

Tanabe Hajimes *Philosophie als Metanoetik*  
Übersetzung und Kommentierung. Dritter Teil

Johannes Laube, München

*Einführung des Übersetzers*

Der folgende Text ist eine neue, eigenständige deutsche Übersetzung des dritten Kapitels<sup>1</sup> der *Philosophie als Metanoetik* (1946) von Tanabe Hajime. Sie bemüht sich um größere Treue zum japanischen Original als die bisherige englische Übersetzung. Gleichzeitig versucht sie, die Schwerpunkte des Denkens Tanabes nicht lexikographisch schematisch oder formelhaft vorzustellen, sondern auf die jeweilige besondere Bedeutung der Termini bei Tanabe hinweisend, sie in seinem Sinn nachvollziehbar zu machen. Dadurch wird mehr Wert auf Tanabes Eigendenken gelegt. Es entsteht mehr Stoff. Darum wurde die Übersetzung in zwei Hälften geteilt. Der erste Teil wird hier vorgelegt. In seinem Mittelpunkt steht das Problem der Geschichtlichkeit, das Tanabe in der Auseinandersetzung vor allem mit Kant und Heidegger für sich löst. (Im zweiten Teil stehen die Philosophien Nietzsches und Kierkegaards im Mittelpunkt.)

Folgende jap. Termini haben in beiden Teilen tragende Rollen: *sonzai* 存在 “Sein”, “Existenz”, “Seiendes”, *gen-sonzai* “Dasein”, *jitsu-zon* “freie, bewußte EXISTENZ” (zur Unterscheidung von *sonzai* “faktische Existenz” hier großgeschrieben), *u / yū* “endliches Seiendes” (buddh. *bhava*). Am vieldeutigsten ist *sonzai*, das je nach Zusammenhang dies alles auch bedeuten kann.

Ähnlich vieldeutig wird der Terminus *jikaku* 自覚 verwendet. Hegels “Selbstbewußtsein” in der *Phänomenologie des Geistes* wird mit *jikaku* übersetzt (bei Tanabe auch als “reines Wissen”, “objekt- und subjektlose reine Gewahrung” verstanden). *Jikaku* hat aber einen breiteren Bedeutungsumfang

---

<sup>1</sup> Die Übersetzung der beiden ersten Kapitel erschien in *JH* 12 (2008), 151–209, und *JH* 13 (2009–10), 163–95.

als das deutsche “Selbstbewußtsein” (jiko-ishiki), welches das “Selbst” zum “Quasi-Objekt” macht.

Wer die gedankenführende Argumentation von Tanabes Existenzdialektik kennenlernen will, muß dieses Kapitel 3 nachvollziehen. Darin gewinnen die “Tat” kōi , die “Praxis” jissen und das “Sichwissen der Praxis” jikaku allmählich zentrale Bedeutung. Auch die Kombination jikaku-sonzai (“Selbstbewusstsein” und “Dasein”) kann bei Tanabe im Vollsinn “EXISTENZ” meinen. Folglich bedeutet jikaku-sonzai-gaku soviel wie “Existenzphilosophie”.

### *Kapitel 3: Die Beziehung zwischen absoluter Kritik und Geschichtlichkeit*

#### *Zu Geschichte und Geschichtlichkeit bei Kant*

Im obigen Kapitel antwortete ich auf die Frage, was meine sogenannte absolute Kritik<sup>2</sup> sei, sie stelle das Endergebnis der konsequenten Durchführung der Vernunftkritik<sup>3</sup> dar. Von jetzt an möchte ich – bevor ich zu dem im vorigen Kapitel schon berührten Charakter der Geschichte als absoluter Kritik weitergehe – meine Aufmerksamkeit darauf richten, daß es zwischen Geschichte und absoluter Kritik eine untrennbare Verbindung gibt, indem ich zeige, daß die Geschichtlichkeit<sup>4</sup>, welche in der Vernunftkritik eingeschlossen ist, notwendig die Tendenz zur absoluten Kritik in sich birgt. Kants Vernunftkritik setzt die tatsächliche Verwirklichung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis bzw. allgemein der transzendentalen Synthese der Vernunft voraus, geht von ihrer Anerkennung aus und fragt nach ihrer Rechtsgrundlage. Das ist bekannt und bedarf nicht meiner neuerlichen Erklärung. Die sogenannte transzendente Methode beinhaltet nichts anderes als dieses Verfahren. Man kann nun nicht bezweifeln, daß das tatsächliche Bestehen von Wissenschaft und Moral zu den geschichtlichen Tatsachen gehört. Entsprechend dem nicht

