

Humboldt Universität zu Berlin  
Institut für Philosophie  
WiSe 16/17  
VN 51045: „Kant und Heidegger“ (HS)  
Seminarleiter: Dr. Thomas Hilgers

Die Metaphysik des Daseins  
Zur Endlichkeit in Heideggers Kantbuch

Adam Baltieri  
Freie Universität Berlin  
Studiengang: M.A. (1. F.S.)  
H.F.: Philosophie

## Inhalt

1. Einleitung.....	3
1.1 Methodologische Bemerkung: zur scheinbaren Neutralität der Heideggerschen Grundbegriffe.....	4
2. Cassirer gegen Heidegger – Die Problematik der Endlichkeit in groben Zügen.....	6
3. Die Endlichkeit und der Rahmen Heideggers Kant-Interpretation.....	10
3.1 Gleichsetzung von Transzendentalphilosophie und Seinsverständnis.....	10
3.2 Endlichkeit und Unendlichkeit: das menschliche Erkennen, Denken und Anschauen.....	11
3.3 Die Transzendenz als das Problem der Synthesis von Denken und Anschauen.....	14
4. Die Einbildungskraft und die Zeit.....	15
4.1 Die gemeinsame Wurzel von Denken und Anschauung.....	15
4.2 Das „ich denke“ der transzendentalen Apperzeption.....	17
4.3 Die Einbildungskraft und das Wesen des endlichen Selbst.....	18
4.4 Die Zeit: Selbstbewusstsein, der innere Sinn, das stehende und bleibende Ich.....	19
4.5 Die Endlichkeit und die Vernunft – das Wesen des Menschen.....	21
5. Die Endlichkeit und die Metaphysik des Daseins.....	23
Literatur.....	26

## 1. Einleitung

»Vermöge eines Vermögens« – hatte er gesagt, mindestens gemeint. Aber ist denn das – eine Antwort? Eine Erklärung? Oder nicht vielmehr nur eine Wiederholung der Frage?

Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Kapitel 11

Thema der vorliegenden Arbeit ist der Versuch einer auf dem Kantbuch und den dazugehörigen Schriften basierenden Erörterung der Endlichkeit. Diese Erörterung soll zum Verständnis dessen beitragen, was Heidegger als die Metaphysik des Daseins bezeichnet. In dem Aufsatz *Heideggers Verschärfung des Problems der Metaphysik* verfolgt Jean Grondin die wechselnde Positionierung Heideggers dem geschichtlichen Begriff der Metaphysik gegenüber. Trotz einiger in seinen früheren Schriften erscheinenden Andeutungen, die ihn weniger distanziert vom Begriff der Metaphysik zeigen, als die nach dem deutschen Idealismus folgende antimetaphysische Einstellung des erkenntnistheoretischen Neukantianismus, steht die Metaphysik nicht ausdrücklich im Zentrum seines damaligen Denkens.<sup>1</sup> Dieses Verhältnis ändert sich aber in der Phase nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit*: „Von einer *Metaphysik des Daseins* spricht Heidegger zum ersten Mal öffentlich im letzten Teil des [...] Kantbuches.“<sup>2</sup> Für die Wiederaufnahme der Metaphysik eignet sich eine Untersuchung der Kritik der reinen Vernunft als einer Grundlegung der Metaphysik, weil Kant als erster „etwas von der Intimität zwischen Sein und Zeit in seiner Schematismuslehre geahnt [hätte.] Kant wäre der erste und einzige gewesen, der die Zeit als den Horizont des Seinsverständnisses erblickt habe“.<sup>3</sup> Doch habe Kant nicht klar genug gesehen, dass „die zeitliche Fassung des Seins an der radikalen Sterblichkeit und Endlichkeit des Daseins hänge“.<sup>4</sup> Eine Auslegung der *Kritik der reinen Vernunft* bietet Heidegger also die Gelegenheit, das

---

<sup>1</sup> Vgl. Grondin, Jean: *Der deutsche Idealismus und Heideggers Verschärfung des Problems der Metaphysik*. In: *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*. Hrsg. v. Harald Seubert. Wien: Böhlau, 2003. S. 41-59

<sup>2</sup> Dass Heidegger den Titel der Metaphysik für sich nicht in Anspruch nimmt „[...] gilt noch für *Sein und Zeit*, wo die Grundaufgabe der Philosophie als die einer *Fundamentalontologie* eindrucksvoll verteidigt wird. [...] [Die Metaphysik] ist aber immerhin im allerersten Satz von *Sein und Zeit* präsent, wengleich in Anführungsstrichen. [...] Heidegger will sich offenbar von dieser metaphysischen Mode distanzieren. [...] Die Metaphysik ist ihm nicht Metaphysik genug, da sie zu oberflächlich bleibt und die Grundfrage – die nach dem Sein – nicht radikal stellen will“. ebd. S. 45

<sup>3</sup> ebd. S. 48

<sup>4</sup> ebd. S. 48

Verhältnis von Sein und Zeit weiter zu untersuchen und innerhalb eines anderen theoretischen Rahmens darzulegen. In Heideggers Worten: „Kants Text wurde eine Zuflucht, bei Kant einen Fürsprecher für die von mir gestellte Seinsfrage zu suchen.“<sup>5</sup> Dabei wird die Endlichkeit zum Rahmen für die Kant-Interpretation und zum Leitfaden für die Ausarbeitung einer Metaphysik des Daseins,<sup>6</sup> ich zitiere Grondin:

Die Endlichkeit war nämlich in der Einleitung von *Sein und Zeit* kein einziges Mal erwähnt worden und sie blieb auch in den Vorlesungen vor *Sein und Zeit* diskret im Hintergrund, bevor sie zum allesbestimmenden Thema Ende der zwanziger Jahre werden wird. Im Jahr 1929 bildet die Endlichkeit in der Tat den Eckstein der gesamten Fundamentalontologie. [...] Das Seinsproblem, so insistiert Heidegger, führt ‚einen inneren Bezug zur Endlichkeit im Menschen bei sich‘. Mehr noch: das Seinsverständnis erweist sich als ‚der innerste Grund seiner Endlichkeit‘.<sup>7</sup>

In dem erst nach der *Davoser Disputation* hinzugefügten vierten Abschnitt des Kantbuches spricht Heidegger von „der ursprünglichen Ausarbeitung der Seinsfrage als Weg zum Problem der Endlichkeit im Menschen“<sup>8</sup> und sagt in mehrfachen Formulierungen aus, dass die Endlichkeit die Ermöglichung des Seinsverständnisses sei.<sup>9</sup> Die Endlichkeit spielt dementsprechend beinahe die wichtigste Rolle überhaupt zu diesem Zeitpunkt in der Philosophie Heideggers. Was heißt aber Endlichkeit und welche Rolle spielt sie in der Metaphysik des Daseins?

### **1.1 Methodologische Bemerkung: zur scheinbaren Neutralität der Heideggerschen Grundbegriffe**

In seiner Heidegger-Studie *Phänomenologie der Freiheit* bemerkt Gunter Figal: „Das Selbstverständnis eines Autors ernst zu nehmen, bedeutet nun allerdings nicht, sich von

---

<sup>5</sup> Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2010. S. XIV [Im Folgenden abgekürzt mit KuPM]

<sup>6</sup> Freilich identifiziert sich Heidegger mit der Metaphysik nur für kurze Zeit, „da er bald danach von der alles beherrschenden Aufgabe einer Überwindung der Metaphysik in Anspruch genommen wird“. Vgl. Grondin, Jean: Heideggers Verschärfung des Problems der Metaphysik. S. 47

<sup>7</sup> ebd. S. 49-50

<sup>8</sup> Vgl. KuPM §40

<sup>9</sup> Vgl. KuPM S. 232: „Im Gehalt dieses Titels [Fundamentalontologie] ist das Problem der Endlichkeit im Menschen in Absicht auf die Ermöglichung des Seinsverständnisses als das Entscheidende eingeschlossen“.

