menschliche Dasein Sinn haben und *„sinnvoll oder sinnlos“* (GA 2: 201/SZ: 151) sein kann. Dass das nichtdaseinsmäßige Seiende einen Sinn hat, besagt, dass

dessen Sein in der Erschlossenheit des menschlichen Daseins verstanden wird: „Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, das heißt zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat *Sinn*.“ (GA 2: 201/SZ: 151). Das Entdecken bedeutet das Entdecken des Verborgenen. Die Möglichkeit der Verborgenen liegt nach Heidegger in der Erschlossenheit; gerade in der Erschlossenheit, in der man sich zu jedem Seienden verhalten kann, kann man auch das noch Verborgene bemerken. Heidegger schreibt in § 44 in SZ: „Aber nur sofern Dasein erschlossen ist, ist es auch verschlossen; und sofern mit dem Dasein je schon innerweltliches Seiendes entdeckt ist, ist dergleichen Seiendes als mögliches innerweltlich Begegnendes verdeckt (verborgen) oder verstellt.“ (GA 2: 294/SZ: 222). Der Vollzug des Entdeckens liegt nach Heidegger in der jeweiligen Überschreitung dieser Verschlossenheit, der Verborgenen oder Verstelltheit<sup>23</sup>.

Die Entdeckung des Seienden heißt, dass das Seiende durch diese Überschreitung zum Verständnis kommt. Das besagt, dass das Dasein durch den Entwurf des Verstehens das Seiende, auf dessen Sinn abzielend, in die Erschlossenheit aufnimmt. Das nichtdaseinsmäßige Seiende kann danach eben nur im entworfenen Umkreis der Erschlossenheit seinen Sinn haben. Das Seiende an sich selbst hat also keinen Sinn. Es gibt keinen Sinn der Dinge an sich selbst. Die Dinge können ihren Sinn insofern „haben“, als das Dasein diese Dinge auf den Sinn bzw. auf das Sein entwirft. Heidegger sagt deshalb: „Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein“ (GA 2: 201/SZ: 151) und bestimmt den Sinn als das, „worin sich Verständlichkeit von etwas hält.“ (GA 2: 201/SZ: 151). Man kann also hier das Seiende bzw. das nichtdaseinsmäßige Seiende verstehen, indem das Seiende auf sein Sein als Sinn und als Grund entworfen wird. Dieser Entwurf des Seienden setzt wiederum voraus, dass das Sein vorher verstanden ist, indem das Sein vorläufig auf seinen Sinn d.h. auf die Zeit entworfen ist.

Das innerhalb der Vor-Struktur des Sinns Verstandene ist aber noch nicht ausdrücklich; es kann nämlich noch nicht zum Ausdruck kommen. Das Verstandene muss noch weiter klar artikuliert werden. Als diesen weiteren Prozess der Artikulation fasst Heidegger die „Auslegung (*hermēneia*)“ (GA 2: 210/SZ: 158) auf. Das Verstandene wird weiter in der Artikulation *als* solcher ausdrücklicher ausgelegt. Die Struktur dieses Auslegungsprozesses bezeichnet Heidegger als „Als-Struktur“ (GA 2:

---

<sup>23</sup> Die Verschlossenheit in diesem Sinne ist für das Dasein nicht zufällig, sondern wesentlich, weil sie in der Geworfenheit bzw. in der Faktizität des Daseins liegt: „Zur *Faktizität* des Daseins gehören Verschlossenheit und Verdecktheit. Der volle existenzial-ontologische Sinn des Satzes: »Dasein ist in der Wahrheit« sagt gleichursprünglich mit: »Dasein ist in der Unwahrheit.«“ (GA 2: 294/SZ: 222).

210/SZ: 158). Dieses „Als“<sup>24</sup> (GA 2: 198/SZ: 149) macht die Struktur dessen „Ausdrücklichkeit“ (GA 2: 198/SZ: 149) aus. „Die Artikulation des Verstandenen in der auslegenden Näherung des Seienden am Leitfaden des »Etwas als etwas« liegt vor der thematischen Aussage darüber.“ (GA 2: 198/SZ: 149). Durch diesen Vollzug der Auslegung kann das Verstandene ausdrücklich genug werden, um zum sprachlichen Ausdruck zu kommen. Dadurch lässt sich infolgedessen das Verstandene auch auf den Begriff der Ontologie bringen.

Wir haben oben das Verstehen und die Auslegung in der Vor-Struktur am Beispiel des Zuhandenseins erklärt. Dies will aber natürlich nicht sagen, dass diese hermeneutische Struktur ausschließlich beim Verstehen des Zuhandenseins funktionierte, sondern Heideggers letzte Absicht liegt vielmehr darin, diese hermeneutische Struktur gerade in der ontologischen Dimension des Seinsverständnisses überhaupt zu ermitteln. Er sagt: „Der Entwurf eines Sinnes von Sein überhaupt kann sich im Horizont der Zeit vollziehen.“ (GA 2: 312/SZ: 235); das Verstehen des Seins überhaupt wird nämlich eben nur innerhalb des zeitlichen Horizontes ermöglicht. Das Verstehen spielt dabei auf ausdrückliche Weise die Rolle des „Enthüllen[s]“ (GA 26<sup>25</sup>: 281) von Sein in der horizontal transzendentalen Dimension. Das Verstehen in diesem Sinne besagt eine Transzendenz, die sich auf das Sein bezieht. Es handelt sich hier schon um die ontologische Differenz und deren Überschreitung. Die Transzendenz besagt also die horizontale, die das Seiende auf das Sein hin überschreitet. Das Verstehen als Transzendenz ereignet sich eben „im zeitigenden Aufbrechen der Horizonte“ (GA 26: 281) d.h. „in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit“ (GA 26: 281). Gerade in diesem Verstehen liegt „*veritas transcendentalis*“ (GA 2: 58/SZ: 38, vgl. dazu GA 26: 281). Das Verstehen als Enthüllen in der horizontal transzendentalen Dimension kann deshalb dabei als das „Sichtbarmachen“ (GA 28: 282) der Wahrheit in der Bedeutung der *a-lētheia* d.h. der *Un-*verborgenheit des Seins überhaupt bezeichnet werden.

Aber Heidegger in SZ thematisiert zuerst nicht Sein überhaupt und dessen Horizont, sondern das bestimmte Sein des menschlichen Daseins, weil die Daseinsanalyse laut Heidegger der notwendige Prozess zur Erörterung der Zeit der Horizont für das Seinsverständnis überhaupt ist; eben nur das menschliche Dasein habe nämlich die Möglichkeit des Seinsverständnisses überhaupt. Deswegen vollzieht sich in

---

<sup>24</sup> Dieses ursprüngliche „Als“ der Auslegung im „*existenzial-hermeneutische[n]*“ (GA 2: 210/SZ: 158) Sinne unterscheidet Heidegger vom „Als“ im „*apophantischen*“ (GA 2: 210/SZ: 158) Sinne in der Aussage.

<sup>25</sup> Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Marburger Vorlesung im SS 1928), hrsg. v. Klaus Held, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978. (GA 26).

SZ die Fundamentalontologie eben als phänomenologisch-hermeneutische Daseinsanalyse, mit anderen Worten, als Selbstinterpretation des menschlichen Daseins. Deswegen muss sich offensichtlich der Vollzug dieser Untersuchung eben im hermeneutischen Zirkel bewegen: „Dieser Zirkel des Verstehens ist [...] der Ausdruck der existenzialen Vor-Struktur des Daseins selbst“ (GA 2: 203/SZ: 153), „Der »Zirkel« im Verstehen gehört zur Struktur des Sinnes, welches Phänomen in der existenzialen Verfassung des Daseins, im auslegenden Verstehen verwurzelt ist.“ (GA 2: 204/SZ: 153).

In der Selbstausslegung des Daseins in der Fundamentalontologie als Daseinsanalyse geht es um das Sein des Daseins bzw. um den Sinn des Seins des Daseins. Nach Heidegger ist das Sein des Daseins als Sorge zu verstehen, die sich transzendental auf das Sein des unterschiedlichsten Seienden bezieht. Der Sinn dieser Sorge als Sein des Daseins versteht Heidegger als Zeit bzw. als Zeitlichkeit. Heidegger unterscheidet in SZ die eigentliche und uneigentliche Zeitlichkeit des Daseins. Die uneigentliche Zeitlichkeit besteht laut Heidegger entsprechend Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit aus Gewärtigen, Gegenwärtigen und Vergessen oder Behalten; die uneigentliche Zeitlichkeit ist nämlich ein Modus z.B. wie in der alltäglichen Situation, in der wir uns ausschließlich für das innerweltlich Seiende beispielsweise ein Auto, eine Zeitung oder eine Zeitschrift usf. interessieren, mit anderen Worten, sie ist ein Zeitmodus, in dem das Dasein als solches nicht richtig in der eigenen Dimension zum Thema wird. Die eigentliche Zeit besagt nach Heidegger hingegen denjenigen Zeitmodus, der aus Vorlaufen, Augenblick und Wiederholung besteht. Das Vorlaufen bedeutet den Bezug auf die eigene zukünftige Möglichkeit des Daseins selbst d.h. den Bezug auf den Tod. Der Augenblick bedeutet nichts anderes als Blick auf die gegenwärtige Situation des Daseins selbst unter Berücksichtigung der Zukunft und der Vergangenheit. Die Wiederholung ist die wählende Aneignung der überlieferten Möglichkeiten des Daseins selbst. In der eigentlichen Zeitlichkeit geht es deshalb nur um das Sein bzw. um die Seinsmöglichkeit des Daseins selbst, also nicht um das innerweltlich Seiende. Sowohl die uneigentliche Zeitlichkeit als auch die eigentliche Zeitlichkeit besagen nichts anderes als die zeitliche Zirkelbewegung zwischen der Zukunft, der Gegenwart und der Vergangenheit. Nach Heideggers Denken bewegen sich das Verstehen und die Auslegung des innerweltlich Seienden oder des menschlichen Daseins eben in dieser Zirkelbewegung.

Diese Zirkelbewegung besteht jedoch nicht nur im Verstehen des innerweltlich Seienden und des Daseins, sondern es geht vielmehr um diejenige Dimension, in der das Verstehen und die Auslegung überhaupt erst möglich werden können, also in der das

Sein überhaupt als Phänomen möglich gemacht werden kann. Von einer solchen Dimension hängt überhaupt die Möglichkeit der Ontologie ab. In der Fundamentalontologie spielt die Daseinsanalyse ausschließlich die Rolle, einen Weg zu einer solchen Dimension zu bahnen. Wenn wir die Thematisierung des Seins überhaupt durch den Vollzug des Verstehens und der Auslegung bzw. der Interpretation als transzendente Hermeneutik des Seins bezeichnen können, dann muss diese Dimension eben der Sinnhorizont sein, in dem das Sein überhaupt erst verständlich gemacht werden kann.

Das letzte Ziel der Abhandlung Heideggers liegt deshalb nicht in der Aufklärung der uneigentlichen oder eigentlichen Zeitlichkeit als Sinn eines bestimmten Seienden des menschlichen Daseins, sondern der Zeit als Sinn des Seins des Seienden überhaupt. Die Zeit bzw. die Zeitlichkeit als Sinn oder Sinnhorizont des Seinsverständnisses überhaupt wird von Heidegger mit dem Termin „Temporalität“ bezeichnet, und zwar so, dass Heidegger weder in SZ noch in seinen anderen Texten noch in seinen Vorlesungen, also nirgends, die Problematik der Temporalität als solche thematisch ausführen konnte. Trotzdem ist die Temporalität nichts anderes als das Hauptthema der Fundamentalontologie, also das Hauptproblem auch für unsere Abhandlung, weil die Temporalität im Rahmen der Fundamentalontologie eben die ursprünglichste Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses bedeutet; die Dimension der Bedingung der Möglichkeit oder die der Ermöglichung des Seinsverständnisses überhaupt muss die Grenze der Phänomenalität des Seins als Phänomen im Rahmen der Fundamentalontologie darstellen oder auf diese Grenze verweisen. Eben deshalb kommt es für unsere Abhandlung hauptsächlich auf die Problematik der Temporalität an.

Wie wir im letzten Kapitel gesehen haben, hat Heideggers Bestimmung des Phänomenbegriffs seiner Phänomenologie die Möglichkeit eröffnet, das Sein und den Seinssinn in der Transzendenz d.h. in der transzendentalen Verborgenheit auf phänomenologische Weise an den Tag d.h. in die Un-verborgenheit zu bringen. Die Wahrheit des Seins bedeutet deswegen die Un-verborgenheit im transzendentalen Sinne. Heidegger hat dazu die Hermeneutik mit der Phänomenologie verbunden. Die Hermeneutik zeigt, wie oben gesehen, die transzendente Vollziehungsweise der wissenschaftlichen Thematisierung des Seinsphänomens. Diese Heideggersche Verbindung der Phänomenologie und der Hermeneutik zeigt in eins die Weise, wie das Sein als solches im Rahmen des horizonthaften Denkens thematisiert werden kann.

In diesem Kapitel konnten wir dagegen die formalen Bedeutungen der hermeneutischen Zirkelbewegung des Verstehens und der Auslegung hauptsächlich zu

den drei Zeitlichkeiten deutlich machen: Die uneigentliche Zeitlichkeit, die eigentliche Zeitlichkeit und die Zeitlichkeit als Temporalität<sup>26</sup>. Nach unseren Beschreibungen bedeutet die uneigentliche Zeitlichkeit die Ermöglichung der Zirkelbewegung des Verstehens und Auslegung des innerweltlich Seienden z.B. einer Zeitung oder einer Zeitschrift usw. Die eigentliche Zeitlichkeit besagt dagegen die Ermöglichung des Selbstverstehens und der Selbstauslegung des menschlichen Daseins. Die Zeitlichkeit als Temporalität ist aber nichts anderes als der Sinnhorizont für das Seinsverständnis überhaupt, und das Hauptproblem für die Fundamentalontologie und also auch für unsere Abhandlung. Die thematische Aufklärung dieser Temporalität in dieser Abhandlung besteht in ihrem zweiten Teil (vgl. S. 44 ff.). Es gibt auch Gelegenheiten, dass wir auch die Einzelheiten der uneigentlichen und eigentlichen Zeitlichkeit erwähnen.

Wie schon oben einmal gesagt scheint es, dass in der Erörterung der Temporalität die Möglichkeit liegt, auf die Grenze der Phänomenalität des Seins verwiesen zu werden. In der Untersuchung des Horizontes der Temporalität beschäftigen wir uns auch mit der Tragweite der Methodologie der hermeneutischen Phänomenologie. Es ist darum vor allem notwendig, die Zeit sowohl als Sinn als auch als Horizont für das Seinsverständnis überhaupt d.h. die Temporalität weiter genauer zu erörtern, um die ursprünglichste letzte Dimension der Ermöglichung des Seinsphänomens überhaupt im Rahmen der Fundamentalontologie betrachten zu können. Es stellt sich aber dabei die Frage: Wie und worin kann man diese Grenze als solche richtig ermitteln? Was besagt dabei die Grenze? In welchem Sinne soll sie erfasst werden? Bedeutet sie irgendein Ende oder irgendeine Schranke oder irgendeine Grenze, jenseits der es etwas gibt? Diese Probleme sind jetzt noch in Dunkel gehüllt. Wir haben noch keine klare Antwort auf diese Fragen. Wir sollten also diese Antwort irgendwie erhalten, um die Aufgabe unserer Abhandlung erledigen zu können. Dabei muss notwendig auch der Horizont zum Thema werden. Wir könnten dabei fragen: Was ist der Horizont für das Phänomen überhaupt? Bedeutet der Horizont immer nur Dimension der Ermöglichung des Phänomens? Gleichzeitig ist danach zu fragen, was das Phänomen überhaupt bedeuten kann. Es ist jetzt schwer, die unterschiedlichsten Bedeutungen des Phänomens in der klassischen und gegenwärtigen Phänomenologie zu berücksichtigen<sup>27</sup>. Wir wollen hier

---

<sup>26</sup> Außerdem gibt es die wichtigen Zeitbegriffe in SZ: die Innerzeitigkeit oder Weltzeit und der vulgäre Zeitbegriff seit Aristoteles. Vgl. § 79-81 von SZ und vgl. auch HHR: 181-206. Vgl. Römer, Inga, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Heidelberg: Springer Verlag Heidelberg 2010. (HHR).

<sup>27</sup> Z.B. Vgl. Novotný, Karel, *Neue Konzepte der Phänomenalität. Essais zur Subjektivität und Leiblichkeit des Erscheinens*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2012.

dazu das Denken von Nitta wählen, weil sein Denken der Dimensionalität des Lebens und die Kritik am horizonthaften Denken denjenigen Gesichtspunkt gibt, von dem aus man die horizonthafte Phänomenalität und auch die vertikale Phänomenalität gleichzeitig betrachten kann. Wir beschränken deshalb einmal unsere Betrachtung auf die Darlegung seines Denkens. Wir werden im nächsten Kapitel (I.3.) Nittas Denkens ausführen.

### **I. 3. Dimensionalität in Nittas Denken und Kritik der Wahrheitslehre beim frühen Heidegger**

„Wenn [die Frage nach dem Denken selbst] an den Anhaltspunkt des Mechanismus selbst, wie sich der Horizont als Horizont bildet, gestellt wird, dann ordnet sich auch erst das Problem des Horizontes in die Fragen der Philosophie ein, und werden die richtige Rolle und Stelle des Horizontes angegeben werden. [...] Wenn heute das philosophische Denken via denkerische Veranlassung des Nihilismus und via Gefahr der Auseinandersetzung mit diesem kommt, könnte es erst dann den Weg finden, um nach der Aufgabe dieses Zeitalters als philosophischer Frage sorgfältig zu fragen? Das Problem des Horizontes scheint zu bekunden, was sein Grenzphänomen ist.“ (WuL<sup>28</sup>: 78).

Man könnte vielleicht sagen, dass eine eigentliche Aufgabe für das radikalisierte Denken darin liegt, das Andere gegenüber diesem Denken selbst zu denken. Nittas Phänomenologie der Dimensionalität des Lebens kann gerade für einen solchen Denkweg gehalten werden. Die Absicht dieses Kapitels liegt darin, dass wir uns aufgrund von Nittas dimensionalem Denken einen Hinweis auf den Nullpunkt des Denkens beim frühen Heidegger vorläufig verschaffen. Dabei wird insbesondere die Wahrheitslehre d.h. die horizonthafte Erscheinungsweise und Denkweise im Heideggerschen Sinne im Unterschied zur ursprünglicheren Dimension als Anderes zum horizonthaften Denken behandelt. Wir möchten diese Aufgabe erledigen, indem wir thematisch die Schwerpunkte in Nittas Phänomenologie darlegen. Es gilt hierbei deshalb, Nittas Distinktion der horizontalen und vertikalen Dimensionen der Erscheinung klar zu erläutern, damit wir die horizontalen und vertikalen Bedeutungen

---

<sup>28</sup> Nitta, Yoshihiro, 『世界と生命』 (*Sekai to seimei [Welt und Leben]*), Tokio: Seido-sha 2001. (WuL).

der (*a-*)*lētheia* d.h. der (Un-)Verborgenheit in der Heideggerschen Wahrheitslehre aufgrund von diesen beiden Dimensionen bei Nitta unterscheiden können. Im Folgenden erklären wir die horizontale, danach die vertikale Dimension und die doppelte Negativität der transzendentalen Medialität, die ein Kernpunkt in Nittas Denken ist.

Hier möchten wir die Darlegung mit einem Zitat einer Stelle aus Nitta anfangen, die die horizontale Erscheinungsweise der Welt kritisiert. „Es ist fraglich, ob die Gebungsweise der Welt im Sinne der horizonthaften Welttranszendenz die endgültige Gebungsweise der Welt ist, man kann vielmehr sagen, dass die endgültige Gebungsweise der Welt in einer anderen Dimension besteht als die horizonthafte Welterscheinung, dass sie von der horizonthaften Gebungsweise verdeckt wird, und dass in diesem Sinne die horizonthafte Erscheinung die letzte Wand ist, die den Weg zur endgültigen Gebungsweise der Welt versperrt.“ (PWD: 130 f.). Die horizonthafte Erscheinung ist laut Nitta eine „Wand“, die den Denkweg versperrt, und die wir überwinden müssen, um die endgültige Dimension der Weltgebung zu erreichen. Deswegen muss das horizonthafte Denken beim frühen Heidegger kritisiert werden. Nittas Kritik am frühen Heidegger konzentriert sich deshalb auf das hermeneutisch horizonthafte Denken der Fundamentalontologie, genauer gesprochen, auf „die horizonthafte Thematisierung des Seinsverständnisses“ (PWD: 187). Aber es ist zu fragen, warum die horizonthafte Erscheinung eine das Denken versperrende Wand sein soll. Um den Grund dafür deutlich zu machen, müssen wir Nittas Phänomenologie vor allem den Unterschied der horizontalen und vertikalen Dimensionen feststellen. Wir können dadurch die Einsicht in die vertikal tiefe Dimension erhalten, aus der her gerade das horizonthafte Denken zu kritisieren ist, und darauf weisen, worin der Nullpunkt als Grenze des horizonthaften Denkens bei Heidegger besteht.

Wir können sagen, dass Nittas Unterscheidung der zwei Dimensionen dem Unterschied der zwei Erscheinungsweisen des Phänomens entspricht. In der Husserlschen Phänomenologie gibt es hauptsächlich den zum einzelnen Gegenstand gehörigen Innenhorizont und den Außenhorizont, dessen extremes Beispiel der Universalhorizont d.h. die Welt ist<sup>29</sup>. Dabei bedeutet der entworfenen Horizont den

---

<sup>29</sup> Der Horizont erhält in Husserls Intentionalanalytik eine phänomenologisch eigenartige Bedeutung. Husserl schreibt vom „*l e b e n d i g e n H o r i z o n t*“ (Hua VI: 152. Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. W. Biemel, Haag: Martinus Nijhoff 1976. (Hua VI)) für die offenen Unendlichkeiten der unthematischen Mitgegebenheiten. Die Wahrnehmungen als Präsentationen werden nicht einzeln gegeben, sondern sie werden immer mit den Appräsentationen gegeben, deren Implikationen präsentiert werden können. Die Gegenstände

Spielraum der Horizontintentionalität, die mit der Aktintentionalität zusammen in diesem Umkreis jeweils etwas als etwas bestimmt. Nitta spricht vom Horizont bei Husserl: „Der Horizont besagt den Aktivitätsraum, der sozusagen der die Aktintentionalität ermöglichende strukturelle Rand zu nennen ist, und den entworfenen Sinnraum. Die Funktion des Horizontes hat Anteil an demjenigen Prozessphänomen usw. teil, in dem die Verwirklichung der latenten Möglichkeiten liegt, und sie lässt sich deswegen als ein solcher Sinnort bezeichnen, der fungiert, indem er sich auf die mehrfachen Schichten des quantitativ angesammelten Wissens stützt.“ (PWD: 185). Der Horizont, der unthematisch die aktuellen thematischen Gegenstände begleitet, funktioniert immer als Raum um die Bestimmungsbewegung. Im Horizont als Sinnraum bzw. als Sinnort funktioniert die Intentionalität teleologisch für die Verwirklichung der latenten Möglichkeiten des Phänomens, indem sie auf das entworfene Ziel abgesehen hat: „Der Horizont ist zwar die offene Bestimmungsbewegung, aber er hat eine Selbstverschlossenheit, die ein Ziel teleologisch entwirft und auf die Vollendung abzielt.“ (WuL: 57)<sup>30</sup>. Im Horizont in diesem Sinne gibt es das zirkuläre Verhältnis zwischen den Gegenständen und dem unthematischen Umkreis, in dem es das relative Wechselspiel gibt, dass das Unthematische zum Thematischen wird oder das Thematische zum Unthematischen. Nitta spricht von diesem Prozess auch in anderer Weise: „Das unsichtbare Seiende hinter dem Sichtbaren kann sich durch die horizontalen Bestimmungsbewegungen immer auch zum Sichtbaren verändern.“ (WPM<sup>31</sup>).

Von der horizontalen Zirkelbewegung ist natürlich nicht nur in der Husserlschen Phänomenologie die Rede, sondern man kann sie gleichfalls in der Hermeneutik deutlich bemerken. Nitta beschreibt vom hermeneutischen Prozess im diltheyschen

---

werden auch nicht einzeln gegeben, sondern sie werden gegeben immer im Zusammenhang mit den anderen Gegenständen, die nicht präsentiert sind, sondern appräsentiert und ausweisbar sind. Der Horizont hat eine „Erwartungs- und Erfüllungsstruktur“ (EuU: 96. Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. v. L. Landgrebe, Prag: Academia/Verlagsbuchhandlung 1939. (EuU)). Der Horizont wird somit als Umkreis „unbestimmter Bestimmbarkeit“ (EuU: 259) bezeichnet. Die Intentionalität verweist auf den Horizont. Husserl unterscheidet Innenhorizont eines Gegenstandes und Außenhorizont des Zusammenhangs der Gegenstände. Der Außenhorizont im weitesten Sinne ist die Welt. Husserl bezeichnet deshalb die Welt als „Universalhorizont“ (Hua VI: 147, 530). Der Horizont als Welt für uns ist auch durch die „Vertrautheit“, die „Vorbekanntheit“ (EuU: 136 f.) und die „Bekanntheit“ (EuU: 382) bestimmt. Als vertrauter Umkreis ist der Horizont teleologisch und also sinnvoll offen als Spielraum für die Intentionalität.

<sup>30</sup> Hier ist an die Stelle zu erinnern, die wir schon oben gesehen haben (vgl. S. 8): „der Horizont hat zwar einerseits als das Ganze vorwegnehmendes Wissen Offenheit, aber er ist andererseits die „endliche Unendlichkeit“ in dem Sinne, dass man sich darin schrittweise durch die Erfüllung nur allmählich zu einem jeweiligen Ziel hin bewegen kann.“ (PWD: 120).

<sup>31</sup> Nitta, Yoshihiro, *Der Weg zur Phänomenologie der transzendentalen Medialität. zwischen Mensch und Welt*, Nittas Manuskript (WPM).

Sinne<sup>32</sup>: „Das Verstehen des Ausdruckes in der Hermeneutik interpretiert von außen her den Ausdruck eines einmal veräußerten Erlebnisses und einer Tat, [...] bleibt als horizontale zu sich selbst wiederkehrende Bewegung desjenigen Verstehens, nachträglich den zu Objektivität gewordenen Ausdruck, dessen Bildungsprozess erneut verfolgend, zu verstehen“ (PWD: 67). Danach ist das Verstehen der Prozess, dass das Leben das schon Ausgedrückte vom Leben selbst in der Zirkelbewegung wieder erneut versteht.

Wir konnten oben die wesentlichen Momente des Horizontes d.h. die Verslossenheit, Wechselspiel zwischen dem Unthematischen und dem Thematischen in der Husserlschen Phänomenologie der Intentionalität und dazu die Zirkelbewegung im Sinne der diltheyschen Hermeneutik des Lebens sehen. Wir möchten anschließend feststellen, in welcher Gestalt sich diese Momente im Rahmen der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers zeigen.

In der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers können wir die hermeneutische Zirkelbewegung als Erscheinungsweise des Phänomens deutlich finden. Der Schwerpunkt des Heideggerschen hermeneutischen Zirkels liegt im vorhergehenden Verständnis von etwas. Hier ist an die Formulierung des Sinns in SZ zu erinnern (vgl. S. 21 f.): „*Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.*“ (GA 2: 201/SZ: 151). Mit anderen Worten ist der Sinn, wie schon gesehen, der Ort, „worin sich Verständlichkeit von etwas hält.“ (GA 2: 201/SZ: 151). Die Vor-Struktur des Sinns ist nichts anderes als der Vorentwurf des Horizontes bzw. des Sinnraums, in dem sich gerade der hermeneutische Zirkel des Verstehens und der Auslegung bewegen kann. Der Horizont bei Heidegger meint diesen Sinnort<sup>33</sup>.

Nur das im Horizont Verstandene kann durch das horizonthafte Denken thematisiert werden. Wir können das Verstandene, das noch nicht thematisiert wird, als dasjenige Verborgene auffassen, das latent im Horizont verstanden ist und durch den weiteren jeweiligen Vollzug des Verstehens und der Auslegung ausdrücklich sichtbar gemacht werden kann. Das Verborgene bleibt dabei zwar zuerst latent und unthematisch, es kann jedoch später als sichtbares Un-verborgenes ausdrücklich thematisiert werden. Das Verhältnis zwischen der Verborgenheit und Un-verborgenenheit ist als relativ zu

---

<sup>32</sup> Nitta schätzt vielmehr die Konzeption „Innewerden“ als ein ursprüngliches Wissen beim frühen Dilthey (vgl. LuD: 19).

<sup>33</sup> Nitta sagt: „Laut Heidegger wird aber der Sinn des Seins des Seienden überhaupt vom Seinsverstehen des menschlichen Daseins erschlossen. Deswegen hat auch die Welt den Charakter einer Art des Verstandenen. Insofern gehört die Welt als Sinn-Horizont strukturell zum Dasein.“ (WPM)

begreifen. Einerseits kann das Verborgene im Horizont zum Un-verborgenen werden, andererseits kann sich dieses wieder in der horizontal unthematische Verborgene verbergen. Das Verborgene und das Un-verborgene sind dabei in einem relativen Verhältnis. Nitta spricht von diesem Verhältnis: „Die Halbsichtbarkeit ist nichts als Mitsichtbarkeit des Orts des Wechselspiels von einem Sichtbaren zum anderen Sichtbaren“ (WPM). An dieser Stelle geht es um das relative Verhältnis zwischen einem Sichtbaren und einem anderen Sichtbaren, weil auch das Unsichtbare im Horizont Nittas Ansicht zufolge nicht als Unsichtbares im strengen Sinne, sondern als Sichtbares im weiteren Sinne begriffen werden muss. Der Terminus der „Halbsichtbarkeit“ zeigt den Charakter des Horizonts, der zwar unthematisch gegeben wird, aber selbst als Gesichtskreis ein sichtbarer Bezirk ist. Deshalb handelt es sich im Horizont, eigentlich gesprochen, überhaupt nicht um das Unsichtbare im ursprünglichen Sinne, sondern um das, was auf ausdrückliche Weise sichtbar ist oder unthematisch in der „Halbsichtbarkeit“ bleibt. Sowohl das Verborgene als auch das Unverborgene im Horizont sind nach dieser Ansicht ebenso als Sichtbares im weiteren Sinne aufzufassen<sup>34</sup>.