---

2 Zettai-hihan: absolute Kritik. “Absolut” bezieht sich auf den unendlichen Prozeß der Negationen ohne Endstand.

3 Vernunftkritik: risei-hihan zielt bei Tanabe entweder auf die Texte der drei Kritiken Kants oder auf die Durchführung des in ihnen begonnenen philosophischen Programms der Selbstkritik der Vernunft.

4 Rekishi: Geschichte und rekishisei: Geschichtlichkeit. Nach Tanabe geht die Geschichtlichkeit mehrfach in die Erkenntnis ein, in Subjekt, Akt, Objekt und Ausdrucksform der Erkenntnis.

geschichtlich denkenden Rationalismus seiner Zeit dachte Kant, es gebe [Bewußtseinsgegenstände], die inhaltlich zwar veränderlich, aber in der formalen transzendentalen Synthese ewig und unveränderlich seien, und er schloß, ihr tatsächliches Bestehen folge aus ihrer Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit. Aber es ist eine Tatsache, die [uns]die Wissenschaftsgeschichte lehrt, daß die Kategorien<sup>5</sup> als Formen der transzendentalen Synthese im Erkenntnisprozeß die geschichtliche Entwicklung der Wissenschaften begleiteten, sich mit ihnen zusammen entwickelten, [darum] keinesfalls etwas ewig Unveränderliches sind und nicht vom Anfang der Wissenschaft an in ihrer heutigen Form existierten. Zum Beispiel wurde erst in der Mathematik des mittelalterlichen Arabien so etwas Einfachstes und Universalstes wie die Zahlen im Begriff der Naturzahlen<sup>6</sup> systematisiert, und in der Geometrie der Griechen konnte die Arithmetik eine [dazu] zu entwickelnde Methode [ihrer] Verwandlung in Symbolzeichen nicht erreichen. Von ihrem Ursprung her existieren die Naturzahlen als Zahlensystem nicht unabhängig von der Entwicklung der Arithmetik als Wissenschaft. Denn es ist unmöglich, daß dieser Begriff eine präzise wissenschaftliche Bestimmtheit erreicht, ohne die mathematische Induktion<sup>7</sup> als sein Ursprungsprinzip vorzusetzen. D.h. der Begriff der Zahl ist ein geschichtliches Produkt, das sich mit der geschichtlichen Entwicklung der Mathematik zusammen entwickelte.

Wenn man ferner an die Kategorie der Wirkursache denkt – wie steht es damit? Gerade von ihr heißt es, sie sei die Grundkategorie der Naturwissenschaften, insbesondere der Physik, und zur Sicherung der Grundlagen der Physik Newtons sei die Verteidigung dieser Kategorie gegen den Zweifel Humes das Hauptmotiv der Vernunftkritik Kants gewesen. Diese Kategorie besitzt eine untrennbare Verbindung mit dem Begriff der Kraft. Diese Kategorie bestimmt diejenige Ursache als Kraft, welche die Zustandsveränderung der Körper als Bewegung bzw. Ruhe bewirkt. Newton betrachtete zwar diese Kraft als Fähigkeit der Fernwirkung und systematisierte [auf ihrer Grundlage] seine Physik der universalen Gravitation. Aber sogar schon in seiner Zeit verstummten die Zweifel gegenüber der Fernwirkung keineswegs. Im Gegenteil: Sie gewannen