ihm die leitenden Begriffe oder Intuitionen einfach vorgeben zu lassen.“<sup>10</sup> Gleichwohl weisen gewisse Grundbegriffe Heideggers eine bestimmte theoretische Neutralität auf, die für philosophisch wertvoll gehalten werden könnte. Bei der umsichtigen Verwendung eignen sie sich gut, die Voraussetzungen eines philosophischen Problemfeldes zu hinterfragen. Sie bieten gleichsam eine neutrale Grundlage für die Untersuchung. Man vermag den Begriff „Seindes“ zu verwenden, ohne dass im Vorhinein zwangsläufig festgestellt wird, ob es sich nun etwa um ein psychisches oder physisches, ideales oder reales handelt. „Das Sein“ ist wiederum von Grund aus offener als Termini wie die Realität, die Natur und dergleichen. Solchen Begriffen wohnt immer eine Vorbestimmung des Problemfeldes inne. Freilich möchte man dagegen meinen, die Heideggerschen Grundbegriffe (Sein, Dasein, Seiendes, Seinsverständnis) trägen doch in sich die versteckten Vormeinungen *Heideggers*, oder gerade in deren Unterbestimmtheit erlaubten sie es, Heidegger mithilfe der hypnotisierenden Poesie seiner eigentümlichen Begrifflichkeit womöglich philosophische Schwierigkeiten hinterlistig zu umgehen. Doch geht Heidegger meistens vorsichtig heran. Die Erläuterung des Seinsverständnisses im Kantbuch lautet zunächst: „In jedem Aussprechen eines Satzes, z.B.: ‚heute ist Feiertag‘, verstehen wir das ‚ist‘ und damit dergleichen wie Sein“.<sup>11</sup> Da verbirgt sich wenig Mystifizierung. Das Seiende, „das wir je selbst sind“,<sup>12</sup> d.h. das Dasein, erweist sich schließlich als weitgehend begrifflich bescheidener als die Termini Mensch, Erkenntnissubjekt, Bewusstsein und dergleichen, welche eine Menge Assoziationen und philosophischer Problematik mit sich ziehen. Es bleibt bei „Dasein“ offen, ob sich etwa beim Wahrnehmen ein Selbstbewusstsein ankündigt oder ob der Mensch durch lauter Geistesvermögen einleuchtend ersetzt werden könnte, als würde dieses Vorgehen die Rätselhaftigkeit der philosophischen Problematik lösen, oder als wäre damit selbst die Frage, woher diese Vermögensbegriffe?, beantwortet.

Andersherum könnte eine kritische Stellung den Heideggerschen Grundbegriffen gegenüber heißen: Heidegger sei nur noch philosophisch naiv, die Meisten seiner Schriften bestehen nur aus weltanschaulichen Äußerungen, er philosophiere unbeachtet

---

<sup>10</sup> Figal, Günter: Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit. Sonderausg. (Neue wissenschaftliche Bibliothek: Athenäums). Frankfurt am Main: Hain 1991. S. 15

<sup>11</sup> Vgl. KuPM S. 227

<sup>12</sup> SuZ S. 7

der wichtigsten theoretischen Kategorien und bliebe sonst beim Selbstverständlichen. Dass er dennoch ungemein einsichtsvoll im Umgang mit der philosophischen Überlieferung ist, ist schwer zu leugnen. Meiner Auffassung nach liegt die Stärke der phänomenologisch-hermeneutischen Methode Heideggers gerade in dem Bemühen, sämtliche philosophische Vormeinungen zu vertreiben. Ob diese Methode erfolgreich ist, bleibt dabei fraglich. Die obengenannten Grundbegriffe werden in dieser Arbeit in Anspruch genommen vorwiegend im verengten Sinne in Bezug auf das unthematische Seinsverständnis,<sup>13</sup> das Heidegger immer wieder hervorhebt und das es in der vorliegenden Arbeit in Hinblick auf die Endlichkeit aufzuhellen gilt. Man vermag Heidegger wenigstens soweit in der Seinsfrage zu folgen, auch wenn dieser Weg sich letztlich als ein kurzer erwies. Für alles andere gilt mit den Worten Figal: „[...] man [wird Heidegger] selbst nur gerecht werden können, wenn man sich nicht mit einer immanenten Auslegung zufriedengibt, sondern versucht, die für ihn leitenden Vormeinungen zu klären.“<sup>14</sup>

## **2. Cassirer gegen Heidegger – Die Problematik der Endlichkeit in groben Zügen**

Nicht weil die Zeit als ‘Form der Anschauung’ fungiert und eingangs in der *Kritik der reinen Vernunft* als solche ausgelegt wird, sondern deshalb, weil das Seinsverständnis aus dem Grunde der Endlichkeit des Daseins im Menschen sich auf die Zeit entwerfen muß, gewinnt die Zeit in der wesenhaften Einheit mit der transzendentalen Einbildungskraft die zentrale metaphysische Funktion in der *Kritik der reinen Vernunft*.

Diese selbst erschüttert so die Herrschaft der Vernunft und des Verstandes.<sup>15</sup>

Zur Verendlichung, d.h. Versinnlichung und Relativierung, des Kant’schen Vernunftbegriffes behauptet Cassirer: „Hier spricht Heidegger nicht mehr als Kommentator, sondern als Usurpator, der gleichsam mit Waffengewalt in das Kantische System eindringt, um es sich zu unterwerfen und um es seiner Problematik dienstbar zu

---

<sup>13</sup> Vgl. SuZ S. 5: „Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum.“

<sup>14</sup> Figal, Günter: Phänomenologie der Freiheit. S. 17

<sup>15</sup> KuPM S. 243

machen.“<sup>16</sup> Wie dem auch sei, das Hauptziel dieser Arbeit ist nicht, die Richtigkeit oder Gerechtigkeit von Heideggers Kant-Interpretation zu beurteilen. Es geht vielmehr darum, das, was Heidegger für sich aus der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt hat, unter dem Gesichtspunkt der Endlichkeit zu erörtern. Dabei unterscheiden sich zwei Fragestellungen: 1) Was versteht Heidegger unter Endlichkeit und was hat sie mit dem Seinsverständnis bzw. der Metaphysik des Daseins zu tun? 2) Hat Heideggers Philosophie der Endlichkeit einen systematischen, philosophisch beurteilbaren Gehalt oder stellt sie im Grunde genommen nur eine bestimmte Gesinnung dar? Die letztere Frage spielt schon in der *Davoser Disputation* eine wichtige Rolle<sup>17</sup> und beschäftigt Cassirer danach in seinen in der Zeitschrift *Kant-Studien* 1931 erschienenen Bemerkungen zu Heideggers Kantbuch.<sup>18</sup> Dass diese Frage ins Zentrum rückt, ist kein Zufall. Sie deutet auf den Kern des Problems hin, und es ist schließlich unmöglich, den zwei obengenannten Fragen getrennt nachzugehen. Erstens: vermutlich würde man Heideggers Kant-Interpretation keine philosophische Achtsamkeit schenken, wenn entschieden wäre, dass sie nur aus grundlosen weltanschaulichen Aussagen bestünde. Dies ist nicht entschieden, deshalb kämpft man mit Heideggers Philosophie, und zwar mit dieser Frage stets im Hinterkopf. Zweitens: die Gesinnungsfrage ist selbst ein auf einer bestimmten Ebene formulierter Ausdruck des Endlichkeitsproblems – nämlich, ob es möglich ist, über die „Relativität, die den empirischen Menschen in das Zentrum stellen würde“,<sup>19</sup> hinauszugehen in eine Sphäre, wo es „notwendige und allgemeine Wahrheiten“<sup>20</sup> gibt. Der Kern des Problems kommt zum Vorschein in dem „nur“ der Formulierung „nur weltanschauliche Aussagen“: darin wird schon impliziert, dass es eine solche Sphäre der allgemeinen und notwendigen Wahrheiten gäbe und dass diese Sphäre zugleich Thema und Grundlage des Philosophierens sei. Freilich ist eine gemeinsame Grundlage in gewisser Weise Voraussetzung für jede philosophische Diskussion, sonst würde man nur aneinander vorbeireden, und darauf beharrt Cassirer zu Ende der *Davoser Disputation*: „Denn wir haben dieses Zentrum [im Gegensatz der philosophischen Gegner], und zwar,

---

<sup>16</sup> Cassirer, Ernst: Kant und das Problem der Metaphysik. In: *Kant-Studien* 36, 1-2 (1931). <http://dx.doi.org/10.1515/kant.1931.36.1-2.1>. S. 17.