Es ist ersichtlich, dass sich dieses relative Wechselspiel des Verborgenen und des Un-verborgenen eben im hermeneutischen Zirkel, in einem Sinnraum, bewegt und zum Horizont die ihm eigentümliche Erscheinungsweise und deren (Un-)Verborgene gehören. Das Phänomen als Verborgenes oder Unverborgenes im Horizont kann für das Sichtbare im weiteren Sinne gehalten werden. Danach kann man den Horizont als Umkreis des Sichtbaren begreifen. Man kann in diesem Sinne der relativen (Un-)Verborgene in der (Halb-)Sichtbarkeit des Horizontes die horizontale Dimension bei Nitta auffassen. Dieses Verhältnis gilt nicht nur für die Phänomenalität des Seienden, sondern auch für die des Seins als Transzendenz in der Heideggerschen Ontologie. Deswegen – wie schon an der obigen Stelle (vgl. S. 17) gesehen – schreibt Heidegger, das Phänomen des Seins sei dasjenige, was „in einem ausnehmenden Sinne *verborgen* bleibt oder wieder in die *Verdeckung* zurückfällt oder nur »*verstellt*« sich zeigt“ (GA 2: 47/SZ: 35 und vgl. S. 22). Das Sein verbirgt sich in erster Linie in der transzendentalen Verborgene, und außerdem gibt es die verschiedenen Verständnishindernisse der traditionellen Interpretationen, die das Sein z.B. als

---

<sup>34</sup> Nitta schreibt: „Man würde sie [unthematische horizontale Intentionalität] zwar auf den ersten Blick als Phänomen der ‚Verborgene‘ in Zusammenhang mit ‚Erscheinung‘ verstehen, aber sie ist doch nicht Verborgene im eigentlichen Sinne, sondern sie kann nur nicht den Charakter der ‚Halbsichtbarkeit‘ ablegen, die die einzelnen, jeweiligen und thematischen Gegenstände umgibt. Insofern ist sie ähnlich wie ein Unthematischsein, das die Möglichkeit des Wechsels der Gestalt hat, und zwar so, dass sie ihren eigentümlichen Akt darin hat, ständig die Zukunft öffnend auf begleitende Weise zu fungieren.“ (PWD: 185).

Überzeitliches begreifen. Jede Verdeckung im unterschiedlichsten Sinne besteht jedoch dabei in der horizontalen Dimension. Deshalb kann man das Sein auch in der horizontalen Dimension wieder erneut entdecken. Das, was an dieser obigen Stelle gesagt, ist also nichts anderes als das Wechselspiel des Seinsphänomens zwischen Verborgenheit und Un-verborgenheit im transzendental-hermeneutischen Horizont.

Wir können sagen, dass auch der Horizont bei Heidegger den Charakter der Verslossenheit hat, sofern er den entworfenen Sinnraum bedeutet, weil sich das Denken in diesem Horizont auf teleologische und endliche Weise nur schrittweise als Verstehen und die Auslegung vollziehen und ausarbeiten kann. Das jeweils horizontal entworfene Ziel des Verstehens und der Auslegung zeigt zwar das vorläufige Ende der Bestimmungsbewegung. Dieses Ende ist aber wegen des menschlichen Charakters der Endlichkeit immer nur als provisorisch und als offen aufzufassen. Wir müssen infolgedessen sagen, dass es hier keinen endgültigen Endpunkt des Denkens im eigentlichen Sinne gibt.

Die Bedeutung der horizontalen Dimension ist oben deutlich gemacht worden. Wir konnten dazu von dieser Dimension aus die Wahrheitslehre beim frühen Heidegger interpretieren. Wir müssen anschließend im Folgenden die vertikale Dimension erörtern. Die vertikale Dimension ist nicht als dasjenige aufzufassen, das von der horizontalen Dimension getrennt ist, sondern das diese erst möglich macht. Sie ist also die Dimension, in der der sichtbare Bezirk das Sichtbare im weiteren Sinne überhaupt erst entstehen kann. Deswegen besagt die vertikale Dimension nicht etwas, das von der horizontalen getrennt ist, sondern Ursprung für diese selbst, in dem sich die Phänomenalisierung des Phänomens im ursprünglichen Sinne ereignet.

Was besagt dann diese ursprüngliche Erscheinung? Wie ereignet sich die Erscheinung? Um auf diese Fragen zu antworten, müssen wir die in der vertikalen Dimension bestehende doppelte Negativität darlegen, deren Einsicht Nitta von Nishidas Denken übernahm. Die erste Negation bedeutet die Un-möglichkeit des Begreifens des Verborgenen im eigentlichen Sinne d.h. die „Unfassbarkeit des Lebens durch das Wissen“ (WPM). Nitta bezeichnet diese Negativität des Wissens als „Selbstverneinung des Wissens“ (WPM). Es handelt sich dabei um das bisherige europäische Wissen wie das reflexive Wissen<sup>35</sup>. Insbesondere geht hier um das horizontale Denken in demjenigen Sinne, nicht über das Leben im ursprünglichen Sinne nachdenken zu

---

<sup>35</sup> Nitta versteht diese Selbstverneinung des Wissens auch als notwendige Folge der Radikalisierung des reflexiven Wissens. Er sagt im Husserlschen Kontext: „Das reflexive Wissen, das setzenden Charakter hat, muss sich selbst notwendigerweise durch die Radikalisierung der Reflexion als die Begründung des Wissens negieren.“ (LuD: 26). In Nittas Denken ist auch das reflexive Wissen Fichtes sehr wichtig.

können. Wenn sich das horizontale Denken nach der vertikalen Dimension richtet, wird es als solches von demjenigen verneint, das wir durch dieses Denken auffassen wollen, weil es insofern nicht diese Dimension denken kann, als es sich in der horizontalen Differenzierung des Sichtbaren im weiteren Sinne bewegt. Hier bahnt sich ein anderer Denkweg zur ursprünglichen Richtung an. Diese Veränderung der Denkrichtung bedeutet jedoch nicht, die horizontale Dimension außer Acht zu lassen, sondern sie ermöglicht auch die Thematisierung der horizontalen Dimension als solchen, die, sofern sich man nur in dieser Dimension bewegt, nicht als solche behandelt werden kann.

Diese Veränderung der Denkrichtung bezeichnet Nitta als Umkehr oder mit dem späten Heidegger als „Schritt zurück“ (WPM und vgl. IuD<sup>36</sup>: 42) in den Ursprung der Erscheinung. Diese Umkehr ist aber nicht die Selbstverneinung des horizontalen Denkens durch den Willen, sondern sie hat ihre Herkunft in der „Unfassbarkeit des Lebens“. Infolgedessen unterscheidet Nitta diese Umkehr von der Umstellung der Haltung wie bei Husserl: „Aber entgegen der willentlichen Umstellung im husserlschen Sinne bedeutet die neue Umkehr vielmehr die Preisgabe des Willens, zumindest das Sichlösen vom Willen.“ (WPM). Für Nitta bedeutet die Umkehr nicht nur die Befreiung des Denkens aus der horizontalen Dimension, sondern auch gleichzeitig aus dem Willen. In diesem Sinne betont Nitta mit dem späteren Heidegger die Gelassenheit bzw. das „Losgelassensein aus der horizontalen Transzendenz“ (GEL: 46).

Nach Nitta gibt es in der vertikalen Dimension noch eine andere Negation. Diese nennt Nitta „die Selbstverneinung des Wirkens“ (WPM). Er spricht von diesem Wirken: „das das Unsichtbare zum Sichtbaren kommenlassende Wirken als solches taucht nicht im Bereich des Horizonts auf. Es lässt sich nicht zum Sichtbaren verändern. Das den Horizont als Horizont ermöglichende Wirken verbirgt sich hinter der Bewegung der horizontalen Differenzierung.“ (WPM). Das Wirken bedeutet hier dasjenige, das den Horizont als solchen erst ermöglicht, indem es sich selbst aber diesem Umkreis des Sichtbaren im weiteren Sinne überhaupt entzieht. Dieses Wirken bedeutet deswegen dasjenige, das den Ausdruck bzw. das Ausgedrückte, das Verstandene bzw. die Verständlichkeit und also das Phänomen im Horizont erst ermöglicht. Das Wirken ist mithin als Ermöglichung des Ausdrückens oder der Phänomenalisierung im ursprünglichsten Sinne zu begreifen. Die Ermöglichung besagt, mit anderen Worten, die ursprüngliche Differenzierung der zwei Differenten des Unsichtbaren und des Sichtbaren im eigentlichen Sinne: „Indem ein Glied ein anderes Glied erscheinen lässt, entzieht es sich dem Erscheinungsbereich.“ (WPM). Diese Gliederung des Wirkens

---

<sup>36</sup> Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, Stuttgart: Klett-Cotta 2008. (IuD).

besagt nichts anderes als die Selbstdifferenzierung des Lebens selbst, das laut Nitta immer unsichtbar bleibt. Die Erscheinung besagt danach ursprünglichen Ausdruck des Lebens selbst bzw. sich selbst verneinenden Ausdruck des Lebens. Diese Selbstverneinung des Wirkens des Lebens bedeutet Sich-Entzug aus dem sichtbaren Bereich. Nitta nennt die Funktion dieser Negativität des Entzugs die „transzendente Medialität“: „Gerade das erscheinen lassende und zugleich sich entziehende Geschehen ist die Rolle des Mediums.“ (WPM). Diese ursprüngliche Erscheinungsweise des sich selbst verneinenden Lebens prägt die vertikale Dimension Nittas. Dieses Wirken des Lebens kann nicht mehr als Phänomen im Sinne des Erscheinenden aufgefasst werden, sondern es ist das Erscheinen des Erscheinenden selbst. Auf Finks Denken basierend schreibt Nitta: „Dieses Wirken ist nämlich das „Erscheinen“ selbst: Es lässt das „Erscheinende“ erscheinen und entzieht sich als Erscheinen zugleich. Insofern ließe sich diese Funktion auch als „transzendente Medialität“ bezeichnen.“ (LuD: 25).

Wir können mithin in der vertikalen Dimension eine doppelte Negativität bemerken: einerseits die Selbstverneinung des Wissens und andererseits die Selbstverneinung des Wirkens bzw. des Lebens als Erscheinen selbst: „Hier wirkt auf eigentümliche Weise eine doppelte Negativität, die in den beiden Modalitäten von Hin- und Rückweg gefasst werden kann.“ (LuD: 26). Diese Negativität ereignet sich nach Nitta in der Funktion der transzendentalen Medialität. Hier gibt es ein anderes Wissen als das horizonthafte Denken. Dieses ursprüngliche Wissen bezeichnet Nitta mit dem Wort „Selbstgewahren“ (LuD: 26), das Nishidas Begriff „*jikaku*“ (自覺) bedeutet, und das nicht mehr das Wissen des Sichtbaren oder des Erscheinenden als des schon Ausgedrückten durch das Leben besagt, sondern eher das Selbstwissen des sich ausdrückenden Lebens. Wir können das Nittasche Denken, das hauptsächlich im Zusammenhang des Denken von Nishida und Fink liegt.

In der vertikalen Dimension handelt es sich nicht mehr um das Unsichtbare oder um das Verborgene, das als Sichtbares im weiteren Sinne begriffen werden kann, sondern um das Unsichtbare oder das Verborgene im absoluten Sinne, das keineswegs für Sichtbares gehalten werden kann. Daraus folgt, dass die Verborgeneheit im Horizont nicht als ursprünglich begriffen werden kann: „Die Halbsichtbarkeit ist aber als horizontaler Kreis keine Unsichtbarkeit im eigentlichen Sinne“ (WPM). Wenn das Verborgene im eigentlichen Sinne aber kein Phänomen des Seienden oder des Seins in der horizontalen Dimension ist, was besagt die ursprünglichere Verborgeneheit? Mindestens muss die ursprünglichere Verborgeneheit von der horizontalen unterschieden werden: „Wenn es um „Erscheinung und Verbergung“ geht, bedeutet die „Verbergung“, die hier geschieht, nicht Hintergrund des Unthematischen, das im Geschehen des

Horizontes geschieht. Sie ist keineswegs die Verbergung im horizonttheoretischen Sinne, die vorläufig [thematischen Gegenstand] begleitet und nachher thematisiert wird.“ (PWD: 89). Es ist selbstverständlich, dass es sich hier nicht mehr um die Verborgenheit innerhalb des Horizontes handelt. Das besagt außerdem, dass es hier nicht mehr um die Verborgenheit jedes einzelnen Gegenstands geht, sondern vielmehr um die Verborgenheit für den *ganzen* Horizont als Bereich des Sichtbaren.

Damit ist die Unterscheidung zwischen den horizontalen und vertikalen Dimensionen und die zwischen der Negativität als Verborgenheit in der horizontalen Dimension und der doppelten Negativität der transzendentalen Medialität in der vertikalen schon deutlich. Außerdem ist schon ersichtlich, warum die horizonthafte Erscheinung die letzte Wand oder Hürde ist, die den Denkweg zur tiefen d.h. vertikalen Dimension der ursprünglichen Erscheinung versperrt, und dass eben in diesem Sinne das horizonthafte Denken beim frühen Heidegger von Nitta kritisiert wird. Im Rahmen der horizontalen Wahrheitslehre des Phänomens in SZ besteht das relative Verhältnis zwischen der Verborgenheit und der Un-verborgenheit d.h. das Wechselspiel. Diese Verborgenheit besagt keineswegs im ursprünglichen Sinne verstanden werden. Die Negativität der Verborgenheit kann nicht als Anderes zum horizonthaften Denken begriffen werden. Deswegen gibt es hier keinen Nullpunkt des Denkens im eigentlichen Sinne.

Hingegen gibt es in der vertikalen Dimension die ursprüngliche Unterscheidung zwischen der Verborgenheit und der Un-verborgenheit. Hier geht es um die ursprüngliche Differenzierung des Unsichtbaren und des Sichtbaren im strengen Sinne. Diese Funktion nennt Nitta die transzendente Medialität. Es gibt darin die doppelte Negativität. Die erste Negativität besagt die Verbergung des Lebens, das von Nitta mit dem Erscheinen selbst gleichgesetzt wird. Die zweite Negativität bedeutet die Selbstverneinung des Wissens. In dieser Einsicht in die doppelte Negativität können wir den Hinweis erhalten, dass der eigentliche Nullpunkt des horizonthaften Denkens eben aus dieser doppelten Negativität folgen kann, weil die Negativität des Wissens kein provisorisches Ende des Vollzugs des Verstehens, sondern sie auf das Andere gegenüber dem horizonthaften Denken selbst verweist. Aber diese Betrachtung ist jetzt nur ein vorläufiger Hinweis auf die weiteren Untersuchungen. Wir erörtern noch nicht die genaue Tragweite des Horizontbegriffs im Rahmen des frühen Heideggers. Es ist auch noch unklar, in welchem Sinne der ursprüngliche Begriff der Grenze für das Heideggersche Denken sein kann.

#### I. 4. Zur vorzeichnenden Umgrenzung der Grenze

„Gerade diese Grenze ist der Ausgangspunkt der Sichtbarmachung des unsichtbaren Lebens selbst und im Gegenteil auch der Endpunkt der Selbstverneinung, an der die sichtbare Funktion scheitert.“ (WuL: 178).

„Der Bezirk des vollendeten Nihilismus bildet die Grenze zwischen zwei Weltaltern.“ (GA 9<sup>37</sup>: 386)

Wenn es um die Grenze bei Heidegger geht, können wir vor allem die Grenze der ontologischen Differenz<sup>38</sup> zwischen Sein und Seiendem nennen. Das Sein ist eine Transzendenz: Das „*Sein ist das transcendens schlechthin*“ (GA 2: 51/SZ: 38). Hier geht es um das Sein überhaupt. Dabei müssen wir aber die Unterscheidung zwischen der Transzendenz des Seins der Dingen und derselben des menschlichen Daseins, eben in dessen Sein das Sein der Dingen verstanden werden kann. Die Funktion des Seinsverständnisses durch das menschliche Dasein ist deswegen als Übersteigen des Seienden auf das Sein überhaupt hin zu begreifen. Das Verstehen ist die Transzendenz als Übersteigen in diesem Sinne. In der Vorlesung im SS 1927 schreibt Heidegger von der Transzendenz als Verstehen des menschlichen Daseins aus der damals zum ersten Mal ausdrücklich erfassten „ontologischen Differenz“: „Wir übersteigen das Seiende, um zum Sein zu gelangen. Bei diesem Überstieg versteigen wir uns nicht wiederum zu einem Seienden, das etwa hinter dem bekannten Seienden läge als irgendeine Hinterwelt.“<sup>39</sup> (GA 24<sup>40</sup>: 23).

---

<sup>37</sup> Heidegger, Martin, *Wegmarken*, hrsg. v. F.-W. von Hermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976. (GA 9).

<sup>38</sup> Diesen Heideggerschen Ausdruck „ontologische Differenz“ benützt Nitta ausschließlich für die Differenzierung des Lebens in der vertikalen Dimension, also im bestimmten engen Sinne. Hingegen wenden wir diesen Ausdruck hier im normalen, weiteren Sinne an. Wenn man die horizontale und vertikale Dimension berücksichtigt, kann der Ausdruck dementsprechend in den zwei Bedeutungen verstanden werden.

<sup>39</sup> Wie Heidegger in der Vorlesung im SS 1928 im Rahmen der Metontologie anders sagt als im frühen Rahmen der Fundamentalontologie, ist das „Wohin“ der Transzendenz die „Welt“. Vgl. Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Marburger Vorlesung im SS 1928), hrsg. v. Klaus Held, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978 (GA 26), S. 212.

<sup>40</sup> Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Marburger Vorlesung SS 1927), hrsg. v. F.W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989. (GA 24).

Diese Transzendenz als Verstehen ist, wie schon an der obigen Stelle gesagt (vgl. I. 2.), die Funktion von transzendentelem Enthüllen bzw. „Sichtbarmachen“ (GA 28: 282) des Seins. Darin gibt es die „*veritas transcendentalis*“ als *a-lētheia* d.h. als Un-verborgenheit des Seins. Diese Transzendenz ereignet sich nach Heidegger „im zeitigenden Aufbrechen der Horizonte“ (GA 26: 281) oder „in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit“ (GA 26: 281). Das besagt, dass die Transzendenz als Grenzziehung eines Bereichs des Horizontes funktioniert. Diese Transzendenz des Verstehens ist das Übersteigen der Grenze der ontologischen Differenz zwischen dem Seienden und dem Sein, genauer gesagt, gerade durch die Transzendenz wird die Grenze zwischen dem Sein und dem Seienden gezogen, indem diese Grenze gleichzeitig überstiegen wird (vgl. GK<sup>41</sup>: 136 ff.)<sup>42</sup>. Das, was die Grenze in diesem Sinne zieht, besagt laut Heidegger die Zeit bzw. die Zeitigung des menschlichen Daseins. Heidegger bezeichnet mithin in der Vorlesung im WS 1929-1930 diese Zeitigung als das „die Zeit selbst Umgrenzende (*horizein*)“ (GA 29-30<sup>43</sup>: 220). Die Zeit „gibt“ (GA 29-30: 220) sich und „bildet“ (GA 29-30: 220) sich eine „Grenze“ (GA 29-30: 220). Das Verstehen als Übersteigen bildet den Umkreis des Verstandenen. In der Grenzziehung der ontologischen Differenz wird dabei der Horizont als Sinnraum entworfen, in dem wir den Dingen begegnen können. Den Entwurf des so verstandenen Horizontes bezeichnet Sepp in einem Aufsatz als „Maß-Gabe“ in der Bedeutung der „Stiftung eines Sinnrahmens“ (GK: 136). Der Entwurf des Horizontes durch Transzendenz besagt die Umgrenzung eines Umkreises des Sinnes bzw. eines Sinn-Horizonts<sup>44</sup>.

Hier ist an Nittas Gedanken über den Bereich des Sichtbaren zu erinnern. Nach seiner Ansicht hat diese Transzendenz hier nur die Funktion, Grenze dem Bereich des

---

<sup>41</sup> Sepp, Hans Rainer, *Über die Grenze. Kulturelle Differenz im Ausgang von Jan Patočkas Philosophie der Geschichte*, in: *Grenzen des Kulturkonzepts*, hrsg. v. Stefan Nowotny und Michael Staudigl, Wien Turia + Kant 2003. (GK).

<sup>42</sup> „Die Maß-Gabe ist die Stiftung eines Sinnrahmens, der zumeist dann erst in den Blickkreis tritt, wenn seine sinnstiftende Kraft erlischt, sein Sinn sich entzieht. Dieser Sinnentzug kann folglich die erste Begegnung mit dem Umkreis sein, dessen Maß den sinnhaften Umgang mit Dingen regelt. Dies ist eine erste Bedeutung von Grenze: die Begegnung mit der Maß-Gabe einer Dimension von Sinn, oder mit Heideggers Worten: mit der »ontologischen Differenz.«“ (GK: 136)

<sup>43</sup> Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Freiburger Vorlesung WS 1929-1930), hrsg. v. F.-W. von Hermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983. (GA 29-30).

<sup>44</sup> Am Agathon Platons im Sinne der Ermächtigung d.h. der Ermöglichung des Seinsverständnisses überhaupt befindet sich deswegen nach Heidegger „die Grenze der Philosophie (d.h. der Metaphysik)“ (GA 34: 106). Vgl. Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Freiburger Vorlesung im WS 1931/1932), hrsg. v. Hermann Mörchen, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997. (GA 34). Zur Metaphysik bei Heidegger gehört der transzendental entworfene Horizont als ihre Grenze. Deswegen wird für den späteren Heidegger die „Überwindung des Horizonts als solchen“ (GA 2: 53/SZ: 39) eine wesentliche Aufgabe der Überwindung der Metaphysik.

Sichtbaren im weiteren Sinne (vgl. S. 31 ff.) zu ziehen. Diese Grenze besteht deshalb zwischen dem zunächst und zumeist verborgenen Sichtbaren des Seins und dem zunächst und zumeist sich zeigenden Seienden. Die Grenze dieses Bereichs selbst liegt im Sein, weil es hinter oder außer dem Sein nichts mehr gibt. Das Sein als Grenze wird auch als das Nichts begriffen, weil man nur über das Seiende sagen kann, dass es *ist*. Das Sein besagt aber weder das, was ist, noch bloß nichts. Deswegen begreift Heidegger das Sein als Nichts und sagt in der Vorlesung im SS 1935: „[...] daß es [Sein] seine Grenze nur am Nichts findet.“ (GA 40<sup>45</sup>: 90). Die Transzendenz des menschlichen Daseins ist nichts anderes als das Übersteigen des Seienden auf das Nichts als Grenze hin. Dieses Nichts ist als Anderes gegenüber dem Seienden zu kennzeichnen (vgl. GA 9: 312). Hier darf aber nicht übersehen werden, dass dieses Nichts nichts anderes als „das vom Seienden her erfahrene Sein“ (WPU<sup>46</sup>: 48) ist. Das Nichts als das, in das die Transzendenz das Seiende übersteigt, besagt dasjenige, das in der horizontalen Transzendenz aufgefasst wird<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik* (Freiburger Vorlesung im SS 1935), hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983. (GA 40).

<sup>46</sup> Nitta, Yoshihiro, *Der Weg zu einer Phänomenologie des Unscheinbaren*, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 2: *Im Gespräch der Zeit*, hrsg. v. Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler, Frankfurt a. M. 1990, S. 43-54. (WPU).

<sup>47</sup> Patočkas Philosophie basiert nach Sepp größtenteils auf dem Denken Heideggers. In Patočkas Philosophie befindet sich laut Sepp aber auch etwas, das von der Heideggerschen Philosophie unterschieden werden muss. Der Aufsatz Sepps „Über die Grenze“ behandelt die Grenze in zwei Bedeutungen bei Patočka. Die erste Grenze besagt die des Sinnrahmens, den wir schon z.B. als Grenze der ontologischen Differenz auch im Heideggerschen Denken bemerkt haben. Die zweite Grenze muss laut Sepp auf radikale Weise von der ersten Grenze unterschieden werden. Dabei müssen wir das Verhältnis dieser zweiten Grenze und des Sinns berücksichtigen. Es geht dabei nicht mehr um das Verhältnis innerhalb des Sinnrahmens, sondern um das Verhältnis als Diskontinuität des Sinns und der Sinnlosigkeit. Die Grenze in der zweiten Bedeutung ist also diskontinuierlich dem Sinn gegenüber. Deshalb bezeichnet Sepp sie als „das Andere zu Sinn“ (GK: 134). Metaphorisch gesprochen ist sie die Grenze zwischen „Tag“ und „Nacht“ oder, anders gesagt, zwischen dem „Profanen“ und dem „Sakralen“ (vgl. GK: 133, 139). Der helle Bezirk des Tags besagt den horizontalen Rahmen des Sinnes, und das Dunkel der Nacht besagt das unklare, also unbestimmte Feld, in dem das sinnhafte Licht fehlt: „Die zweite Bedeutung von Grenze bei Patočka, die sich hier zeigt, meint eine Grenze, welche das Ende aller Dimension von Sinn selbst noch markiert – und offenbar auch den Anfang von Sinn erst möglich macht: in der Veranlassung einer Sinnmedialität mit ihrem jeweiligen Maß, ihrer Werteordnung.“ (GK: 139). Patočka denkt über die Grenze als das Andere zu Sinn nach. Mit diesem Gedanken muss sich die Grenze bei Patočka laut Sepp von der bei Heidegger radikal unterscheiden, weil Heidegger keine Betrachtungen über die Grenze als das Andere zu Sinn anstellt. Die Grenze in der zweiten Bedeutung markiert „das Ende aller Dimension von Sinn selbst“ (GK: 139). In der Grenze liegt nach Sepp bzw. nach Patočka eine Freiheit. Die Freiheit besagt nicht diejenige, die sich auf den Sinn bezieht oder die die Erschlossenheit wie bei Heidegger ist, sondern sie bedeutet, dass die Grenze von Sinn oder von Sinnbezug frei ist. Die Freiheit besagt die Abgrenzung vom Sinn und dem Sinnbezug. Die Freiheit wird folglich von Patočka mit dem Wort „absolut“ bezeichnet. Die Grenze bringt sich hier an „den Rand aller Weltlichkeit von Welt“ (GK: 141). Die Nacht der Freiheit besagt darum die „unüberbietbare Möglichkeit“ (GK: 141). Die Nacht ist zwar die Sinnlosigkeit, aber zugleich die „Möglichkeit“.

Aber das Sein kann beispielsweise auch mit dem Wort „Etwas“ bezeichnet werden. Warum wendet Heidegger das Wort „Nichts“ für Sein an? Natürlich will Heidegger das Sein eben im Unterschied zum Seienden zeigen. Daneben gibt es aber vielleicht auch eine andere methodologische Absicht, die der Überwindung des Nihilismus eigentümlich ist. Heidegger sagt in der Vorlesung im SS 1935, deren Titel *„Einführung in die Metaphysik“* heißt Folgendes: „Hier ist aber daran zu erinnern, daß wir das Wort gemäß der zu Beginn gestellten metaphysischen Leitfrage so weit gebrauchen, daß es [Sein] seine Grenze nur am Nichts findet. Jegliches, was nicht schlechthin nichts ist, *ist*, und sogar das Nichts »gehört« uns zum »Sein«.“ (GA 40: 90). Die an dieser Stelle genannte „Leitfrage“, die von G. W. Leibniz auf ausdrückliche Weise gestellt wurde, lautet: „»*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*«“ (GA 40: 3). Die Frage von Leibniz selbst lautet: *“Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?”*. Diese Frage bedeutet, dass es nicht nichts (*rien*) gibt, sondern etwas (*quelque chose*), und fragt nach dem Grund dafür. Diese doppelte Negation verweist hier auf die Tatsache, dass es etwas gibt. Dagegen betont Heidegger nicht etwas im Sinne des Seienden, sondern das Nichts und fragt nach dem Nichts als Sein. Es kann sich hier nochmals die Frage stellen: Warum wählt Heidegger hier den Ausdruck „Nichts“ für Sein und nicht vielmehr Etwas, obwohl auch das Wort „Etwas“ wegen seiner Formalität für Sein benützt werden kann? Vielleicht gibt es hier die Heideggersche Absicht, das Sein eben als Grenze zeigen zu wollen. Hier geht es darum, in „der Frage nach dem Sein ausdrücklich bis an die Grenze des Nichts“ (GA

---

Wenn so gesprochen wird, muss man die Nacht der Freiheit bei Patočka vom Nichts und von der Möglichkeit bei Heidegger unterscheiden. Wie kann sie sich gegen die Heideggerschen Konzeptionen ausdrücklich abheben? Ist die Erfahrung der Nacht bei Patočka nicht die gleiche wie die in der Angst, nämlich, die Erfahrung des Nichts und die Möglichkeit der Unmöglichkeit des Todes? Sepp distinguert die Möglichkeit als Nacht der Freiheit im Vergleich zu Heidegger wie folgt: „Sie [Nacht] ist nicht einfach jene extreme Möglichkeit, wie sie das Vorlaufen zum Tode erringt; sie ist unüberbietbar, weil sie, paradox, den Umkreis des Möglichseins selbst verlässt und doch »möglich« ist.“ (GK: 141). Die Nacht als überbietbare Möglichkeit kann danach nicht einfach mit der Möglichkeit des Todes als Möglichkeit der Unmöglichkeit im Heideggerschen Denken identifiziert werden. Der Grund dafür liegt darin, dass die Nacht in demjenigen Paradox liegt, dass diese den Umkreis des Möglichseins selbst verlässt und trotzdem „möglich“ ist. Die Freiheit vom Sinn besagt nach Patočka keine Befreiung aus der Grenze der Welt. Sie hat trotz ihrer Freiheit vom Sinn den Bezug auf die Welt. Das Dunkel der Nacht muss zudem auch von der Erfahrung des Nichts in der Angst bei Heidegger unterschieden werden, weil die Nacht die Freiheit von Sinnbezug besagt, während die Erfahrung der Angst, die nach Sepp „ein extremer Fall von Sinnbezug“ (GK: 143) ist, Bezug auf Sinn hat. Somit sagt Sepp, dass „[d]ie Inhibierung von Sinn“ (GK: 143) „anders als in der Angstanalyse Heideggers“ (GK: 143) ist. In der Erfahrung der absoluten Freiheit von Sinnbezug geht es vielmehr um den „Entzug von Sinn als solchem“ (GK: 143), „Das Nichts, das nach solchem Entzug auftaucht, ist daher nicht das Andere zu Seiendem wie bei Heidegger, sondern das Andere zur ontologischen Differenz selbst.“ (GK: 143). Es ist also ersichtlich, dass die Grenze in der zweiten Bedeutung bei Patočka von der Grenze der ontologischen Grenze bei Heidegger radikal zu unterscheiden ist.

