

Selbst und Zeit

Yamasaki, Yosuke

<https://doi.org/10.15017/1398499>

出版情報：哲学論文集. 26, pp.1-11, 1990-09-30. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

Selbst und Zeit

Yōsuke Yamasaki

1. Selbst und Zeitlichkeit als Seinssinn des Daseins

„Erkenne dich selbst!“, so heißt es von alters her. Was ist denn das Selbst (autos), das hier als du bezeichnet ist? Zweifellos ist es etwas, das sich mit der alten Psyche, Anima, dem neuzeitlichen Bewußtsein untrennbar verbindet. Wie steht es damit, wenn man vom Bewußtsein alles, was material, akzidentiell und unwesentlich ist, z. B. Empfindungsqualitäten wie Weiße und Kälte, eine wahrgenommene Gestalt der räumlichen Ausdehnung, alltäglich-lebensweltlich erfahrene sinnhafte Dinge wie Tisch und Glas darauf, abzieht, und es auf sein reines Gerüst reduziert? Es bleibt nichts anderes übrig, so scheint mir, als eine Dauer und ein zeitlicher Strom. Dann wird das Wesen des Bewußtseins in dem reinen zeitlichen Strömen, bzw. in der reinen Dauer als solcher bestehen. Kantisch gesprochen ist es ein zeitliches Gebilde als Seinsweise der Dauer, d. h. Zeitbestimmung. Und umgekehrt, wenn man gefragt wird, wo denn die jetzt nicht mehr seiende Zeit (Vergangenheit), oder die jetzt noch nicht seiende Zeit (Zukunft) ist, so kann man nicht anders antworten, als damit, daß vergangene oder zukünftige Zeit die Akte des animus (memoria, expectatio), wie bei Augustinus, oder die Subjektivität des Bewußtseins genannt inneres Zeitbewußtseins, wie bei Husserl, zur Stätte ihres Bestehens hat.

Ist das völlig gereinigte Bewußtsein nichts anderes als reines Zeitgebilde, so

ist es ein natürliches Verfahren, das Selbst als etwas mit der Zeit untrennbar Verbundenes anzusehen, eventuell mit der Zeit zu identifizieren. Es ist nicht zu verwundern, wenn Merleau-Ponty behauptet: „die Zeit muß als Subjekt und das Subjekt muß als Zeit verstanden werden.“ (*Phénoménologie de la perception*, p. 483). Der heideggerischen Analytik zufolge ist die Zeitlichkeit, d. h. „die ursprüngliche Zeit“ der Seinssinn des Daseins selbst. Die Selbstheit des Selbst, d. i. „die Selbst-ständigkeit bedeutet existential nichts anderes als die vorlaufende Entschlossenheit.“ (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 427). Noch genauer ist die Zeitlichkeit „der Seinssinn des eigentlichen Selbstsein-könnens“, d. h. das Woraufhin, aus dem her sich so etwas wie die *Eigentlichkeit* zeitigt. Dies Woraufhin ist nichts anderes als die Zeitlichkeit, d. i. die Bedingung der Möglichkeit, in der sich die Verstehbarkeit der Selbstheit als *Eigentlichkeit* hält. „Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge.“ (op. cit., S.432) „Grundbestimmtheit des Selbst“ stellt sich als die Zeitlichkeit qua gewesend-gegenwärtigende Zukunft heraus.

Die die Selbstheit des Selbst von Grund aus bestimmende Zeitlichkeit ist jedoch keine homogen nivellierte Zeit des vulgären Zeitbegriffs, in der ein „in der Zeit“ Vorhandenes künftig im Sinne des „Noch-nicht-jetzt — aber später“ oder vergangen im Sinne des „Nicht-mehr-jetzt — aber früher“ ist. Die Zeitlichkeit ist kein innerzeitig Seiendes. „Die Zeitlichkeit } ist < überhaupt kein *Seiendes*. Sie ist nicht, sondern *zeitigt* sich.“ Die Zeitlichkeit selbst ist eine mit dem Wort „Zeitigung“ genannte, nichtdinghafte Bewegtheit. Sie ist „Zeitigung in der Einheit der Ekstasen“, die Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart sind, und überhaupt kein zeitliches Ding. Damit wird die Benennung der „*Zeitlichkeit als ursprüngliche Zeit*„ gerechtfertigt (op. cit., S.433ff.).

