

Gutachten

Betreffs: Kentaro OTAGIRI:

Horizont als Grenze. Zur Kritik der Phänomenalität des Seins beim frühen Heidegger

Bewertung: 15/20 (Sehr gut)

Begründung der Bewertung:

Es gelingt dem Verfasser durch seine intensive Lektüre von Heideggers Schriften, insbesondere die von *“Sein und Zeit“*(GA2) und von *“Kant und das Problem der Metaphysik“*(GA3), den Kernpunkt des Denkens des frühen Heideggers als das transzendental-horizonthafte Denken darzustellen und zugleich dessen philosophische Grenze oder Schränke, die bei ihm, dem Verfasser zufolge, letztlich nicht überwunden geliebt war, klarzustellen. Dass der Verfasser bei seinem Versuch einer Kritik am Heideggerschen Horizontbegriff sich auf einem japanischen Philosophen, Yoshihiro Nitta (1929-) stützt, zählt auch zu den Charakteristika der vorliegenden Arbeit. Nitta hatte nämlich seinerseits, ohne allzu voreilig sich dem Zen-Buddhismus zuzuwenden, vielmehr in Verbindung mit westlichen alternativen Denkern wie Cusanus oder Fichte, von seinen eigenen *“Phänomenologie des Lebens“* sowie *“gedoppelten Negativität des Lebens“* ausgehend das horizonthafte Denken von Heidegger scharf kritisiert hatte. Sowohl der Gedankengang als auch die Darstellung des Verfassers sind klar und leicht verständlich. Auch dass er Heideggers sonst nur schwer zu verstehenden Begriffe wie *“Temporalität“* oder *“Zeitigung“* erfolgreicherweise mit seinen einfacheren Formulierungen erklärt hat, lässt sich als ein nicht zu übersehender Beitrag dieser Arbeit abschätzen¹. Ausserdem kann man dieser Arbeit an vielen Stellen seinen Charakter als ernsthaften Arbeiter entnehmen, welcher heute sonst nicht ganz leicht zu finden wäre. Aus den genannten Gründen zögert sich der Begutachter nicht, diese als Magisterarbeit vorgelegte Arbeit des Verfassers, als *“Sehr gut“* zu bewerten.

Nun was die vom Verfasser aufgestellten Thesen betrifft, lässt sich sachlich aber noch einiges prüfen. Hier seien zwei Punkte genannt: Erstens: Der Verfasser zieht Nittas Argument heran und hebt von der horizontalen Dimensionalität die vertikale ab, die durch den Vollzug der Differenzierung des Lebens dem Scheinbaren ständing entzieht. Wenn es so ist, wie könnte man sich dieser letzteren, d.h. vertikalen Dimension, wo nicht nur das Wissen, sondern auch der Wille sich selbst verneinen sollte, anders gesagt,

¹ Z.B.: *“Die Zeit als frühestes Ermöglichendes ist nach Heidegger nichts anderes als die Temporalität“*(S.46,Z.14); *“Die Zeitigung ist der Bezug auf sich selbst“*(S.66,Z.13), etc.

dem absolut Unscheinbaren" bzw. dem "Nichts" immer noch mit der Phänomenologie annähern? Das Phänomen heisst, wie der Verfasser anhand des siebenten Paragraphen von *"Sein und Zeit"* festlegt, das "Sich-an-ihm-selbst-Zeigende" bzw. das "Sichgebende" (S.9,Z.2f., v.u.). Dann warum müsste der Versuch einer Erörterung der sich entziehenden, tiefen Dimension des Lebens immer noch innerhalb der Phänomenologie bleiben. Hier bricht sich nicht die Phänomenologie als solche? Oder spricht man von einer Überwindung der Phänomenologie? Oder aber kann der Phänomenbegriff erweitert oder erneuert werden? Jedenfalls wäre hierzu noch eine eingehendere Auseinandersetzung mit dem Spät-Heideggerschen Konzept, "Phänomenologie des Unscheinbaren", hinsichtlich dessen Möglichkeit und Tragweite notwendig, obwohl der Titel der vorliegenden Arbeit "Zur Kritik der Phänomenalität des Seins beim frühen Heideggers" lautet.