40: 212) zu gehen. Man kann jedoch weiter fragen, warum es hier um die Grenze geht? Die Absicht der Behandlung des Nichts als Grenze liegt darin, diese Grenze zu überschreiten. Das Nichts „in die Seinsfrage einbeziehen“ (GA 40: 212) ist laut Heidegger „der erste und einzig fruchtende Schritt zur wahrhaften Überwindung des Nihilismus“ (GA 40: 212).

Diese Fragestellung führt zur Grenze des Nichts und zudem weiter zur Überwindung des Nihilismus. Für Heidegger ist die Überwindung des Nihilismus gleichbedeutend mit der Überwindung der Metaphysik. Diese Überwindung liegt in der Überschreitung des Nichts als Grenze. Aber was gibt es jenseits des Nichts? Gibt es jenseits des Nichts noch etwas? Gibt es jenseits des Nichts nichts? Für Heidegger geht es um die Entscheidung, „ob die Bewegung des Nihilismus im nichtigen Nichts verendet oder ob sie der Übergang in den Bereich einer »neuen Zuwendung des Seins« ist“ (GA 9: 386). Die neue Zuwendung besagt nichts anderes als die Richtung der vertikalen Dimension. Wir können sagen, dass wir jenseits des Nichts nichts finden werden, sofern wir uns in der horizontalen Dimension bzw. in der horizontalen Transzendenz bewegen. Wenn wir aber das Denken nach der vertikalen Dimension richten, können wir darin den Bereich der neuen Zuwendung des Seins bemerken, die anders als die Transzendenz als horizontales Übersteigen des Seienden auf das Sein hin ist. Das Nichts als Grenze funktioniert deswegen als eine strukturelle zwischen den horizontalen und vertikalen Dimensionen. Die Grenze in diesem Sinne muss von der Grenze der ontologischen Differenz in der horizontalen Transzendenz deutlich unterschieden werden.

Am Charakter dieses Nichts als dem Anderen zu Seiendem finden wir zwei Seiten; einerseits bedeutet es das Nichts, das als Sein eben in der horizontal transzendentalen Dimension vom Seienden her in der horizontalen Transzendenz erfahren wird, und andererseits spielt es die Rolle als Grenze aber weder als bloße Schranke noch als bloßes Ende der horizontalen Dimension, sondern als Schwelle zur vertikal ursprünglichen Dimension. Wenn hier Nittas Ansicht berücksichtigt wird, können wir sagen, dass sich dieses Nichts als Grenze aber seinerseits durch die Funktion der ursprünglichen Differenzierung des Lebens ergibt; das Nichts wird nämlich eben dadurch gegeben, dass sich das unsichtbare Erscheinen selbst der horizontalen Dimension in absoluter Weise entzieht. Der Weg bis an die Grenze selbst besagt zwar nicht direkt die Überwindung des Nihilismus, aber nach dieser Stelle schließt der Weg zur Grenze des Nichts an die Überwindung des Nihilismus an. In den „*Beiträgen zur Philosophie*“ bezeichnet Heidegger infolgedessen mit Recht die obige Frage nach dem Sein mit dem Ausdruck „Übergangsfrage“ (GA 65: 509). Deswegen

besagt das Nichts in diesem Heideggerschen Sinne nicht das in der ursprünglichen Dimension, weil es nur noch als das bleibt, das in der horizontalen Transzendenz geöffnet wird.

Für Heidegger nach der „metaphysischen Periode“ (1927-1930) ist die Grenze der horizontalen Dimension eine Wand, die überwunden werden muss. Diese Überwindung vollzieht sich als Umkehr in den Ursprung der Dimension selbst. Die Umkehr bedeutet gleichzeitig den Weg zur Überwindung des Nihilismus, sofern dieser bei Heidegger das „Ausbleiben des Seins“ (vgl. GA 9: 371 u. GA 65<sup>48</sup>: 70 u. 219 usw.) bedeutet, weil die Erfahrung des Nihilismus dabei eben aus der Sachlage folgt, dass das Sein im ursprünglichen Sinne nicht dem phänomenologischen Feld des Sichtbaren erscheint, sondern es sich vor diesem Horizont verschließt. Der spätere Heidegger versteht auf ausdrückliche Weise diesen übergänglichen Weg zur Überwindung bzw. Verwindung des Nihilismus als Einkehr in das Wesen des Nihilismus. In „*Zur Seinsfrage*“ schreibt er: „Achten wir darauf, dann erfahren wir die bestürzende Notwendigkeit; statt den Nihilismus überwinden zu wollen, müssen wir versuchen, erst in sein *Wesen* einzukehren. Die Einkehr in sein Wesen ist der erste Schritt, durch den wir den Nihilismus hinter uns lassen. Der Weg dieser Einkehr hat die Richtung und Art einer Rückkehr.“ (GA 9: 422).

Dieser Weg führt gleichzeitig zur Überwindung des Horizontes, weil das horizonthafte Denken nach Heidegger und auch Nitta gerade das metaphysische Denken ist. Der Weg fordert eine gründliche Erörterung des Horizonts innerhalb des Heideggerschen Denkens. Dazu können wir den Begriff der Temporalität als Horizont der Zeit für das Seinsverständnis überhaupt erörtern. Die Aufklärung des Begriffs der Temporalität sollte eigentlich im unveröffentlichten dritten Abschnitt „*Zeit und Sein*“ des ersten Teils von SZ erfolgen. Heidegger notiert sich am Rand seines Handexemplars von SZ zum Titel dieses Abschnitts Folgendes:

„Die transzendenzhafte Differenz.

Die Überwindung des Horizonts als solchen.

Die Umkehr in die Herkunft.

Das Anwesen aus dieser Herkunft.“ (GA 2: 53/SZ: 440)

Das Wort „transzendenzhaft“ ist eine Neubildung von Heidegger. Dieses Wort wird bei Heidegger und in unserer Betrachtung ausschließlich zur Bezeichnung der zum Dasein

---

<sup>48</sup> Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. v. F. W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989. (GA 65).

gehörigen Transzendenz auf das Sein und dessen Sinn benützt. Der Ausdruck „transzendenzhafte Differenz“ besagt die ontologische Differenz im weiteren Sinne d.h. die ontologische Differenz, die nicht nur die Differenz des Seins und Seienden enthält, sondern außerdem auch die Zeit als Sinn des Seins des Seienden. Die transzendenzhafte Differenz besagt deshalb die ontologische Differenz, die nicht nur den Unterschied zwischen Sein und Seiendem enthält, sondern auch die Zeit als Sinn des Seins d.h. den Horizont des Seinsverständnisses überhaupt<sup>49</sup>. Die transzendenzhafte Differenz muss mithin von der vertikalen ursprünglichen Differenzierung des Erscheinens selbst unterschieden werden. Im Rahmen der Fundamentalontologie und in unserer Betrachtung dieser Abhandlung geht es eben um diese transzendenzhafte Differenz und um den transzendenzhaften Horizont im Sinne der Temporalität.

Das Wort „Die Überwindung des Horizonts als solchen“ deutet an, dass die Überwindung der transzendenzhaften Differenz in diesem Sinne mindestens als Überschreitung der Grenze des zeitlichen Horizontes als solchen vollzogen werden kann. Der Ausdruck „Die Umkehr in die Herkunft“ bedeutet, dass der Weg dieser Überschreitung in die Herkunft des Erscheinenden d.h. in die vertikale Dimension führt. „Das Anwesen aus dieser Herkunft“ besagt, dass es hier um das Anwesen bzw. das Erscheinen der ursprünglichen Differenzierung geht. Hier geht es deshalb um die Rückkehr in die ursprüngliche Dimension durch die Überschreitung der Grenze des transzendenzhaften Horizonts.

Nitta benützt aber das Wort „Nichts“ für die vertikale Dimension des Lebens. Dieses eigentliche Nichts bezeichnet Nitta mit dem Ausdruck „das gelebte Nichts“ (WPM), dessen Negativität als Medium der ursprünglichen Differenzierung in der vertikalen Dimension fungiert<sup>50</sup>. Dieses Medium ist zwar Nichts in dem Sinne zu nennen, dass es vom Seienden unterschieden werden muss, aber es ist nicht dasjenige, das in der Transzendenz des menschlichen Daseins geöffnet wird, sondern es ist als die Funktion der transzendentalen Medialität d.h. der Selbstverneinung des Lebens in der vertikalen Dimension zu begreifen. Die vertikale Differenzierung der transzendentalen Medialität besagt eine Grenzziehung im eigentlichen Sinne. Von dieser Grenze schreibt

---

<sup>49</sup> Diese Bestimmung basiert auf der Betrachtung von Ryōichi Hosokawa, der seinerseits auf M. Müller beruht. Heideggers Ausdruck „transzendente Differenz“ besagt nach Hosokawa dagegen die Differenz zwischen Seiendem und Sein (oder Seiendheit), und „transzendente Differenz“ bedeutet die theologische Differenz zwischen Sein (Seiendheit) oder Seiendem und Gott. In unserer Betrachtung benutzen wir jedoch ausschließlich das Wort „transzendenzhaft“ in diesem Sinne d.h. zur Transzendenz des menschlichen Daseins in der Berücksichtigung auf die Zeit als Sinn, also auf den Horizont für das Seinsverständnisses des Seienden überhaupt, während die Wörter „transzendental“ und „transzendent“ nur dem jeweiligen Kontext entsprechend angewandt werden.

<sup>50</sup> Von diesem Gesichtspunkt aus schätzt Nitta auch das Nichts bei Fink hoch und hält es für das gelebte Nichts (vgl. WuL: 148 f.).

Nitta: „Gerade diese Grenze ist der Ausgangspunkt der Sichtbarmachung des unsichtbaren Lebens selbst und im Gegenteil auch der Endpunkt der Selbstverneinung, an der die sichtbare Funktion scheitert.“ (WuL: 178). Das Denken überschreitet zwar nicht diese Grenze. Aber das Denken kann sich nach der vertikalen Dimension richten. Diese Richtungsveränderung des Denkens ist nichts anderes als Umkehr (vgl. S. 33) im Sinne der Einkehr in die ursprüngliche Dimension.

Wir konnten, indem wir Heideggers Denken der Überwindung der Nihilismus nach der „metaphysischen Periode“ (1927-1930) ansehen und dazu Nittas Denken der Dimensionalität berücksichtigen, in diesem Kapitel die Grenze in den vier Bedeutungen formulieren: 1. die transzendente Grenze der ontologischen Differenz zwischen dem Seienden und dem Sein, 2. die transzendenzhafte Grenze der transzendenzhaften ontologischen Differenz, 3. die Grenze als Nichts des Seins auch im Sinne horizontalen transzendenzhaften Dimension, 4. die Grenze der Negativität des gelebten Nichts im Sinne der ursprünglichen Selbstdifferenzierung des Lebens bei Nitta. Wenn Nittas Ansicht und das gelebte Nichts berücksichtigt werden, können wir hier dieses Nichts vom transzendentalen oder transzendenzhaften Nichts unterscheiden, das als gesehenes Nichts des Bezirkes des Sichtbaren zu bezeichnen ist, während das Nichts in der vertikalen Dimension von Nitta als das gelebte Nichts begriffen wird. Deswegen können wir sagen, dass die Grenze der transzendentalen oder transzendenzhaften ontologischen Differenz zur horizontalen Dimension gehört und die vierte Grenze in der Negativität der vertikalen Dimension liegt.

Man könnte hier eine Frage stellen, ob das transzendenzhafte Nichts und die erste Negativität der transzendentalen Medialität d.h. die Selbstverneinung des Wissens gleich sind, denn auch das transzendenzhafte Nichts verweist auf die Grenze oder den Endpunkt des horizonthaften Denkens. Sie scheinen gleich zu sein. Aber die Selbstverneinung des Wissens bedeutet die „Unfassbarkeit des Lebens durch das Wissen“ (vgl. S. 32 f.), während das transzendenzhafte Nichts in dem Sinne verstanden werden muss, dass es *nicht* das Seiende ist. Wir können vielleicht das transzendenzhafte Nichts als negativ und die Verneinung des Wissens als positiv charakterisieren; diese wird eben durch die Funktion der eigentlichen Differenzierung des Lebens selbst ermöglicht, dessen gelebte Negativität, wenn wir Nishidas Ausdruck dafür anwenden können, als absolutes Nichts aufzufassen ist. In diesem Sinne müssen die zwei Negativitäten des transzendenzhaften Nichts und der Selbstverneinung des Wissens voneinander unterschieden werden. Dabei können wir vorläufig die erste Negativität als Endpunkt des horizonthaften Denkens und als Wendepunkt zur Umkehr annehmen.

## II. Teil: Denkweg zur Grenze des Horizontes

### II. 1. Problematik der Temporalität

„Die fundamentale ontologische Aufgabe der Interpretation von Sein als solchem begreift daher in sich die Herausarbeitung der *Temporalität des Seins*. In der Exposition der Problematik der Temporalität ist allererst die konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins gegeben.“ (GA 2: 26/SZ: 19)

Man könnte vermuten, dass in der Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses die Grenze der Phänomenalität des Seins als Phänomen im Rahmen der Fundamentalontologie liegen muss. Im veröffentlichten Teil von SZ wird die Temporalität jedoch leider nicht thematisch behandelt, obwohl es in der Problematik der Temporalität gerade um die Hauptfrage nach dem Sinn des Seins, nämlich nach der Zeit als Sinn des Seins, ging<sup>51</sup>. Die Explikation der Temporalität besagt nach Heidegger die „konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins“ (GA 2: 26/SZ: 19). In SZ kann man nur einige Erwähnungen darüber finden. In diesem Kapitel betrachten wir die Ankündigungen der Problematik der Temporalität in SZ und in der Vorlesung im SS 1927, um die Problematik der Temporalität zu überblicken. Damit können wir hoffentlich den Boden dafür bereiten, im nächsten Kapitel die Heideggersche Interpretation des Schematismus bei Kant als Vertiefung der Temporalitätsproblematik im Kantbuch erörtern zu können.

Wie wir an der obigen Stelle erklärt haben (vgl. I. 2.), basiert jedes Verständnis jedes Seienden, beispielsweise des Tisches, auf dem Seinsverständnis. Die Möglichkeit dieses Verständnisses des Seienden liegt in der Funktion des Sinnes, dessen Vor-Struktur das Woraufhin des Entwurfs bildet. Wenn wir den Sinn des Tisches, genauer gesprochen, dieses Seiende seinem Sinn nach verstehen können, bedeutet das Woraufhin das Sein dieses Seienden. Das Verständnis des Seienden bedeutet den Entwurf auf das Sein. Auf diesem Verhältnis basierend, können wir uns zum Tisch verhalten. Aber was hier im

---

<sup>51</sup> Römer erklärt in ihrem Buch den Begriff „Temporalität“ Heideggers. Vgl. HHR: 206-214.

ursprünglicheren Sinne verstanden ist, ist laut Heidegger das Sein, und die Ontologie überhaupt liegt eben in der Thematisierung des verstandenen Seins. Die Antwort auf die Frage, in welchem Sinne das Sein verstanden werden kann, ist die Zeit. Das Verstehen des Seins bedeutet daher den Entwurf auf die Zeit. Diese Heideggersche These liegt in dessen Einsicht, dass das, was das Sein überhaupt verständlich macht, die Zeit ist. Das Sein macht als Sinn das Seiende verständlich und bedeutet den Grund dieses Seienden. Sofern das Sein Grund des Seienden ist, ist die Zeit für die Fundierung dieses Grundes oder für den Grund des Grundes zu halten. Das Sein macht das Seiende verständlich, und dieses Sein wird durch die Zeit verständlich gemacht. Diese Verständlichmachung im doppelten Sinne kann als die Ermöglichung des Verständnisses von Seiendem und Sein gelten. A. Schnell kennzeichnet deshalb diese doppelte Funktion des Verstehens als „*Verdoppelung der Ermöglichungsstruktur*“ (HNS<sup>52</sup>: 83); die Zeit als Sinn des Seins ist danach die Ermöglichung des Verständnisses des Seins, das seinerseits das Verständnis des Seienden ermöglicht.

Nach Heidegger spielt die Zeit die ursprüngliche Rolle als Ermöglichung der Seinsvergegenständlichung und also dazu als Sicherung der Begreifbarkeit in der Ontologie überhaupt, und deswegen wird das Sein überhaupt stets durch die Zeitbestimmung geprägt. Das Verstehen und die Auslegung bzw. die begriffliche Interpretation des Seins in der Ontologie überhaupt ist danach möglich eben aufgrund von der Funktion der Zeit. Diese Zeit im ursprünglichen Sinne kennzeichnet Heidegger als Temporalität: „Alle ihre Interpretationen vollziehen sich am Leitfaden der zureichend herausgestellten Zeitlichkeit im Sinne der Temporalität.“ (GA 24: 460). Was von Heidegger mit dem Terminus der „Temporalität“ gemeint ist, kann aber nicht ganz genau mit dieser Zeitlichkeit identifiziert werden. Die Zeitlichkeit besteht aus den Momenten der Ekstasen bzw. der Transzendenzbewegungen von Zukunft, Gegenwart und Gewesenheit. Während die Zeitlichkeit diejenige Zeit ist, die ausschließlich durch diese drei Transzendenzmomente charakterisiert wird, besagt die Temporalität dagegen die Zeitlichkeit unter Berücksichtigung des Woraufhin d.h. der horizontalen Schemata dieser Transzendenzbewegungen des Seins des menschlichen Daseins. Die Zeit, die die Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses überhaupt und also auch die Ontologie überhaupt ermöglichen kann, muss in diesem vollständigen Sinne als Temporalität begriffen werden. Die Ontologie überhaupt bezeichnet Heidegger deshalb mit dem Ausdruck „die *temporale Wissenschaft*“ (GA 24: 460). Alle ontologischen

---

<sup>52</sup> Alexander Schnell, *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie* (Orbis Phaenomenologicus Studien, Bd. 24), Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011. (HNS).

Sätze sind dabei „*temporale Sätze*.“ (GA 24: 460), die „den Charakter der *veritas temporalis*“ (GA 24: 460) haben. Die traditionelle Ontologie bzw. die Ontologie überhaupt ist darum nach Heidegger nichts anderes als die Interpretationen dieses Seinssinnes als Zeit, und zwar so, dass die Funktion der Zeit dabei immer in Dunkel verborgen blieb. Heidegger sagt in SZ, dass gerade die Zeit die Bestimmung des Seins des eigentlichen Seienden z.B. bei Aristoteles, Descartes und Kant usw. ermöglichte. Heidegger hält die „ursprüngliche Sinnbestimmtheit des Seins“ (GA 2: 26/SZ: 19) für „seine *temporale* Bestimmtheit“ (GA 2: 26/SZ: 19). Welche zeitlichen Bestimmungen können wir dann in den Ontologien bemerken? Wenn man mit Heideggers Augen die Seinsbestimmungen in der bisherigen ontologischen Philosophie ansieht, wird ersichtlich, dass die ontologischen Seinsbestimmungen immer den Zeitcharakter der Gegenwart haben. Es stellt sich bei Heidegger eine Frage: Warum hat das Sein stets die Zeitbestimmung? Auch die Einsicht in die Funktion der Zeit beim Verstehen und bei der Auslegung des Seins erregte die folgende Frage: Wenn die Zeit der Sinn des Seins ist, wie funktioniert die Zeit, um das Sein als solches verständlich zu machen? Erst aus der Antwort auf diese Frage wird auch klar, warum das Sein eben durch den gegenwärtigen Charakter zeitlich bestimmt werden muss.

Heidegger beschreibt an einer Stelle von SZ, in der er die Temporalität erwähnt, beispielsweise das Denken von Parmenides. Parmenides' Seinsauslegung des *legein* oder *noein* über etwas Vorhandenes als das eigentlich Seiende bewegt sich laut Heidegger in der „temporale[n] Struktur des reinen »Gegenwärtigen« von etwas.“ (GA 2: 34 f./SZ: 25 f.). In dieser Auslegung liegt nach Heidegger die Berücksichtigung auf die „Gegen-wart“ (GA 2: 35/SZ 26), und das Vorhandensein wird dementsprechend bei Aristoteles „als Anwesenheit (*ousia*)“ (GA 2: 35/SZ: 26) begrifflich interpretiert. Heidegger erwähnt dabei diese Aristotelische Seinsbestimmung „*ousia*“ als das „äußere Dokument“ (GA 2: 34/SZ: 25) für seine Einsicht in die Temporalität als Ermöglichung des Seinsverständnisses überhaupt, weil die *ousia* laut Heidegger im „ontologisch-temporal[en]“ (GA 2: 34/SZ: 25) Sinne die „Anwesenheit“ (GA 2: 34/SZ: 25) in Zusammenhang mit der Gegenwart im bestimmten Sinne besagt. Er schreibt: „Seiendes ist in seinem Sein als »Anwesenheit« gefaßt, d.h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die »Gegenwart«, verstanden.“ (GA 2: 34/SZ: 25). Heidegger nennt Aristoteles' Einsicht zwar das „äußere Dokument“, aber aus seinen ständigen Erwähnungen von Aristoteles' *ousia* als Anwesenheit kann man vermuten, dass die Bestimmung des Seins als *ousia* vielleicht für Heidegger einen entscheidenden Anhaltspunkt seiner Einsicht in die Funktion der Zeit in der Ontologie, weil er immer wieder nach dem Sein in der Verbindung mit der Zeit fragte.

Wenn wir etwas Zuhandenes zur Hand haben, verstehen wir dieses als Anwesendes und sein Sein als Anwesenheit. Wenn dieses Zuhandene aber abhanden gekommen ist, wird es ein Abhandenes, dessen Sein die Abwesenheit bedeuten soll. Hier kann man die Anwesenheit des Anwesenden im Unterschied zur Abwesenheit des Abhandenen bemerken. Es ist hier nötig, die Bedeutung der Anwesenheit der Temporalität deutlich zu machen, indem sie von der Gegenwart in der vulgären Bedeutung unterschieden wird. Heidegger bezeichnet die Anwesenheit der Temporalität mit dem lateinischen Terminus „Praesenz“. Die Praesenz muss von der Gegenwart als Zeitstelle der Innerzeitigkeit des innerweltlichen Seienden unterschieden werden; die Praesenz besagt nicht diejenige Gegenwart, die durch eine alltägliche Aussage meint, beispielsweise „Jetzt habe ich keine Zeit“. Die Praesenz ist deshalb nicht die Gegenwart im Sinne des Jetztpunkts, der von uns in der Innerzeitigkeit aufgezählt werden kann. Die Praesenz muss von dieser vulgären Gegenwart im ontischen Sinne unterschieden werden, weil sie als ein Moment der Temporalität im transzendenten ontologischen Sinne aufzufassen ist. Die Praesenz ist nach Heidegger diejenige, die das Seinsverständnis eines Zuhandenen erst ermöglicht, also eine transzendente Bestimmung des Seins des Zuhandenen. So verstanden wird die vulgäre ontische Interpretation des Seins zurückgewiesen, die die Zeit als Seiendes annimmt (vgl. GA 24: 434).

Wir müssen dann hier außerdem unsere Aufmerksamkeit darauf richten, dass Heidegger die Praesenz auch von der Gegenwart als Zeitlichkeit unterscheidet (vgl. GA 24: 434), die kein ontischer Zeitbegriff ist, sondern die Transzendenz des menschlichen Daseins bildet. In welchem Sinne muss dann die Praesenz von der Gegenwart unterschieden werden? Um auf diese Frage zu antworten, sollten wir die Bedeutung der Gegenwart im Heideggerschen Sinne erklären. Die Gegenwart besagt nach Heidegger das „Gegenwärtigen“ (GA 24: 433), dessen Vollzug ein innerzeitlich Seiendes begegnen lässt. Sie wird von Heidegger als „eine der Ekstasen der Zeitlichkeit“ (GA 24: 435) gekennzeichnet. Dabei besagt das Gegenwärtigen das Begegnenlassen von etwas in einer Gegenwart. Die Ekstase der Gegenwart ist laut Heidegger „der Entwurf auf Praesenz“ (GA 24: 435). Die Gegenwart bedeutet eine Ekstase, genauer gesagt, eine begegnen lassende Transzendenz oder den Entwurf des Seins, während die Praesenz das Woraufhin dieser Transzendenz ist.

Sofern die Transzendenz des menschlichen Daseins das Seiende nicht in die Unendlichkeit überschreitet, muss sie eine begrenzte Tragweite haben. Was diese Tragweite des Woraufhin der Gegenwart bestimmt, ist Heidegger zufolge die Praesenz. Diese ist, mit anderen Worten, „eine *schematische Vorzeichnung*“ (GA 24: 435) bzw.

das horizontale Schema des Gegenwärtigen. Die Praesenz ist die Voraussetzung oder die Bedingung dafür, dass etwas zuhanden *sein kann*. Heidegger sagt, dass Begegnendes im Vorhinein „auf Praesenz hin“ (GA 24: 436) oder „auf Anwesenheit hin“ (GA 24: 436) verstanden ist. Dieses Verständnis des Zuhandenen besagt, dass das Sein des Begegnenden „praesential“ (GA 24: 436) und „temporal“ (GA 24: 436) nämlich „auf die Praesenz, d.h. die Temporalität“ (GA 24: 459) entworfen ist, mit anderen Worten genauer gesprochen, dass das Sein des Zuhandenen „*als Praesenz verstanden*“ (GA 24: 438) wird. Von diesem Verhältnis aus wird auch ersichtlich, warum dieses Sein, wie Heidegger sagt, als Anwesenheit zeitlich verstanden wird.

Die Praesenz bildet als ein Schema der Temporalität den Sinnhorizont, in dem das Sein als Anwesenheit verstanden werden kann. Die Praesenz besagt aber nicht das einzige horizontale Schema, sondern sie ist eines der horizontalen Schemata. Heidegger bezeichnet die Negation des Gegenwärtigen mit dem Wort „Ungegenwärtigen“ (GA 24: 442) und sein horizontales Schema dabei als „Absenz“ (GA 24: 442). Dieses horizontale Schema der Absenz ist aber eine Modifikation der Praesenz. Die Praesenz und Absenz sind allein das horizontale Schema der Gegenwart bzw. des Gegenwärtigen. Heidegger denkt, dass das Sein des Zuhandenseins und des Vorhandenseins im Sinne von SZ innerhalb dieses Horizontes ausgelegt werden können. Heidegger schreibt: „Es genügt, wenn deutlich wird, wie nur im Rückgang auf die Zeitlichkeit als Temporalität bzw. auf den Horizont der Ekstasen die Interpretation des Seins – zunächst die bestimmte Art des Seins, das Zuhandensein<sup>53</sup> und das Vorhandensein – Licht bekommt.“ (GA 24: 443). Nach Heidegger kann auch die „Wahrnehmung“ und die „Intentionalität“ als (Ver-)Gegenwärtigen in der europäischen Geistesgeschichte aufgrund von der Erklärung dieses Horizontes erneut gründlich begriffen werden.

Der Zeitcharakter, den Heidegger in der Seinsbestimmung bemerkt, ist nicht nur die Gegenwart, sondern auch der zeitliche Charakter der Apriorität stellt nach ihm eine

---

<sup>53</sup> Heidegger schreibt in SZ: „Das auf Bewandtnis hin freigebende Je-schon-haben-bewenden-lassen ist ein apriorisches Perfekt, das die Seinsart des Daseins selbst charakterisiert.“ (GA 2: 114), und am Rand seines Handexemplars von SZ kommentiert er das Wort „Perfekt“ an diesem Stelle: „Im selben Absatz ist die Rede von der ‚vorgängigen Freigabe‘ – nämlich (allgemein gesprochen) des Seins für die mögliche Offenbarkeit von Seiendem. ‚Vorgängig‘ in diesem ontologischen Sinne heißt lat. *a priori*, griechisch *proteron tē physei*, Aristot., Physik, A 1; noch deutlicher: Metaphysik, E 1025 b 29 *to ti ēn einai* ‚das was schon war – sein‘, ‚das jeweils schon voraus Wesende‘, das Gewesen, das Perfekt. Das griechische Verbum *einai* kennt keine Perfektform; dieses wird hier im *ēn einai* genannt. Nicht ein ontisch Vergangenes, sondern das jeweils Frühere, auf das wir zurückverwiesen werden bei der Frage nach dem Seienden als solchen; statt apriorisches Perfekt könnte es auch heißen: ontologisches oder transzendentes Perfekt (vgl. Kants Lehre vom Schematismus).“ (GA 2: 114).

wichtige Zeitbestimmung des Seins dar. Heidegger schätzt in der Vorlesung im SS 1925 die Husserlsche Phänomenologie hinsichtlich der Befreiung des Apriori aus der subjektiven Sphäre im Kantischen Sinne<sup>54</sup>. Die Apriorität im Sinne Kants liegt in der Unabhängigkeit von aller Erfahrung, in der Notwendigkeit und der Allgemeinheit. Diese wesentlichen Momente der Apriorität im subjektiven Sinne Kants kann Heidegger natürlich nicht einfach akzeptieren. Der Schwerpunkt der Apriorität im Kantischen Sinne bzw. traditionellen Sinne für Heidegger wird vielmehr an einer von ihm in der Vorlesung im SS 1927 angeführten Stelle aus der Vorrede zu Kants „*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*“ betont: „Nun heißt etwas apriori erkennen, es aus seiner bloßen Möglichkeit erkennen.“ (GA 24: 461). Heidegger geht einerseits aus der Aprioritätsbefreiung aus der subjektiven Sphäre im Kantischen Sinne aus, er übernimmt andererseits die Bestimmung der Apriorität als diejenige von Kant, die die Dimension der reinen Möglichkeit darstellt. Heidegger bestimmt aber seinerseits die Bedeutung des aus der subjektiven Sphäre befreiteten Apriori ganz formal als „was von früher her schon ist“ (GA 20<sup>55</sup>: 99) oder als „von Früherem her< oder >das Frühere“ (GA 24: 461). Das Ziel dieser Formalisierung liegt darin, den Begriff „Apriori“ für die ontologische von traditioneller subjektiver Sphäre befreite Dimension, d.h. für die Ermöglichungsdimension des *transzendenten Horizontes*, anzuwenden. Das Apriori bedeutet danach bei Heidegger zuerst das Sein, das *früher* als Seiendes ist und als Grund dieses verständlich macht: „Das Sein ist als Apriori früher als das Seiende.“ (GA 24: 27). Die Apriorität in diesem Sinne liegt deswegen im Verhältnis zwischen Sein und Seiendem d.h. in der ontologischen Differenz. Die Apriorität besagt insofern die Vorgängigkeit des Seins als Grund oder als Ermöglichung

---

<sup>54</sup> Über die phänomenologische Apriorität im Unterschied zu der im Kantischen Sinne schreibt Heidegger in der Vorlesung im SS 1925: „Im Sinne *Kants* ist Apriori ein Charakter der subjektiven Sphäre. Diese Verklammerung des Apriori mit der Subjektivität wurde durch *Kant* besonders deshalb hartnäckig, weil er die Frage des Apriori mit seiner spezifisch erkenntnistheoretischen Fragestellung zusammenbrachte und bezüglich eines apriorischen Verhaltens, der synthetischen Urteile a priori, gefragt hat, ob und wie sie transzendente Gültigkeit haben. Die Phänomenologie hat demgegenüber gezeigt, daß das Apriori nicht auf die Subjektivität beschränkt ist, ja daß es überhaupt primär zunächst mit der Subjektivität nichts zu tun hat.“ (GA 20: 101). Vgl. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Marburger Vorlesung im SS 1925), hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994. (GA 20). Kant hat das Apriori auf die Sphäre des Subjekts beschränkt. Die Beschränkung hat ihre Herkunft in der spezifischen Fragestellung der Erkenntnistheorie. Heidegger behauptet, das Apriori von der Beschränkung zu befreien, und sagt, dass das phänomenologische Apriori außer der subjektiven Sphäre besteht. Heidegger bestimmt dazu das Apriori ganz formal als „was von früher her schon ist“ (GA 20: 99), um das Sein und die Welt usw. als Apriori zu behandeln. In der obigen Stelle meint Heidegger die Phänomenologie beim früheren Husserl.