<sup>17</sup> Vgl. KuPM S.292

<sup>18</sup> Vgl. Cassirer, Ernst: Kant und das Problem der Metaphysik. S. 23-24

<sup>19</sup> So formuliert Cassirer in der *Davoser Disputation* das Problem. Vgl. KuPM S. 292

<sup>20</sup> Vgl. KuPM S. 277

darum, weil es eine gemeinsame objektive menschliche Welt gibt, in der die Differenz der Individuen nun zwar keineswegs aufgehoben ist, aber mit der Bedingung, daß hier nun die Brücke von Individuum zu Individuum geschlagen ist.“<sup>21</sup> Die Absicht Heideggers ist aber, den Boden dieser „gemeinsamen objektiven menschlichen“ Welt auf deren Ursprung zurückzuführen. Und Heidegger behauptet, dieser „Boden“ – das Seinsverständnis bzw. die Endlichkeit – sei ein radikal zeitliches „Geschehen“. Die „Brücke von Individuum zu Individuum“ ist Produkt der Endlichkeit. Das heißt Heidegger zufolge allerdings nicht, dass es „keine Möglichkeit gäbe, für jedermann das Seiende, so wie es ist, offenbar zu machen“.<sup>22</sup> Bei Cassirer dagegen ist man dieser Brücke gewiss durch die „Methode der Teilnahme an der allgemeinen Sache der menschlichen Vernunft“.<sup>23</sup> Das besagt, der Boden verdankt sich schließlich einer überzeitlichen und unendlichen Vernunft, „einer Welt der Formen“ in den Worten Cassirers. Die Kernproblematik der *Davoser Disputation* spitzt sich zu folgender Frage: Was hat Vorrang in der Ermöglichung von der gemeinsamen objektiven menschlichen Welt? d.h. bei Kant das Problem der ontologischen Synthesis und bei Heidegger die Frage nach der Ermöglichung von Seinsverständnis. Gegen „die Herrschaft der Vernunft“, die diese Problemstellung beseitigen will, bringt Heidegger die Metaphysik des Daseins als zeitliches Geschehen ein. Dieses Geschehen fasst er als die Endlichkeit, und diese Endlichkeit ist es, was wiederum die von Heidegger stets als offen bezeichnete Seinsfrage ermöglichen soll.

Wenn wir Heidegger ernst nehmen, taucht die Frage auf: Was gilt nun als Maßstab für die philosophische Auseinandersetzung? Denn ist die Vernunft der Zeit unterworfen, d.h. ist sie eine endliche Vernunft, scheint sie ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit verloren zu haben, ist von ihrer regulativen Stelle gerückt. Unfähig, eine gemeinsame Welt zu denken, ohne das Intervenieren der Vernunft, und mit der Herausforderung Heideggers konfrontiert, wiederholt sich Cassirer nur noch: „Wir behaupten, dass wir hier einen gemeinsamen Boden betreten. [...] Das ist das, was ich die Welt des objektiven Geistes nennen möchte. [...] Ich meine, es gibt keinen anderen Weg von Dasein zu

---

<sup>21</sup> Vgl. KuPM S. 292

<sup>22</sup> KuPM S. 281

<sup>23</sup> Cassirer, Ernst: Kant und das Problem der Metaphysik. S. 5



Dasein als durch diese Welt der Formen. Es gibt dieses Faktum“.<sup>24</sup> Woran soll man sich nun orientieren? Die Schwierigkeit einer Erörterung des Endlichkeitsproblem, ist, dass Heidegger den seit jeher selbstverständlichen Maßstab des Philosophierens in Frage stellt.

In dem oben genannten Aufsatz stellt Grondin eine Wandlung in Heideggers Philosophie fest und bezeichnet sie als „ein[en] Sprung in ein seinsgeschichtliches Denken, in dem die Zeit Herr des Begriffs ist“.<sup>25</sup> In dieser Ontochronie „[steht] *chronos* {Zeit} an Stelle von *logos*“.<sup>26</sup> Diese Phase im Denken Heideggers soll der Moment sein, wo Heidegger den *begrifflichen* Anspruch, den Sinn von Sein ans Licht zu heben, preisgibt. Das Begriffliche wird üblicherweise als das Überzeitliche schlechthin gefasst und in der Tat scheint es bei der Endlichkeit um die Überwindung des Dualismus der sinnlichen (zeitlichen) und intelligiblen (überzeitlichen) Welt zu gehen. In den Worten Cassirers:

Indem Heidegger alle ‚Vermögen‘ der Erkenntnis auf die ‚transzendente Einbildungskraft‘ zu beziehen, ja auf sie zurückzuführen versucht, bleibt ihm damit nur eine einzige Bezugsebene, die Ebene des zeitlichen Daseins zurück. [...] [A]lles Sein gehört nunmehr der Dimension der Zeit, und damit der Endlichkeit, an. [...] Kant vertritt nirgends einen derartigen ‚Monismus‘ der Einbildungskraft, sondern er beharrt auf einem entschlossenen und radikalen Dualismus, auf dem Dualismus der sinnlichen und der intelligiblen Welt.<sup>27</sup>

Grob verallgemeinernd lautet der Gegensatz somit: Seinsverständnis gegen Vernunft, bzw. die Endlichkeit als innere Transzendenz der Zeit gegen das „‚Vermögen‘ des Übersinnlichen und Über-Zeitlichen“.<sup>28</sup> Bei Heidegger ist der Dualismus weder mit einem dialektischen Schritt in eine allesherrschende Logik zu einigen, noch sind die zeitlichen Phänomene (Kultur, Geschichte, Sinnlichkeit) bloß mittels eines erkenntnistheoretischen Ansatzes in die Naturwissenschaften zu integrieren.<sup>29</sup> „Was Heideggers Ansatz [...] kennzeichnet, ist der Versuch, das Endliche ohne das Unendliche

---

<sup>24</sup> KuPM S. 193

<sup>25</sup> Grondin, Jean: Heideggers Verschärfung des Problems der Metaphysik. S. 54

<sup>26</sup> ebd.

<sup>27</sup> Cassirer, Ernst: Kant und das Problem der Metaphysik. S. 16

<sup>28</sup> ebd. S. 17

<sup>29</sup> Vgl. hierzu Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers. 4. Aufl. Pfullingen: Neske 1994. S. 81: „Indem der Neukantianismus die Wissenschaften von der Kultur in seinen Begründungsversuch einbezieht, kommt er immer stärker auf den Weg zu Hegel, ohne jedoch, wie Hegel es tat, die Begründung der Wissenschaften zu einer dialektisch sich entfaltenden Einheit zusammenzuschließen.“

zu denken, oder besser gesagt, ohne es zu verunendlichen.“<sup>30</sup> Die Endlichkeit spielt die primäre Rolle in der ursprünglichen zeitlichen Ermöglichung des Dualismus von sinnlicher und intelligibler Welt, d.h. bei Kant der Wesenseinheit von Anschauung und Denken. Die Vernunft als einzigen Leitfaden nehmen, um die Transzendenz bzw. den Horizont des Seinsverständnisses zu verstehen, ist inadäquat: “Die Seinsfrage als Frage nach der Möglichkeit des Begriffes von Sein entspringt ihrerseits aus dem vorbegrifflichen Seinsverständnis“.<sup>31</sup> Die Frage nach dem Wesen des Verstehens von Sein führt wiederum zum Endlichkeitsproblem, zur Metaphysik des Daseins. Nach Heidegger spiegelt sich das Endlichkeitsproblem in der *Kritik der reinen Vernunft* darin wider, dass Kants Fragen nach dem Zusammenkommen von Denken und Anschauung schließlich über die Transzendente Deduktion und das Schematismuskapitel zur Einbildungskraft als Quelle der ursprünglichen Zeit und des endlichen Selbst leitet.