Aber man ist darum doch keineswegs davon befreit, ernstlich zu fragen, ob das Selbst wirklich auf die Zeit reduziert bzw. mit ihr identifiziert werden kann. Es ist zwar möglich, vom Selbst (autos) des Anderen zu sprechen, aber wenn

dabei sein Selbst ganz in der Zeit bzw. im Bewußtsein aufgeht, so stimmt es nicht. Denn der Andere wird insofern von der primordialen Zeit, Urzeit meines Selbst, d. i. des Urmodus des Selbst überhaupt als sein Modus absorbiert, und verliert die Wahrheit seines eigenen Selbst. Soweit man vom Selbst des Anderen redet, soll es über die Zeit hinausgehen und einen noumenalen Seinssinn erhalten. Wenn die Sache so steht, dann hat auch mein Selbst insofern einen noumenalen Charakter, als es das Gegenüber des Anderen ist. Ethik kommt in der Tat » zwischen « diesen noumenal-überzeitlichen Selbst zu stande.

Trotzdem versteift sich Heidegger auf die sogenannte „zeitliche“ Interpretation des Selbst. „Nicht: Zeit ist, sondern: Dasein zeitigt qua Zeit sein Sein.“ (*Gesamtausgabe*, Bd. 20, S.442) Diese Interpretation erhält sich in „Kant und das Problem der Metaphysik“. Die Behauptung, daß das Selbst kein innerzeitiges Seiendes, kein in der Zeit seiendes Ding ist, sondern sich zeitigt, verwandelt sich hier in die Hervorhebung von der Wesenseinheit des Selbst, d. i. der Apperzeption und der Zeit. Diese Wesenseinheit wird durch die Einbildungskraft bestätigt. „Sie bildet als ursprüngliche reine Synthesis die Wesenseinheit von reiner Anschauung (Zeit) und reinem Denken (Apperzeption).“ (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 2te Aufl., S.118) Während Kant es scheinbar abgelehnt hat, so sagt Heidegger, dem Selbst den Zeitcharakter beizulegen, steht es ganz anders in Hinsicht auf „das, was ursprünglich die Zeit selbst ist.“ (op. cit., S.77)

2. Selbst als stehend-strömende Gegenwart

„Gerade weil das Selbst in seinem innersten Wesen ursprünglich die Zeit selbst ist, kann das Ich nicht als ‚zeitliches‘, d. h. hier innerzeitiges, begriffen werden.“ (ebenda) Diesem heideggerischen Vorschlag entsprechend, das Selbst als sich zeitigende, mit sich selbst identisch bleibende ursprüngliche Bewegtheit aufzufassen, wendet Held die These der Identität von Selbst und Zeit auch auf

die husserlsche Phänomenologie an. Sein Versuch, in der „lebendigen Gegenwart“ als der Stätte der Selbstkonstitution von welterfahrender Subjektivität die „Seinsweise des transzendentalen Ich“ zu finden, ist hervorragend wegen seiner Ausführlichkeit, obgleich Merleau-Ponty schon das Feld der Gegenwart (le champ de présence) als urpassiv-übergangssynthetische Bewegtheit für die Stätte, in der sich die von der Weltzeit als zeitstellenmäßiger Jetztreihe gründlich zu unterscheidende Urzeit originär zeitigt, angesehen, und das letzte Bewußtsein (la conscience dernière), d. h. die letzte Subjektivität mit dem Bewußtsein der Gegenwart (la conscience du présent) gleichgesetzt hat (*Phénoménologie de la perception*, p.485).