<sup>55</sup> Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Marburger Vorlesung im SS 1925), hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994. (GA 20).

des Verständnisses des Seienden. Zum Beispiel können wir im Aristotelischen Ausdruck des Wesens den Charakter des Früher finden: *to ti en einai* d.h. das was-war-sein. Nach Heidegger besagt das „war“ die Möglichkeit, die es früher als die Verwirklichung d.h. als ein konkretes bestimmtes Ding gab<sup>56</sup>.

Genauer gesprochen ist es jedoch nicht das Sein, das die endgültige Dimension der Apriorität bildet. Das Apriori bedeutet außerdem die Zeit, auf die das Sein entworfen wird, damit dieses verständlich werden kann. Dabei ist das Apriori in der ursprünglicheren Bedeutung zu verstehen. Das Apriori zeigt hierbei die Dimension der Zeit als das Ermöglichende. In diesem Sinne ist diese Zeit apriori im ursprünglichsten Sinne: „*Früher als jedes mögliche Früher* irgendwelcher Art ist die *Zeit*, weil sie die Grundbedingung für ein Früher überhaupt ist. Und weil die *Zeit* als Quelle aller Ermöglichungen (Möglichkeiten) das Früheste ist, sind alle Möglichkeiten als solche in ihrer Ermöglichungsfunktion vom Charakter des Früher, d.h. apriori.“ (GA 24: 463). Die Zeit als frühestes Ermöglichendes ist nach Heidegger nichts anderes als die Temporalität.

Damit wird die Zeitbestimmung des Seins, die Heidegger erklärt, deutlich gemacht. Man kann danach in der Bestimmung zwei Zeitcharaktere finden d.h. die Anwesenheit und die Apriorität. Aber es lässt sich eine Frage stellen: Wie sollte man das Verhältnis zwischen den zwei Zeitbestimmungen verstehen: Anwesenheit bzw. Praesenz und Apriorität?

Die Praesenz bedeutet das horizontale Schema für das Gegenwärtigen von etwas. Das Gegenwärtigen besagt die Thematisierung von etwas durch die Wahrnehmung oder durch die Intentionalität. Diese Thematisierung von etwas ist nichts anderes als die jeweilige Verwirklichung einer Möglichkeit, die schon im Vorhinein d.h. *früher* gesehen worden ist. Man kann in dieser Funktion des Gegenwärtigen schon den Charakter des Apriori erkennen. Seine Apriorität zeigt aber nicht die ganze Tragweite der möglichen Aprioritäten, weil der Vollzug des Gegenwärtigen nichts anderes ist als die Interpretation des Seienden z.B. die Interpretation etwas als Tisch. Dabei geht es ausschließlich um den Sinn des Seienden. Die ursprünglichste Bedeutung der Apriorität besteht dagegen vielmehr im Sinne des Seins des Seienden. Die Praesenz selbst ist als horizontales Schema der Temporalität deshalb ein ursprüngliches Apriori. Diese Temporalität ermöglicht das Verständnis des Seins jedes Seienden. Aber man würde jetzt fragen: Gibt es nur die Praesenz als horizontales Schema? Begrenzt nur die Praesenz den ursprünglichen Bezirk der zeitlichen Apriorität? Es muss doch anderen

---

<sup>56</sup> Wir sollten uns hier auch an die Unterscheidung bei Aristoteles: *proteron* und *husteron* in seiner „*Metaphysik*“ erinnern.

horizontalen Schemata der Zukunft und der Gewesenheit der Zeitlichkeit geben.

Nachdem Heidegger die Praesenz erklärt hat, schreibt er: „Das Entsprechende gilt von den beiden anderen Ekstasen, Zukunft und Gewesenheit (Wiederholung, Vergessen, Behalten).“ (GA 24: 435). Dieser Beschreibung zufolge gibt es auch die der Praesenz entsprechenden horizontalen Schemata der Zukunft und der Gewesenheit. Aber Heidegger selbst gibt keine Erklärungen über die Schemata der Zukunft und der Gewesenheit. Er erklärt den Grund dafür, warum er nicht von den beiden Schemata schreibt: „Um den Blick auf die ohnehin schwer zu fassenden Phänomene der Zeitlichkeit nicht zu sehr zu verwirren, beschränken wir uns auf die Explikation der Gegenwart und ihres ekstatischen Horizontes, der Praesenz.“ (GA 24: 435). Also gibt es nach Heidegger die beiden Schemata der Zukunft und der Gewesenheit. Daraus können wir aber mindestens ableiten, welche Schemata sie sein sollten. Insbesondere kann man die Bezugsweise der Gewesenheit zum horizontalen Schema schon an der oben angeführten Stelle finden: Wiederholung, Vergessen, Behalten. Das Vergessen und die Wiederholung bzw. die (Wieder-)Erinnerung sind seit Platon eine bekannte Bezugsweise zum Sein. Auch Heidegger schreibt von der Erinnerung im ontologischen Sinne.

Nach Heidegger muss die Bedeutung der Gewesenheit von der Vergangenheit unterschieden werden. Während die Vergangenheit die ontische Zeitbestimmung des Seienden besagt, ist die Gewesenheit ein Modus der Existenz des menschlichen Daseins d.h. eine ontologische transzendenzhafte Bezugsweise zum Sein. Diese Seinsweise des Daseins bedeutet die Vergessenheit, die „ein elementarer Modus der Zeitlichkeit“ (GA 24: 411) ist. Diese Vergessenheit besagt die Voraussetzung für die Möglichkeit der Erinnerung. Woran man sich dabei erinnert, ist ein Vergessenes. Man kann sich nur an ein Vergessenes erinnern. Was man aber vergessen kann, ist nur ein schon Verstandenes, ein Früheres. Die Erinnerung ist nichts anderes als die Wiederholung eines schon Verstandenen, das aber früher vergessen war. Deswegen begreift Heidegger das Vergessen als einen positiven Modus der Zeitlichkeit. Die Vergessenheit ist die Voraussetzung oder der Grund der Erinnerung, und nicht umgekehrt.

Was wir vergessen können, ist aber eben nur das, was wir einmal oder vormals bzw. vorgängig d.h. *früher* irgendwie gelernt oder verstanden haben. Hier kann die Zeit dieses Früher oder der Vorgängigkeit nicht für die Zeitstelle der Innerzeitlichkeit gehalten werden, sondern sie ist als transzendenzhafte Apriorität im Sinne des Früher zu verstehen. Das Sein ist hier vorgängig verstanden. Man kann an der Vor-gängigkeit den zukünftigen Charakter finden. Was hier erinnert wird, ist nichts anderes als die Möglichkeiten der Zukunft. Laut Heidegger gibt es hier „den Charakter eines

Zurückkommens auf das vormal schon und im vorhinein schon Verstandene“ (GA 24: 463). Das schon Verstandene zeigt den Charakter der Gewesenheit, aber die Bewegung des Zurückkommens erhält es als zukünftige Möglichkeit. Die Gewesenheit und die Zukunft bestehen in dieser Bewegung des Zurückkommens, das als eine Zirkelbewegung aufzufassen ist. Die Erinnerung verwirklicht dabei die Möglichkeiten. Die Rolle der Erinnerung als Verwirklichung der Möglichkeit besagt daher aber zugleich die Vergegenständlichung des vergessenen Seins. Man kann hierbei sagen, dass die Erinnerung eine Art des (Ver-)Gegenwärtigens des Seins ist. Die Erinnerung bewegt sich deswegen in dieser zirkulären Struktur. Wir können jetzt denken, dass die horizontalen Schemata der Zukunft und der Gewesenheit diejenige sind, die zusammen mit der Praesenz einen einheitlichen Horizont der Temporalität bilden. Dieser Horizont bedeutet das Woraufhin jeder Ekstase der Zeitlichkeit des menschlichen Daseins, also das Woraufhin jedes Entwurfs des Seins. Heidegger selbst bemerkt mithin am Horizont das „Ende“ (GA 24: 437) der Zeitlichkeit, das zugleich für die Möglichkeit jedes Entwurfs den „Anfang“ (GA 24: 437) bedeutet.

Das Seinsverständnis vollzieht sich in diesem Horizont als zirkuläre Bewegung. Die Apriorität als Vorgängigkeit<sup>57</sup> in der ursprünglichen Bedeutung verweist dabei auf die Zeit als Sinn des Seins. Was auf ursprüngliche Weise schon verstanden aber zugleich vergessen ist, ist die Zeit als Sinn. Daraus folgt, dass die Zeit auf die Grenze des transzendenten Horizontes des Seinsverständnisses überhaupt verweist, oder dass sie selbst diesen zeitlichen Horizont begrenzt.

Nach der obigen Erklärung bedeutet die Temporalität als Horizont das „Ende“ und „Anfang“ des Bereiches des apriorischen Seinsentwurfs. Dieses Ende besagt aber nicht die Endlichkeit dieses Horizontes schlechthin, sondern die den Ausgangspunkt der Zirkelbewegung des Verständnisses. Dagegen kann man sich eigentliches Ende überhaupt als das vorstellen, von dem an man nicht weiter gehen kann, oder dessen Jenseits es *nichts* gibt. Es kommt für uns nicht auf den Endpunkt an, der gleichzeitig der Anfang innerhalb der Zirkelbewegung des Verständnisses ist, sondern auf den Endpunkt dieser Zirkelbewegung des Seinsverständnisses selbst, weil ein solcher Endpunkt ein Wendepunkt zur Umkehr des horizonthaften Denkens in die Richtung nach der vertikalen Dimension sein kann. Diese Untersuchung der Grenze, die

---

<sup>57</sup> Der spätere Heidegger in den *Beiträgen zur Philosophie* beschreibt, dass die „Wahrheit des Seyns und die Wesung des Seyns“ (GA 65: 223) „weder das Frühere noch das Spätere“ (GA 65: 223) ist. Diese Beschreibung verweist zwar einerseits auf Heideggers Preisgabe des Denkens der Seinsapriorität. Aber er verteidigt andererseits seinen Begriff des Seinsverständnisses in SZ, indem er dieses vom Apriori im traditionellen Sinne des „vorgängigen Vorstellens“ (GA 65: 223) durch Subjekt unterscheidet.

die Wende bzw. die Rückkehr fordert, vollzieht sich vorläufig hier als Ausloten der Endlichkeit des Seins. Unsere Aufgabe im zweiten Teil liegt in der Untersuchung das Ende oder die Endlichkeit der Tragweite des Horizontes und der Apriorität im Sinne Heideggers.

## II. 2. Horizont und Schematismus

„Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt.“ (KrV<sup>58</sup>: B 50/A 34)

Wie schon gesagt kann man die Heideggersche Interpretation Kants im Kantbuch als seinen letzten Versuch der Explikation der im letzten Kapitel überblickten Temporalität in der Fundamentalontologie annehmen, und gleichzeitig als seinen ersten Versuch der Untersuchung der Endlichkeit des Seins im Denken Heideggers. Unsere Aufgabe liegt, wie im letzten Kapitel gesagt, im Ausloten der Endlichkeit des Horizontes. Es ist aber zunächst nötig, sich einen Überblick über das Verhältnis zwischen der Temporalität und Heideggers Interpretation von KrV Kants zu verschaffen. Deshalb konzentrieren wir uns in diesem Kapitel auf die Erörterung des Verhältnisses zwischen dem zeitlichen Seinshorizont und dem Schematismus Kants.

Wir haben im zweiten Kapitel des ersten Teils dieser Abhandlung die Struktur des Verstehens und der Auslegung im Sinn-Horizont in SZ dargelegt. Nach dieser Darlegung bzw. laut Heidegger kann etwas, das innerhalb der Vor-Struktur des Sinns verstanden ist, durch den Vollzug des Verstehens und der Auslegung sprachlich zum Ausdruck kommen. Die Absicht dieser Erklärung lag darin, die hermeneutische Struktur im formalen Sinne zu erläutern. Wir sind deshalb dabei nicht auf Einzelheiten eingegangen, wie das Sein überhaupt, das in der Verständlichkeit der Vor-Struktur des Sinns gehalten ist, auf den Begriff der Ontologie gebracht werden kann. Diese fundamentalontologische Aufgabe gehört zur Problematik der Temporalität.

---

<sup>58</sup> Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, (Reclams universal-Bibliothek Nr. 6461), Stuttgart: Philipp Reclam 2009. (KrV). M. Henry schreibt: „C'est parce que le temps est compris par Heidegger, à la suite de Kant, comme auto-affection qu'il est présenté comme « la possibilité intrinsèque de l'acte d'objectivation », ou, ainsi que le disait Kant, comme la condition universelle de tous les phénomènes.“ (EM: 229).

Wenn Heidegger in SZ von der Problematik der Temporalität spricht, erwähnt er immer wieder den Namen von Kant (vgl. GA 2: 31 f./SZ: 23 f.)<sup>59</sup>. Zum Beispiel schreibt Heidegger an einer Stelle in SZ: „Der Erste und Einzige, der sich eine Strecke untersuchenden Weges in der Richtung auf die Dimension der Temporalität bewegte, bzw. sich durch den Zwang der Phänomene selbst dahin drängen ließ, ist *Kant*.“ (GA 2: 31/SZ: 23). Heidegger bemerkt nämlich in Kants Philosophie den Anhaltspunkt oder Angelpunkt des Denkens zur Temporalität. Welcher Punkt der Philosophie Kants verbindet sich aber mit der Temporalität Heideggers? Die folgende Stelle verweist auf die Antwort dieser Frage: „Wenn erst die Problematik der Temporalität fixiert ist, dann kann es gelingen, dem Dunkel der Schematismuslehre Licht zu verschaffen.“ (GA 2: 31/SZ: 23). Aus dieser Stelle wird klar, dass es sich hier nämlich um das Gebiet der Problematik des Kantischen Schematismus handelt. Der Schematismus musste aber nach Heidegger für Kant selbst als Problematik der Temporalität in Dunkel gehüllt bleiben. Die Temporalität besagt Heidegger zufolge die Phänomene der „*geheimsten* Urteile der »gemeinen Vernunft«, als deren Analytik *Kant* das »Geschäft der Philosophen« bestimmt“ (GA 2: 32/SZ: 23). Bei Kant fehlte laut Heidegger die Analytik des Subjekts im ursprünglichen Sinne d.h. des menschlichen Daseins, deshalb konnte Kant nicht zur eigentlichen Dimension der Temporalität gelangen.

Das Verhältnis zwischen dem Kantischen Schematismus und der Temporalität konnte in SZ nicht konkret aufgeklärt werden. Heidegger hat später in der Vorlesung im WS 1927/1928 „*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*“ dieses Problem behandelt<sup>60</sup>. Das Kantbuch, das zwischen 1927/1928 geschrieben wurde, indem es sich auf seine bisherigen Untersuchungen dieser Problematik des Verhältnisses zwischen der Temporalität und dem Kantischen Schematismus stützte, zeigt Heideggers letzten Erfolg der Untersuchungen darüber. Diese Heideggersche wohlbekannteste Interpretation von Kant ist nicht nur eine Erklärung von „*Kritik der reinen Vernunft*“, sondern sie ist diejenige Untersuchung, die uns die

---

<sup>59</sup> Heidegger schreibt in einem im Jahr 1975 geschriebenen Vorwort zum Kantbuch: „Während der Ausarbeitung der im WS 1927/1928 gehaltenen Vorlesung über „Kants Kritik der reinen Vernunft“ wurde ich auf das Schematismuskapitel aufmerksam und erblickte darin einen Zusammenhang zwischen dem Kategorienproblem, d.h. dem Seinsproblem der überlieferten Metaphysik und dem Phänomen der Zeit.“ (GA 3: XIV). Vgl. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Marburger Vorlesung Wintersemester 1927/28), hrsg. v. Ingrid Görland, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1995. (GA 25).

<sup>60</sup> Heidegger schreibt: „Ein zweifaches hat diese Einsicht verhindert: einmal das Versäumnis der Seinsfrage überhaupt und im Zusammenhang damit das Fehlen einer thematischen Ontologie des Daseins, Kantisch gesprochen, einer vorgängigen ontologischen Analytik der Subjektivität des Subjekts.“ (GA 2: 32/SZ: 24 f.).

Einsicht von Heidegger selbst in seine eigene Problematik der Temporalität als transzendenzhaften Horizontes für das Seinsverständnis überhaupt zeigt, und zwar so, dass diese Heideggersche Untersuchung oft durch das Kantische Denken und durch die Kantische Sprache mitgeteilt wird.

Es ist hier erwähnenswert, dass Heidegger das eine Wesentliche der Kantischen Metaphysik darin bemerkt, dass diese nicht auf die „sonnenklare absolute Evidenz eines Satzes und Prinzip“ (GA 3<sup>61</sup>: 37), sondern bewusst „ins Unbekannte“ (GA 3: 37. Vgl. KrV: B 29/A 15) geht und zeigt. Heidegger nimmt Kants Metaphysik nicht als diejenige an, die bloß auf irgendeinem Prinzip beruht, sondern nach Heideggers Ansicht ist die Metaphysik Kants eine Verweisung auf das Unbekannte und ein Weg dazu. Es ist hier ersichtlich, dass Heidegger in seiner Interpretation die Metaphysik Kants in einen phänomenologisch-hermeneutischen Weg im Heideggerschen Sinne umgesetzt hat. Es wird dabei eine thematische Aufgabe, das in Dunkel gehüllte Unbekannte an den Tag zu ziehen. Heideggers Interpretation der *Kritik der reinen Vernunft* ist in diesem Sinne als ein phänomenologischer Versuch zu verstehen. Daraus folgt aber natürlich nicht, dass die transzendenzhafte Tragweite der Phänomenologie im Sinne Heideggers auf die subjektive Sphäre in Kant beschränkt wird, sondern im Gegenteil liegt eine Absicht Heideggers darin, dass er durch die phänomenologische Interpretation für die Metaphysik Kants die ontologisch transzendenzhafte Tragweite in der Heideggerschen Bedeutung eröffnet oder verschafft, die sich nicht auf die subjektive Sphäre beschränkt.

Bevor wir die Heideggersche Interpretation des Schematismus bei Kant erläutern, wollen wir zunächst erklären, was der Begriff „Schema“ überhaupt bedeutet, indem wir die Begriffsgeschichte kurz ansehen, damit die Problematik des Schematismus durchsichtig gemacht werden kann.

In der europäischen Tradition wird manchmal die Ermöglichung der begrifflichen Auffassung von etwas für die Funktion des Schemas gehalten. Das griechische Wort „*schēma*“ leitet vom Verbum „*echein*“ d.h. „Haben“ oder „Halten“ ab und hat eigentlich die Bedeutungen z.B. wie „Haltung“, „Gestalt“, „Form“, „Äußeres“, „Aussehen“, „Anschein“, „Schein“ (vgl. KEW: 716 f. und AFG: 848) usw. – in diesen Bedeutungen verbindet es sich auch mit dem Wort „Schemen“ im Sinne von „Schatten“ oder „Maske“, das seinerseits eine andere etymologische Herkunft als „Schema“ hat, aber dieselbe Herkunft wie die Wörter „Schein“, „Scheinen“ und „Erscheinen“, das eigentlich „Glänzen“ oder „sich Zeigen“ bedeutet (vgl. KEW: 715 u.

---

<sup>61</sup> Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1927/1928), hrsg. v. F.-W. von Hermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1991. (GA 3)

717). Der Begriff „Schema“ selbst spielte an den einigen Stellen der Philosophiegeschichte vor allem eine Rolle als Bestimmung von anderen Begriffen, ohne selbst definiert zu werden, oder dieses Wort wird vorläufig definiert, damit man dieses durch andere Begriffe ersetzen kann (vgl. HWP VIII<sup>62</sup>: 1246). Dieser Sachverhalt gibt einen Hinweis auf die allgemeine Funktion des Schemas im Sinne der provisorischen vorläufigen Vorzeichnung von etwas, das durch die anderen Begriffe weiter konkret bestimmt werden sollte. Das Schema verbindet sozusagen als Quasi-Begriff einen Gegenstand mit dem für ihn geeigneten richtigen Begriff.

Zum Beispiel definiert Platon das *schēma* als Ende oder als Grenze des Stoffs (vgl. *Menon*). Danach bedeutet das Schema das, was „als einziges unter dem Seienden immer der Farbe folgt“ (*Menon*), oder was „«Grenze eines Körpers» (*stereou peras*)“ (*Menon*) ist. In einem anderen Buch erhält das Schema bei Platon die Bedeutung der „vorläufigen Kennzeichnung (*skiagraphie*)“, die auch Schein bildet, und „wahrhafte Gestalten (*alēthē schēmata*).“ (vgl. HWP VIII: 1247). Bei Aristoteles hat das Schema die Bedeutung der Gestalt des Körpers und er benutzt das Wort für die Bedeutung von *morphē* oder *eidos*. Aber das Wort „Schema“ bedeutet nicht die *idea* oder *eidos* bei Platon oder bei Aristoteles schlechthin im Sinne des Wesens (vgl. HWP: 1247). Das Schema hat dabei den Charakter der Vorläufigkeit. Der Schemabegriff bekommt im Verlauf der philosophischen Geschichte die Bedeutung der Erzeugung von Gestalten, die der Medien der Erkenntnis von Dingen und der Vorstellung, die zwischen Dingen und Begriffen vermittelt (vgl. HWP: 1248). In der europäischen Geistesgeschichte erhält der Begriff „Schema“, der eigentlich Gestalt bedeutete, in dieser Weise die ausdrückliche Bedeutung der Erzeugung der Gestalt und der Vermittlung zwischen Ding und Begriff.

Bei Kant in der vorkritischen Zeit wird das Schema als dasjenige benutzt, das zu Gott gehört. Der kritische Kant versetzt hingegen den Schemabegriff in die subjektiv-transzendente Sphäre des Menschen und beschränkt ihn darauf. Im Rahmen der kritischen Philosophie Kants bedeutet das Schema dasjenige, das die Rolle der Vermittlung spielt zwischen der sinnlichen Anschauung, die bei Kant nicht nur die empirische Anschauung von demjenigen, was durch die Empfindung vorgestellt wird, sondern auch die reine Anschauung d.h. die von Raum und Zeit (vgl. KrV: B 146 f.) bedeutet, und dem Verstand oder dem Begriff. Wenn es um das Verhältnis zwischen Anschauung und Verstand geht, wird es problematisch, wie sich der Verstand und die Anschauung miteinander verbinden können. Wenn sie sich nicht direkt miteinander

---

<sup>62</sup> *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel: Schwabe & CO AG 1992. (HWP VIII).

verbinden können, brauchen sie diejenige Vermittlung, die die zwei Charaktere der Anschauung und des Verstandes gleichzeitig hat. Kant versteht das Schema als Vermittlung in diesem Sinne. Wenn das Schema an einem Begriff fehlt, bleibt dieser ohne Inhalt leer. Kant beschreibt: „Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch *i n t e l l e c t u e l l*, andererseits *s i n n l i c h* sein. Eine solche ist das *t r a n s s c e n d e n t a l e* S c h e m a.“ (KrV: B 177/A 138. Vgl. GA 3: 112). Zum Beispiel kann sich der empirische Begriff „Hund“ eben dadurch auf die sinnliche Anschauung beziehen, dass das Schema zwischen dem Begriff und der Anschauung vermittelt. Was weder Anschauung selbst noch Begriff, aber sinnlich und intellektuell ist, ist Bild. Das Schema erzeugt das Bild, das weder ein sinnliches einzelnes Ding noch etwas Allgemeines wie Begriff ist. Es ist deshalb sozusagen eine unbestimmte Bestimmtheit oder eine bestimmte Unbestimmtheit. Es ist diejenige Vorstellung, die schon einigermaßen bestimmt, aber noch nicht ganz konkret bestimmt. Es besagt also ein einigermaßen Bestimmtes, das aber noch weiter streng mit einem bestimmten Begriff bestimmbar ist. Das Schema macht als Vermittlung deshalb ein einzelnes Ding durch den Verstand begreifbar. Diese Funktion der Vermittlung ist also als Bedingung der Möglichkeit bzw. als Ermöglichung des Begreifens durch den Verstand aufzufassen.

Die Funktion des Schemas gilt nicht nur für empirische Begriffe, sondern auch die reinen Verstandesbegriffe d.h. die Kategorien bzw. die ontologischen Begriffe brauchen die Schemata, wenn sie sich auf die sinnlichen Anschauungen beziehen. Die Erkenntnis der Kategorien ist die reine Erkenntnis. Diese Erkenntnis nennt Heidegger „die ontologische Erkenntnis“ (GA 3: 11), die die „ontische Erkenntnis“ (GA 3: 11) im Sinne des Verhaltens zu Seiendem ermöglicht. Worum es für Heidegger in erster Linie geht, ist aber nicht die Ermöglichung des Verhaltens zu Seiendem, sondern die ursprünglichere Ermöglichung d.h. die der ontologischen Erkenntnis selbst. Wenn man das Schema für das Problem der ontologischen Erkenntnis hält, dann gerät der Schemabegriff in die Verbindung mit dem ontologischen Problem, genauer gesprochen, in die Problematik der Temporalität. Heideggers Absicht liegt darin, dass er die Funktion des Schemas als Bedingung der Möglichkeit bzw. als Ermöglichung des Seinsverständnisses überhaupt interpretiert. Wenn Heidegger die Interpretation des Schematismus bei Kant nachvollzieht, versetzt er diesen aus der subjektiven Sphäre Kants in die fundamentalontologische Dimension der Daseinsanalyse. Die Erklärung des Prozesses, wie das Sein überhaupt ausdrücklich begrifflich aufgefasst werden kann, ist nicht die Frage nach dem Sein des nichtdaseinsmäßigen Seienden, sondern die Frage nach dem Sein des menschlichen Daseins selbst, das gerade das Sein überhaupt

verstehen kann. Die Erläuterung der Funktion des Schemas gehört deswegen zur Analytik der Zeitlichkeit bzw. der Temporalität.

Beim Schwerpunkt der Heideggerschen Interpretation des Schematismus bei Kant kommt es deshalb darauf an, in welchem Sinn der Zusammenhang des Schematismus und der Funktion der Zeit aufgeklärt werden kann. Wie funktioniert die Zeit bei der Vermittlung? Damit wir diesen Zusammenhang erörtern können, wenden wir uns dem Problem der Vermittlung zwischen Dingen und Kategorien zu. Im Kantbuch führt Heidegger die folgende Stelle aus KrV an: „Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein vermittelt der transscendentalen Zeitbestimmung, welche als das Schema der Verstandesbegriffe die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt.“ (KrV: B 177 f./A 138 f., vgl. GA 3: 104 u. 112). Diese Stelle zeigt Kants Einsicht in die Vermittlungsfunktion der „transzendentalen Zeitbestimmung“ als Schema der Verstandesbegriff, das die Kategorie und die Erscheinungen vermittelt. Was ist dann hier mit der „Zeitbestimmung“ gemeint? Wir führen jetzt noch eine andere Stelle aus KrV, die Heidegger selbst im Kantbuch zitiert, an: „Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.“ (KrV: B 184 f./A 145. Vgl. GA 3: 104 f.). Wir sollten nun zuerst die Kategorien im Kantischen Sinne erklären. Kant teilt den Kategorien der Quantität die Erzeugung der Zeit in einer „*Zeitreihe*“, den Kategorien der Qualität die Erfüllung der Zeit durch einen „*Zeitinhalt*“, den Kategorien der Relation die Bestimmung des Zeitverhältnisses von Wahrnehmungen in einer „*Zeitordnung*“ und den Kategorien der Modalität die Bestimmung der Zeitgehörigkeit von Gegenständen der Erfahrung zur Zeit in einem „*Zeitinbegriff*“ zu (vgl. KrV: B 182-185/A 142-145). Es ist zwar nicht klar, in welcher Weise diese Kategorien in Wirklichkeit durch die Zeit bestimmt werden können. Aber was Kant hier zeigen will, ist, dass die Kategorien gerade durch die Funktionen der Zeitbestimmung ihre Bedeutungen bekommen können. Dass die Kategorien ihre Bedeutungen eben nur durch die Zeit bekommen können, besagt, dass sie sich gerade aufgrund von der Zeit auf die Erscheinungen beziehen können. Die Zeitbestimmung in diesem Sinne ist mithin für die Kategorien nicht zufällig, sondern notwendig oder vielmehr apriorisch. Die Zeit ist die Bedingung der Möglichkeit oder die Ermöglichung des Begreifens der Kategorien. Die Zeit funktioniert dabei apriorisch. Gerade diese Zeitbestimmung im apriorischen Sinne versteht Kant als das Schema des Verstandesbegriffs.