### **3. Die Endlichkeit und der Rahmen Heideggers Kant-Interpretation**

#### **3.1 Gleichsetzung von Transzendentalphilosophie und Seinsverständnis**

Was Heideggers Deutung der *Kritik der reinen Vernunft* leitet, ist die Rekonstruktion der Idee des Seinsverständnisses in Kants Transzendentalphilosophie. Die Rekonstruktion fußt auf Kants Definition der transzendentalen Erkenntnis: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“.<sup>32</sup> Das heißt, transzendente Erkenntnis untersucht nicht Seiendes, sondern die Bedingung der Möglichkeit „des vorgängigen Seinsverständnisses“.<sup>33</sup> So setzt Heidegger die Kant'sche Transzendenzphilosophie mit seinem Projekt gleich. Er sieht in

---

<sup>30</sup> Oliveira, Roberto Cardoso de: Das Denken der Endlichkeit und die Endlichkeit des Denkens. Untersuchungen zu Hegel und Heidegger. 1. Aufl. Berlin: Duncker und Humblot 1999. S. 30 [Heideggers Denken über die Endlichkeit entfaltet sich größtenteils in der Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus, insbesondere mit Hegel. Eine Erörterung dieser Begegnung liegt jedoch außerhalb des Rahmens dieser Arbeit.]

<sup>31</sup> KuPM S. 226

<sup>32</sup> A11, B25

<sup>33</sup> KuPM S. 16

der Kopernikanischen Wende Kants, die nach der Bedingung der Möglichkeit der transzendentalen Erkenntnis fragt, die Keime seiner Metaphysik des Daseins, die nach der Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses bzw. der Transzendenz fragt. Die beiden Herangehensweisen sind in diesem Sinne transzendental. Heidegger weist die Auslegung der *Kritik der reinen Vernunft* als Theorie der positiven Wissenschaften ausdrücklich zurück: „Mit dem Problem der Transzendenz wird an die Stelle der Metaphysik nicht ‚Erkenntnistheorie‘ gesetzt, sondern die Ontologie auf ihre innere Möglichkeit befragt“.<sup>34</sup> Nun schreibt Heidegger eindeutig: „[...] die Transzendenz [ist] gleichsam die Endlichkeit selbst“.<sup>35</sup>

### **3.2 Endlichkeit und Unendlichkeit: das menschliche Erkennen, Denken und Anschauen**

Um zu verstehen, inwiefern Transzendenz Endlichkeit ist, bedarf es hierzu einer selektiv inhaltlichen Erörterung des Endlichkeitsbegriffs im Kantbuch. Hierzu würde eine detaillierte Ausführung aller Aspekte weit über den Umfang der vorliegenden Arbeit hinausgehen. Ich werde deshalb versuchen, das Wichtigste in groben Zügen zu umreißen. Systematisch wird der Endlichkeit zunächst im Kantbuch im Bezug auf das Wesen des menschlichen Erkennens nachgegangen, und zwar unter dem Beweis, dass menschliches Erkennen primär endliches Anschauen ist. Bei Kant besteht bekanntlich ein jedes Erkenntnis aus Denken (Begriff) und Anschauung. Wie zeigt Heidegger, dass Erkenntnis primär Anschauen ist? Der Beweis dreht sich um die Idee der unendlichen Erkenntniskraft, die Heideggers Auffassung nach eine wesentliche Rolle in Kants Theorie der ontologischen Erkenntnis spielt.

Die unendliche Erkenntnis ist Anschauung, die „in ihrem unmittelbaren Vorstellen des Einzelnen, [...] dieses Seiende allererst in sein Sein bringt [...] Weil es nun aber das Seiende, es im vorhinein schlechthin durchschauend, unmittelbar im ganzen anschaut, bedarf es nicht des Denkens“.<sup>36</sup> Die Endlichkeit der menschlichen Anschauung ist es also, welche die Mithilfe des begrifflichen Denkens benötigt: „Daß ein endliches

---

<sup>34</sup> KuPM S. 17

<sup>35</sup> KuPM S. 91

<sup>36</sup> KuPM S. 24

erkennendes Wesen ‚auch‘ denken muß, ist erst eine Wesensfolge der Endlichkeit seines Anschauens.<sup>37</sup> Die Endlichkeit der menschlichen Anschauung ist also der tiefere Grund, weshalb die menschliche Erkenntnis sich gleichsam in den Dualismus des Sinnlichen und Intellektuellen gabeln muss. Nur auf Grund der Endlichkeit des menschlichen Anschauens kommt die ganze Problematik der transzendentalen Erkenntnis auf. Das Denken als notwendiger Teil der Erkenntnis ist nur aus der Endlichkeit der menschlichen Anschauung her verständlich.

Dass für Heidegger die unendliche, d.h. absolute „göttliche“ Erkenntnis lediglich eine konstruierte Idee ist, die nur aus der Endlichkeit menschlichen Erkennens her verständlich ist, muss nicht interpretativ belegt werden, denn Heidegger schreibt eindeutig dasselbe in seinen Notizen zu Odebrechts und Cassirers Kritik des Kantbuches.<sup>38</sup> Freilich ist aber die eigentliche Frage, *wie* haben wir überhaupt die Idee einer unendlichen Erkenntnis? Ob Heidegger im Laufe seiner Auseinandersetzung mit Kant die Frage befriedigend beantwortet, bleibt offen.

In der *Davoser Disputation* behauptet Heidegger: „Der Mensch als endliches Wesen hat eine gewisse Unendlichkeit im Ontologischen. Aber der Mensch ist nie unendlich und absolut im Schaffen des Seienden selbst, sondern er ist unendlich im Sinne des Verstehens des Seins“.<sup>39</sup> Diese „Unendlichkeit im Ontologischen“ besteht vermutlich darin, dass der Mensch den Seinshorizont entspringen lässt. Dass diese transzendente Bildung des Horizontes in gewisser Weise „schöpferisch“ ist, deutet darauf hin, wie die Endlichkeit als Transzendenz eine abgeleitete Idee der unendlichen Erkenntnis tragen könnte.

Ein Anhaltspunkt findet sich in Heideggers Auslegung der Formen der reinen Anschauung (Raum und Zeit). Diese befassen sich nicht mit Gegenständen, sondern mit den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung von Gegenständen. Die Formen des Raums und der Zeit sind „nicht nur unmittelbar, sondern unmittelbar ganz gegeben“.<sup>40</sup> Die reine Anschauung kann aus sich die Formen gleichsam schöpfen, weil diese *Formen*,

---

<sup>37</sup> KuPM S. 25

<sup>38</sup> Vgl. KuPM S. 297: „Das absolute Erkennen ist nur eine konstruierte Idee [...] und zwar aus unserem Erkennen. [...] Es bedarf dazu nicht der wirklichen Erkenntnis des wirklichen Vorhandenseins der absoluten Erkenntnis – das hieße ja *selbst Gott sein* – und wir beweisen gerade überdies damit, daß wir es nur zur Konstruktion der Leitidee bringen, erst recht die *Endlichkeit*.“

<sup>39</sup> KuPM S. 280

<sup>40</sup> KuPM S. 46

d.h. transzendental, sind. Die endliche Anschauung kann nur „ontologisch“ schöpferisch im Sinne des Bildens des Horizontes sein, nicht „ontisch“ im Sinne des Hervorbringens eines Seienden. Bei der Vorstellung der unendlichen Erkenntnis verwechsle man die Unendlichkeit im Ontologischen mit einer scheinbar vorhandenen Unendlichkeit im Ontischen. Die scheinbare Idee einer unendlichen Erkenntnis, die Seiendes hervorbringt, wäre demzufolge Resultat des Verkennen der ontologischen Differenz: „Soll endliche Erkenntnis von Seiendem möglich sein, dann muß sie sich auf ein vor allem Empfangen liegendes Erkennen des Seins des Seienden gründen. Die endliche Erkenntnis von Seiendem erfordert [...] ein nicht-hinnehmendes (scheinbar nicht-endliches) Erkennen, dergleichen wie ein ‚schöpferisches‘ Anschauen“.<sup>41</sup>

Die endliche Anschauung der unendlichen gegenüber ist wesentlich hinnehmend, ihr Charakter liegt in der Rezeptivität. Dem Menschen muss etwas erscheinen, d.h. etwas gegeben werden. Diesen Umstand fasst Heidegger als die Angewiesenheit auf Seiendes, auf welche nur einem endlichen Wesen zukommt. Die Anschauung eines unendlichen Wesens (Gottes), bzw. eine absolute Erkenntniskraft, wäre nicht unendlich, wenn sie diese Art Angewiesenheit aufweisen würde.