„Das Ich ist nichts anderes als die › lebendige Gegenwart ‹ alles Gegenwärtigens“ (*Lebendige Gegenwart*, 1966, S. IX), so schreibt Held. Erstens ist das Selbst qua Zeit strömend (nunc fluens), zweitens ist es trotzdem allzeitlich stehend (nunc stans). Die Selbstheit des Selbst ist die „Ständigkeit im Strömen.“ (op. cit., S.211) Jedes Jetzt geht kontinuierlich in ein neues Jetzt über. „Der › Ort ‹ dieses Übergangs ist die Gegenwart in ihrer stehenden Form. Die Formbeständigkeit und die Kontinuität verbürgen die übergangssynthetische Einheit der Präsenzfeldgegenwärtigung.“ (op. cit., S.32) So muß gesagt werden, „daß das Ich bei Husserl primär urpräsentiert.“ (op. cit., S.44f.) „Ich bin“ besagt „Ich gegenwärtige“. Die Gegenwart in dem „Ich gegenwärtige=Ich bin“ ist natürlich kein zeitstellenmäßiges Jetzt, sondern die „*urtümliche, urmodale* oder *vorzeitliche* Gegenwart.“ „Sie kommt nicht und sie geht nicht, sondern sie ist das *bleibende, verharrende* › Da ‹ meines Gegenwärtigens selbst.“ „Andererseits darf diese Ständigkeit nicht als die Starre einer › überzeitlichen ‹ Substanz angesehen werden.“ (op. cit., S.63) Die Funktionsgegenwart des Ich erweist sich „als ein Stehen, aber ein Stehen-im-Wandel; sie steht gleichsam in sich auf dem Sprung, Zeitphase zu werden.“ (op. cit., S.74) „Ich bin=Ich gegenwärtige“ ist ein Strömen, das sich kontinuierlich zwischen retentionaler Vergangenheit und

protentionaler Zukunft bewegt.

Das Ich in stehend-strömender Gegenwart, d. i. die urtümliche, urmodale Zeit ist, nochmals gesagt, kein Jetzt als ein Modus der homogen nivellierten zeitstellenmäßigen Zeit, sondern „Vorform, Vorstufe der Zeitstellenpluralität“ (op. cit., S.116). Das Selbst als Urzeit muß daher als Vor-zeit, ja sogar als Un-zeit bezeichnet werden. Meiner Meinung nach kann aber die Gegenwart, mit der die Seinsweise des Selbst gleichgesetzt wird, die Jetzthaftigkeit niemals gründlich transzendieren. Das, was „über-zeitlich, un-zeitlich jetzthaft“ (op. cit., S.124) ist, bleibt immer jetzthaft. Das Wort „nunc stans“, „nunc aeternum“ erinnert zwar an die ideenhafte, noumenale Seinsweise, bzw. an den Seinssinn von etwas Transzendentelem. Sofern sie aber „jetzthaft“ bleibt, ist diese Seinsweise nichts anderes als „Allzeitlichkeit,“ und geht nicht schlechthin über die Zeitlichkeit hinaus. Das Ich ist wohl keine Substanz, aber dennoch etwas, das par excellence *ist*. Wir kommen in Verlegenheit, wenn die noumenale Wesenheit des Selbst sogleich zur Allzeitlichkeit als einem besonderen Modus der Zeitlichkeit, der die unendlich-ideenhafte Iterierbarkeit vom gegenwärtigen Akt der Selbstsetzung (Selbstreflexion) bedeutet, degradiert wird.

3 . Selbst der Apperzeption und Zeit

Der überzeitliche, noumenale Seinscharakter des Selbst kann sich insofern nicht erhalten, als es wesenshaft zeitlich ist. Es scheint, daß vom Standpunkt der Phänomenologie aus, die das Bewußtsein für den eigentlichen Ort der philosophischen Forschung nimmt, das Selbst schließlich nichts anderes als die Zeit sein kann. Von Heidegger und Held abgesehen, steht es aber wirklich so bei Husserl selbst? Er hat den Zeitstrom als das „Feld des Ich, . . . in dem das Ich allgegenwärtig ist,“ (*Husserliana*, Bd. XIII, S.53) aufgefaßt. Ihm zufolge ist „das Prinzip, das entscheidet, ob mehrere *cogitationes* zur Einheit eines

phänomenologischen Ich gehören,“ mit dem Prinzip äquivalent, das entscheidet, ob sie „zu *einer* Zeit gehören“. (op. cit., S.186) Die Einheit des Ich zur Einheit der Zeit parallelisierend, schreibt Husserl: „Und was auf einen identischen Ichpol bezogen ist, ist einem kontinuierlichen Werdensstrom der einzigen erfüllten Zeit zugehörig, die eine einzige ist mit einem einzigen Ich. Wenn von zwei Monaden die Rede ist, so ist gedacht zwei Werdensströme gleicher Zeitform, aber nicht derselben, mit zwei Ich.“ (*Husserliana*, Bd. XIV, S. 36)