Kant erklärt an einer Stelle von KrV das Schema des Verstandesbegriffs: „Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der

Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringiert ist, das S c h e m a dieses Verstandesbegriffs [...] nennen.“ (KrV: B 179/A 140). Das Schema ist danach für den Verstandesbegriff dasjenige, das auf formale und reine Weise einen möglichen Inhalt des Begriffs bestimmt. Kant bezeichnet das Verfahren des Verstandes mit den Schemen als „S c h e m a t i s m u s des reinen Verstandes“ (KrV: B 179/A 140). Das Schema ist als Vorzeichnung des möglichen Inhalts des Begriffs oder als Begreifbarmachung von etwas aufzufassen. Heidegger erklärt im Kantbuch diese Funktion des Kantischen Schematismus, indem er diesen mit dem Wort der reinen Versinnlichung der reinen Begriffe charakterisiert: „Die reine Versinnlichung geschieht als ein „Schematismus“.“ (GA 3: 91). Die Funktion der Versinnlichung liegt Heidegger zufolge darin, dass der Mensch sich etwas anschaulich machen kann. Diese Anschaulichmachung besagt, sich von etwas „einen Anblick (Bild)“ (GA 3: 92) zu verschaffen. Gerade durch die Versinnlichung kann etwas für uns anschaulich werden.

Es geht hier darum, in welchem Sinne man das Bild oder den Anblick auffassen sollte. Heidegger nennt zunächst die zwei möglichen Bedeutungen des Bildes. Das Bild kann danach in der ersten Bedeutung den „Anblick eines bestimmten Seienden“ (GA 3: 93) heißen, das vorhanden ist. Das Bild bietet dabei den Anblick des Seienden. Von diesem Anblick aus stammt die zweite Bedeutung des Bildes d.h. der abbildende bzw. nachbildende Anblick eines Seienden, das nicht mehr vorhanden ist, oder der vorbildende Anblick eines erst herzustellen Seienden (vgl. GA 3: 93). Diese zwei Bedeutungen des Bildes besagen nämlich das Bild eines bestimmten Seienden. Anschließend nennt Heidegger die Bedeutungen, die Kant selbst mit dem Ausdruck des Bildes meint: „unmittelbarer Anblick eines Seienden“ (GA 3: 93), „vorhandener abbildender Anblick eines Seienden“ (GA 3: 93) und „Anblick von etwas überhaupt“ (GA 3: 93). Man kann hier nur das Bild eines bestimmten Seienden und das des ganz Unbestimmten bemerken. Es stellt sich hier bei Heidegger die Frage, ob diese Bestimmungen des Bildes genügen sind, um den Schematismus bei Kant zu verstehen. Es ist ersichtlich, dass an einem Bild eines Seienden der „allgemeine“ Charakter fehlt. Nach Heideggers Ansicht kann das Bild bzw. die Versinnlichung einerseits die Weise „des unmittelbaren empirischen Anschauens“ (GA 3: 94) und andererseits die „der unmittelbaren Abbildbetrachtung (GA 3: 94) bedeuten, in der sich der Anblick eines Seienden zeigt. Nach dieser Erklärung Heideggers ermöglicht das Bild, ein Seiendes in einem Aussehen zu betrachten und begreifen, das nicht nur für dieses bestimmte Seiende gilt, sondern auch für anderes Seiendes. Das Bild ist hierbei im weiteren Sinn zu verstehen. Das Bild in diesem weiten Sinne oder das „Aussehen (*eidōs*, *idea*)“ (GA 3: 94) bietet, „wie etwas „im allgemeinen“ aussieht, in dem Einen, was für viele

gilt.“ (GA 3: 94). Dieses Bild in der Einheit kann die als Begriff geeignete Vorstellung zeigen: „Diese Anblicke sollen jetzt der Versinnlichung von Begriffen dienen.“ (GA 3: 94). Jeder bestimmte Anblick kann jedoch nicht einfach allgemein sein, sondern er braucht das, was seinen möglichen Kreis begrenzt, wieweit er gelten sollte; da ist nötig das Worauf des Absehens, mit anderen Worten, das, was die Tragweite des „allgemeinen“ Anblicks umgrenzt, - mit Heideggers Beispiel gesprochen, das, „was regelt und vorzeichnet, wie etwas überhaupt aussehen muß, um als ein Haus den entsprechenden Anblick bieten zu können.“ (GA 3: 95). Hier geht es nämlich um die Regel und Vorzeichnung bzw. die Vorzeichnung der Regel, die wesentlich zur Funktion des Schematismus gehören muss. Aber es handelt sich nicht um einen Katalog der Definitionen des bestimmten Seienden z.B. des Hauses. Heidegger sagt, dass die Vorzeichnung der Regel kein Verzeichnis im Sinne der bloßen Aufzählung der Merkmale ist, die an einem Haus vorfindlich sind, sondern „ein Auszeichnen des Ganzen dessen, was mit dergleichen wie „Haus“ (GA 3: 95) gemeint ist. Eben der Anblick als Vorzeichnung der Regel ermöglicht erst Definitionen oder ein Verzeichnis, indem er vorläufig das bestimmt, was durch einen bestimmten Begriff vorgestellt werden kann. Der Anblick gibt deswegen dem Begriff einen bestimmten Spielraum, in dem er sich auf ein betreffendes Vorhandenes bezieht und dieses als solches auf begriffliche Weise bestimmen kann. Der Schematismus bei Kant ist nach Heideggers Interpretation die Versinnlichung in diesem Sinne. Diese Versinnlichung basiert auf der Einbildungskraft: „Versinnlichung geschieht primär in der Einbildungskraft.“ (GA 3: 96 f.)

Das Schema muss zwar, so Heidegger, vom Bild unterschieden werden. Aber zum Schema gehört gleichzeitig seiner Meinung nach auf notwendige Weise der Charakter des Bildes (vgl. GA 3: 97). Dieser Bildcharakter kann deswegen weder als „schlichter Anblick“ (GA 3: 97) d.h. als Bild im Sinne des Anblicks eines Vorhandenen, noch als „Abbild“ (GA 3: 97) dieses Anblicks zu bezeichnen. Das Schema, das seinen eigenen Bildcharakter hat, bezeichnet Heidegger deswegen mit dem Ausdruck „Schema-Bild“ (GA 3: 97). Für das Schema-Bild liegt das Wesentliche in seinem „Bildgehalt“ (GA 3: 99) und vor allem darin, „daß es [Schema-Bild] und wie es aus der in ihrer Regelung vorgestellten möglichen Darstellung herausspringt und so gleichsam die Regel in die Sphäre der möglichen Anschaulichkeit hineinhält“ (GA 3: 99). Das Schema-Bild bietet sozusagen einen Ort, worin die Möglichkeit des Anschauens eines Seienden hineingehalten ist. In der Anschaulichkeit des Schema-Bildes können dieses Seiende oder jenes Seiende z.B. als Haus oder Hund angeschaut werden. Durch das Schema-Bild des Schematismus wird deswegen auch die begriffliche Auffassung der

empirischen Anschauung von etwas, beispielsweise ein Hund oder ein Triangel usw. möglich.

Heideggers Erhellungen hören nicht beim Problem der Bedingung der Anschaubarkeit und der Begreifbarkeit des Seienden auf, sondern sie dringen in die Problematik der reinen Verstandesbegriffe und der reinen Anschauungen insbesondere der Zeit ein, weil eben in ihrer Dimension die eigentlich ontologische Frage liegt: „Reine Anschauung ist gesucht als das eine Wesenselement der ontologischen Erkenntnis, in der die Erfahrung des Seienden gründet.“ (GA 3: 48).

Dabei stoßen wir mit Heidegger auf eine Beschreibung von Kant: „Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann“ (KrV: B 181/A 142. Vgl. GA 3: 102). An dieser Stelle denkt Kant, dass das Schema des reinen Verstandesbegriffs kein Bild hat. Dagegen sagt Heidegger, dass selbst das Schema der Verstandesbegriffe insofern einen Bildcharakter haben muss, als es auch eine Art von Schema ist, zu dem das Bild in wesentlicher Weise gehört. Heidegger denkt deswegen, dass Kant an dieser angeführten Stelle nur eine bestimmte Art von Bildern meint und ausschließt. Das Bild, das damit gemeint ist, ist nach Heidegger dasjenige, das aus dem Bereich des empirischen Anschaulichen genommen wird. Dieses Bild ist der empirische Anblick. In dieses Bild kann das Schema der reinen Verstandesbegriffe nicht gebracht werden. Mithin sagt Heidegger: „„Bild“ meint demnach in dem genannten Satze die Arten von Schema-Bildern, die den Schemata der empirischen und mathematischen Begriffe zugehören.“ (GA 3: 103).

Während die Schema-Bilder, die nicht in die reinen Verstandesbegriffe gebracht werden können, empirisch und mathematisch sind, ist eine andere Art von Bildern im reinen oder transzendentalen bzw. hier ontologischen Sinne aufzufassen. Hier geht es um die reine ontologische Funktion der Vermittlung zwischen den reinen Begriffen und der reinen Anschauung als Zeit. Diese vermittelnde Funktion ist die reine Synthesis, die die reinen Begriffe auf die reine Anschauung der Zeit bezieht und umgekehrt.

Hier bleibt nun noch einiges zur Problematik der Zeit auszuführen. Nach der Erklärung von Kant selbst ist die Zeit „kein empirischer Begriff“ (KrV: B 46/A 30), weil „das Zugleichsein oder Aufeinander“ (KrV: B 46/A 30) nicht in die Wahrnehmung kommen, sondern sie ist „eine nothwendige Vorstellung“ (KrV: B 46/A 31), die apriorisch gegeben wird. Die Zeit ist „eine reine Form der sinnlichen Anschauung“ (KrV: B 47/A 31) und der innere Sinne als „Anschauung unserer selbst und unseres innern Zustandes“ (KrV: B 49 f./A 33). Die Zeit besagt deswegen keine Bestimmung des Verhältnisses der „Vorstellung in unserem inneren Zustand“ (KrV: B

49/A 33). Sie ist keine Bestimmung der äußeren Erscheinungen; „sie gehört weder zu einer Gestalt<sup>63</sup>, oder Lage usw.“ (KrV: B 49 f./A 33. Vgl. GA 3: 48). Die Zeit bestimmt unmittelbar die inneren Seelen und damit mittelbar auch die äußeren Erscheinungen. Deshalb ist die Zeit nicht etwas an sich selbst, auch keine „den Dingen anhängenden Bestimmung“ (KrV: B 54/A 38). Kant schreibt: „Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt.“ (KrV: B 50/A 34). Die Zeit bedeutet keine Erscheinung des Seienden, sondern die Form, allein in der „alle Wirklichkeit der Erscheinungen“ (KrV: B 59/A 47) ermöglicht wird. Die Zeit meint mithin kein Seiendes. Es gibt die Zeit in anderer Weise als der eines erscheinenden Seienden. Es stellt sich hier aber die Frage: Kann oder muss man sagen, dass die Zeit nicht *ist* und deshalb nichts ist, wenn ausschließlich das Seiende *ist*. Sollte man sagen, dass die Zeit nichts oder das Nichts ist? Das sagt Kant selbst nicht. Nach Kant ist die Zeit zwar weder ein erscheinender Gegenstand noch ein Begriff noch das Ding an sich selbst, aber sie besagt „etwas Wirkliches“ (KrV: B 53/A 37) oder „die wirkliche Form der innern Anschauung“ (KrV: B 53/A 37). Laut Kant selbst ist die Zeit nicht als Nichts zu verstehen, denn sie ist ein Wirkliches und hat „subjective Realität“ (KrV: B 53/A 37). Die Zeit bei Kant besagt deswegen weder eine Erscheinung des Seienden noch Nichts, sondern Etwas (vgl. KrV: B 347/A 291). Kant beschreibt deshalb, dass die Zeit „Etwas“ (KrV: B 347/A 291. Vgl. GA 3: 143 f.) genannt werden kann, das als Form anzuschauen ist.

Es ist aber ersichtlich, dass diese Bestimmungweise der Zeit als Etwas ist für Heidegger nicht ausreichend ist, weil das Verhältnis zwischen der Zeit als transzendentaler Form und der Erscheinung als Inhalt darin dabei noch als Beziehung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven als Seiendem vorgestellt werden könnte; die ontologische Differenz wird nämlich hier überhaupt nicht gedacht. Kant unterschied zwar zwischen der transzendentalen oder reinen Dimension und der empirischen Dimension. Aber diese Kantische Unterscheidung kann nicht mit der ontologischen Differenz oder mit der Unterscheidung des Ontischen und des Ontologischen im Heideggerschen Sinne identifiziert werden.

Wenn der Zeitbegriff als der in der ontologischen Dimension gedacht werden sollte, muss Heidegger deshalb die Zeit in einem ursprünglicheren Sinne ermitteln. Der Anhaltspunkt dieser Untersuchung befindet sich in der Zeit als reiner Anschauung, die das reine Bild bzw. den reinen Anblick<sup>64</sup> „aller Gegenstände“ (KrV: B 182/A 142. Vgl. GA 3: 103) verschafft. Es kommt hier also auf die ursprüngliche Erörterung des reinen

---

<sup>63</sup> Kant erklärt: „weil diese innre Anschauung keine Gestalt giebt“ (KrV: B 50/A 33)

<sup>64</sup> Dieser Anblick ist „für Kant das reine Nacheinander der Jetzfolge“ (GA 3: 103).

Schematismus bzw. seines Ursprungs an. Wo liegt der Ursprung? Der Ursprung ist nach Heidegger die Einbildungskraft. Um das Problem der Einbildungskraft als Thema in den Vordergrund zu rücken, führt er eine Stelle aus KrV an und interpretiert: „Nur so viel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nötig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden.“ (KrV: B 29/A 15. Vgl. GA 3: 37).

Kant bezeichnet die Sinnlichkeit und den Verstand als „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis“. Diese zwei Stämme stammen nach Kant von einer „gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel“ her. Auf diese Wurzel wird hier, wie Heidegger sagt, nur hingewiesen. Die Wurzel ist als Unbekanntes in Dunkel gehüllt.

Dieses Unbekannte ist laut Heidegger die transzendente Einbildungskraft. Kant erklärt von dieser: „**Einbildungskraft** ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen.“ (KrV: B 151). Die Kantische Einbildungskraft wird von Heidegger als transzendental bezeichnet. Auf diese Einbildungskraft führen sich nach Heidegger die reine Anschauung und das reine Denken zurück (vgl. GA 3: 138). Die transzendente Einbildungskraft ist danach die Herkunft der reinen Anschauungen, die die Darstellung des Anschaubaren sind. Diese Einbildungskraft gibt die reinen Bilder, mit einem Heideggerschen Ausdruck, die reinen Anblicke. Indem man dem Angeschauten der reinen Anschauung nachfragt, wird die Verwurzelung der reinen Anschauungen in der reinen Einbildungskraft ausdrücklich. Heidegger weist dabei die Interpretation zurück, dass nichts Angeschautes in der reinen Anschauung besteht. Die reine Anschauung ist zwar die der Form selbst, aber es gibt nach Heidegger in der reinen Anschauung „ein in sich einiges“ (GA 3: 142) als Angeschautes. Die reine Anschauung ist ein Einigendes, eine Einheit Gebendes oder die Einheit zu erblicken. Deswegen betont Heidegger Kants Wort „Synopsis“ (KrV: B 128/A 94. Vgl. GA 3: 60 ff. u. 142) in der Bedeutung des reinen Anblicks der Synthesis oder der Einheit bzw. des einheitlichen Ganzen. Die Ganzheit dieses Ganzen heißt nicht Einheit einer Allgemeinheit des Begriffes. Die Herkunft dieser Ganzheit ist nicht im Verständnis. Die Ganzheit bzw. die reine Synopsis als Angeschautes der reinen Anschauung ist nach Heidegger „eine im Bildgebenden Einbilden im vorhinein erblickte Einheit“ (GA 3: 142). Die ein Ganzes bildende Einbildungskraft ist laut Heidegger und Kant „zumal“ (GA 3: 142) d.h. *zugleich* „ein hinnehmendes (rezeptives) und ein schaffendes (spontanes) „Bilden“.“ (GA 3: 142). Die Rezeptivität prägt die Sinnlichkeit, und die Spontaneität den Verstand. Die Einbildungskraft besteht zwischen

diesen zwei Charakteren.

Der reine Verstand besagt „ein von sich aus vorstellendes Vorbilden des Einheitshorizontes“ (GA 3: 150). Das heißt „eine vorstellend bildende Spontaneität“ (GA 3: 150 f.). Aber der Verstand selbst, der der Einbildungskraft entspringt, ergibt keine reinen Schemata, sondern er „verfährt mit ihnen“ (GA 3: 151). Die Funktion des Verstandes wird dabei als das „unthematische Sich-vorhalten des Vorgestellten.“ (GA 3: 151) bezeichnet. Dagegen besteht die reine Anschauung in der Rezeptivität. Diese charakterisiert die Funktion des Hinnehmens des Sichgebenden. Anschauen heißt deswegen das Hinnehmen des Sichgebenden. Die reine Anschauung ist nicht die Anschauung des empirischen Gegenstandes, sondern sie „gibt sich selbst im Hinnehmen das Hinnehmbare.“ (GA 3: 173). Deshalb muss die reine Anschauung bzw. die Zeit vom im Anschauen Angeschauten und vom Anschauen unterschieden werden, an dem der Gegenstand fehlt. Die Zeit als reine Anschauung ist eher „das bildende Anschauen seines Angeschauten“ (GA 3: 175). Nach Heidegger bedeutet die reine Anschauung „das reine Nacheinander der Jetztfolge“ (GA 3: 173. Vgl. GA 3: 103) und schaut dieses an. Das ist das Nacheinander. Also das Hinnehmen ist zugleich der Anblick auf das Jetzt, der Vorblick auf das „Sogleich“ (GA 3: 174) und der Rückblick auf das „Soeben“ (GA 3: 174). Die Zeit als Nacheinander der Jetztfolge muss aber, so Heidegger, von der eigentlichen Funktion der transzendentalen Einbildungskraft unterschieden werden. Er beschreibt mithin: „Diese Jetztfolge ist aber keineswegs die Zeit in ihrer Ursprünglichkeit.“ (GA 3: 175)“. Die Ursprünglichkeit der reinen Anschauung muss deswegen nicht in der Jetztfolge gefunden werden, sondern in der Funktion des Bildens, das die Jetztfolge gibt. Die reine Anschauung fungiert als reine Rezeptivität, sie nimmt keinen Gegenstand hin, sondern dasjenige, das sie von sich selbst aus gibt oder entlässt. Dieses Hinnehmen der reinen Anschauung besagt die „reine apprehendierende Synthesis“ (GA 3: 180). Was auf solche Weise gegeben wird, ist die jetzige „Gegenwart überhaupt“ (GA 3: 180), der Anblick des Nacheinander, der *auf* die reine Anschauung selbst *zugehalten* wird. Diese Struktur der Zeit als reiner Anschauung wird von Heidegger mit dem Ausdruck „Von-sich-aus-hin-zu-auf“ (GA 3: 189), mit anderen Worten, „reine Affektion“ (GA 3: 189) bzw. „Selbstaffektion“ (GA 3: 190) bezeichnet. Die ursprüngliche Struktur in diesem Sinne, die das Nacheinander der Jetztfolge erzeugt und als solches vereinheitlicht, ist als ursprüngliche Zeit die transzendente Einbildungskraft, die in eins die „spontane Rezeptivität“ (GA 3: 196) der reinen Sinnlichkeit und die „rezeptive Spontaneität“ (GA 3: 196) der reinen Apperzeption darstellt.

Was durch die transzendente Einbildungskraft gebildet wird, ist Heideggers

Ansicht nach nichts anderes als der transzendenzhafte Horizont der Zeit. Der reine Anblick der reinen Anschauung bzw. die „reinen Schemata als transzendente Zeitbestimmung“ (GA 3: 198) bilden „den Horizont der Transzendenz“ (GA 3: 198), der „eine vorgängige Umschlossenheit“ (GA 3: 108) hat. Man darf diesen Horizont nicht mit dem besonderen empirischen Horizont des Seienden verwechseln. Der transzendente oder transzendenzhafte Horizont ist Heidegger zufolge für ontologisch zu halten. Er ist derjenige Umkreis, in dem das Seiende erst erscheinen kann. Heidegger möchte diesen transzendenzhaften Horizont als einen für das Seinsverständnis begreifen. Die ontologischen Bestimmungen des Seins bewegen sich in diesem Horizont der Zeit. Deswegen werden die Seinsbestimmungen zeitlich.

Heidegger versuchte, die Problematik des transzendentalen Schematismus bei Kant in die phänomenologisch-hermeneutisch ontologische Dimension zu versetzen. Das ist ein Versuch, auf die Fragen zu antworten: Warum müssen die Seinsbestimmungen in der Ontologie immer apriorisch sein? Warum sind diese Bestimmungen immer zeitlich? Nach der Heideggerschen Behauptung muss der ontologische Horizont, in dem das Sein als Phänomen überhaupt gewonnen wird, im ursprünglichen Sinne zeitlich begrenzt werden. Das Sein überhaupt muss auf zeitliche Weise gewonnen werden. Die Heideggersche Erörterung über den transzendental reinen Schematismus im Denken Kants will zeigen, dass die Dimension der transzendentalen Bedingung für die Erscheinung überhaupt im Kantischen Sinne eben die Dimension des Seins als Grund für Seienden ist.

Worauf wir durch Heideggers phänomenologisch-hermeneutische Interpretation des transzendentalen Schematismus Kants gestoßen sind, ist nichts anderes als die Zeitlichkeit bzw. Zeitigung, in der eben der transzendental transzendenzhafte Horizont zur Seinsbestimmung liegt. Man kann hieran auch den Ursprung der transzendental apriorischen Dimension. Diese hat deshalb ihren Ursprung nicht in der subjektiven Sphäre im Sinne Kants, sondern im transzendental transzendenzhaften Zeitlichkeit des menschlichen Daseins hat<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> Laut M. Henry gibt es eine andere Bedeutung der Zeit, die ursprünglicher als die Selbstaffektion im Sinne Heideggers bzw. „l’affection par soi“ ist. Henry nennt diese ursprünglichere Affektion „l’affection de soi“: „L’auto-affection qui constitue l’essence du temps ne s’identifie pas, toutefois, avec l’affection par soi, elle est aussi, plus fondamentalement, affection de soi. Le temps n’est pas seulement, en effet, ce qui affecte. En tant qu’il est ce qui affecte, le temps présuppose ce qui se trouve affecté par lui. Ce qui se trouve affecté par le temps, toutefois, est le temps lui-même. *L’affection par soi trouve son fondement dans l’affection de soi.*“ (EM : 231). Vgl. Henry, Michel, *L’essence de la manifestation*, Paris: Presses universitaires de France 2003 (EM).

## II. 3. Horizont und Endlichkeit

„Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm.“ (GA 3: 230)

Im letzten Kapitel haben wir das Verhältnis zwischen dem Horizont des Seinsverständnisses und dem Schematismus Kants und die Ursprünglichkeit der Temporalität als transzendentaler Einbildungskraft im Sinne der zeitlichen Synthesis erörtert. Damit konnten wir einen Überblick über die Problematik der Temporalität im Zusammenhang mit Kants Denken erhalten, um die Tragweite der Endlichkeit des zeitlichen Seinshorizontes ermessen zu können. Es handelt sich nun um diese Endlichkeit in diesem vorliegenden Kapitel. Im Kontext der Interpretation Kants können wir diese Problematik von mehreren Gesichtspunkten aus behandeln. Wir wollen hier mit der Erläuterung der Endlichkeit der menschlichen Anschauung im Kantbuch anfangen, damit wir einen Ausgangspunkt für die Ausführung über die Endlichkeit des Horizontes des Seinsverständnisses erhalten können.

Damit wir eine Perspektive erhalten, berücksichtigen wir zunächst Nittas Erwähnung vom Kantbuch Heideggers. Nitta behandelt zwar nicht thematisch die Heideggersche Interpretation Kants. Wir können aber z.B. seine folgende Erwähnung der Interpretation finden: „Dass [Heidegger], in seinem *„Kant und Problem der Metaphysik“* positiv auf die Funktion der zwischen Sinnlichkeit und Verstand vermittelnden „Einbildungskraft“ achtend, versuchte, gegen die „Sinnesselbstbildungskraft“ des Horizontes anzudringen, ist auch ein großer Beitrag zur heutigen Philosophie.“ (PWD: 130 f.). Von der allgemeinen Ansicht aus so den Beitrag vom Kantbuch hoch schätzend, bemerkt er jedoch dabei an der Heideggerschen Interpretation keine direkte positive Beziehung auf sein eigenes Denken des Lebens. Man könnte aber hier eine Frage stellen: Ist die Selbstaffektion, die im letzten Kapitel erwähnt wurde, nicht das Selbstgewahren in der ursprünglichen vertikalen Dimension im Sinne Nittas? Nitta benutzt in einem anderen Kontext das Wort der Selbstaffektion positiv vielleicht im allgemeinen Sinne, ohne konkrete Namen z.B. wie Kant oder M. Henry zu nennen; „wobei man von Selbstaffektion als solcher reden kann“ (WuL: 178) ist laut Nitta die doppelte Negativität des Lebens selbst. Er schreibt, in der ursprünglichen

Differenzierung des Lebens „liegt die Herkunft der heutigen Diskussion über den Selbstbezug des Gefühls (Selbstaffektion) als die Urform des Selbstgewahrens.“ (LuD: 27). Ist die Selbstaffektion bei Heidegger nicht das ursprüngliche Selbstwissen des Lebens? Nitta sagt zwar nicht, dass die Selbstaffektion im Heideggerschen Sinne das ursprüngliche Selbstwissen bedeutet. Aber es scheint, dass die Selbstaffektion im ursprünglichen Sinne eben in der Differenzierung des Lebens liegt.

Im Kantbuch geht es für Heidegger ausschließlich um die Erörterung der Selbstaffektion als Problem des Ursprungs der Sinnbildung des Horizontes. Heidegger schreibt: „Die Zeit ist als reine Selbstaffektion nicht eine wirkende Affektion, die ein vorhandenes Selbst trifft, sondern als reine bildet sie das Wesen von so etwas wie Sich-selbst-angehen.“ (GA 3: 189). Die Zeit als Selbstaffektion bei Heidegger bedeutet das „Sich-selbst-angehen“. Dieses bedeutet diejenige Funktion, dass das Selbst sich selbst den Sinn konstituiert, indem sich das Selbst von sich aus zeitigt. Die Selbstaffektion als Sinnregung besagt mithin nichts anderes als eine Selbstdifferenzierung. Heidegger sagt: „Als reine Selbstaffektion bildet sie ursprünglich die endliche Selbstheit dergestalt, daß das Selbst so etwas wie Selbstbewußtsein sein kann.“ (GA 3: 190), und „Die reine Selbstaffektion gibt die transzendente Urstruktur des endlichen Selbst als eines solchen.“ (GA 3: 191). Das Problem der Selbstaffektion für Heidegger liegt schließlich in der Endlichkeit des Selbst. Also sollte sich hier erneut die Frage nach der Endlichkeit im Kantbuch stellen.

Was besagt aber eigentlich die Endlichkeit? Dass etwas endlich ist, heißt z.B., dass es nicht unendlich ist. Dabei wird diese Endlichkeit im Vergleich zur Unendlichkeit, mit anderen Worten, in Negation der Endlichkeit begriffen. Die Unendlichkeit ist in der europäischen Geistesgeschichte ein göttliches Charakteristikum. Wenn man die göttliche Unendlichkeit berücksichtigt, wird die Endlichkeit des Menschen viel deutlicher gemacht. Die Frage nach der Endlichkeit bedarf jeweils der Feststellung des menschlichen Vermögens. Bekanntlich beschränkte Kant die menschliche Anschauung auf das Sinnliche. Wenn Heidegger beginnt, die Endlichkeit der Anschauung bei Kant zu interpretieren, handelt es sich dabei auch um diesen Kontrast zwischen der göttlichen unendlichen Anschauung und der menschlichen endlichen Anschauung.

Nach Heideggers Erklärung bzw. nach der Beschreibung Kants liegt die wesentliche Funktion der göttlichen Erkenntnis, die unendlich ist, darin, dass die göttliche Anschauung als „*intuitus originarius*“ (KrV: B 72) eines einzelnen, einmaligen und einzigen Seienden eben allererst dieses anschauliche Seiende entstehen lassen kann. Durch die göttliche Anschauung kann dieses Seiende erst in sein Sein gebracht werden. Diese göttliche Anschauung ist diejenige Vorstellung, die das Seiende im Ganzen,

unmittelbar und zuerst anschaut. Die göttliche Anschauung braucht deshalb kein Denken, das als Menschliches „jederzeit Schranken beweist“ (KrV: B 71). Für die Unterscheidung der unendlichen göttlichen und endlichen menschlichen Anschauung kommt es, so Heidegger, aber nicht darauf an, ob die Anschauung mit oder ohne Denken geschieht, weil das Wesentliche dieser Unterscheidung nicht im Denken liegen muss, sondern vielmehr gerade in der Anschauung selbst. Es geht daher hier um die Unterscheidung der zwei Arten der Anschauung selbst. Es ist nicht notwendig, dass die endliche menschliche Anschauung außerdem auch von Denken begleitet wird (vgl. GA 3: 24 f.).