---

5 Kategorien: Tanabe behandelt im folgenden v.a. die Kategorien der “Substanz” und der “Wirkursache”.

6 Shizen-sū: die Naturzahlen od. natürlichen Zahlen, d.h. die Kardinalzahlen (Grundzahlen) u. Ordinalzahlen.

7 Sūgakuteki kinō: Tanabe verwendet hier kinō “Induktion”, sonst im Text en-eki “Deduktion”. Er beschreibt weiter unten den Kreislauf von Induktion und Deduktion.

allmählich die Oberhand. Auf der einen Seite entwickelte sich die Tendenz, welche die Fernwirkung verwerfen und nur die Nahwirkung anerkennen wollte, schließlich zur Physik des Feldes und trennte [durch die damit verbundene] Geometrisierung der Physik den Begriff der Kraft vom Begriff der Wirkursache. Auf der anderen Seite wurde der Begriff der Kraft durch den Positivismus, der die Wiederbelebung des Gedanken Humes darstellt, aus der Physik verbannt und mit ihm zusammen wurde auch der Begriff der Wirkursache aus dieser Wissenschaft allmählich vertrieben. Darüber hinaus ist beachtenswert, dass man in der Neuen Quantentheorie der letzten Jahre diese Kategorie bei Untersuchungen im mikroskopischen Gegenstandsbereich für nicht anwendbar hält und ihre allgemeine Gültigkeit innerhalb der Physik einschränken will. Aufgrund des Gesagten ist wohl klar, daß diese Grundkategorie keine alles erfassende Gültigkeit mit unveränderlichem Inhalt besitzt. Auch wurde die Tendenz offensichtlich, die Kategorie der Substanz, die eine Grundkategorie in derselben Reihe wie die Wirkursache ist, in ihrer Anwendung einzuschränken, weil sie Eigenschaften besitzt, die mit der Geometrisierung der Physik nicht zusammenpassen. Oder man lehnt das Denken ab, das wie Kant, die Materie als die Substanz betrachtet, setzt an ihrer Stelle die Energie ein, versteht die Substanz im Sinn der Dynamik, nähert sie umgekehrt der Wirkursache an und will beide im Funktionsbegriff der Mathematik vereinen. In der Gegenwart hält man in der Grundaufgabenstellung der Neuen Physik, d.h. in der Synthese von Relativitätstheorie und Quantentheorie, für unbedingt notwendig, daß diese beiden Kategorien in irgendeine Beziehung gebracht und in einer Theorie verbunden werden. Daß das Prinzip ihrer Verbindung nicht im Sinn der Identität, sondern der Dialektik verstanden werden muß, kann von vornherein angenommen werden. Nur ein Erweis [ihrer] absoluten Verneinung durch eine Tat, d.h. durch ein neues Experiment, bringt wohl ihre Vereinigung zustande. Jedenfalls steht heutzutage außer Frage, daß diese Kategorien zusammen mit der Wissenschaft geschichtlich [d.h. veränderlich] verstanden werden müssen.

Was den Bereich der Moral angeht, so scheint es zwar auf den ersten Blick als ob Kants Theorie einer formalen subjektzentrischen Moral die Unveränderlichkeit und Allgemeinheit ihres transzendentalen Prinzips sichere. Aber in Wirklichkeit werden die Grundbegriffe "Person", "Freiheit", "Gesetzgebung" usw., welche die konstruktiven Prinzipien des von Kant konzipierten Moralsubjekts bilden sollen, nicht wie die Kategorien der allgemeinen formalen Logik im Fall des Erkenntnisprozesses als bloß formale synthetische Begriffe gedeutet, sondern sie bestimmen den Inhalt des Moralsubjekts. Folglich bestehen sie nicht unabhängig von der geschichtlichen Bestimmtheit des Subjekts. Daß diese Begriffe in Wirklichkeit geschichtliche Produkte sind, die für das