Die Endlichkeit ist es auch, die den Begriff der Sinnlichkeit überhaupt bestimmt und den Zusammenhang zwischen Kants Transzendentalphilosophie und Heideggers Projekt verfestigt. Die menschliche Anschauung ist nicht deshalb sinnlich, weil Affektion durch die Sinne geschieht, sondern weil „unser Dasein ein endliches ist [...] deshalb muß es notwendig das schon Seiende hinnehmen, d.h. dem Seienden die Möglichkeit bieten, sich zu melden“.<sup>42</sup> Rezeptivität heißt nicht nur affiziert werden, sondern affiziert werden *können*. Diese Formulierung hebt den Sinn der Transzendenz hervor, den Heidegger veranschaulichen möchte: nicht nur, dass die endliche Erkenntnis erfordert, dass der Mensch affiziert werde, sondern dass der Mensch seiner Endlichkeit nach die Transzendenz ist, welche die Möglichkeit dieser Begegnung mit Seiendem überhaupt erst ermöglicht. Der Horizont ist als das, „innerhalb dessen jeweils die Affektionen der Sinne

---

<sup>41</sup> KuPM S. 38

<sup>42</sup> KuPM S. 26

uns treffen und angehen[,]“<sup>43</sup> zu verstehen. Richardson fasst die Grundgedanken mit Hinsicht auf den allgemeinen Unendlichkeitsbegriff treffend zusammen:

[...] all this pertains only to finite knowledge. Neither the term ‘being-as-it-appears’ nor ‘object’ has any meaning if the knower is non-finite (infinite). For both imply an opposition, a distance between knower and known, which the notion of infinity excludes.<sup>44</sup>

Somit wirft die Endlichkeit des Menschen allererst das Problem der Transzendenz auf. Bislang haben wir nur auf die Endlichkeit der menschlichen Anschauung konzentriert. Das Denken ist jedoch sogar endlicher als die Anschauung. Zuerst aber, warum bedarf die Anschauung der Hilfe des Denkens? „Die endlichen anschauenden Wesen müssen sich in die jeweilige Anschauung des Seienden teilen können. Nun bleibt aber die endliche Anschauung als Anschauung zunächst immer an das jeweilige angeschaute Einzelne verhaftet“.<sup>45</sup> Um Erkenntnis zu sein, muss das, was angeschaut wird, *als* etwas bestimmt werden. Das Denken als Vorstellen in Begriffen ermöglicht es, das Allgemeine am Einzelnen zu ermitteln und so das Angeschaute für jedermann zugänglich zu machen. „Das Allgemeine wird seinem Sachgehalt nach aus dem Anschaulichen selbst geschöpft“.<sup>46</sup> Das Denken entdeckt diskursiv das, was den Einzelnen im allgemeinen bestimmt. Diese Diskursivität aber ist „der schärfste Index seiner Endlichkeit“.<sup>47</sup> Das Denken ist endlicher als die endliche Anschauung, weil ihm die Unmittelbarkeit des Anschauens fehlt. Überdies bekommt das Denken sein Objekt nur mittels der Anschauung und ist insofern in der sinnlich-intellektuellen Einheit des menschlichen Erkennens untergeordnet.

### **3.3 Die Transzendenz als das Problem der Synthesis von Denken und Anschauen**

Die menschliche Erkenntnis besteht aus Denken und Anschauung. Diese zwei Elemente der Erkenntnis sind aber nur aus der Endlichkeit des menschlichen Erkennens verständlich, und zwar aus der endlichen Anschauung, welche seiner Endlichkeit nach

---

<sup>43</sup> KuPM S. 189

<sup>44</sup> Richardson, William J.: Heidegger: Through Phenomenology to Thought. 3rd ed. Phaenomenologica 13. The Hague: Nijhoff, 1974. S. 111

<sup>45</sup> KuPM S. 27

<sup>46</sup> KuPM S. 30

<sup>47</sup> KuPM S. 30

des Denkens bedarf. Die Untersuchung des Wesens der transzendentalen Erkenntnis beschäftigt sich mit dem Zusammentreffen von Denken und Anschauen. Heidegger behauptet, dass die Endlichkeit gleichsam die Transzendenz ist, weil nur auf Grund der Endlichkeit das Problem der Synthesis von Denken und Anschauung überhaupt aufbricht. Die Endlichkeit des menschlichen Erkennens gibt gleichsam die Aufgabe, nach der Möglichkeit der Synthesis zu fragen. So setzt Heidegger das Problem der Synthesis mit dem Problem der Transzendenz gleich: „[D]ie reine Synthesis [muss] sich als das offenbaren, was das Ganze des inneren Wesensbaues der Transzendenz fügt und trägt“.<sup>48</sup> Wir können mit den Worten Richardsons zusammenfassen: „[T]he entire problem of transcendence arises simply because of the finitude of the knower“.<sup>49</sup>

## **4. Die Einbildungskraft und die Zeit**

### **4.1 Die gemeinsame Wurzel von Denken und Anschauung**

Nachdem gezeigt wird, wie die Endlichkeit der Ursprung der transzendentalen Problematik ist, geht die Interpretation der *Kritik der reinen Vernunft* weiter und untersucht, wie Pöggeler schreibt, „[wie] Kant die Wesenseinheit der Transzendenz [entfaltet], indem er auf immer neuer Ebene nach der Einheit von Denken und Anschauen fragt“.<sup>50</sup> Heideggers vollständige Untersuchung ist lang und schwierig, eine zureichende Erörterung liegt leider außerhalb des Rahmens dieser Arbeit. Eine kurze Zusammenfassung wesentlicher Zügen soll als Grundlage für die bevorstehende Erörterung des endlichen Selbst und der Versinnlichung der Vernunft dienen.

Heideggers Untersuchung der die Transzendenz ermöglichenden gemeinsamen Wurzel von Denken und Anschauung geht stufenweise hervor. Die Kernthese ist: wenn nur auf Grund der Endlichkeit das Problem der Transzendenz als der Synthesis von Denken und Anschauung aufbricht, muss die Untersuchung der Einheit der zwei Elemente tiefer in das Wesen der Endlichkeit führen, d.h. vor allem in die Zeit hinein. Die Untersuchung

---

<sup>48</sup> KuPM S. 71

<sup>49</sup> Richardson, William J.: *Phenomenology to Thought*. S. 115

<sup>50</sup> Pöggeler, Otto: *Denkweg Martin Heideggers* S. 84

erreicht die letzte Stufe, wenn entdeckt wird, dass „[die transzendente Einbildungskraft] als ursprüngliche Synthesis die Wesenseinheit von reiner Anschauung (Zeit) und reinem Denken (Apperzeption) [bildet]“. <sup>51</sup> Daraufhin zeigt Heidegger, dass (1) die reine Anschauung in der Einbildungskraft wurzelt, <sup>52</sup> (2) dass die Einbildungskraft die ursprüngliche dreifache Einheit der Zeit – Gegenwart, Gewesenheit, und Zukunft – bildet bzw. ist, <sup>53</sup> und (3) dass die Zeit als reine Selbstaffektion die ursprüngliche Einheit der Synthesis, bzw. Transzendenz ermöglicht und dementsprechend der Ursprung des Dualismus von Sinnlichem und Intellektuellem ist. <sup>54</sup>

Heideggers Untersuchung der Einbildungskraft läuft von der Transzendentalen Deduktion zu dem Schematismuskapitel. Dabei bleibt das Problem der Synthesis, bzw. der Transzendenz immer dasselbe. Im Laufe der Analyse der Transzendentalen Deduktion wird das Wesen des reinen Denkens und der reinen Anschauung näher bestimmt. Das reine Denken ist letztlich als das „ich denke“ der Apperzeption zu fassen, die Anschauung als die reine Sinnlichkeit bzw. die Zeit. <sup>55</sup> In seiner Analyse des Schematismuskapitels versucht Heidegger auf einer tieferen Ebene zu zeigen, wie das reine Denken notwendig auf die Zeit bezogen ist. Das Problem für Kant ist in erster Linie die Ungleichartigkeit der reinen Verstandesbegriffe von der sinnlichen Anschauung, also das Problem der Synthesis auf einer tieferen Ebene. Die Begriffe müssen durch ein Schema „anschaulich“ gemacht werden, damit sie auf die sinnliche Anschauungen bezogen werden können. Nach Kant ist das Schema ein Produkt der Einbildungskraft. <sup>56</sup> Nach Heidegger stellt die Einbildungskraft die gemeinsame Wurzel von Denken und Anschauung dar. Dementsprechend wäre der Schematismus nicht nur das Problem der Subsumption der Anschauung unter die reinen Verstandesbegriffe, sondern das Problem der Begriffsbildung, bzw. des Ursprungs des Denkens überhaupt: „Im transzendentalen Schematismus bilden sich allererst die Kategorien als Kategorien. Sind diese aber die echten ‚Urbegriffe‘, dann ist der transzendente Schematismus die ursprüngliche und