Deshalb müssen wir nach der wesentlichen Endlichkeit der menschlichen Anschauung eben in der Anschauung überhaupt selbst suchen. Man könnte zunächst sagen, dass an der menschlichen Anschauung die Charaktere der göttlichen d.h. die Ganzheit oder die Absolutheit fehlen. An der menschlichen Anschauung fehlt aber vor allem das göttliche Vermögen des Schaffens des Seienden überhaupt. Die menschliche Anschauung kann kein Seiendes hervorbringen, während die göttliche Anschauung erst das schaffen kann, was *ist*. Man kann also hierbei die endliche menschliche Anschauung mindestens durch die Negation des göttlichen Vermögens des ursprünglichen Schaffens bestimmen. Diese Bestimmung ist eine negative Bestimmung. Worin liegt jedoch die positive Bestimmung der endlichen menschlichen Anschauung? Diese Frage fragt, was die endliche menschliche Anschauung leisten kann. Es geht mithin hierbei darum, was die endliche menschliche Anschauung überhaupt leisten kann. Was die endliche menschliche Anschauung leisten kann, ist nach Kant, ein durch die unendliche göttliche Anschauung geschaffenes Seiendes hinzunehmen. Das Vermögen dieses Hinnehmens bedeutet die eigene positive Funktion der endlichen menschlichen Anschauung. Die Fähigkeit dieses Hinnehmens kennzeichnet Kant mit dem Wort „Rezeptivität“. In diesem Sinne hängt die menschliche endliche Anschauung vom Hinzunehmenden d.h. vom Seienden ab, das die göttliche unendliche Anschauung hervorbrachte. Die Rezeptivität besagt mithin diejenige Fähigkeit, von einem Seienden angegangen oder affiziert werden zu können. Die endliche menschliche Anschauung kann auf diese Weise dem Seienden die Möglichkeit geben, dass uns dieses Seiende sich melden kann (vgl. GA 3: 25 f.).

Die Endlichkeit der menschlichen Anschauung liegt deshalb in der Unmöglichkeit, kein Seiendes schaffen zu können, und in der Abhängigkeit, dass ihr Vermögen der Rezeptivität vom Seienden abhängt. Wenn Heidegger diese Endlichkeit der menschlichen Anschauung im Kantbuch erklärt, meint er natürlich das Seinsverständnis, das aus der subjektiven Sphäre befreit wurde. Wenn die oben erklärte Endlichkeit der

menschlichen Anschauung berücksichtigt wird, wird auch die Endlichkeit des Seinsverständnisses deutlich. Das Seinsverständnis kann auch weder Seiendes noch Sein schaffen. Das Seiende, von dem hier die Rede ist, bedeutet das, was immer schon vorhanden gegeben ist. Es besagt mithin die Faktizität, in die das menschliche Dasein immer schon geworfen ist. Diese Faktizität wird später von Heidegger im Versuch der Metontologie thematisiert. Heidegger schreibt in der Vorlesung im SS 1928: „die Möglichkeit, daß es Sein im Verstehen gibt, hat zur Voraussetzung die faktische Existenz des Daseins, und diese wiederum das faktische Vorhandensein der Natur.“ (GA 26: 199). Das Seiende in diesem Sinne bedeutet daher die faktische Voraussetzung des Seinsverständnisses. Das Sein des Seienden zu verstehen, ist erst möglich, wenn das Seiende schon vorhanden ist. Es ist schon ersichtlich, dass auch die Endlichkeit des Seinsverständnisses in der Unmöglichkeit liegt, dass das Seinsverständnis kein Seiendes schaffen kann, und in der Abhängigkeit, dass es vom faktischen vorhandenen Seienden abhängen muss.

Weil es um das Seinsverständnis in diesem Sinne geht, verändert sich bei Heidegger auch die Kantische Frage nach der Möglichkeit der apriorischen Synthesis wie folgt: „wie kann ein endliches Wesen, das als solches an das Seiende ausgeliefert und auf die Hinnahme desselben angewiesen ist, vor aller Hinnahme das Seiende erkennen, d.h. anschauen, ohne doch dessen „Schöpfer“ zu sein?“ (GA 3: 38). Was den Spielraum ermöglicht, in dem Sein des Seienden überhaupt, beispielsweise als Vorhandensein oder als Zuhandensein im Sinne von SZ, verständlich wird, ist nichts anderes als Transzendenz des menschlichen Daseins; um das Sein des Seienden überhaupt verstehen zu können, muss das Verstehen das Seiende in die Richtung nach dem Sein übersteigen – mit anderen Worten gesprochen bedeutet das Verstehen dieses Übersteigen der Grenze der ontologischen Differenz. Das menschliche Dasein übersteigt eben deswegen das Seiende nach Sein, weil es endlich ist; der Schöpfer braucht überhaupt keine Transzendenz. Diese Möglichkeit der Transzendenz verweist aber darauf, dass das menschliche Dasein als endliches Wesen seine Endlichkeit übersteigen kann; das menschliche Dasein ist nicht endlich im totalen oder absoluten Sinne.

Dabei wird von Heidegger die Frage gestellt: „wie kann, endliches menschliches Dasein im vorhinein das Seiende überschreiten (transzendieren), welches Seiende es nicht nur nicht selbst geschaffen hat, auf das es sogar, um selbst als Dasein existieren zu können, angewiesen ist?“ (GA 3: 42). Wodurch die Transzendenz ermöglicht wird, ist nichts anderes als die Zeitlichkeit. Hier wird die Transzendenz bzw. die Zeitlichkeit zum Thema. Für uns geht es dabei um die Frage: Worin liegt die Endlichkeit bzw. die Grenze

der Transzendenz selbst?

Wir haben oben die Endlichkeit der menschlichen Anschauung und des Seinsverständnisses erklärt. Dieses Seinsverständnis ist endlich eben in der Faktizität des Seienden, in das das menschliche Dasein geworfen ist. Dabei geht es um die Endlichkeit im Bezug auf die Unendlichkeit und auf die Faktizität des Seienden. Wenn es aber um die Endlichkeit der Transzendenz oder der Zeitlichkeit geht, worin und welche Endlichkeit kann man dann finden? Diese Endlichkeit muss in der Zeit selbst liegen. Dabei müssen wir fragen nach der Endlichkeit in der reinen Anschauung bzw. der Zeitlichkeit. Wenn es dann um die reine Anschauung geht, welche Negativität kann man hier finden kann?

Die reine Anschauung ist dagegen nach Heidegger die Zeitigung im Sinne von reinem „Sich-selbst-angehen“ (GA 3: 189) d.h., von reinem „Gegenstehenlassen“ (GA 3: 189) d.h. vom reinen „Sich-zuwenden-zu...“ (GA 3: 189). Die Zeitigung ist der Bezug auf sich selbst. Heidegger schreibt: „„Von-sich-aus-hin-zu... und Zurück-auf-sich“ konstituiert gerade erst den Gemütcharakter des Gemütes als eines endlichen Selbst.“ (GA 3: 191). Dabei geht es um die hermeneutische Zirkelbewegung der Zeitlichkeit des Selbst des menschlichen Daseins. Die Bewegung des „Von-sich-aus“ ermöglicht das Überschreiten des Seienden. Dadurch kann sich das Dasein dem Seienden zuwenden, und es kann auch sich selbst inmitten dieses Seienden finden oder befinden. Durch diese zirkulär von sich aus existierende und auf sich zurückkommende Bewegung findet sich das Dasein als dasjenige, das inmitten des Seienden besteht, das sich deshalb als dasjenige findet, das anders als vorhandenes Seiendes und also *nichts* anderes ist als *Selbst*, und es findet das vorhandene Seiende als dasjenige, das anders als Selbst ist und *nichts* anderes als Anderes verstehen kann<sup>66</sup>. Dieses Selbstwissen besagt zwar ein Wissen des von sich selbst zurückgeblickten Selbst<sup>67</sup>. In dieser Zirkelbewegung der Transzendenz kann man „die transzendente Urstruktur des endlichen Selbst“ (GA 3: 191) finden. Die Transzendenz des menschlichen Daseins kann nichts anderes sein als der *geworfene* Entwurf (vgl. GA 3: 235 f.); diese Transzendenz kann nicht unendlich sein. Dieser Sachverhalt verweist darauf, warum und wie das Seinsverständnis, das Heidegger für „das Endlichste im

---

<sup>66</sup> Man kann hier außerdem zwar das Selbstwissen beim frühen Heidegger aus einer anderen Perspektive d.h. von der Endlichkeit des Todes aus erklären. Aber auch das durch den Tod vermittelte Wissen meint ein Wissen, das ein von sich aus und auf sich selbst zurückkommendes zirkuläres Wissen ist.

<sup>67</sup> Wenn wir aber das Selbstwissen im vertikalen Sinne bei Nitta berücksichtigt, wird ersichtlich, dass das ekstatische Selbstwissen nichts anderes ist als ein horizontales Wissen. Dieses Selbstwissen muss vom Selbstwissen im Sinne des Selbstgewahrens oder der handelnden Anschauung Nishidas unterschieden werden.

Endlichen“ (GA 3: 229) hält, endlich sein muss. Das Wesentliche „der innersten transzendentalen Endlichkeit des Daseins“ (GA 3: 236) bei Heidegger liegt im Seinsverständnis, in der zeitlichen Zirkelbewegung und in der Faktizität der Geworfenheit inmitten von Seiendem.

Wegen dieser Endlichkeit geschehen das Vergessen des Seinsverständnisses und dessen Endlichkeit selbst, indem sich das Dasein in seiner bestimmten Umwelt ausschließlich zu jedem einzelnen Seienden verhält. Heidegger schreibt an einer Stelle im Kantbuch: „Die Endlichkeit des Daseins – das Seinsverständnis – liegt in der Vergessenheit.“ (GA 3: 233). Das Dasein versteht zwar das Sein auf den Sinn der Zeit hin. Aber es vergisst das verstandene Sein, weil das, was im Alltag thematisiert wird, nicht das Sein, sondern jedes Seiende wie ein Auto oder eine Zeitung ist; von der empirischen Vergessenheit des Seienden muss also die transzendente Vergessenheit unterschieden werden. Dass diese Vergessenheit transzendental oder transzendenzhaft ist, besagt, dass sie nicht zufällig geschieht, sondern notwendig. Heidegger schreibt: „Diese [Vergessenheit] ist keine zufällige und zeitweilige, sondern sie bildet sich notwendig und ständig.“ (GA 3: 233). Aber durch diese Vergessenheit des Seinsverständnisses wird die Aufgabe der Metaphysik, der Ontologie bestimmt. Die Aufgabe besagt die (Wieder-)Erinnerung, die seit Platons Philosophie das wesentliche Charakteristikum der Metaphysik ist. Die Erinnerung im metaphysischen Sinne bedeutet im Heideggerschen Denken den transzendenzhaften Bezug auf das transzendental notwendig Vergessene.

Dieses Vergessene bedeutet also das Apriorische, das es früher als das Seiende gibt. Die Dimension der Ermöglichung des Seinsverständnisses überhaupt besagt, wie schon gesehen, die ursprünglichste Dimension der Apriorität. Heidegger sieht in der Erinnerung die eigentliche Aufgabe der Metaphysik der Daseinsanalytik: „Der fundamentalontologische Grundakt der Metaphysik des Daseins als der Grundlegung der Metaphysik ist daher eine „Wiedererinnerung“.“ (GA 3: 233). Diese transzendente apriorische Dimension lässt sich daher als Dimension der Vergessenheit im ursprünglichsten Sinne bei Heidegger auffassen. Diese ursprüngliche Dimension der Vergessenheit im Heideggerschen Sinne bedeutet also die transzendenzhafte Tragweite der Erinnerung im ontologischen Sinne. Dabei geht es in Heideggers Denken ausschließlich um die Grenze zwischen dem Seienden und der Transzendenz des Seinsverständnisses. Also besagt die Endlichkeit dabei, dass das menschliche Dasein auf dieser Grenze der ontologischen Differenz zwischen dem Seienden und dem Seinsverständnis, mit anderen Worten, zwischen der Geworfenheit und dem Entwurf bleiben muss. Hier kann man außerdem auch die Einschränkung oder die Bindung an

das Seiende und die Freiheit des menschlichen Daseins gleichzeitig bemerken. Die Freiheit stellt den Spielraum dar, in dem das Verstehen und also auch die Auslegung des Seins jedes Seienden möglich werden. Das Seiende ist dasjenige, das die Transzendenz überschreitet, und zugleich dasjenige, wohin diese zurückkommen muss. Auf solche Weise bildet die Transzendenz eine offene Ganzheit des Bezirks des Verständlichen. Der Mensch kann jedem einzelnen Seienden aufgrund von diesem offenen Bezirk begegnen, oder das darin verstandene Sein ontologisch thematisieren; man kann nämlich darin das verstandene Sein (wieder-)erinnern. Dies besagt aber zugleich, dass die Erinnerung auf diesen Bezirk beschränkt wird. Die Erinnerung ist deshalb hier in diesem Kontext bzw. im Rahmen der Fundamentalontologie Heideggers ausschließlich im ekstatisch-horizontalen Sinne zu halten.

Wenn wir hier die ursprüngliche Vergessenheit als Verborgenheit in der vertikalen Dimension Nittas berücksichtigen, kann die Tragweite der Erinnerung deutlich gemacht werden. Man erinnert sich in der Zirkelbewegung nur an das horizontal Verborgene bzw. Vergessene d.h. an das vorgängige Seinsverständnis. Diese Vergessenheit des Seinsverständnisses kann nicht mit der Vergessenheit der ontologischen Differenz beim späteren Heidegger gleichgesetzt werden, die Nitta als Selbstdifferenzierung des Lebens selbst annimmt. Die horizonthafte Erinnerung des apriorischen Seinsverständnisses kann uns nicht an das erinnern, das sich dem horizontalen Bezirk entzieht. Es ist jetzt an Nittas Beschreibung des Verhältnisses zwischen Seinsvergangenheit im Sinne Heideggers und der Verborgenheit des ursprünglichen Lebens selbst zu erinnern; Nitta, wie schon oben gesehen, schreibt: „Auch das Geschehen, das die Seinsvergangenheit genannt wird, ist in der Tat nicht „die ursprüngliche Verbergung“ selbst, sondern nur eine geschichtliche Gestalt der Wissensbewegung, die die ursprüngliche Verbergung gebracht hat.“ (PWD: 36). Das Verborgene im ursprünglichen Sinne bedeutet dagegen, eigentlich gesprochen, überhaupt kein „Vergessenes“, weil es innerhalb des Horizontes nie *verstanden* wird.

Es ist jetzt auch schon ersichtlich, dass bei Heidegger nicht gezeigt wird, wie das Selbstsein durch die Negation im horizontalen Sinne bestimmt wird. Diese Selbstheit, die durch die horizontale Negation bestimmt wird, muss vom Selbst des Lebens selbst unterschieden werden, das nach Nitta durch die Negativität in der vertikalen Dimension des Lebens selbst bestimmt wird, mit anderen Worten, durch die Negativität, dass sich das Leben immer der ekstatischen Transzendenzbewegung entzieht. In der Diskussion Heideggers handelt es sich nur um ein Differentes der Selbstdifferenzierung in der vertikalen Dimension d.h. ein Differentes des Erscheinenden im Unterschied zu einem anderen ursprünglichsten Differenten des Erscheinens selbst. In diesem Sinne könnten

wir sagen, dass Heidegger die Selbstaffektion als Zeitlichkeit des menschlichen Daseins nicht in ihrer eigenen Dimension der Selbstdifferenzierung des Lebens selbst erörtert hat.

Am Ende dieses Abschnittes fassen wir jetzt kurz zusammen, was darin gesagt worden ist. Die Aufgabe dieses Kapitels war die Aufklärung der Endlichkeit des Horizontes. Darum haben wir zunächst die Diskussion mit dem Problem der Tragweite oder der Tiefe der Selbstaffektion im Rahmen des Kantbuchs angefangen. Anschließend stellten wir die Frage nach der Endlichkeit der Erklärung der Unterscheidung zwischen der unendlichen göttlichen Anschauung und der endlichen menschlichen Anschauung im Sinne Kants. Das Kantische Problem der Bedingung der Möglichkeit des Erlebnisses verändert sich dabei zur Frage nach der Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses überhaupt. Für Heidegger ist also vielmehr das Problem der Endlichkeit des Seinsverständnisses bzw. des menschlichen Daseins von großer Bedeutung.

Dabei handelt es sich um die Negativität der Endlichkeit der menschlichen Anschauung, und zwar so, dass sie *nicht* von sich selbst aus die Gegenstände schaffen kann, und dass sie von diesen Gegenständen abhängt. Diese Kantische Negativität, die einigermaßen vom theologischen Gesichtspunkt aus erklärt wird, lässt sich im Heideggerschen Kontext als die der Faktizität des vorhandenen Seienden, inmitten dessen das menschliche Dasein immer schon geworfen ist, interpretiert werden. Danach liegt die Endlichkeit des Seinsverständnisses in der Zirkelbewegung der Transzendenz in der Geworfenheit inmitten vom Seienden. Deswegen ist der Entwurf wesentlich ein geworfener Entwurf. Man kann mithin sagen, dass sich diese Endlichkeit im Überschreiten der Grenze der ontologischen Differenz im horizontalen Sinne findet. Diese Endlichkeit verweist darauf, dass sich das Seinsverständnis nur in der horizontalen Offenheit und in der horizontalen Verslossenheit bewegen kann. Außerdem wird auch das Verhältnis zwischen der Endlichkeit und der Vergessenheit des apriorischen Seinsverständnisses gezeigt; sofern das menschliche Dasein inmitten des Seienden immer schon geworfen ist, wird im Alltag zumeist und zunächst nicht das Sein, sondern ausschließlich das Seiende thematisiert. Die Aufgabe der Ontologie liegt mithin in der (Wieder-)Erinnerung des verstandenen Seins. Dabei wurde auch darauf verwiesen, dass die Erinnerung in diesem Sinne nur auf die horizontale Dimension beschränkt wird. Folglich können wir sagen, dass bei Heidegger oder im Rahmen der Fundamentalontologie nicht nach dem noch nicht objektivierten Leben selbst gefragt wird.

## II. 4. Horizont und Nichts

„Die Erfahrung des Grundes als Ab-Grund ist auch die sogenannte Nihilismus-Erfahrung. Nur ein solches Denken kann schon die Transzendenz des Daseins als einen Überstieg in das Andere gegenüber dem Seienden, d.h. in das Nichts, auslegen.“ (WPU: 48)

Anschließend betrachten wir das Verhältnis zwischen dem Horizont und der Negativität besonders des Nichts. Dass man den Begriff „Nichts“ anwendet, sollte eine sachmäßige Strategie sein, wenn es um das geht, was überhaupt kein Seiendes ist. Wenn nach dem Nichtsbegriff gefragt wird, kommt es auf die Bedeutung, die Tragweite und die Grenze dieses Nichts als Endpunkt des horizonthaften Denkens und als Wendepunkt seiner Umkehr in die vertikale Dimension an. Jede Frage nach dem Nichtsbegriff muss ein Anrennen gegen die „Grenze der Sprache“ (WA 3<sup>68</sup>: 68) sein. Wenn wir uns an die Zeit als Sinn für das Seinsverständnis erinnern, können wir nicht sagen, dass die ontologische Aussage unsinnig wäre, sondern vielmehr sie muss eben deswegen ihre Bedeutung haben, weil sie nur im transzendenten Sinnhorizont der Ermöglichung durch die Zeit möglich ist. Wir brauchen aber den Sinnbegriff nicht nur als horizonthaft oder als transzendent aufzufassen. Deswegen handelt es sich hier nicht um dasjenige Nichts, das ein Unsinniges, anders gesagt, das Nichts als Anderes gegen den Sinn ist. Die Aufgabe dieses Kapitels liegt also darin, die Tragweite und die Grenze des Nichts des Horizontes in der Berücksichtigung des Anderen zum Horizont zu erörtern. Die Frage lautet: Was ist die Grenze des Sinnhorizontes? Worin liegt der Endpunkt des horizontalen Sinnes?

Einfach theoretisch gesprochen, bedeutet der Begriff „Nichts“ alles, was kein Seiendes ist. Man könnte danach z.B. die Formen der Anschauung d.h. Raum und Zeit im Rahmen der Philosophie Kants insofern als Nichts annehmen, als sie keine Gegenstände

---

<sup>68</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe*, Bd. 3, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 503, hrsg. v. B. F. McGuinness, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989. (WA 3). Wittgenstein schreibt: „Ich kann mir wohl denken, was Heidegger mit Sein und Angst meint. Der Mensch hat den Trieb, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen. Denken Sie z.B. an das Erstaunen, daß etwas existiert. [...] Alles, was wir sagen mögen, kann a priori nur Unsinn sein. Trotzdem rennen wir gegen die Grenze der Sprache an. [...] Aber die Tendenz, das Anrennen, *deutet auf etwas hin*. Das hat schon der heilige Augustin gewußt, wenn er sagt: Was, du Mistviech, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts!“ (WA 3: 68 f.).

sind. Sie müssen aber zugleich deswegen „Etwas“ (KrV: B 347/A 291/GA 3: 143) sein, weil sie selbst das Angeschaute, „ens imaginarium“ (KrV: B 347/A 291/GA 3: 143), sind. Nach Heidegger gehört das ens imaginarium „zu den möglichen Formen des „Nichts““ (GA 3: 143). Eine solche Betrachtung Heideggers richtet sich nach dem Problem des zeitlichen Horizontes in seinem eigenen Denken.

Kant interpretierend, erklärt Heidegger im Kantbuch den Begriff „Nichts“, das nach Heidegger von Kant mit den Wörtern „X“ und „Etwas“ gekennzeichnet wurde. Heidegger führt die Stelle aus KrV an: „Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf irgendein Objekt bezogen, und, da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein *Etwas*, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas als Gegenstand einer Anschauung überhaupt ist insofern nur das transzendente Objekt. Dieses bedeutet aber ein Etwas – X, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können, sondern, welches nur als ein Correlatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelt deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt.“ (KrV: A 250/GA 3: 122). Nach diesen Beschreibungen Kants bedeutet die Begriffe „Etwas“ und „X“ „das transzendente Objekt“, von dem wir nichts wissen können. Nach dieser Erklärung Kants kann das Etwas oder X nicht als einzelnes Seiendes wie ein Tisch oder ein Buch angenommen werden. Es besagt vielmehr nach Kant „Gegenstand einer Anschauung überhaupt“ oder „ein Correlatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung“. Vom X Kants erklärt Heidegger, warum wir vom X gar nichts wissen können. Nach Heideggers Erklärung liegt der Grund für diese Unmöglichkeit nicht darin, dass das X „als Seiendes „hinter“ einer Schicht von Erscheinungen versteckt liegt“ (GA 3: 122), sondern vielmehr darin, dass das X „kein möglicher Gegenstand eines Wissens“ (GA 3: 122) ist. Dieses Wissen besagt hier den Besitz „einer Erkenntnis von Seiendem“ (GA 3: 122). Die Unmöglichkeit des Wissens vom X im Kantischen Sinne besagt nach Heideggers Ansicht nur die bloße Unmöglichkeit des Wissens vom *Seienden*. Damit ist deshalb nicht die Unmöglichkeit des Wissens überhaupt gemeint. Heidegger sagt: „Es [X] kann dergleichen (wie Seiendes) nie werden, weil es ein Nichts ist.“ (GA 3: 122). Was Heidegger ausdrücklich machen will, wenn er das X oder Etwas als Nichts bezeichnet, ist das, was kein Seiendes ist: „Nichts bedeutet: nicht ein Seiendes, aber gleichwohl „Etwas“.“ (GA 3: 122)<sup>69</sup> – deswegen ist es „nicht das nihil absolutum“ (GA 3: 72).

---

<sup>69</sup> Vgl. auch Kants Erklärung vom Nichts und Etwas. Er schreibt: „Die logische Verneinung, die lediglich durch das Wörtchen Nicht angezeigt wird, [...] kann also dazu bei weitem nicht hinreichend

Heidegger sagt, Kants Wort „Correlatum“ betonend, dass das X bzw. Etwas als Nichts „reiner Horizont“ (GA 3: 122), der „unthematisch, aber gleichwohl eben im Blick“ (GA 3: 123) ist, bzw. „das in der Transzendenz und durch sie als ihr Horizont erblickbare Dawider“ (GA 3: 122 f.) bedeutet. Das Etwas oder X Kants bezeichnet Heidegger auch mit dem Ausdruck „Gegenstand überhaupt“ (GA 3: 123). Nach Heidegger verweist diese Bezeichnung auf das, was „im vorhinein den Überschlag über alle möglichen Gegenstände als gegenstehende“ (GA 3: 123) d.h. „den Horizont eines Gegenstehens“ (GA 3: 123) ausmacht. Aus der Heideggerschen Erklärung wird ersichtlich, dass das X, das von Heidegger als Nichts gekennzeichnet wird, wieder als Horizont das Dawider, das Gegenstehende gegen das menschliche Dasein besagt; der Horizont ist deshalb das, was von Heidegger an einer anderen Stelle vom Kantbuch das „unthematische Sich-vorhalten des Vorgestellten“ (GA 3: 151) oder der „Horizont von Vorhaltbarkeit überhaupt“ (GA 3: 186) genannt wird.

Nach diesen Erklärungen besagt das Nichts das, das uns Entgegenstehende bzw. Vorstehendes oder Vorhaltbares. Das Nichts in diesem Sinne ist außerdem ein Nichts gegen Seiendes. Das Nichts ist das Andere gegenüber dem Seienden, während das Seiende das Andere dem Nichts gegenüber ist. Das Nichts ist deshalb anders als das nihil absolutum und als das Seiende. Sofern es nicht das nihil absolutum ist, muss es etwas sein. Das Nichts wird mit dem Etwas zusammengestellt; die Negation des Nichts d.h. „ein nicht-Nichts“ (GA 3: 72) besagt hingegen dabei Seiendes. Hier wird darauf verwiesen, dass das Nichts als Anderes Seiendem gegenüber das ist, das durch das Seiende begrenzt wird.

Wenn wir aber das Nichts als zum Dasein gehörigen Horizont auffassen, kann das Nichts nicht als bloß Gedachtes verstanden werden. Hier geht es um das Nichts oder das Etwas<sup>70</sup> im Erlebnis. Wir wollen dabei anschließend das Nichts in der Analytik der Angst

---

sein, einen Begriff in Ansehung seines Inhalts zu bezeichnen.“ (KrV: B 602/A 574) Diese Negation hängt also eigentlich vom Verhältnis des Begriffs zu einem anderen Begriff im Urteil ab. Zum Beispiel bedeutet der Ausdruck „Nichtsterblich“ (KrV: B 602/A 574) nicht das bloße Nichtsein, sondern er lässt allen Inhalt unberührt. Es gibt dagegen „eine transzendente Verneinung“ (KrV: B 602/A 574). Diese bedeutet laut Kant „das Nichtsein an sich selbst“ (KrV: B 602/A 574), dem „die transscendentale Bejahung“ entgegengesetzt wird. Diese Bejahung ist nach ihm „ein Etwas“ (KrV: B 602/A 574), das schon ein Sein ausdrückt und daher „Realität (Sachheit)“ (KrV: B 602/A 574) genannt wird. Kant sagt, dass Gegenstände allein durch die Realität bzw. Sachheit „Etwas (Dinge)“ (KrV: B 602/A 574) sind. Die Negation dieser Bejahung bedeutet hingegen „einen bloßen Mangel“ (KrV: B 603/A 575).

<sup>70</sup> Im Denken des faktischen Lebens beim früheren Heidegger vor SZ kann man den Begriff „Etwas“ als „das Vor-weltliche überhaupt“ (GA 56/57: 115) finden. Dieses Etwas wird von Heidegger außerdem auch als „ein Grundphänomen, das verstehend erlebt werden kann“ (GA 56/57: 115) und als „das »Noch-Nicht«, d.h. noch nicht in ein genuines Leben Herausgebrochene“ (GA 56/57: 115) bezeichnet. Vgl. Heidegger, Martin, *Zur Bestimmung der Philosophie (Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem)* (Frühe Freiburger Vorlesungen Kriegsnotsemester

als Grundstimmung bzw. als Grundbefindlichkeit im Rahmen der Fundamentalontologie finden. Darin analysiert Heidegger die Nichtigkeit des Nichts des Ganzen des Zuhandenen und auch den Tod. Nach dieser Angstanalyse Heideggers in SZ werden das Zuhandene und das Vorhandene im Ganzen belanglos oder bedeutungslos. Das innerweltlich Seiende im Ganzen verliert die Bedeutsamkeit. Diese Situation muss von derjenigen unterschieden werden, dass man nicht die Anwendungsweise eines Geräts weiß und es deshalb für Unbedeutendes hält, weil die „Unbedeutsamkeit“ (GA 2: 247/SZ: 186) in der Angst nicht nur an diesem Tisch oder jenem Auto geschieht, sondern am innerweltlichen Seienden im Ganzen geschieht. Man kann zunächst mindestens hieran die Bedeutungslosigkeit des innerweltlich Seienden bemerken.

Man interessiert sich in der Angst nicht mehr für dieses oder jenes Seiende beispielsweise ein Buch oder eine Zeitung usw., sondern das Sein des menschlichen Daseins selbst tritt hier in den Vordergrund. Dieses Geschehnis bedeutet, dass das Dasein die Möglichkeit bekommt, dass es sich selbst auf seine Möglichkeit bewusst beziehen kann, die sowohl die Möglichkeit des Zuhandenen als auch der eigenen Möglichkeit des Daseins selbst enthält. Man muss beachten, dass es hierbei nicht um jedes Seiende im Horizont geht, sondern eher um den Horizont selbst. Deshalb handelt es sich hier nicht um eine Möglichkeit oder Bestimmungsmöglichkeit dieses Seienden oder jenes Seienden, sondern um die Möglichkeit des menschlichen Daseins selbst, das die Seinsmöglichkeit hat, sich auf seine Seinsmöglichkeit selbst beziehen zu können; eröffnet wird in der Angst die Möglichkeit, dass ich, meine bestimmte Möglichkeit wählend, zu dieser Möglichkeit bestimmt werden kann. Es geht hier um die Möglichkeit der Möglichkeiten oder der Unmöglichkeit der Existenz im Sinne des Todes. Dabei verhalte ich mich also nicht zu diesem oder jenem Seienden, sondern zu mir selbst, genauer gesprochen, zur Möglichkeit meiner selbst. Heidegger schreibt: „Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, das heißt die Welt als solche herausstellt, dann besagt das: *wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.*“ (GA 2: 249/SZ: 187). Das Wovor der Angst ist laut Heidegger das Nichts bzw. das In-der-Welt-sein selbst. Dabei bedeutet das Worum der Angst das Seinkönnen des Daseins selbst: „Die Angst ängstet sich um das Seinkönnen des so bestimmten Seienden und erschließt so die äußerste Möglichkeit.“ (GA 2: 352/SZ: 266).