Zweitens: Bei seiner Kritik am Horizontbegriff Heideggers meint der Verfasser, dass der Horizont immer nur innerhalb des Sichtbaren sich bewegt, wobei auch das Unsichtbare im ganzen relativiert wird, um somit letztlich in das Sichtbare zurückgeführt zu werden. Also funktioniert der Horizont dem Verfasser zufolge als eine "Grenze" gegenüber dem Unscheinbaren, das in die Tiefe des unendlichen Lebens gehört (II.5). Hier kann man aber fragen, warum das Leben so betrachtet werden müsse, als ob es dem Horizont des Entwurfs des Daseins sozusagen als dessen "Ende" (S.48,Z.14) oder "Schwelle" (S.36,Z.10,v.u.) gegenüberstünde? Vielmehr lässt sich sagen, dass der Horizont selbst durch die Differenzierung des Lebens selbst jeweils zugunsten seines In-der-Welt-sein-könnens gestiftet werde? Ohne um sich herum Horizonte ausspannen zu lassen, vermag weder Mensch noch Tier, Fisch oder Pflanze gar nicht zu leben. Wäre es also nicht möglich, den Horizont als eine vom Leben her geschickte "Gabe" zu kennzeichnen, anstatt so etwas wie Wand oder Sperre zum Leben zu bezeichnen?

Die oben hingewiesenen Fragen sind aber wohl schon über die Aufgabe hinaus, die sich die vorliegende Arbeit eigentlich gestellt hatte. Deswegen seien sie hier eher als weitere Diskussionsbasen betrachtet, auf der der Verfasser in der nahen Zukunft bei seiner Doktorarbeit als vorbereitende Untersuchung aufgreifen möge.

Zum Schluss bleiben dem Begutachter nur noch einige sachlichen Fragen bzw. Bemerkungen, durch die der Verfasser seine Arbeit noch präziser machen oder seine Reflexion noch vertiefen oder eine andere Perspektive, besser gesagt, einen anderen Horizont in Blick nehmen könnte:

Erstens: Wie am Anfang erwähnt, findet sich eine der Charakteristika des Verfassers sicherlich darin, dass er von Anfang an auf Nittas Denken beruht, und von dessen

eigentümlichen Begriffen Gebrauch macht wie die "vertikale Dimensionalität", die "transzendente Medialität" oder die "doppelte Negativität des Lebens". Damit gelingt es dem Verfasser zwar ohne sich zu verunsichern, das horizontale Denken Heideggers ausdrücklich zu kritisieren, aber was wollte er durch diese Abhebung von Heidegger mit Hilfe von Nittas Begriffen eigentlich behaupten? Was wäre das Ziel oder der Horizont des Verfassers selbst? Oder anders gewendet, man frägte sich, ob die "doppelte Negativität" selbst doch wiederum mit einem Horizont verhaftet würde. Der Begutachter ist der Ansicht, wenn der Verfasser in dieser Richtung noch tiefer und radikaler gehen würde, um dann seinen eigenen kritischen Standpunkt finden oder aufbauen zu können, liesse sich die Tür für seine nächste, Doktorarbeit eröffnen.