Die Tendenz, die Zeit als das Feld des Ich anzusehen und die beiden in engsten Zusammenhang zu setzen, ist zwar von alters her nicht selten. Man gerät aber in Verlegenheit, wenn sogar, über den engsten Zusammenhang hinausgehend, die Identität der beiden versichert wird. Hat Husserl selbst sie ausdrücklich behauptet? Z. B. im Manuskript vom 22. Juni 1933, betitelt mit „Ein Nachtgespräch,“ steht bezüglich des „letzten Transzendentalen“ so geschrieben, daß man „das Ich *nicht* als strömend lebendige Gegenwart bezeichnen darf“. (*Husserliana*, Bd. XV, S.584 — Hervorhebung vom Vf.) Aber unmittelbar dem Zitat folgend heißt es auch: „Es ist das urtümliche, das absolut urströmende Leben des absolut transzendentalen Ich.“ Also schwanken die Beschreibungen von Husserl. Während das „urströmende Leben“, „Ursein im Zeitigen“, das Strömen als „Urzeitigung“ nichts anderes als das letzte Transzendente, also das Selbst zu sein scheint, sind andererseits solche Bestimmungen wie „das absolute urtümliche Vorsein des Strömens, *in dem* ich bin,“ (op. cit., S. 585 — Hervorhebung vom Vf.) oder wie „das absolute » ego « (als) *unzeitlich*, Träger aller Zeitigungen und Zeiten“ (op. cit., S.587 — Hervorhebung vom Vf.) zu finden. Die lebendige Gegenwart, die urpassiv, übergangssynthetisch sich zeitigend fließt, ist wohl „die urtümliche Lebensstätte des urtümlichen Ich“ (op. cit., S.586), aber wahrscheinlich kein urtümliches Ich selbst. Wenn diese Vermutung zutrifft, dann muß gefragt werden, wie die beiden, das Selbst und die Zeit, unterschieden werden, und wie sie sich aufeinander beziehen. Was bedeutet

der „Träger“ aller Zeitigungen und Zeiten, und umgekehrt die „Lebensstätte“ des Ich? Jedenfalls kann es nicht ohne weiteres behauptet werden, so scheint mir, daß die Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins eo ipso die Phänomenologie des Selbst, bzw. des Selbstbewußtseins ist.

Weil der Unterschied zwischen Selbst und Zeit aber bei Husserl ganz knapp ist, und dessen Deskriptionen selbst schwanken, wie oben gezeigt, ist es ratsamer, auf die von Heidegger als die Identität von beiden ausweisend gedeutete Kantische Philosophie zurückkommend, die Beziehung von den beiden zu betrachten. Im Vorwort zur zweiten Auflage seines Kantbuchs erkennt Heidegger „das Verfehlt“ seines Versuchs an, dort den Zeitcharakter des Selbst ausfindig zu machen, was neben der Unmöglichkeit, mittels der Einbildungskraft Verstand mit Anschauung zu identifizieren, die Gewaltsamkeit von der These der Identität von Selbst und Zeit bezeugt. Also muß man jetzt den Zusammenhang zwischen Selbst als Apperzeption, Einbildungskraft und Zeit als Form des inneren Sinnes auf das genaueste verfolgen. Das Schema, d. i. die *Zeitbestimmung* als Produkt von Einbildungskraft, ist in der Schematismuslehre, die für Heidegger von grundlegender Bedeutung ist, ausdrücklich als „Bedingung der Sinnlichkeit“ bezeichnet, wie aus der folgenden Stelle hervorgeht, nämlich: „Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringiert ist, das *Schema* dieses Verstandesbegriffs nennen.“ (A140=B179) Die *Zeitbestimmung* ist die „Bedingung der Sinnlichkeit“, also gehört sie nicht zum Verstand, was bedeutet, daß die Apperzeption, das Selbst als der ursprüngliche Verstand das *Bestimmende* ist, daß dagegen die Zeit, die Form des inneren Sinnes, als das *Bestimmbare* vom Selbst streng unterschieden werden muß. Diese Differenz zwischen dem Bestimmenden und dem Bestimmbaren ist aber in der „Deduktion“ weit ausdrücklicher formuliert.