---

<sup>51</sup> KuPM S. 129

<sup>52</sup> Vgl. KuPM S. 141-145

<sup>53</sup> Vgl. KuPM S. 176- 188

<sup>54</sup> Vgl. KuPM S. 188-202

<sup>55</sup> Vgl. KuPM S. 91: „Sinnlichkeit heißt für Kant endliche Anschauung“ und S. 173: „Die reine Sinnlichkeit aber [...] ist die Zeit“

<sup>56</sup> B180, A140,141



eigentliche Begriffsbildung überhaupt“.<sup>57</sup> Aus dem Blickwinkel des Schematismuskapitels betrachtet wird demnach das Problem der Transzendenz so formuliert: „Die Transzendenz bildet sich demnach in der Versinnlichung der reinen Begriffe.“<sup>58</sup> Das Problem der Begriffsbildung – wie Heidegger die Notwendigkeit der einerseits sinnlichen andererseits intellektuellen Schemata interpretiert – ist im Grunde genommen nur eine Wiederholung des Grundproblems der Transzendenz.

Die vorliegende Erörterung der letzten Stufe in der Aufhellung der Transzendenz wird sich auf Heideggers Analyse des ‚ich denke‘ der transzendentalen Apperzeption konzentrieren. Heideggers Enthüllung der Einbildungskraft als der zeitlichen Ursprung des „endlichen Selbst“ soll verfolgt werden. Weil Heidegger zufolge das Ich der transzendental Apperzeption letztlich aus der Zeit als der reinen Sinnlichkeit entsteht, kann die reine Vernunft als die höchste Ausdrucksform des reinen Denkens nicht mehr vor der Zeit geschützt werden: die Vernunft ist eine sinnliche.

#### **4.2 Das „ich denke“ der transzendentalen Apperzeption**

Das „ich denke“ der transzendentalen Apperzeption gehört bei Kant entscheidend der Seite des Denkens an. Anders gesagt, die transzendente Apperzeption ist in deren Einheit die Ermöglichung des Denkens, nach Kant ist das „ich denke“ der Verstand selbst.<sup>59</sup> Das heißt, dass das Ich nichts mit der Zeit (der Sinnlichkeit) zu tun haben soll. In anderen Worten identifiziert Kant das Ich nur mit dem Intellektuellen, mit der reinen Vernunft. Im Namen der Sparsamkeit stützt sich die vorliegende Erörterung von Heideggers Analyse auf Richardsons überschaubare Erläuterung der Kant’schen Apperzeption.

Transcendental apperception [...] is that pure [...] constantly identical awareness of self that, as an abiding ‘I think,’ accompanies and conditions all presentations and all concepts [...]. Its principle characteristic is its stable unity, its one-and-the-sameness [stehende und bleibende], which is designated therefore the ‘transcendental unity of apperception.’ [...] in supplying the ultimate unification in consciousness of the multiple unifying functions (pure concepts, notions, categories, rules) of the understanding, [it] is [...] the ground of possibility of the

---

<sup>57</sup> KuPM S. 110

<sup>58</sup> KuPM S. 91

<sup>59</sup> Vgl. B134-B135, insbesondere, Anmerkung B133

categories. This transcendental unity of *self*-consciousness [Selbstbewusstsein] is the awareness of an ultimate thinking unity [...]<sup>60</sup>

Das stehende und bleibende Selbstbewusstsein ist von Kant als das das Denken Ermöglichende bestimmt. Heidegger will zeigen, dass ein solches Selbstbewusstsein aus der Zeit (Sinnlichkeit) entsteht. An die Stelle von dem „ich denke“ der Apperzeption setzt Heidegger das fundamental zeitbezogene endliche Selbst. Das heißt wiederum, dass die Vernunft eine endliche, d.h. eine sinnliche sein muss, weil sie fundamental auf das endliche Selbst angewiesen ist.

### 4.3 Die Einbildungskraft und das Wesen des endlichen Selbst

In eins mit der Rückführung der reinen Anschauung und des reinen Denkens auf die transzendente Einbildungskraft soll aber ersichtlich werden, daß dabei die transzendente Einbildungskraft mehr und mehr als die strukturelle Möglichkeit, d.h. in ihrer Ermöglichung der Transzendenz als des Wesens des endlichen Selbst, offenbart.<sup>61</sup>

Folgendes ist ein Versuch, den wesentlichen Schritten in Heideggers Gedankengang zu folgen. Nur auf Grund der Endlichkeit wirft sich das Problem der Transzendenz auf. Das Problem der Transzendenz ist das Problem der Einheit von Denken und Anschauung. Die Einbildungskraft ist die ursprüngliche Quelle der zwei Elemente. Das Ich der transzendentalen Apperzeption als das, was das Denken ermöglicht, muss dementsprechend auch von der Einbildungskraft getragen werden. Die Einbildungskraft ist die ursprüngliche Zeit. Das Ich entsteht also aus der Zeit. Zeitlichkeit heißt Endlichkeit. Das Ich ist demnach das endliche Selbst. Das Ich ist die Endlichkeit, bzw. die Transzendenz. Die Untersuchung bewegt sich also in einem Kreis. Dies würde erklären, warum der vierte Abschnitt des Kantbuchs „Die Grundlegung der Metaphysik in einer *Wiederholung*“ heißt.

Mit Mühe kann man rein formell der Argumentation verfolgen. Heideggers Erklärung, wie das endliche Selbst aus der Zeit als der reinen Selbstaffektion entsteht, ist gleichwohl

---

<sup>60</sup> Richardson, William J.: Phenomenology to Thought. S.120

<sup>61</sup> KuPM S. 155

eine der schwierigsten Passagen im Kantbuch. Im Folgenden versuche ich die Argumentation nur oberflächlich wiederzugeben.

#### **4.4 Die Zeit: Selbstbewusstsein, der innere Sinn, das stehende und bleibende Ich**

Die Erörterung von der Zeit als der reinen Selbstaffektion bedarf einer kurzen Zusammenfassung von Heideggers Feststellung der Zeitform als der universalen reinen Anschauung.<sup>62</sup> Heidegger fokussiert auf die Zeitform vor allem als die Bestimmung des inneren Sinnes. Die Zeit als solche soll einen Vorrang als Form der reinen Anschauung vor dem Raum haben. Heideggers Argumentation dafür stützt sich größtenteils direkt auf den Inhalt von Kants Ausführung in der Transzendentalen Ästhetik: Während der Raum die formale Bedingung äußerer Erscheinungen ist, ist die Zeit die reine Form äußerer *und* innerer Erscheinungen, d.h. „die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt.“<sup>63</sup> Dies folgt daraus, dass „[d]ie Zeit nichts anders [ist], als die Form des inneren Sinnes, d.i. des Anschauens unserer Selbst und unseres inneren Zustandes.“<sup>64</sup> Die Zeit ist also nach Kant „die unmittelbare Bedingung der inneren [...] und eben dadurch mittelbar auch der äußern Erscheinungen.“ Heideggers Erläuterung lautet: „Wenn Kant die Zeit als reine Anschauung auf die Gegebenheiten des inneren Sinnes [...] einschränkt, so liegt in dieser Einschränkung gerade eine Erweiterung ihres möglichen Bereiches [...]“.<sup>65</sup> Raum und Zeit gehören beide zum Subjekt, aber die Zeit soll „dem Subjekt ursprünglicher [einwohnen] als der Raum“.<sup>66</sup> In dem Sinne ist die Zeit die universale reine Anschauung und spielt die Hauptrolle in der Ermöglichung der Transzendenz. Heidegger will nun zeigen, dass die Zeit „den Charakter der Selbstheit“<sup>67</sup> hat. Die Erklärung beginnt mit einer fraglichen Deutung eines schwerverständlichen Satzes aus der Transzendentalen Analytik. Heideggers Deutung lautet, dass die Zeit den Begriff der