Zweitens: Der Verfasser ist gebeten, zu zeigen, auf welchen Text und auf welche Seite er sich stützt, besonders wenn er sich über Nishida oder Leibniz äussert. Zwei Anmerkungen seien hier gemacht: Es scheint, dass für Nitta sowie den Verfasser die Begriffe von "Nichts", "Horizont", "Leben" als Anderes gegenüber dem Sein des Seienden oder Zeitlichkeit fast wie synonym eingesetzt sind, wobei aber auch das "absolute Nichts" bei Nishida genannt ist (II.4, S.82). Jedoch dem Begriff Nishidas vom "Nichts" geht es nicht darum, gegenüber dem Sein bzw. Seienden extra Anderes zu sein, auch nicht dem Scheinbaren absolut sich zu entziehen. Es geht vielmehr darum, den Unterschied selbst zwischen Sein und Nichts (oder zwischen Leben und Tod) zu verneinen. Und bekanntlich beim späten Nishida bedeutet das absolute Nichts zugleich "absolut widersprüchliche Selbstidentität", wodurch selbst die Differenzierung zwischen dem Scheinbaren und dem Unscheinbaren aufbricht. Was die Zitat (S.35,Z.12) aus Leibniz anlangt, "Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?"², ist ebenso die Stellenangabe erforderlich. Die Frage: "Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?", die für den mittleren und späten Heidegger besonders wichtig war, wie man in seinem *"Satz vom Grund"* (1955/56) sieht, zitiert dieser primär aus Leibniz' unbetitelten, lateinischen Text (GP.VII 289-291), den er selber "*24 Sätze*" ernannt hat. Der Verfasser bezeichnet Leibnizens Antwort auf diese Frage als "theologische" (S.77, Z.10,v.u.). Was Leibniz beabsichtigt, liegt aber nicht darin, unter Gott zu flüchten. Keineswegs. Leibniz versucht durchaus klarzustellen, dass es immer einen Grund, also den zureichenden Grund dafür gibt, warum es vielmehr etwas gibt als anderes, und warum etwas vielmehr so ist als anders, auch wenn die Suche nach solchem Grund für die menschliche Vernunft nicht leicht sein mag, besonders bei der Tatsachenwahrheit,

² Diese französische Wendung von Leibniz befindet sich in seinen 1714 niedergeschriebenen *"Principes de la nature et de la grâce fondées en raison"*, §7 (GP.VI),

da die Analyse des Subjektsinhaltes unendlich geht. Also versucht Leibniz innerhalb der Metaphysik dieser Frage die Antwort zu geben, wo auch die menschliche Vernunft (ratio) sich einen sicherstellenden Grund (ratio) zurückzugeben vermag, d.h. gerade mit seinem ontologischen "principium rationis reddendae sufficientis", dem Gott selbst, so nach Leibniz, folgen müsste.

Drittens: Hinsichtlich der Interpretation von *"Sein und Zeit"* fällt dem Begutachter nicht wenig auf, dass der Verfasser an vielen Stellen "die Zeit bzw. die Zeitlichkeit" (einschliesslich dessen Varianten³) schreibt, um sich auf den Sinn oder das Seinsverständnis des menschlichen Daseins zu beziehen (z.B. S.11,Z.26; S.20,Z.13; S.21,Z.12; S.33,Z.12; S.54,Z.2, usw.). Was soll aber hier das "bzw." heissen? Setzt er vielleicht die Zeit einfach mit der Zeitlichkeit oder umgekehrt gleich, ohne beides deutlich auseinanderzuhalten? Wir müssen uns aber erinnern, dass Heidegger mindestens in seiner Fundamentalontologie von *"Sein und Zeit"* die Zeitlichkeit als den Sinn des menschlichen Daseins deutlich von der Zeit als dem Sinn des nichtdaseinsmässigen Seienden unterscheidet. Anders gesagt, die selbsthaft-ekstatische Erschlossenheit des Seinsverständnisses des Daseins und die horizontale Erschlossenheit des Seins des nichtdaseinsmässigen Seienden, in die hinein das Sein des Daseins selbsthaft ekstatisch erschlossen wird, sind als solche artikuliert, und sie konstituieren zugleich die ganzheitliche Erschlossenheit, welches der Kardinalpunkt des fundamentalontologischen Denkens Heideggers. Deswegen würde der Begutachter gerne wissen, einmal in welchem Sinne hier das "bzw." vom Verfasser gemeint ist, dann welche Bedeutung er innerhalb von Heideggers transzendental-horizontalem Denken der Zeitlichkeit gegenüber der Zeit als Temporalität zuliesse bzw. zulassen wollte.

In herzlichem Wunsch auf ein weiteres erfolgreiches Studium des Verfassers schliesst hiermit der Gutachter ab.

Prag-Jinonice, 9. Juni 2013



(Begutachter: Kiyoshi Sakai)

³ Z.B. "die Analytik der Zeitlichkeit bzw. der Temporalität" (S.54,S.2); "die Zeit bzw. die Zeitigung des menschlichen Daseins" (S.33,Z.12)