Denken über Moral im neuzeitlichen Westeuropa charakteristisch sind, gehört heute schon zum Allgemeinwissen. Kants Theorie einer formalen Moral als solche ist ein Produkt der Geschichte. Denn ihr nicht geschichtlich denkender Rationalismus gehört in Wirklichkeit unvermeidlich zu den Eigenheiten der Naturrechtslehre, die ein Produkt der Geschichte ist. Deshalb gehört also das Bestehen der transzendentalen synthetischen Begriffe sowohl in den Wissenschaften als auch in der Moral zu den geschichtlichen Tatsachen. Die transzendente Methode nun setzt das tatsächliche Bestehen solcher transzendentalen, synthetischen Begriffe voraus, sucht das Recht des Grundes ihrer Gültigkeit, begründet dadurch diese Begriffe und will die rechtmäßig gültigen und die ungültigen [Begriffe] kritisch voneinander scheiden. Das ist der Grund, weshalb diese Methode als Methode der "Kritischen Philosophie [Kants]" eine kritische Methode ist. Die Theorie der transzendentalen Deduktion in der Vernunftkritik [Kants] stellt nichts anderes als die Konkretisierung dieser Methode dar. Sie heißt zwar "Deduktion", aber sie unterscheidet sich von der Deduktion als Methode des Schließens vom Allgemeinen zum Besonderen, wie sie in der gewöhnlichen Logik [gebraucht wird]. Weil die zu begründende Synthese schon als Tatsache besteht, fragt die [transzendente Deduktion Kants] nach dem Grund dieses Bestehens. Was den Grund bilden kann, muß etwas sein, dessen Untersuchungsrichtung aus dem zu Begründenden suggeriert und angezeigt wird. Keinesfalls ist es so, daß einseitig aus dem Allgemeinen das Besondere aufgrund einer Bestimmung durch das [Allgemeine] abgeleitet wird.

#### *Kreislauf von Deduktion und Induktion*

Das Wort "Deduktion" wird nach dem Beispiel eines Fachbegriffs der Rechtslehre in der Bedeutung der Begründung einer Berechtigung gebraucht. Die Deduktion in der Rechtslehre macht den zu begründenden Satz, in dem die Tatsache anerkannt wird, deren Berechtigung zu beweisen ist, zum Leitfaden und durch dessen Vermittlung sucht sie den Satz, der den Grund der Berechtigung bildet. Daß dieser den Grund bildet, beruht natürlich darauf, daß in der Bedeutung einer logischen Deduktion der vorausgesetzte Satz aus diesem erschlossen werden kann. Folglich kann man behaupten, daß sich die transzendente Deduktion von der allgemeinen logischen Deduktion unterscheidet, weil sie nicht einseitige Ableitung darstellt, sondern zweiseitige, wechselseitige Ableitung. Sie vollzieht keinen [gewöhnlichen] Zirkelschluß, der natürlich im Bereich der Identitätslogik als falsche Weise des Schließens gilt. Aber man kann auch nicht leugnen, daß es sich dabei um eine Art Zirkelschluß handelt.