---

1919)), hrsg. v. Bernd Heimbüchel, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987. (GA 56/57). Der frühe Heidegger schreibt vom Etwas in der anderen Vorlesung: „Dagegen ist das Etwas als Unbestimmtes in einem Bedeutungszusammenhang denkbar erfüllt, geladen mit Leben, so daß es einen drohenden, beängstigenden Charakter annehmen kann.“ (GA 58: 217). Vgl. Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie* (frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1919/20), hrsg. v. Hans-Helmuth Gander, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1993. (GA 58).

Das Wovor der Angst ist nach Heidegger das Dasein selbst bzw. die Welt als solche. In der Angstanalyse bezeichnet er das Wovor der Angst auch als Nichts. Warum geht es aber in der Analytik um das Nichts? Worin liegt ihr Ziel? In welchem Sinn muss das Nichts verstanden werden? Um auf diese Fragen zu antworten, sehen wir die Erklärung Heideggers selbst an. Von der Angstanalyse spricht Heidegger hinsichtlich ihres Ziels in der Davoser Disputation (vgl. GA 3: 274 ff.) mit Ernst Cassirer: „Die Analyse der Angst hat die einzige Funktion, nicht ein zentrales Phänomen im Menschen sichtbar zu machen, sondern die Frage vorzubereiten: Auf Grund welches metaphysischen Sinnes des Daseins selbst ist es möglich, daß der Mensch überhaupt vor so etwas gestellt werden kann wie das Nichts?“ (GA 3: 283). Nach seiner Erklärung liegt das eigentliche Ziel nicht in der Aufklärung des Phänomens des Menschen, sondern in der Erörterung der Möglichkeit, dass der Mensch vor das Nichts gestellt werden kann. Darin geht es deshalb um etwas, das gerade mit dem Bezeichnung „Nichts“ zu betrachten ist. Aber warum kommt es auf diese Möglichkeit gerade für Heidegger oder für die Fundamentalontologie an? Warum geht es eben um das Nichts? Auch auf den Grund dafür verweist Heidegger in der Disputation: „Nur wenn ich das Nichts verstehe oder Angst, habe ich die Möglichkeit, Sein zu verstehen. Sein ist unverständlich, wenn das Nichts unverständlich ist.“ (GA 3: 283 f.). Von demselben Sachverhalt schreibt Heidegger im Kantbuch: „Das Sein des Seienden ist aber überhaupt nur verstehbar – und darin liegt die tiefste Endlichkeit der Transzendenz – wenn das Dasein im Grunde seines Wesens sich in das Nichts hineinhält.“ (GA 3: 238). Was besagt das Sichhineinhalten in das Nichts? Heidegger unterscheidet es von so etwas wie Denken des Nichts und sagt, es sei „ein Geschehen, das allem Sichbefinden inmitten des schon Seienden zugrundeliegt und in einer fundamentalontologischen Analytik des Daseins nach seiner inneren Möglichkeit aufgehellt werden muß.“ (GA 3: 238).

Im Alltag sagt man z.B., „Nein, das ist nicht das Buch. Ich möchte nicht dieses Buch, sondern ein anderes“, oder sagt „Nein, dieser Mann ist es nicht“, weil eine andere Person gemeint ist. Hierbei spricht man von einer Art der Negation. Durch diese Negationen wird auf ein anderes Buch oder eine andere Person bzw. auf die bestimmten Möglichkeiten verwiesen; es geht hier nämlich um die Negation des bestimmten innerweltlichen Seienden. In der Angstanalyse Heideggers geht es aber nicht um eine solche bestimmte Negation. In der Angst wird das innerweltlich Seiende im Ganzen belanglos. Dabei würde man sagen z.B., „Jetzt geht es weder um dieses Buch noch um jenes Buch oder überhaupt nicht um Bücher, noch um Kleidungen usf.“; hier geht es überhaupt nicht um irgendein innerweltlich Seiendes. Das besagt aber nicht, dass es hier

überhaupt um nichts geht, sondern man könnte vielmehr sagen, dass es hier um etwas geht. Dieses Etwas bedeutet nicht etwas Bestimmtes wie etwas Gutes auch nicht etwas zum Essen, sondern Etwas überhaupt. Wenn es um das Etwas überhaupt geht, kommt es auf kein bestimmtes Seiendes an. Dabei tritt das Nichts in den Vordergrund, und man würde z.B. sagen, „es gibt nichts“ oder „nirgends etwas“. Hier ist daran zu erinnern, dass es sich für Heidegger darum handelt, wie es möglich ist, dass der Mensch vor das Nichts gestellt werden kann. Wir können nochmals konkreter fragen: Warum kann es das Etwas geben, das vom innerweltlich Seienden unterschieden werden muss, oder warum können wir uns auf das Etwas beziehen? Was besagt dieser Bezug?

Man kann hier sagen, dass dieser Bezug der auf die Dimension des Seins bzw. des Nichts ist. Er ist der Bezug auf die Transzendenz des Seins oder Nichts. Er selbst besagt als ein solcher Bezug die Transzendenz des menschlichen Daseins, das das Sein als Transzendenz verstehen kann. In der Transzendenz des menschlichen Daseins in der Angst wird nicht dieses oder jenes Seiende thematisiert, sondern das Dasein selbst.

Wenn es um das Dasein selbst geht, auf welches Nichts als „Voraussetzung“ des Seins dieses Daseins selbst kommt es dann an? Das Dasein befindet sich inmitten des vorhandenen Seienden im Ganzen, und es ist von diesem Seienden zu unterscheiden. Das Dasein *ist nicht* dieses andere Seiende. Die Negation in diesem Sinne haben wir schon oben erklärt (vgl. II. 3.). Das ist aber nicht nur dasjenige, das anders als das vorhandene Seiende ist, sondern es ist gleichzeitig dasjenige, das *ist*, mit anderen Worten, das *nicht nichts ist*. Die Negativität für das lebende Dasein besagt das Nichts im Sinne des Todes, das die äußerste Möglichkeit für das Leben des Daseins ist.

Der Tod bedeutet dabei die zukünftige Möglichkeit der Unmöglichkeit der Existenz des Daseins. Der Tod als Möglichkeit der Unmöglichkeit wird auch durch die Unüberholbarkeit und durch die Unbestimmtheit seines Wann auf zeitliche Weise charakterisiert. Der Tod bestimmt das endliche Leben gründlich durch seine Unbestimmtheit. Dieser Tod ist eine Unmöglichkeit der menschlichen Existenz, also muss er in diesem Sinne von anderen „wirklichen“ Möglichkeiten unterschieden werden. Aber das besagt nach Heidegger nicht, dass der Tod sozusagen im „Jenseits“ der Existenz oder des Verstehens durch Dasein besteht, sondern er ist auch eine durch das Dasein verstandene Möglichkeit. Den Bezug auf den Tod nennt Heidegger in SZ den Vorlauf zum Tode darin, um seinen zeitlichen, zukünftigen Charakter zu kennzeichnen.

Welche Rolle spielt der Tod bei der Selbstbestimmung des Daseins? Die Rolle des Todes wird dann ersichtlich, wenn wir die Bewegung des Vorlaufens im Zusammenhang mit der des Zurückkommens betrachten, weil diese Bewegungen in eins eine Zirkelbewegung ausmachen; dieses Vorlaufen in den Tod kommt nämlich „auf das

eigenste Gewesen“ (GA 3: 431/SZ: 326) bzw. „auf die Geworfenheit“ (GA 2: 507/SZ: 383) oder „auf das faktische Da“ (GA 2: 506/SZ: 383), mit anderen Worten gesprochen, auf sich selbst zurück. Das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit des Todes und dieses „verstehende Zurückkommen“ (GA 2: 431/SZ: 326) aus dieser Möglichkeit „in die Existenz“ (GA 2: 516/SZ: 391) bilden in eins die horizontale Zirkelbewegung der Zeitlichkeit. In dieser Zirkelbewegung vollziehen sich auch „ein *Sichüberliefern* überkommener Möglichkeiten in sich“ (GA 2: 507/SZ: 383) oder die „Wiederholung einer überkommenen Existenzmöglichkeit“ (GA 2: 509/SZ: 385). Diese wiederkehrende Bewegung besagt als Wahl der konkreten Möglichkeiten auch den Vollzug der Selbstbestimmung des Daseins.

Die Negativität der Un-überholbarkeit und Un-bestimmtheit des Todes umgrenzt in der Zirkelbewegung das Sein des Daseins. Dieser Sachverhalt verweist darauf, dass, was ursprünglich Sein umgrenzen kann, ist nichts anderes als das Nichts. Wie Heidegger sagt, ist das Phänomen der Existenz nicht das Ziel der Fundamentalontologie. Die Analyse des Todesphänomens ist auch nur ein Beispiel. Es kommt vielmehr in der Fundamentalontologie darauf an, die Funktion des Nichts überhaupt beim Seinsverständnis zu erläutern. Nach den obigen Ausführungen ist das Nichts weder bloße Negation noch bloßes Gegenteil noch das Jenseits des Seins, sondern dasjenige, durch das erst das *Verständnis des Seins als solches* ermöglicht wird. Das können wir so denken, dass das Nichts deshalb als wesentliches Moment zum Horizont der Temporalität gehört. Dieser Horizont ist derjenige, in dem gerade Abwesenheit und Anwesenheit, oder Nichts und Sein auf ursprüngliche Weise vereinigt werden können. Eben in dieser Vereinigung kann das Sein überhaupt als solches verstanden und weiter ausgelegt werden. Die Negativität des Nichts lässt sich daher im zeitlichen Horizont als zukünftige oder gewesene Möglichkeit auffassen. In diesem Sinne ist der Horizont selbst sogar für das Nichts zu halten. Eben im Hintergrund des Nichts gibt es das Sein als solches. Sowohl das Sein als auch das Nichts sind deshalb als Verstandenes aufzufassen. Zum Beispiel ist der Tod eine verstandene Möglichkeit des Seinskönnens. Das besagt aber nicht, dass der Tod kein Nichts ist. Deshalb sagt Heidegger im Kantbuch mit Hegel, dass das Sein und das Nichts dasselbe ist (vgl. GA 3: 226). Der Tod ist zwar keine erlebbare Möglichkeit. Aber der Tod ist weder unverständlich noch bedeutungslos, sondern er ist etwas, das man verstehen und auslegen kann. Das Dasein kann sich selbst auf sein Sein der Todesmöglichkeit entwerfen. Unserem Tod und unserem Leben kann daher auch der Sinn „Schicksal“ oder „Geschick“ gegeben werden, weil gerade in der zirkulären Zeitigung das Dasein in einer bestimmten Situation sich selbst zu einem bestimmten Sinn, beispielsweise zu einem bestimmten geschichtlichen

oder politischen Sinn bestimmen kann; in der Zeitigung liegt die Möglichkeit der einigermaßen wahlfreien willentlichen und gleichzeitig schicksalhaften Selbstausslegung.

Dieser Sachverhalt verweist darauf, dass der Tod oder auch das Nichts überhaupt seinen Sinn haben kann. Sofern das Nichts für ein Verstandenes gehalten werden muss, kann man es auch als Phänomen der hermeneutischen Phänomenologie begreifen. Wenn das Nichts ein Phänomen der hermeneutischen Phänomenologie ist, muss es möglich sein, dass das Nichts auf seinen Sinn hin gedeutet wird.

Wir können uns hier an die metaphysische Frage erinnern: »*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*« (vgl. S. 39 ff.). In dieser Frage geht es nicht um das Dasein, sondern eher um das Seiende im Ganzen. Die Negativität im Seinsverständnis ist die Voraussetzung des Seinsverständnisses selbst. Wenn man versteht, dass ein Ding ein Tisch ist, versteht man gleichzeitig, dass der Tisch nicht z.B. wie ein Brot ist, und wenn man versteht, dass das Seiende überhaupt ist, versteht man zugleich, dass das Seiende nicht nichts ist. Dass etwas *ist*, besagt, dass etwas *nichts* anderes ist als es selbst, und es überhaupt *nicht* nichts ist. Man würde deshalb nicht verstehen, dass etwas ist, wenn man nicht versteht, dass etwas nicht nichts ist. Durch dieses einheitliche Verständnis von Sein und Nichts wird die ontologische Frage nach dem Sein möglich oder notwendig. Insbesondere wenn es um das Nichts des Seienden im Ganzen geht, stellt sich diese Frage: »*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*«. Wann oder worin sich diese Frage stellen lässt, ist die Grundstimmung, in der der Mensch vor das Nichts gestellt wird, mit anderen Worten, in der der Mensch in das Nichts hineingehalten wird. In diesem Nichts kann das Dasein verstehen, dass das Seiende *ist*; das ist das Geschehen des Verständnisses des Seins als Phänomen.

Nun stellt man zwar diese Frage, aber es ist unmöglich für die Phänomenologie, auf diese Frage irgendeine theologische Antwort zu geben, wie man sie in der Metaphysik bei Leibniz findet. Trotzdem stellt man diese Frage, weil alles in der Grundstimmung bedeutungslos wird, und weil der Mensch dabei haltlos und richtungslos wird; das Sein des Daseins wird in die Krise gebracht, – das Seiende im Ganzen wird dabei in der Krise der Sinnlosigkeit suspendiert –, und der Mensch sucht den Sinn und den Grund oder das „Worumwillen“, und fragt „Warum“. In dieser Haltlosigkeit oder in der Richtungslosigkeit wird eine Chance gegeben, durch das Fragen wieder einen Sinn oder Grund des Seienden im Ganzen zu erhalten. Die Frage ist mithin eine not-wendige Frage im metaphysischen transzendenten Sinne. Diese Frage muss von der Frage unterschieden werden: wozu man dieses Gerät benutzen

kann; diese Frage ist nämlich nicht ontologisch, sondern nur ontisch in der Situation, die auf dem noch ungefragten Sinn und Grund beruht. Es geht hier nicht um die Bedeutung eines Tisches oder eines Autos, sondern um denjenigen Sinn, der die Bedeutungsganzheit bestimmt, d.h. um den Sinn des Daseins selbst, oder vielmehr um den Seinssinn des Seienden überhaupt. Wir können also dabei zwar keine konkrete Antwort auf die Frage des Warum wie bei Leibniz bekommen. Aber wir können mindestens irgendeinen Seinssinn des Seienden im Ganzen entwerfen, der vorher im Ganzen die Möglichkeit des Verständnisses des jeweiligen einzelnen Seienden und seiner Auslegung eröffnet und bestimmt.

Wir können einerseits keine Antwort auf die Frage nach dem Grund des Seienden im Ganzen wie in der Theologie erhalten, deshalb muss das Seiende in dieser Bedeutung grundlos bleiben. Andererseits kann das Seiende aber durch das Geschehen des Seinsverständnisses irgendeinen Sinn erhalten. Dies scheint widersprüchlich zu sein, ist aber trotzdem kein Widerspruch, sondern verweist vielmehr auf die Endlichkeit des menschlichen Wissens. Der Mensch kann zwar nicht den absoluten Grund oder Sinn wissen, aber er kann immer einen jeweiligen relativen Grund oder Sinn haben; deswegen wird er manchmal in der Grundstimmung in die Krise der Grundlosigkeit oder Sinnlosigkeit gestellt. Das Seinsverständnis ist das Geschehen, das eben in der menschlichen Endlichkeit geschieht. Heideggers Absicht liegt aber nicht in der Erörterung der Endlichkeit der Existenz des Menschen schlechthin, sondern in der Aufklärung der Bedingung der existenzialen Möglichkeit der Ontologie überhaupt. Man kann sagen, dass die Analyse der Grundstimmung des Daseins bei Heidegger die Aufklärung darüber bedeutet, warum das Seinsverständnis und die Warum-Frage nach dem Grund des Seienden überhaupt, also die Ontologie als Metaphysik überhaupt, möglich oder notwendig sind (vgl. GA 3: 284). Eben in einer solchen Grundstimmung wie Angst wird gezeigt, dass die Möglichkeit der Ontologie nicht nur in der Theorie besteht, sondern ursprünglich in der Existenz des menschlichen Daseins.

Aber in der menschlichen Begrenztheit, dass man nicht den absoluten (oder göttlichen) Grund oder Sinn des Seienden erreichen kann, oder in der Fragestellung im Nichts bzw. in der Krise der Sinnlosigkeit, stoßen wir auf eine Grenze eines menschlichen Wissens. Dabei könnte man sich eine Frage stellen, um welche Art von Sinnlosigkeit und von Grenze es sich handelt. Im Alltag ist bestimmtes Zeug, ein Hammer bei einer Mahlzeit sinnlos. Entsprechend gibt es auch sinnlose Versuche, sinnlosen Widerstand oder eine sinnlose Arbeit. Manche klagen sogar, dass ihr Leben keinen Sinn mehr hat. Aber in einem anderen Fall kann Zeug bedeutsam sein; ein Hammer ist z.B. bedeutsam, um Nägel einzuschlagen. Der Hammer und die Nägel sind

bedeutsam, um ein Haus zu bauen. Das Haus ist bedeutsam, damit der Mensch darin wohnen kann. Aber die Sache verhält sich in einer bestimmten Grundstimmung anders als in Alltag, weil darin das Seiende im Ganzen bedeutungslos wird. Unbedeutames Zeug in Alltag und auch das in der Angst im Ganzen bedeutungslos erscheinende Seiende kann in einer anderen Situation erneut bedeutungsvoll werden. Das alles zeigt aber, dass die Sinnlosigkeit dieses unterschiedlichsten Seienden relativ ist, also nicht absolut. Man könnte sogar sagen, dass es hier keine Sinnlosigkeit gibt, weil das Nichts selbst schon seinen Sinn hat, und weil man eben in diesem Nichts oder in diesem Sinn die Frage stellt: »*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*«. Im Nichts geht es mithin nicht um einen bestimmten Sinn oder eine bestimmte Bedeutung, sondern vielmehr um den Sinn oder um die Deutung des Seienden im Ganzen. Somit kann zwar der absolute Sinn nicht gezeigt werden. Aber es gibt hier auch keine echte oder absolute totale Sinnlosigkeit. Bei Heidegger sind weder der absolute Sinn noch die absolute Sinnlosigkeit gemeint. Es scheint, dass es im Dasein *immer* nur um den *je-weiligen* Sinn geht, also um die Jeweiligkeit, die Zeitigung. Der Mensch kann nur jeweils *zeitlichen* Sinn<sup>71</sup> erreichen. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass die Zeit der Sinn des Seins ist. Dabei stellt es sich eine Frage: Hat die Zeit selbst ihren Sinn? Heidegger schreibt in SZ: „Der Sinn von Sein kann nie in Gegensatz gebracht werden zum Seienden oder zum Sein als tragenden »Grund« des Seienden, weil »Grund« nur als Sinn zugänglich wird, und sei er selbst der Abgrund der Sinnlosigkeit.“ (GA 2: 202/SZ: 152). Wie Heidegger selbst mit Recht hier einigermaßen andeutet, indem er sagt: „und sei er selbst der Abgrund der Sinnlosigkeit“, muss der Zeithorizont als letzter Sinn oder als letzter Grund keinen Grund und auch keinen Sinn mehr haben. Es gibt keinen Sinn für die Zeit. Deshalb kann man keinen Sinn der Zeit verstehen und auslegen. Diese Sinnlosigkeit bzw. der Abgrund der Zeit selbst stellt den Endpunkt der möglichen Tragweite des Verstehens und der Auslegung dar. Wenn die Zeit weiteren Sinn hätte, dann würde dieses Verhältnis des Gründens zu einem unendlichen Regress führen. Diese Sinnlosigkeit ist daher nicht für gelegentlich oder zufällig zu halten, sondern vielmehr für prinzipiell. Es scheint deshalb, dass es sinnlos ist, vom Jenseits der Zeit als Sinn des Seins zu reden.

Was sollten wir außerdem von dieser Sinnlosigkeit sagen? Das Jenseits der Zeit?

---

<sup>71</sup> Der spätere Heidegger sagt: „Sinn ist in »Sein und Zeit« durch den Entwurfsbereich bestimmt; und der Entwurf ist Vollzug des Daseins, das heißt der ek-statischen Inständigkeit in der Offenheit des Seins. Im Ek-sistieren erschließt das Dasein *Sinn*. Indem es das Wort Sinn von Sein zugunsten von Wahrheit des Seins aufgibt, betont das aus »Sein und Zeit« hervorgehende Denken künftig mehr die Offenheit des Seins selbst als die Offenheit des Daseins angesichts der Offenheit des Seins.“ (VS: 83)

Also die weitere Transzendenz? Zwar in der Theologie könnte man vom Gott oder von seiner Schöpfung *vor* der Zeit schlechthin sprechen. Aber in der Phänomenologie hat das keinen Sinn. Die hermeneutische Phänomenologie Heideggers stößt hier an eine prinzipielle Grenze. Diese liegt in der prinzipiellen Sinnlosigkeit der Zeit. Deshalb ist sie als Grenze des Verständnisses und der Auslegung zu begreifen. Aber man braucht nicht zu denken, dass sie die Grenze des phänomenologischen Wissens überhaupt bedeutet, sondern sie besagt ein Grenzphänomen der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers. Es scheint, dass Heidegger dieses Grenzphänomen nicht als solches behandelt, sondern nur als Sinn des Seins. Wenn es jetzt um die Sinnlosigkeit geht, wie sollte man diese Sinnlosigkeit thematisch behandeln?

Bezüglich dieser Frage gibt es die Möglichkeit, nach der Negativität der Sinnlosigkeit zu fragen. Dabei kann man an die vier Negativitäten (vgl. I.3. und 1.4.) erinnern: die Selbstverneinung des Wissens, die Selbstverneinung des Lebens bei Nittas, das relative Nichts der horizontalen oder transzendenten Differenzierung und das theoretische Nichts. Die Negativität der Selbstverneinung des Wissens verweist auf die Unfassbarkeit des Unfassbaren d.h. des Lebens selbst, weil sie einen Sinn konstituiert. Verweist aber die Negativität der Sinnlosigkeit des Sinns selbst auf etwas? Es scheint, dass sie auf nichts verweist. Die Sinnlosigkeit der Zeit als letzter Sinn kann nicht weiter auf Anderes verweisen. Außerhalb des Horizontes des Seinsverständnisses gibt es nichts. Daher scheint die Rede von einem Jenseits des Sinnhorizontes einfach sinnlos zu sein. Wir können aber die Rede vom Anderen des Horizontes nicht einfach als sinnlos annehmen, wenn wir das ursprüngliche Lebensphänomen in der vertikalen Dimension Nittas berücksichtigen, das die horizontale Dimension ermöglicht, indem es sich aber gleichzeitig dieser Dimension entzieht. So müssen wir hier paradoxerweise sagen: Das Leben selbst ist zwar nicht nichts schlechthin, aber es ist dasjenige Phänomen, das innerhalb des Horizontes des Seinsverständnisses nicht erscheinen kann.

Dabei könnte man fragen: Muss das Sinnhafte sich auf die horizontale Dimension beschränken? Der Horizont ist der Sinnraum, und der letzte Horizont der Zeit ist sinnlos. Dann stellt sich aber eine Frage: Muss auch das Leben selbst oder dessen ursprüngliche Selbstdifferenzierung, die diesen Horizont als solchen ursprünglich ermöglicht, sinnlos sein? Wir sollten auf diese Frage mit Nein antworten, weil uns das Leben selbst eine Weisung erteilt, indem es sich dem Bezirk des Sichtbaren entzieht. Diese Weisung kann aber nicht als horizonthafter Sinn erfasst werden, weil sich das Leben eben dem Horizont schlechthin entzieht. Die Richtung dieses Entzugs ist vertikal. Das Sich-Entziehen der Selbstdifferenzierung des Lebens ist mithin als Sinnregung in der vertikalen Dimension aufzufassen. Diese Weisung kann also nicht als horizontal

jeweiliger Sinn verstanden werden, sondern als derjenige Sinn, der auf die absolute Unverborgenheit, auf die absolute Abwesenheit, anders gesagt, auf die absolute Vergessenheit verweist. Die vertikale Weisung ist die Verweisung aus dem Horizont und auf die absolute Unverborgenheit des Lebens.

## II. 5. Konklusion: Horizont als Grenze des Denkens

Wir möchten in diesem letzten Kapitel unsere Abhandlung beenden. Zunächst blicken wir hier kurz auch den Inhalt der obigen Ausführungen zurück. Danach betrachten wir abschließend diesen Inhalt, indem wir auch die Perspektiven von Nitta, dem späteren Heidegger und auch E. Levinas berücksichtigen.

Das Denken des Seins beim frühen Heidegger ist durch die Phänomenologie und durch die Hermeneutik gleichzeitig geprägt. Das Denken des Seins d.h. die Ontologie Heideggers ist deshalb als hermeneutische Phänomenologie bzw. als Hermeneutik des Seinsphänomens zu begreifen (vgl. I. 1. und I. 2.). Damit man dieses Seinsdenken verstehen kann, muss dessen Kernpunkt d.h. der Begriff der Temporalität richtig begriffen werden, in deren Explikation die eigentliche Aufgabe von SZ lag. Eine der wesentlichen, wichtigsten Aufgabe unserer Abhandlung liegt auch in der Aufklärung der Problematik des Horizontes der Temporalität, denn diese ermöglicht das Verständnis und die Auslegung des Seins überhaupt. Der konkrete Vollzug dieses Denkens bedeutet die Auslegung bzw. die Deutung des Seins nach seinem Sinn als Temporalität; das Sein überhaupt ist Transzendenz, deshalb besagt der Denkvollzug die transzendenzhafte Sinndeutung<sup>72</sup> des Seins, und zwar so, dass die Fundamentalontologie zunächst als Daseinsanalytik d.h. als Aufklärung des bestimmten Seins des menschlichen Daseins vollzogen werden musste. Unser zentrales Problem liegt jedoch nicht in der Daseinsanalytik, sondern eher in der Temporalität als Horizont des Seinsverständnisses überhaupt. Dabei ist entscheidend, welche Tragweite dieser transzendenzhafte Horizont hat und worin dieser seine Grenze hat.

Um diese Fragen deutlich zu machen, betrachteten wir das japanische

---

<sup>72</sup> Während nach der Erklärung vom späteren Heidegger im Seminar in Thor (1969) sein Begriff „Sinn“ des Seins in SZ vom „Sinn“ als „Sinngabung“ (SV: 83) „im geläufigen Verstande“ (VS: 83) wie in „*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*“, von Franz von Brentano oder vom „Sinn“ der „»sinngabenden« Akten“ (VS: 83) im Kapitel „*Ausdruck und Bedeutung*“ der „*Logischen Untersuchungen*“ von E. Husserl zu unterscheiden ist, geht es dagegen laut Heidegger in SZ darum, „das Hören für das Wort des Seins zu öffnen, – sich vom Sein in Anspruch nehmen zu lassen“ (VS: 83). Aber diese Selbstausslegung scheint übertrieben, weil offensichtlich ist, dass das Denken des Hörens in den Vordergrund tritt, nachdem er das Denken des Sehens des Sichtbaren aufgab. Wir verstehen hier vielmehr die Funktion des Sinnes in SZ als transzendenzhaft-horizonthafte Sinndeutung.

phänomenologische radikalisierte Denken Nittas d.h. die Phänomenologie des Lebens, insbesondere, die Dimensionalität der Phänomenalität des Lebens (I. 3.). Durch diese Betrachtung wurden die Tragweite und die Grenze des Horizontes und des horizonthaften Denkens vorgezeichnet, indem die horizontale Dimension und die vertikale Dimension des Lebens voneinander unterschieden wurden; dadurch wurde nämlich der Charakter eines Anderen dem transzendenzhaften Horizont gegenüber gezeigt. Dieses Andere dem Horizont gegenüber zeigte sich als das Leben im vertikalen Sinne, genauer gesprochen, die ursprünglichste vertikale Differenzierung des Lebens selbst, die von der horizontalen Differenzierung unterschieden werden muss. In der vertikalen Dimension konnten wir das Andere gegenüber dem Horizont finden. Man kann nach Nitta die vertikale Dimension durch die doppelte Negativität charakterisieren: die Selbstverneinung des Wissens und die Selbstverneinung des Wirkens bzw. des Lebens selbst, mit anderen Worten, die absolute Verbergung des Lebens; die Unfassbarkeit des sich verbergenden Lebens selbst verneint das horizonthafte Denken und fordert die Preisgabe des Willens. Dadurch wird gezeigt, dass der Horizont bzw. das horizonthafte Denken durch die Negativität in der vertikalen Richtung begrenzt ist. Dabei wurde auch die Richtungsveränderung des Denkens als Umkehr in die vertikale Dimension dargelegt.

Anschließend schufen wir vorläufig die vorzeichnende Umgrenzung der Grenze des Horizontes des Seins und klärten die Negativität auf, die dem Horizont die Grenze zieht (vgl. I. 4.). Dabei stellten wir fest, dass der Horizont der Temporalität das bedeutet, was als *transzendenzhafter Horizont für die Sinndeutung des Seinsphänomens* zu verstehen ist. Außerdem wurde deutlich, dass die Unterscheidung zwischen dem Nichts als Grenze des Seins im Heideggerschen Sinne und dem gelebten Nichts im Nittaschen Sinne deutlich. Jenes ist das relative transzendental-transzendenzhafte Nichts, und dieses ist das absolute Nichts. Für uns kommt es dabei auf diese zwei Bedeutungen des Nichts an.

Im zweiten Teil thematisierten wir die Temporalität als transzendenzhafter Horizont für die Sinndeutung des Seinsphänomens im Rahmen der Fundamentalontologie Heideggers ist. Im ersten Kapitel wurden die Funktion und die Problematik der Temporalität bei der Seinsbestimmung in der Ontologie als „*temporale Wissenschaft*“ dargelegt (vgl. II. 1.). Wir erläuterten im nächsten Kapitel das Verhältnis zwischen dem transzendenzhaften Horizont und dem Schematismus im Sinne Kants (vgl. II. 2.). Dabei wird gezeigt, dass nach Heidegger die transzendentalen Schemata die wesentlichen Momente des transzendenzhaften Horizont als Temporalität gehören. Anschließend erörterten wir die Endlichkeit des Horizontes im Kantbuch (vgl. II. 3.).