---

<sup>62</sup> Vgl. KuPM S. 48-50

<sup>63</sup> B50,51 A34

<sup>64</sup> A33, B49

<sup>65</sup> KuPM S. 49

<sup>66</sup> KuPM S. 50

<sup>67</sup> Vgl. KuPM S. 187-188

Vorstellungen von Gegenständen affiziere.<sup>68</sup> Nach Heidegger ist der Begriff der Vorstellungen von Gegenständen als „das Gegenstehenlassen von...“ zu verstehen. So fasst Heidegger nämlich im Kantbuch den Horizont des Seinsverständnisses. Gemäß der Gleichsetzung der Kant'schen Transzendentalphilosophie mit Heideggers Projekt besteht dieser Horizont aus den Formen der reinen Anschauung. Das heißt also, dass die Zeit als die universale Anschauung sich selbst affiziert.<sup>69</sup>

Diese Selbstaffektion der Zeit soll das endliche Selbst sein. Was heißt das überhaupt? Heidegger scheint vor allem die Struktur vom Selbstbewusstsein des „ich denke“ der Apperzeption darlegen zu wollen. Die Zeit als reine Selbstaffektion bildet „das Wesen von so etwas wie Sich-selbst-angehen.“<sup>70</sup> Diese selbstreflexive Struktur wird vielleicht ersichtlicher, wenn man sie in Form des inneren Sinnes betrachtet:

Sinn bedeutet endliche Anschauung. Die Form des Sinnes ist das reine Hinnehmen. Der innere Sinn empfängt nicht ‚von außen‘, sondern vom Selbst her. Die innere Affektion muß im reinen Hinnehmen aus dem reinen Selbst herkommen, d.h. im Wesen der Selbstheit als solcher sich bilden und damit diese selbst allererst ausmachen.<sup>71</sup>

Die Zeit wurde als die Form des inneren Sinnes festgestellt. Wenn der innere Sinn ein *Sinn* ist, muss er von irgendetwas affiziert werden, und zwar von innen. Die Zeit als die Form des inneren Sinnes affiziert sich selbst: „Als reine Selbstaffektion bildet sie ursprünglich die endliche Selbstheit dergestalt, daß das Selbst so etwas wie Selbstbewußtsein sein kann“.<sup>72</sup>

Nun ist gerade das „Stehende und Bleibende“ das Wesentliche für die Bestimmung des Ich der transzendentalen Apperzeption. Dieses liefert die ursprüngliche Einheit, die die Bedingung der Möglichkeit des begrifflichen Denkens ist. Heidegger behauptet, das Ich sei nicht selbst das Stehende und Bleibende, sondern das Ich als das Bilden des Horizontes der Transzendenz mache so etwas wie Beständigkeit möglich.<sup>73</sup> Zu beachten

---

<sup>68</sup> Vgl. KuPM S. 188-189

<sup>69</sup> Bemerkenswert hier ist, dass der Raum als Form der reinen Anschauung komplett wegzufallen scheint. Heidegger versucht allerdings das zu erklären: Ist die Zeit der ursprüngliche Grund der Transzendenz, dann ist sie auch „die Bedingung der Möglichkeit des vorstellenden Bildens, d.h. [...] des reinen Raumes.“ Vgl. KuPM S. 199-200

<sup>70</sup> KuPM S. 189

<sup>71</sup> KuPM S. 191

<sup>72</sup> KuPM S. 190

<sup>73</sup> KuPM S. 193

ist, dass diese Erklärung Heideggers Interpretation des Schematismus entspricht, welcher zufolge die Beständigkeit der Substanz nur verständlich sei auf Grund des horizontalen Charakter der Zeitlichkeit bzw. einer transzendentalen Zeitbestimmung.<sup>74</sup>

#### **4.5 Die Endlichkeit und die Vernunft – das Wesen des Menschen**

Aus der oben ausgeführten Argumentation folgt: „Die menschliche reine Vernunft ist notwendig eine reine sinnliche Vernunft.“<sup>75</sup> Der Zeitcharakter der transzendentalen Apperzeption heißt, dass die Vernunft nicht mehr unabhängig von der Zeit, der Sinnlichkeit gedacht werden kann. Was sind die Schlussfolgerungen? Die Vernunft verliert zwar nicht im praktischen Sinne ihre besondere Objektivität („ewige“ Wahrheit) dem Empirischen gegenüber, aber die Vernunft und das Empirische sind beide eines gemeinsamen Ursprungs, der immer vor ihnen ist und deshalb von keinem der beiden gegründet werden darf. Dieser gemeinsame Ursprung ist die Endlichkeit bzw. die Transzendenz.

Unter der Annahme des radikalen „Monismus“ der Einbildungskraft – d.h. des Seinsverständnisses – darf das Ich der Apperzeption bzw. die Vernunft nicht rein intellektuell sein. Für Heidegger ist der Dualismus des Intellektuellen und Sinnlichen in der Transzendenz überwunden, d.h. die Transzendenz ist die Ermöglichung dieses Dualismus. Zwar erkennt jeder, dass der Dualismus auf irgendeiner Weise „überwunden“ werden muss, wenn anders das Problem der Synthesis als ein Grundproblem der Philosophie gelten soll. Aber niemand versucht so radikal die Folgen dieser Intuition herauszuarbeiten wie Heidegger es tut. Warum muss aber im Kantbuch den Dualismus durch die Seite der Sinnlichkeit überwunden werden? Nur so ist die Endlichkeit verständlich: ein rein intellektuelles Ich wäre nicht radikal auf Seiendes angewiesen. Dem Menschen muss etwas gegeben werden, um das zu sein, was er ist. Das Ich als die reine Vernunft wäre gleichsam in sich geschlossen, es bräuchte die Sinnlichkeit (Rezeptivität) nicht. Die Sinnlichkeit ist nicht *unwesentlich*, sondern wesentlich in der Ermöglichung der Transzendenz.

---

<sup>74</sup> Vgl. KuPM S. 198, auch besonders klar formuliert in der *Davoser Disputation*: S. 282

<sup>75</sup> KuPM S. 172

In der *Davoser Disputation* behauptet Cassirer: „Das Geisterreich ist nicht ein metaphysisches Geisterreich [also nicht in „Wirklichkeit“ eine andere Welt]; das echte Geisterreich ist eben die von [dem Menschen] selbst geschaffene geistige Welt. Daß er sie schaffen konnte, ist das Siegel seiner Unendlichkeit.“<sup>76</sup> In anderen Worten, das Geisterreich gehört dem Subjekt an. Die Transzendenz ist aber das, was allererst die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt ermöglicht.<sup>77</sup> Die Transzendenz steht sowohl vor dem Menschen als auch vor der geistigen Welt, die er „schafft“. Die Bedingung der Möglichkeit dieses Schaffens liegt in der Endlichkeit.

Heidegger weist die Kant'sche Anthropologie, die den Menschen mit der Vernunft identifiziert, zurück. Dass die Vernunft eine sinnliche ist, heißt, dass sie nicht mehr außerhalb der Zeit steht. Trotz all ihrer Objektivität, die über das Sinnliche hinausgeht, ist die Transzendenz ursprünglicher als sie. Die Vernunft kann nicht mehr für immer und ewig die Frage im metaphysischen Sinne beantworten, was sei der Mensch? Man verwechsle etwas, das nach dem Ursprung kommt, mit dem Ursprung. Dieses entspricht inhaltlich dem Sinne Heideggers kryptischer Aussage: „Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm.“<sup>78</sup> Die Endlichkeit als die Transzendenz „ersetzt“ den Menschen und stellt eine Ganzheit dar, innerhalb derer die Frage nach dem Wesen des Menschen allererst gestellt werden kann. Diese Ganzheit, welche Heidegger bald Dasein, bald Seinsverständnis und öfter im Kantbuch die Transzendenz nennt, ist die Bedingung der Möglichkeit der philosophischen Anthropologie, die traditionell von einem Begriff des Logos ausgeht, um die Frage zu beantworten, was der Mensch sei. Heidegger dagegen will klarstellen, dass „die Frage der Möglichkeit der Metaphysik eine Metaphysik des Daseins selbst fordert als Möglichkeit des Fundaments einer Frage der Metaphysik [...]“<sup>79</sup> In anderen Worten, das Dasein, bzw. die Transzendenz ist ursprünglicher als die Vernunft. Die Vernunft kann nicht „das Fundament“ sein. Wie kann man überhaupt zu metaphysischen Fragen kommen? Heidegger meint, nur ein endliches Wesen sei in der Lage, eine solche Frage zu stellen.