Der „Deduktion“ zufolge kann „der Verstand“ „den inneren Sinn“ „der

synthetischen Einheit der Apperzeption gemäß *bestimmen*.“ (B150 — Hervorhebung vom Vf.) Der Verstand, d. i. „die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft“ (A119) *bestimmt*, bzw. „*affiziert* innerlich“ den inneren Sinn, dessen Form die Zeit ist. „Das, was den inneren Sinn bestimmt, ist der Verstand“ (B153), der nichts anderes als „die Einheit der Apperzeption“, d. i. das Selbst „in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft“ ist. Das *bestimmende* Selbst wird nicht einfach mit der *bestimmbaren* Zeit identifiziert. Synthesis speciosa, d. i. *Zeitbestimmung*, ist die Erfüllungsweise dieses Bestimmens, die durch die Einbildungskraft produziert wird. Das Selbst, die Einheit der Apperzeption, wirkt nicht unmittelbar auf den inneren Sinn, sondern bestimmt ihn mittels der Einbildungskraft, die „zur Sinnlichkeit“ (B151) gehört. „Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen“, d. i. „den Verstandesbegriffen“ dem empirischen Dasein des Gegenstandes vorausgehend, nämlich transzendental, „eine korrespondierende Anschauung“ (B151) zu geben. Die Einbildungskraft gehört insofern „zur Sinnlichkeit, als sie das Vermögen, etwas „in der Anschauung vorzustellen“, oder etwas „eine korrespondierende Anschauung“ zu geben, ist. Diese zur Sinnlichkeit gehörige Einbildungskraft ist aber insofern „*bestimmend*, und *nicht*, wie der Sinn, bloß *bestimmbar*“, als sie den inneren Sinn „seiner Form nach der Einheit der Apperzeption gemäß *bestimmen* kann.“ Die Einbildungskraft ist so weit „ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu *bestimmen*.“ (B151f. — Hervorhebung vom Vf.) Eben dieser Umstand, daß die eigentlich zur Sinnlichkeit gehörende Einbildungskraft, der *Einheit der Apperzeption* gemäß, d. i. der Anweisung des *Selbst* gemäß *bestimmend* wirkt, ist nichts anderes als „eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit.“ (B152)

Um des empirisch-faktischen Selbst bewußt zu werden, muß es „innerlich affiziert werden.“ Der innere Sinn stellt nämlich dem Bewußtsein „uns selbst,

nur wie wir uns erscheinen“, dar (B152f.). Das Selbst ist insofern das innerlich affizierte, d. i. zum inneren Sinn gehörige zeitliche Selbst, als es nicht noumenal an sich selbst ist, sondern erscheinungsmäßig faktisch bewußt wird. „Daher man auch lieber den *inneren Sinn* mit dem Vermögen der *Apperzeption* (welche wir sorgfältig unterscheiden) in den Systemen der Psychologie für einerlei auszugeben pflegt.“ (B153) Das eigentliche Selbst als das Bestimmende muß von der Zeit des inneren Sinnes als dem Bestimmbaren streng unterschieden werden. „Das, was den inneren Sinn bestimmt, ist der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen (sic) das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, d. i. unter eine Apperzeption (als worauf selbst seine Möglichkeit beruht) zu bringen.“ (B153) Der Verstand, der die Einheit der Apperzeption, das Selbst in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist, „übt, unter der Benennung einer *transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft*, diejenige Handlung aufs *passive* Subjekt, dessen *Vermögen* er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn dadurch affiziert werde. Apperzeption und deren synthetische Einheit ist mit dem inneren Sinne so gar nicht einerlei . . .“ (B153f.)

4 . Der noumenale Seinssinn des Selbst

Die Apperzeption ist „die Bedingung der Möglichkeit“ der erfahrenen Gegenstände, die selbst nicht auf die gleiche Weise wie die gewöhnlichen Gegenstände als objektiv-seiend bezeichnet werden kann. Das Selbst als die Einheit der Apperzeption ist insofern ein logisches Selbst, dessen Sein oder Nichtsein nicht in Frage gestellt werden kann. Hume hat die Vorstellung des Selbst (*idea of self*), der man Identität und Simplität zukommen läßt, analysiert und sie als unklar und unintelligibel scharf kritisiert. Über das Selbst als Apperzeption kann aber nicht gefragt werden, ob es klar und distinkt oder verworren sei. „Diese Vorstellung,“ d. i. die Vorstellung *Ich*, sie „mag nun klar (empirisches

Bewußtsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts.“ (A117 Anm.) Die Einheit der Apperzeption ist kein empirisch-faktisches Selbst, dessen Wirklichkeit (als Vorstellung, idea) empirisch-faktisch erörtert werden kann, sondern das Erfahrung ermöglichende, transzendental-logische Selbst, dessen Beziehung auf die Zeit die des Bestimmens auf das Bestimmbare ist.