Dort konnten wir im Kantbuch die Endlichkeit im Unterschied zur Unendlichkeit lesen. Vor der Konklusion in diesem Kapitel ermittelten wir das Verhältnis zwischen Horizontes und Nichts (vgl. II. 4.). Heideggers Begriff „Nichts“ liegt im Unterschied oder in der Differenz zum Seienden.

Wenn wir die Ausführungen in den obigen Abschnitten berücksichtigen, wird deutlich, dass das Denken der Temporalität im Rahmen der Fundamentalontologie beim frühen Heidegger nichts anderes ist als transzendenzhaft-horizonthaftes Denken. Dieses Denken als Sinndeutung des Seins innerhalb des transzendenzhaften Horizontes, der den Charakter der transzendentalen Verslossenheit hat, ist zwar nicht das subjektive Denken des vorgestellten Gegenstandes der Dinge, sofern es sich im transzendental transzendenzhaften Horizont bewegt. Aber dies besagt nicht, dass es sich jenseits des Vorstellens findet, das als „transzendental-horizontale Vorstellen“ (GEL: 50) vom späteren Heidegger selbst kritisiert wird, weil sein Denkensbezirk nichts anderes ist als Horizont, der im weiteren Sinne für das Vorstellende zu halten. *Das Phänomen des Seins, das in diesem Bereich verborgen oder un-verborgen ist, bedeutet dabei nichts anderes als das Sein als Vorgestelltes innerhalb des transzendenzhaften Horizontes.* Dieser Sachverhalt verweist auf die Grenze der Phänomenalität des Seinsphänomens.

Wir stoßen in diesem transzendental-transzendenzhaften Horizont auf das Etwas oder auf das Nichts als Endpunkt des horizonthaften Denkens und als Wendepunkt zur Umkehr dieses Denkens in die vertikale Dimension. Die endgültige Grenze des transzendenzhaften Horizontes liegt eben im End- und Wendepunkt in diesem Sinne. Deshalb kann man diese Grenze nicht nur in der Richtung seiner Ferne finden, sondern sie liegt im strukturellen Verhältnis zwischen horizontaler Dimension und vertikaler Dimension. Der Horizont bedeutet in diesem Sinne die Grenze gegenüber der Tiefe der vertikalen Dimension. Das ist die Konklusion unserer Betrachtungen in dieser Abhandlung.

Wir möchten außerdem noch den Denken beim späteren Heidegger nach der Überwindung des horizonthaften Denkens erwähnen. Heidegger schreibt in der Einleitung von SZ: „Die Berufung auf Selbstverständlichkeit im Umkreis der philosophischen Grundbegriffe und gar im Hinblick auf den Begriff »Sein« ist ein zweifelhaftes Verfahren [...]“ (GA 2: 6/SZ: 4). Es scheint dem alltäglichen Verstand, dass das Selbstverständliche wie Sein überhaupt alle Deutung oder Interpretation ablehnt. Das „Geschäft“ (GA 2: 6/SZ: 4) der Philosophie liegt aber darin, das „»Selbstverständliche«“ (GA 2: 6/SZ: 4) in Frage zu bringen und zu erklären. Wenn sich Heidegger in SZ bzw. in der Fundamentalontologie mit dem Problem des Seins als dem

Selbstverständlichen auseinander setzte, rennte er nicht blindlings bzw. nicht ohne Sinn und Verstand auf das Sein zu; er verfuhr vielmehr nach der strategischen Methode von Hermeneutik und Phänomenologie im Rahmen der Metaphysik. Aber der Vollzug dieser Untersuchung zeigte Heidegger die Grenze des horizonthaften Denkens als solchen. Die Erkenntnis dieser Grenze führte Heidegger schließlich auf die Ablehnung und auf die Überwindung der Metaphysik und die Aufgabe der bisherigen methodischen Strategie. Die Überwindung geschah im Zusammenhang mit der Aufgabe der hermeneutischen Methodologie, aber diese bedeutet keine Preisgabe der Phänomenologie, sondern er konnte vielmehr dadurch der Phänomenologie eine neue Bedeutung in einem anderen Sinne als früher geben. Diese erneuert verstandene Phänomenologie ist Heidegger zufolge „eine Phänomenologie des Unscheinbaren“ (VS<sup>73</sup>: 137), die Nitta von seinem Standpunkt hoch schätzt. Heideggers paradoxer Ausdruck verweist auf eine neue Aufgabe, die anders ist als die metaphysische transzendenzhafte Sinndeutung des Seins innerhalb des Horizontes im transzendental-transzendenzhaften Sinne. Das Scheinbare kann sowohl das Unauffällige als auch das Unsichtbare besagen. Was hier als Unscheinbares bezeichnet wird, ist als das aufzufassen, von dem überhaupt das Sehen des transzendenzhaft-horizonthaften Denkens absieht.

Ein bestimmtes Sehen ist gleichzeitig nichts anderes als ein bestimmtes Absehen. Wenn sich ein Sehen auf einen bestimmten Gegenstand konzentriert, sieht es vom Horizont des Gegenstandes ab. Auch das Sehen, das den Horizont sieht, muss aber von etwas absehen. Wenn das transzendenzhafte horizontale Sehen das Nichts sieht, wovon sieht es ab? Das Nichts, das transzendenzhaft, horizontal verstanden bzw. gesehen wird, bedeutet nichts als das Nichts der entworfenen Möglichkeiten. Das so verstandene Nichts meint ein Nichts, das, wie Nitta sagte, „das Andere gegenüber dem Seienden“ (WPU: 48) und die „Erfahrung des Grundes als Ab-Grund“ d.h. „die sogenannte Nihilismus-Erfahrung“ (WPU: 48) ist. Wir können deshalb dieses Nichts als relativ bezeichnen. Wenn man sagen kann, dass das Sehen überhaupt immer ein bestimmtes Absehen ist, muss das horizontal transzendenzhafte Sehen auch ein bestimmtes Absehen sein. Wovon dabei abgesehen wird, scheint einfach nichts zu sein, weil es außer dem Nichts einfach nichts geben muss. Wenn man aber hier betont, dass das Nichts *nur das willentlich entworfene oder verstandene bzw. gesehene Nichts* ist, wird gleichzeitig darauf verwiesen, dass das, wovon hier abgesehen wird, dasjenige ist, das *nicht willentlich entworfen* wird. Hier ist zu fragen, wovon im willentlichen Entwurf abgesehen wird. Während manchmal im Denken des späteren Heidegger „die Rolle des

---

<sup>73</sup> Heidegger, Martin, *Vier Seminare*, übersetzt von Curd Ochwad, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977. (VS).

Menschenwesens für die Lichtung des Seins“ (ZSD: 30) d.h. die Rolle der „Zeitlichkeit des Daseins“ (ZSD: 30) „absichtlich ausgespart“ (ZSD: 30) wird, wurde hingegen, so sagen wir, beim frühen Heidegger von der „Zeitlichkeit des Seins“ (ZSD: 30) abgesehen, und zwar so, dass dieses Absehen davon aber nicht absichtlich ist, weil das, wovon im Entwurf abgesehen wird, ein Andere gegenüber der Absicht bzw. dem Willen des Menschen besagen muss.

Während es bei Heidegger ausschließlich um das horizontale Nichts als Sein geht, ist in Nittas Denken das gelebte Nichts bzw. die Negativität im doppelten Sinne in der vertikalen Dimension entscheidend. Dieses Denken des Nichts im Sinne Nittas beruht auf dem Denken Nishidas. Während bei Heidegger niemals über das absolute Nichts im positiven Sinne nachgedacht wurde, wurde es bei Nishida zum wesentlichen Thema seines Denkens. Das absolute Nichts oder der Ort des Nichts bei Nishida ist nach Nitta dasjenige, das „als allgemeiner Begriff nicht bestimmbar ist.“ (SDL<sup>74</sup>: 251). Dieses Nichts ist das Ausdrückende (Spiegelnde), was sich ausdrückt. Es muss also vom Ausgedrückten (Gespiegelten) unterschieden werden. Das Ausdrücken besagt die Selbst-Bestimmung des Nichts selbst, die in Nishidas späterem Denken „konkreter in die ausdrückliche Selbst-Bestimmung der Welt uminterpretiert“ (SDL: 253) wurde. Nittas Denken basiert auf dem Denken Nishidas. Während das japanische philosophische Denken des Nichts dem Denken des Zen-Buddhismus zu verdanken ist, ist es auch ebenso wahr, dass das Denken Nishidas und Nittas auf dem Denken des Nichts oder der Negativität in der europäischen Geistesgeschichte, beispielsweise auf dem deutschen Idealismus und der Mystik oder dem Christentum wie von Meister Eckhart oder Jakob Böhme usw., basiert. Nitta bemerkt beispielsweise zwei Richtungen oder Bewegungen des Verhältnisses zwischen Leben und Wissen: 1. Nach dem Denken des „*non-aliud* (Nichts-Anderes)“ von Nikolaus Cusanus liegen das Absolute (Gott) und das Wissen (Welt) in der Bewegung der Vereinigung oder Integration, 2. nach dem Denken Fichtes liegen das Absolute und das Wissen (Bild) in der Bewegung der Trennung. Der spätere Heidegger, für den Hölderlins Dichtung von entscheidender Bedeutung ist, scheint dem zweiten Standpunkt nahezustehen, wenn wir die Vergessenheit der Vergangenheit und die Zukunft beim späteren Heidegger berücksichtigen; dabei geht es nämlich um die Vergangenheit und die Zukunft dessen, was sich absolut der horizontalen Dimension entzieht.

---

<sup>74</sup> Nitta, Yoshihiro, *Über die Selbst-Differenzierung des Lebens. Phänomenologie der Ungegenständlichkeit bei Kitaro Nishida* (1870 - 1945), in: *Facetten der Wahrheit. Festschrift für Meinolf Wewel*, hrsg. v. Ernesto Garzón Valdés und Ruth Zimmerling, Freiburg/München 1995, S. 249-256. (SDL).

Wenn man die ursprüngliche bzw. vertikale Dimension berücksichtigt, wird deshalb darauf verwiesen, dass von „Horizont“ nicht nur im Sinne des willentlich Entworfenen gesprochen wird, sondern er hat hingegen seinen anderen nicht transzendenten Aspekt. Dieser Aspekt muss das sein, was vom ursprünglichen Leben aus ausgedrückt wird. Hier ist an dem Logos als Rede zu erinnern, durch den man das Phänomen ausdrücklich sehen lässt. Wenn wir aber die vertikale Dimension des Lebens berücksichtigen, die Sichtbares ursprünglich ausdrückt, indem es sich dem Bezirk des Sichtbaren entzieht, können wir das Sehenlassen der Rede nicht mehr für das Sehenlassen im ursprünglichen Sinne halten. Was das Ausgedrückte im ursprünglichen Sinne sehen lässt, ist nicht mehr der Logos als Rede des Menschen, sondern das Leben selbst<sup>75</sup>. Was dadurch ausgedrückt wird, lässt sich durch den Logos als Rede weiter ausdrücklich machen. Wir sollten die Differenzierung des Lebens als Wirken des Sehenlassens des Sichtbaren im ursprünglichen Sinne auffassen. Das Ausgedrückte im ursprünglichen Sinne meint noch nicht das willentlich Entworfenen, sondern das einfach Gegebene.

Heidegger schreibt: „Der Horizont ist demnach noch etwas Anderes als Horizont. Aber dieses Andere ist nach dem Besprochenen das Andere seiner selbst und deshalb das Selbe, das es ist.“ (GEL: 38). Das Andere gegenüber dem Horizont ist das Selbe, das er ist. Es besagt nach Heidegger „Gegnet“. Heidegger schreibt: „Der Horizont ist aber die unserem Vorstellen zugekehrte Seite der Gegnet. Als Horizont umgibt uns und zeigt sich uns die Gegnet“ (GEL: 48). Die Gegnet nennt Heidegger auch „das Öffnende des Offenen“ (GEL: 44). „Lichtung“ bzw. das „Sichöffnende für die Verbergung“ (GA 65: 382). Diese Kennzeichnung verweist darauf, dass der Kernpunkt der Wahrheitslehre nicht mehr in der Negation der Verborgenheit liegt, sondern eher schon in der ursprünglichen Verborgenheit selbst, die von der Verborgenheit der horizontalen Dimension unterschieden werden muss.

Heidegger denkt also, dass der Vollzug der Phänomenologie des Unscheinbaren

---

<sup>75</sup> Der spätere Heidegger schreibt von der Funktion des Sehenlassens der Sprache, um das Dichten F. Hölderlins zu erklären: „Der Dichter dichtet nur dann, wenn er das Maß nimmt, indem er die Anblicke des Himmels so sagt, daß er sich seinen Erscheinungen als dem Fremden fügt, worein der unbekannt Gott sich »schicket«. Der uns geläufige Name für Anblick und Aussehen von etwas lautet »Bild«. Das Wesen des Bildes ist: etwas sehen zu lassen. Dagegen sind die Abbilder und Nachbilder bereits Abarten des eigentlichen Bildes, das als Anblick das Unsichtbare sehen läßt und es so in ein ihm Fremdes einbildet. Weil das Dichten jenes geheimnisvolle Maß nimmt, nämlich am Angesicht des Himmels, deshalb spricht es in »Bildern«. Darum sind die dichterischen Bilder Ein-Bildungen in einem ausgezeichneten Sinne: [S. 205] nicht bloße Phantasien und Illusionen, sondern Ein-Bildungen als erblickbare Einschlüsse des Fremden in den Anblick des Vertrauten. Das dichtende Sagen der Bilder versammelt Helle und Hall der Himmelserscheinungen in Eines mit dem Dunkel und dem Schweigen des Fremden. Durch solche Anblicke befremdet der Gott. In der Befremdung bekundet er seine unablässige Nähe.“ (GA 7: 204 f.).

nicht im „Be-greifen“ (VS: 237) im Sinne der „Verhaltensweise eines Inbesitznehmens“ (VS: 137) liegt. Dabei wird darauf verwiesen, dass der Entzug der Verbergung die Enteignis bedeutet. Dieses Enteignis gibt uns gleichzeitig das, was wir durch das Begreifen besitzen können. Aber wir brauchen nicht notwendig das Begreifen. Es geht hier nicht mehr um das, was im Entwurf willentlich erwartet wird, und auch nicht um das Nichts im Entwurf, sondern um das einfach Gegebene. Dabei ist das Denken „auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens“ (GA 9: 364). Dabei geht es nicht mehr um die Sinndeutung des Ausgedrückten, sondern eher um das einfach Ausgedrückte und das dieses Ausgedrückte Ausdrückende, das selbst nicht ausgedrückt werden kann. Es kommt nicht mehr auf das hermeneutische Wissen der Sinndeutung an, sondern vielmehr auf Wissen des Lebens. Man würde hier sagen, dass dieses Wissen des Lebens nicht nachvollzogen werden kann. Wir können es zwar durch den Vollzug in der horizontalen Zirkelbewegung nicht nachvollziehen. Aber wir könnten vielmehr sagen, dass das Leben selbst das Wissen sozusagen durch uns immer wieder erneut vollzieht. Der sprachliche Ausdruck des Denkens wird „das einfache Sagen“ (GA 9: 364)<sup>76</sup>. Damit wir das einfach Gesagte verstehen können, fungiert nicht mehr die transzendenzhafte Interpretation.

Außerdem möchten wir nun abschließend einen anderen Gesichtspunkt für unsere Arbeit berühren. Unser Denkweg, der sich auf der Grenze zwischen Scheinbarem und Unscheinbarem bewegte, muss ein solches Denken sein. Während wir in den obigen Abschnitten den Horizont als Grenze in der Richtung auf die Überwindung der Metaphysik im Sinne beim späteren Heidegger oder bei Nitta betrachten, kann man dagegen Horizont als Grenze im Rahmen der Metaphysik verstehen, wenn ein radikales phänomenologisches Denken von Levinas berücksichtigt wird<sup>77</sup>, der, Heidegger radikal

---

<sup>76</sup> Heidegger schreibt: „Das Denken sammelt die Sprache in das einfache Sagen. Die Sprache ist so die Sprache des Seins, wie die Wolken die Wolken des Himmels sind. Das Denken legt mit seinem Sagen unscheinbare Furchen in die Sprache. Sie sind noch unscheinbarer als die Furchen, die der Landmann langsamen Schrittes durch das Feld zieht.“ (GA 9: 364). Die Sache selbst ist das unscheinbare Phänomen, dementsprechend muss auch der Vollzug des Denkens als einfaches Sagen zurückhaltend sein. Wenn der spätere Heidegger z.B. Meta-phorisches als Meta-physisches kritisiert, liegt seine Absicht, so können wir verstehen, darin, die transzendenzhafte Interpretation des Seins des Seienden aufzugeben. Er schreibt: „Mit der Einsicht in das Beschränkte der Metaphysik wird auch die maßgebende Vorstellung von der »Metapher« hinfällig. Sie gibt nämlich das Maß für unsere Vorstellung vom Wesen der Sprache. Darum dient die Metapher als vielgebrauchtes Hilfsmittel bei der Auslegung der Werke des Dichtens und des künstlerischen Bildens überhaupt. Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik.“ (GA 10: 72). Vgl. Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund*, (Vorlesung im WS 1955/1956), hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997. (GA 10).

<sup>77</sup> Diese Betrachtung stützt sich auf die Untersuchung der phänomenologischen Metaphysik von László Tengelyi. Vgl. Tengelyi, László, drei Manuskripte zur Vorlesung (Phänomenologische

kritisierend, im Rahmen der Metaphysik über die Unendlichkeit des absoluten Anderen nachdachte. Während Heidegger im Kantbuch mit Kant die Endlichkeit im Unterschied zur göttlichen Unendlichkeit erörterte, untersuchte Levinas mit Descartes die Unendlichkeit des absoluten Anderen im radikalen Unterschied zur Heideggerschen Endlichkeit der Ordnung des Seins und des Seienden überhaupt. Auf der dritten *Meditation* von Descartes basierend, hat Levinas den Gedanken entwickelt, dass *das Unendliche selbst noch seine eigene Idee überschreitet*. Die Idee hat laut Levinas „das Auszeichnende“, dass „ihr Ideatum über die Idee hinausgeht“ (PII<sup>78</sup>: 172).

Dabei geht es um die Grenze zwischen der Endlichkeit und der Unendlichkeit. Heidegger hatte seit in den 1930er Jahren angefangen, die Metaphysik zu überwinden zu versuchen, und der spätere Heidegger kritisiert im Buch *Identität und Differenz* (1957) die Metaphysik überhaupt unter dem Titel „Onto-Theo-Logie“ (IuD<sup>79</sup>: 45), in der man von der ontologischen Differenz notwendig absieht und das erste ausgezeichnete Seiende (Gott) als ursprünglichstes Prinzip des Seienden überhaupt annimmt. Wenn heute aber vor allem die Entwicklung der französischen Phänomenologie (z.B. vgl. NPF<sup>80</sup>: 352 ff.) berücksichtigt wird, ist es offenbar ungerecht, die Metaphysik überhaupt auf die „Onto-Theo-Logie“ zu beschränken. Dabei kann die Kritik am horizonthaften Denken Heideggers eben im Rahmen der Metaphysik vollgezogen werden. Der Begriff „Horizont“ spielt in der „metaphysischen Periode“ (1927-1930) Heideggers die wesentliche Rolle als transzendentaler Welthorizont. Diesen nennt Tengelyi „die Offenheit der Welt für das Unendliche“ (Tengelyi III<sup>81</sup>: 199) d.h. „eine für das Unendliche offene Totalität“ (Tengelyi III: 199)<sup>82</sup>. Der Welthorizont bedeutet danach das Offene für das radikal und absolut Andere gegenüber der Ordnung des Seins und des Seienden. Die Transzendenz des absoluten Anderen ist nicht im gleichen Sinne wie das Sein oder die Welt oder das Einholbare für das Denken aufzufassen, sondern sie muss laut Tengelyi als „*Transzendenz des Unvordenklichen*“ (Tengelyi II<sup>83</sup>: 196) gelten.

---

Metaphysik. Eine Einführung) im SS 2012 von Tengelyi an der Bergischen Universität Wuppertal. (Tengelyi I, II, III).

<sup>78</sup> Lévinas, Emmanuel, *La philosophie et l'idée de l'infini*, in : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin 1974. (PII).

<sup>79</sup> Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, Stuttgart: Klett-Cotta 2008. (IuD).

<sup>80</sup> Gondek, Hans-Dieter und Tengelyi, László, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin: Suhrkamp, 2011. (NPF).

<sup>81</sup> Ein Manuskript zur Vorlesung (Phänomenologische Metaphysik. Eine Einführung) im SS 2012 von Tengelyi an der Bergischen Universität Wuppertal. (Tengelyi III).

<sup>82</sup> Tengelyi schreibt: „Der Unterschied zwischen Totalität und Unendlichkeit, die von Levinas zum ersten Mal unterstrichen wurde, ist selbst dann von grundlegender Bedeutung für eine phänomenologische Metaphysik zufälliger Faktizität, wenn er nicht als Gegensatz verstanden wird.“ (Tengelyi III: 199).

<sup>83</sup> Ein Manuskript zur Vorlesung (Phänomenologische Metaphysik. Eine Einführung) im SS 2012

Das Unendliche zeigt sich dabei als Ab-solutes im Sinne des französischen Wortes *s'absoudre* d.h. *Herauslösen* aus der Beziehung mit dem erfahrenden Bewusstsein oder mit dem Dasein. Die Erscheinungsweise des absoluten Anderen als Phänomen erklärt Levinas mit dem paradoxen Ausdruck „in Erscheinung zu treten, ohne zu erscheinen“ („*se manifester sans se manifester*“) (EP<sup>84</sup>: 291). Dieses Paradox wird als „Rätsel“ (*énigme*) (vgl. EP: 283-299) bezeichnet. Deswegen schreibt Tengelyi, dass das Unendliche „einen überphänomenalen Charakter“ (Tengelyi II: 192) hat. Diese Erscheinungsweise ist *außerordentlich*. Das Unendliche im *ab-soluten* Sinne ist, eigentlich gesagt, auf phänomenologische Weise nicht begreifbar, aber es kann sich nur mittelbar bekunden. Tengelyi nennt zwei Weisen der Erscheinung: „Störung“ (*dérangement*) (EP: 286) einer Ordnung und „Spur“ (*trace*) (AE<sup>85</sup>: 155) auf etwas Seiendem. Der Welthorizont muss ein solches Medium der mittelbaren Erscheinung dessen sein, was den außer-ordentlichen und ab-soluten Charakter gegenüber der Ordnung der Welttotalität hat. Der Welthorizont könnte dabei nicht nur den geschlossenen Umkreis, sondern die offene Totalität für das Unendliche meinen und hier gleichsam die Rolle als einer Grenze im Sinne „Tür“ (EP: 287) für den unendlich Anderen und dessen Ab-solutheit oder als Bedingung für dessen Erscheinung als Grenz-phänomen spielen. Die weitere konkrete Untersuchung dieses Problems ist aber nicht unsere Aufgabe in dieser Abhandlung. Deshalb möchten wir hier unsere Arbeit abschließen.

---

von Tengelyi an der Bergischen Universität Wuppertal. (Tengelyi II).

<sup>84</sup> Levinas, Emmanuel, *Énigme et phénomène* (1965), in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 2006. (EP).

<sup>85</sup> Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Édition „Livre de poche“, Dordrecht : Kluwer Academic 2004. (AE).

## Bibliographie

1. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, hrsg. v. F.-W. von Hermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977. (GA 2).
2. Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1927/1928), hrsg. v. F.-W. von Hermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1991. (GA 3).
3. Heidegger, Martin, *Bauen Wohnen Denken* (Vortrag in 1951), in: *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000. (GA 7).
4. Heidegger, Martin, *Was ist Metaphysik?*, in: *Wegmarken*, hrsg. v. F.-W. von Hermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976. (GA 9).
5. Heidegger, Martin, *Zur Seinsfrage* („Über die ›Linie‹“ als Beitrag zur Festschrift für Ernst Junger zum 60. Geburtstag „Freundschaftliche Begegnungen“), in: *Wegmarken*, hrsg. v. F.-W. von Hermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976. (GA 9).
6. Heidegger, Martin, *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, in: *Unterwegs zur Sprache*, hrsg. v. F.-W. von Hermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1985. (GA 12).
7. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Marburger Vorlesung im SS 1925), hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994. (GA 20).
8. Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Marburger Vorlesung SS 1927), hrsg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989. (GA 24).
9. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Marburger Vorlesung Wintersemester 1927/28), hrsg. v. Intraud Görland, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1995. (GA 25).
10. Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Marburger Vorlesung im SS 1928), hrsg. v. Klaus Held, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978. (GA 26).
11. Heidegger, Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (Freiburger Vorlesung SS 1929), hrsg. v. Claudius Strube, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997. (GA 28).
12. Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Freiburger Vorlesung im WS 1931/1932), hrsg. v. Hermann Mörchen, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997. (GA 34).
13. Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik* (Freiburger Vorlesung im SS 1935), hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983. (GA 40).
14. Heidegger, Martin, *Zur Erörterung der Gelassenheit* (Gespräch in 1944/1945), in: *Gelassenheit*, Stuttgart: Klett-Cotta 2008. (GEL).

15. Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, Stuttgart: Klett-Cotta 2008. (IuD).
16. Heidegger, Martin, *Vier Seminare*, übersetzt von Curd Ochwad, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977. (VS).
17. Heidegger, Martin, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag »Zeit und Sein«*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer 2000. (ZSD).
18. Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. v. L. Landgrebe, Prag: Academia/Verlagsbuchhandlung 1939. (EuU).
19. Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. W. Biemel, Haag: Martinus Nijhoff 1976. (Hua VI).
20. Nitta, Yoshihiro, 『世界と生命』 (*Sekai to seimei [Welt und Leben]*), Tokio: Seido-sha 2001. (WuL).
21. Nitta, Yoshihiro, 『思惟の道としての現象学 - 超越論的媒体性と哲学の新たな方向』 (*Shii no michi toshite no genshōgaku. Chōetsuron teki baitaisei to tetsugaku no aratana hōkō [Phänomenologie als Weg des Denkens: Transzendente Medialität und neue Richtung der Philosophie]*), Tokio: Ibun-sha 2009. (PWD).
22. Nitta, Yoshihiro, *Das anonyme Medium in der Konstitution von mehrdimensionalem Wissen*, in: *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie (Phänomenologische Forschungen, Bd. 24/25)*, hrsg. v. Ernst Wolfgang Orth, Freiburg/München 1991, S. 183-199.
23. Nitta, Yoshihiro, *Lebendigkeit und Differenzierung. Zu einer Phänomenologie der transzendentalen Medialität*, in: *Aufnahme und Antwort. Phänomenologie in Japan I*, hrsg. v. Yoshihiro Nitta und Toru Tani, Würzburg: Königshausen & Neumann 2011. (LuD).
24. Nitta, Yoshihiro, *Der Weg zu einer Phänomenologie des Unscheinbaren*, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Bd. 2: Im Gespräch der Zeit*, hrsg. v. Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler, Frankfurt a. M. 1990, S. 43-54. (WPU).
25. Nitta, Yoshihiro, *Der Weg zur Phänomenologie der transzendentalen Medialität. zwischen Mensch und Welt*, Nittas Manuskript (WPM).
26. Nitta, Yoshihiro, *Über die Selbst-Differenzierung des Lebens. Phänomenologie der Ungegenständlichkeit bei Kitaro Nishida (1870 - 1945)*, in: *Facetten der Wahrheit. Festschrift für Meinolf Wewel*, hrsg. v. Ernesto Garzón Valdés und Ruth Zimmerling, Freiburg/München 1995, S. 249-256. (SDL).
27. Nitta, Yoshihiro, „Logik der Philosophie“ in der Philosophie Nishidas. Insbesondere über die Logik der „Negativität“ in seiner späteren Denkperiode, in: *Phänomenologie der Natur (Phänomenologische Forschungen Sonderband)*, hrsg. v. Kah Kyung Cho und Young-Ho Lee, Freiburg/München 1999, S. 193-208. (LPN).
28. Sepp, Hans Rainer, *Über die Grenze. Kulturelle Differenz im Ausgang von Jan Patočkas*

- Philosophie der Geschichte*, in: *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogie*, hrsg. v. Stefan Nowotny und Michael Staudigl, Wien: Turia + Kant 2003. (GK).
29. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, hrsg. v. Joachim Ritter, Basel: Schwabe & CO AG 1974. (HWP III).
30. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel: Schwabe & CO AG 1992. (HWP VIII).
31. Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, (Reclams universal-Bibliothek Nr. 6461), Stuttgart: Philipp Reclam 2009. (KrV).
32. Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe*, Bd. 3, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 503, hrsg. v. B. F. McGuinness, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989. (WA 3).
33. Kluge, Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 23., erweiterte Auflage, bearb. v. Elmar Seebold, Berlin; New York: Walter de Gruyter 1999. (KEW).
34. Bailly, Anatole, *Abrégé du dictionnaire grec français*, Paris: Hachette 2008. (AFG).
35. Bréhier, Émile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin 1997.
36. Novotný, Karel, *Neue Konzepte der Phänomenalität. Essais zur Subjektivität und Leiblichkeit des Erscheinens*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2012.
37. Alexander Schnell, *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie* (Orbis Phaenomenologicus Studien, Bd. 24), Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011. (HNS).
38. Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*, Paris: Presses universitaires de France 2003 (EM).
40. Römer, Inga, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Heidelberg: Springer Verlag Heidelberg 2010. (HHR).
41. Steinbock, Anthony, J, *Limit-Phenomena and the liminality of experience*, in: *Alter* 6, 1998, 275-296. (LP).
42. Levinas, Emmanuel, *Trace de l'Autre*, in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 2006. (TdA).
43. Levinas, Emmanuel, *Énigme et phénomène* (1965), in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 2006. (EP).
44. Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Édition „Livre de poche“, Dordrecht : Kluwer Academic 2004. (AEE).
45. Tengelyi, László, *Drei Manuskripte zur Vorlesung (Phänomenologische Metaphysik. Eine Einführung)* im SS 2012 von Tengelyi an der Bergischen Universität Wuppertal. (Tengelyi I, II, III).