Denn er besteht in der Wechselseitigkeit der Vermittlung. Sogar die Deduktion der allgemeinen Logik bildet in Wirklichkeit eine Art Zirkelschluß, insofern sie als Methode einer konkreten wissenschaftlichen Erkenntnis ihre Funktion erst erfüllt, wenn sie mit einer induktiven Schlußfolgerung korrelativ verbunden wird. Reine Deduktion ist bloß hypothetisch. Erkenntnis der Wirklichkeit kann sie nicht geben. Die Geschichtlichkeit der Wirklichkeit schließt die sogenannte geschichtliche Zufälligkeit ein, die ein deduktives Schlußfolgern im Sinn einer Notwendigkeit nicht zuläßt. [Die Geschichtlichkeit der Wirklichkeit] hat nur die Bedeutung, daß man sie als etwas anerkennen muß, was so ist, einfach weil es so ist. Auch die Prämisse eines deduktiven Schlusses wird in Wahrheit durch diese [geschichtliche] Wirklichkeit vermittelt. Folglich ist die auf dieser Prämisse beruhende Deduktion nichts anderes als ein Zirkelschluß, und die Erkenntnis jeder geschichtlichen Wirklichkeit bildet unvermeidlich eine zirkelschlußartige reziproke Beziehung. In der Geschichte bildet tatsächlich alles [untereinander] einen Wechselkreislauf. Auch die Beziehung zwischen Wirklichkeit und Erkenntnis ist reziprok. Die Praxis vermittelt beide. Folglich vollzieht sich auch die Erkenntnis unvermeidlich als Kreislauf. Der Kreislauf der transzendentalen Dialektik [bei Kant] stellt nur eine Form dieser allgemeinen Zirkelschlußbeziehung dar. Wie wir oben schon gesehen haben, verglich Kant im Vorwort zur 2. Auflage der *Kritik der Reinen Vernunft* die transzendente Methode seiner "Kritischen Philosophie" mit der experimentellen Methode der Naturwissenschaften und zeigte, daß das Experiment diejenige gesetzmäßige Struktur antizipiert, welche die Vernunft im Vorgang [zum Experiment] konzipiert, und daß [das Experiment] die Verwirklichung [dieser gesetzmäßigen Struktur] verifiziert. Jedoch kann man damit die Schöpfung aus dem Nichts nicht erklären, die mit Hilfe eines erfinderischen Experiments den Engpaß der Theorie aufsprengt. Man hält sich mit der Aufeinanderfolge von Revisionen der Untersuchung auf. Der Sprung, der eine neue Epoche der Wissenschaftsgeschichte einleiten könnte, wird nicht vollzogen. D.h. wenn die Vernunft als Erkenntnissubjekt nicht weiterlebt, sondern sich selbst im äußersten Dilemma eines Widerspruchs sterben läßt, wird sie durch die Wendebewegung des absoluten Nichts wieder zur Auferstehung geführt. In Verbindung damit läßt der "Weg der Mitte"<sup>8</sup>, der mit keiner der beiden Seiten des Widerspruchs bzw. Gegensatzes identisch ist, eine neue Theorie sich

---

8 Weg der Mitte: chüdō. Terminus des Mahayana-Buddhismus, dessen Bedeutung in den verschiedenen Schulrichtungen verschieden ausgelegt wird; sie wollen alle "Weg der Mitte" sein.

entwickeln. Dies ist eine im Kreis laufende Schöpfung, in der Erneuerung und Wiederherstellung miteinander verbunden sind. Gerade das ist nichts anderes als die Struktur der Geschichte. Daß [unser] Bewußtsein davon<sup>9</sup> sich in Verbindung mit der Wissenschaftsgeschichte vollzieht, stellt Vernunftkritik als Wissenschaftskritik dar. Weil die Begründung der Werthaftigkeit [der Werte, die keine Naturtatsachen sind] im Sichwissen der Erkenntnis einer konkreten Subjektivität<sup>10</sup>, d.h. im Sichwissen der wissenschaftlichen Erkenntnis die Deduktion als Begründung eines rechtlichen Anspruchs nachbildet, kann sie den reziproken Zirkelschluß nicht abschütteln. Daß das so ist, ist aufgrund dieser Struktur der geschichtlichen Wirklichkeit notwendig. Die Erkenntnis der Geschichte, die Selbstgewahrung<sup>11</sup> der Praxis des Aufbaus der Geschichte kann nicht einfach aus einem universalen Prinzip abgeleitet werden, sondern sie hat zum Ideal, auf das hingewandt sie fortschreitet, daß die Schichten der Wechselkreisläufe immer dichter aufeinander zu liegen kommen, ihre Umfänge immer mehr verengt werden und infolgedessen das System schließlich die lückenlose Leere<sup>12</sup> nicht mehr unterdrücken kann. Aufgrund dieses Fortschreitens gewahrt sie das Innere der Wirklichkeit selber und bildet einen Kreislauf, in dem die Fortbewegung mit einer Nachinnenbewegung verbunden ist.<sup>13</sup> D.h. es handelt sich nicht um ein geradliniges Fortschreiten, sondern um einen Kreislauf von Schonbestehen und Sichnochentwickeln.<sup>14</sup> Das eben ist die Grundstruktur der Geschichte. An der Struktur der Zeit erklärt, gilt folgender Kreislauf: Wenn die in Richtung auf die Zukunft gewandte unablässige Erneuerung praktisch durchgeführt wird, wird sie zur Wiederherstellung, weil sie in die Vergangenheit immer tiefer hinuntersteigt und dort ihre eigene Quelle sucht. Als Achse dieses Kreislaufs der Praxis von Erneuern und Wiederherstellen<sup>15</sup> wird die Ewigkeit der Gegenwart geglaubt-und-erwiesen. Das ist nichts anderes als das Tun-Glauben-Erweisen / Bezeugen<sup>16</sup> der Geschichte. Weil die transzendente