Ist das Selbst aber in der Tat etwas, das nur logisch-formal ist, und dessen Sein nicht in jedem Sinne behauptet werden kann? Zwar ist das Selbst keine Substanz im kategorialen Sinne, doch *existiert* es in einer eminenten Weise. Denn alle faktisch erscheinenden Dinge können nur für es existieren.

Ist das Selbst, das die Zeit zum Feld seines Erscheinens hat, d. h. dessen Stätte der Zeitigung die lebendige Gegenwart ist, oder, das, Kantisch gewendet, die Form des inneren Sinnes, die Zeit, zur Stätte seiner „Wirkung“ nimmt, etwas nur Logisch-Formales, dessen intelligibler, noumenaler Seinscharakter sich nicht im mindesten zur Diskussion stellen läßt? Geht nicht das Sein des Selbst über das (primordiale) Bewußtsein und dessen (Ur-) Zeit hinaus? Kantische Redeweisen wie „eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit“ (B152) und „synthetischer Einfluß des Verstandes auf den inneren Sinn“ (B154) scheinen anzudeuten, daß es daher in gewissem Sinne etwas außerhalb der Zeit Stehendes, folglich etwas Noumenales ist. Dafür zeugt die folgende Charakterisierung des denkenden Selbst: „Das Denken, für sich genommen, . . . stellt das Subjekt des Bewußtseins keineswegs als Erscheinung dar . . . Dadurch stelle ich mich mir selbst, weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, vor . . . Wenn ich mich hier als *Subjekt* der Gedanken, oder auch als *Grund* des Denkens vorstelle, so bedeuten diese Vorstellungsarten nicht die Kategorien der Substanz, oder der Ursache . . .; wie mein eigenes Selbst in der Anschauung gegeben sei, das setze ich beiseite, und da könnte es mir, der ich denke, aber nicht sofern ich denke, bloß Erscheinung sein, im Bewußtsein meiner Selbst beim bloßen Denken bin ich das *Wesen selbst* . . .“ (B428f.)

Mein eigenes Selbst ist keine bloße „Erscheinung,“ deren Form eben die Zeit ist, d. i. die als reine Anschauung charakterisierte urpassive Tätigkeit und Leistung der Subjektivität. Daher kann man auch „von dessen Art der Anschauung“ abstrahieren, wenn man ausschließlich die Selbstheit des Selbst erschauen will. Also ist es selbst als „Grund des Denkens“ nicht anschaulich, d. i. in gewissem Sinne noumenal. Seine Seinsweise ist urwesentlich unterschieden von der kategorialen Seinsweise. Es ist nämlich keine „Substanz“ oder keine „Ursache,“ sondern „das *Wesen selbst*.“ Allerdings muß auch der Satz: „*Ich existiere denkend*“ (B429) weder bloß erscheinungsmäßig, noch bloß logisch, sondern in gewissem Sinne noumenal verstanden werden.

Dieser Unterschied zwischen dem innerlich anzuschauenden Subjekt als Erscheinung und dem noumenalen Selbst als existierendem „Wesen selbst“ ist eine Variante des Kantischen „transzendentalen Unterschieds“ (A45= B62) zwischen Erscheinung und Ding an sich. Dieser transzendente Unterschied ist zwar der Heideggerischen ontologischen Differenz zwischen Seinendem und Sein selbst etwas ähnlich. Wir sollen aber nicht vergessen, daß es der Heideggerischen Daseinsanalytik an der Einsicht ganz fehlt, daß der Andere nicht bloß ein Gegenstand der Fürsorge oder gar Man-Selbst, sondern auch ein noumenales Selbst sein kann, daß ich daher als das Gegenüber (der Partner) vom noumenalen Anderen auch ein noumenal-moralisches Selbst sein kann.

(Prof. an der Universität Kyushu)