---

<sup>76</sup> KuPM S. 282

<sup>77</sup> Vgl. KuPM S. 235: „Das In-der-Welt-sein ist aber nicht erst die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, sondern das, was eine solche Beziehung zuvor schon ermöglicht, sofern die Transzendenz den Entwurf des Seins von Seiendem vollzieht.“

<sup>78</sup> KuPM S. 229

<sup>79</sup> KuPM S. 288

## 5. Die Endlichkeit und die Metaphysik des Daseins

Wo steht es nun mit dem Maßstab des Philosophierens und der anfangs in dieser Arbeit gestellten Gesinnungsfrage? In der *Davoser Disputation* behauptet Heidegger: „Die Philosophie hat nicht die Aufgabe, Weltanschauung zu geben, wohl aber ist Weltanschauung die Voraussetzung des Philosophierens.“<sup>80</sup> Dieser Gedanke widerspiegelt gewissermaßen Heideggers Lösung des Problems der Synthesis: Auf einer gewissen Ebene muss die Vernunft nichts mit der Zeit zu tun haben. Allerdings ist die Zeit auf einer tieferen Ebene Voraussetzung der Vernunft. Gäbe es die reine überzeitliche Vernunft, würde die Weltanschauung keine Voraussetzung des Philosophierens sein: man hätte einen überzeitlichen, gleichsam neutralen Standpunkt, von dem aus philosophiert würde. Es gibt aber keinen überzeitlichen Standpunkt. Es muss immer aus der Zeit philosophiert werden. Aus der Zeit entsteht das Ich, welches als endliches Selbst die Ermöglichung des metaphysischen Fragens ist.

Die Metaphysik des Daseins soll der Metaphysik eine radikale Bedeutung geben. Der Endlichkeitsbegriff soll der Eckstein zum Verständnis dieser Metaphysik sein. Wie ist das zu verstehen? Die Metaphysik soll nicht Metaphysik *über* das Dasein sein, sondern „es ist die als Dasein notwendig geschehende Metaphysik“.<sup>81</sup> Für Heidegger gibt es nichts „über“ dem Dasein, d.h. nichts Überzeitliches. In der Kant-Interpretation besteht in erster Linie die Endlichkeit in der Angewiesenheit auf Seiendes. Dieser Grundgedanke zieht sich durch bis zum Ende des Buchs: „Angewiesen auf das Seiende, das er nicht ist, ist er zugleich des Seindens, das er je selbst ist, im Grunde nicht mächtig.“<sup>82</sup> Ich würde behaupten, dass für Heidegger die Vernunft im Kant'schen Sinne die unechte Möglichkeit, „des Selbst mächtig zu sein“, darstellt. Die radikale Zufälligkeit und Bezogenheit des Daseins schließt ein solches Beherrschen des Seins aus. Die menschliche Vernunft soll die Endlichkeit nicht „löschen“, sondern „dieser Endlichkeit gerade gewiß [werden], um in ihr sich zu halten“.<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> KuPM S. 284

<sup>81</sup> KuPM S. 231

<sup>82</sup> KuPM S. 228

<sup>83</sup> Vgl. KuPM S. 216

Seit jeher unterscheidet die Philosophie zwischen zwei Ebenen: der zeitlichen, empirischen Welt und der überzeitlichen Welt der ewigen und notwendigen Wahrheiten. In dieser Arbeit hat sich diese Spaltung unterschiedlich ausgedrückt: im Problem der Synthesis bzw. der Transzendenz als der Unterschied zwischen Denken und Anschauen, und in der Erörterung der *Davoser Disputation* als der Dualismus zwischen Intellektuellem und Sinnlichem. Indem Heidegger die Metaphysik als Geschehen fasst, sprengt er den Begriff der Metaphysik im traditionellen Sinne.

Gegen Ende seiner Bemerkungen zu Heideggers Kant-Interpretation verteidigt Cassirer Kant<sup>84</sup> gegen den überraschend psychologisierenden Angriff Heideggers, Kant sei vor dem Ergebnis seiner eigenen Kritik zurückgewichen, um die Ethik vor der Relativierung der Vernunft zu retten<sup>85</sup>. Cassirer führt fort: „Aber hier sehen wir uns freilich zuletzt an einen Punkt geführt, an dem die bloß-logische ‚Diskussion‘ und die bloße Analyse nach Begriffen nicht mehr ausreicht, um eine Entscheidung zu fällen — an dem vielmehr die Gesamtstimmung, von der jede Philosophie beseelt und mitbestimmt wird, von wesentlicher Bedeutung wird“.<sup>86</sup> Die bloße Analyse nach Begriffen würde Heidegger nie ausreichen, denn die ursprüngliche Begriffsbildung liegt in der Zeitlichkeit. Die Metaphysik geschieht demnach als Dasein.

Hat Heidegger mit seiner Zurückweisung der rein intellektuellen Vernunft nicht etwa für sich eine unantastbare Position gebaut? Hat er bloß die Endlichkeit als eine neue Absolutheit konstituiert? Erlaubt ihm sein philosophischer Ansatz nicht, dass er weiterhin auf der Suche nach dem Ursprung seine Kritiker leicht von sich weist? Ist dies nicht angesichts von Heideggers Nationalsozialismus umso schrecklicher und beunruhigender?<sup>87</sup> Heidegger scheint allerdings das Risiko zu erkennen, dass die Endlichkeit zur neuen Absolutheit werde:

“[...] die je erneute Besinnung auf die Endlichkeit kann nicht gelingen durch ein gegenseitiges Ausspielen und vermittelndes Ausgleichen von

---

<sup>84</sup> Vgl. Cassirer, Ernst: Kant und das Problem der Metaphysik. S. 21-23

<sup>85</sup> Vgl. KuPM S. 168: „Im Kampf gegen den seichten und verschleierte Empirismus der herrschenden Moralphilosophie gewann die entschiedene Abgrenzung des reinen Apriori gegen alles Empirische eine wachsende Bedeutung.“

<sup>86</sup> Cassirer, Ernst: Kant und das Problem der Metaphysik. S. 23

<sup>87</sup> Vgl. aber hiergegen Oliveira, Roberto Cardoso de: Das Denken der Endlichkeit und die Endlichkeit des Denkens. Oliveira versteht die „Verstrickung“ als ein Verfallen in eine unendliche Denkart.



Standpunkten, um schließlich doch noch die versteckterweise angesetzte 'an sich wahre' absolute Erkenntnis der Endlichkeit zu gewinnen".<sup>88</sup>

Alles, was einem übrig bleibt, ist Heidegger mit dem eigenen Standpunkt zu konfrontieren und sich die Philosophie nicht von ihm vorgegeben zu lassen.

---

<sup>88</sup> KuPM S. 236

## **Literatur**

Cassirer, Ernst: Kant und das Problem der Metaphysik. In: Kant-Studien 36, 1-2 (1931): S. 1-26. <http://dx.doi.org/10.1515/kant.1931.36.1-2.1>

Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2010.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 19. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer 2006.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. 20. Aufl. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch 2014.

## **Sekundärliteratur**

Figal, Günter: Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit. Sonderausg. (Neue wissenschaftliche Bibliothek: Athenäums). Frankfurt am Main: Hain 1991.

Grondin, Jean: Der deutsche Idealismus und Heideggers Verschärfung des Problems der Metaphysik. In: Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus. Hrsg. v. Harald Seubert. Wien: Böhlau, 2003. S. 41-59.

Oliveira, Roberto Cardoso de: Das Denken der Endlichkeit und die Endlichkeit des Denkens. Untersuchungen zu Hegel und Heidegger. 1. Aufl. Berlin: Duncker und Humblot 1999.

Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers. 4. Aufl. Pfullingen: Neske 1994.

Richardson, William J.: Heidegger: Through Phenomenology to Thought. 3rd ed. Phaenomenologica 13. The Hague: Nijhoff, 1974.