---

9 [unser] Bewußtsein davon: sono jikaku. Tanabe nennt den Bezug von sono nicht, daher ist "unser..." gedeutet. Zu jikaku siehe die Einführung zur Mehrdeutigkeit von jikaku.

10 Tanabe hat hinzugefügt: "die keine Tatsache der Natur ist".

11 Selbstgewahrung: Bedeutungsvariante von jikaku.

12 Lückenlose Leere: kūkyo, wörtl. "Leere-Leere" od. "Leere-Nichts", aber nicht zu verwechseln mit dem "absoluten Nichts" bei Tanabe.

13 Die englische Übersetzung sagt allzu abstrakt formelhaft "evolution-qua-involution".

14 Schonbestehen und Sichnochentwickeln: kisei soku hatten.

15 Kaku-shin-soku-fukkō: Erneuerung als Rückkehr zum Ursprung.

Deduktion das Sichwissen dieser triadischen Struktur im Bewußtsein ist, weil sie ihre Widerspiegelung ist, bildet auch sie selbstverständlich einen reziproken Kreislauf. Aber wenn so die transzendente Deduktion einen Kreislauf reziproker Vermittlung darstellt, bleibt wohl nichts anderes mehr übrig, als daß die Autonomie der Vernunft, von der Kant als Standpunkt der Vernunftkritik überzeugt war, aufgegeben wird. Der Zirkelschluß ist der Verzicht auf die vom Anfang bis zum Ende durchgehende Selbstidentität der Vernunft, ist ein Sich-hinwegsetzen über das Widerspruchsgesetz. Denn das nach außen Vorangehen zu Unterschieden und Gegensätzen ist umgekehrt die Rückkehr und Nachinnenbewegung zum einheitlichen Selbst. Wenn man diesen Zirkelschluß als etwas, was dem Verlangen der Vernunft widerspricht, vermeiden will, bleibt nichts anderes übrig, als daß sich die einzelnen Schichten des Kreislaufs voneinander trennen und zu einer zusammenhanglosen Vielheit<sup>17</sup> auseinanderstreben, weil die Dichte ihrer geschichteten Wiederholungen nicht mehr bewahrt werden kann. Das aber ist eigentlich nichts anderes als die oben beschriebene absolute Kritik. Zirkelschluß und Antinomien haben folgende Beziehung: Sie sind aneinander gebunden als Vorderseite und Rückseite. Wenn man der einen Seite entgehen will, kommt man an der anderen Seite nicht vorbei. Der Zirkelschluß der Vernunftkritik muß unvermeidlich die Antinomien der absoluten Kritik mit sich bringen. Hier verläuft die strukturelle Grenze der transzendentalen Methode. [Hier] erscheint ihr unentrinnbares Schicksal. Der Grund, warum ich gezwungen bin, als Endergebnis der Vernunftkritik die absolute Kritik zu denken, zeigt sich vor allem in diesem Punkt. Wenn man wie Kant angesichts der Antinomien zu Stein erstarrt und, um ihnen zu entgehen, auf die Metaphysik-als-Wissenschaft verzichtet, kann man – wie oben gesagt – die Metaphysik-als-Naturanlage nicht vermeiden. Auch wenn man deren Verlangen durch ein Postulat der praktischen Vernunft erfüllen möchte, müssen die Antinomien der praktischen Vernunft selbst schließlich aus dem Inneren des Bereichs der Vernunft heraus das Prinzip der Religion postulieren, das die Vernunft übersteigt. Genau das ist dann der Selbstwiderspruch, in dem sich die Vernunft verfängt, wenn sie [einerseits] die Metanoetik meiden und [andererseits] die absolute Kritik umgehen will.

---

16 Gyō-shin-shō: mahayana-buddhist. Formel, bes. bei Shinran. Vgl. Kap. 6–8 der “Metanoetik”.

17 Zusammenhanglose Vielheit: shichi-ke hachi-retsu no shiri-metsu-retsu 七花八裂の支離滅裂, vgl. die “absolute Zerissenheit” bei Hegel.

Die eben beschriebene Grenze der transzendentalen Deduktion, d.h. der Kreislaufcharakter der transzendentalen Deduktion als ihre am meisten hervorstechende Manifestation, gehört – wie oben schon berührt – zu derjenigen Struktur, die der Geschichte eigentümlich ist. Die zirkulare Struktur als die absolute Reziprozität und Relationalität, welche die geschichtliche Wirklichkeit im allgemeinen besitzt, der allumfassende antinomische Charakter, der damit wie Vorderseite und Rückseite verbunden ist, d.h. das, was in Verbindung mit dem Verlangen der Vernunft nach Selbstkritik, Durchführung der Eigengesetzlichkeit, Sicherung der Selbständigkeit in Erscheinung tritt, ist [der Zustand der] Zerrissenheit in der absoluten Kritik. Im folgenden möchte ich Schritt für Schritt vorangehend, die absolut kritische Situation der geschichtlichen Struktur der Wirklichkeit in ihren allgemeinen Merkmalen der Reihe nach erklären.

*Die Zufälligkeit, das Hauptmerkmal der Geschichte*

Das Merkmal, das im Bezug auf den Grundcharakter der Geschichte zuallererst genannt werden muß, ist – wie oben schon erwähnt – die sogenannte Zufälligkeit der Geschichte. Wir haben schon gesehen, daß ein Zirkelschluß unvermeidlich ist, weil die transzendente Deduktion die geschichtlichen Tatsachen nicht aus einem universalen Gesetz ableiten kann, sondern daß umgekehrt der universale Satz, der die Voraussetzung der Deduktion bilden soll, gesucht werden muß, indem man das Bestehen der individuellen Tatsachen<sup>18</sup> als Ausgangspunkt benutzt und sich von ihnen die Richtung der Untersuchung anzeigen läßt. Allgemein gesehen macht es den Grundcharakter des individuellen Bestehens der geschichtlichen Tatsachen aus, daß man es von einer universalen Gesetzmäßigkeit her nicht vollkommen begründen kann. Geschichtstatsachen besitzen absolute Zufälligkeit, d.h. sie müssen anerkannt werden als etwas, was so ist, einfach weil es so ist. Die Unmöglichkeit der Deduktion, d.h. die Unmöglichkeit ihrer Begründung und Überführung in eine Notwendigkeit aufgrund eines universalen Gesetzes, charakterisiert die Geschichte. Diese primordiale Zufälligkeit<sup>19</sup>, d.h. die Urzufälligkeit im Sinn des Satzes “Es gibt Seiendes, das nicht-sein kann” bildet das Charakteristikum, das die Geschichte von der Natur unterscheidet. Die Herrschaft der Gesetzmäßigkeit

---

18 Bestehen der individuellen Tatsachen: Tanabe setzt das Wort “individuell” einmal zu den “Tatsachen”, ein anderes Mal zu deren “Bestehen”.

19 Primordiale Zufälligkeit: genshiteki gūzensei: auch Urzufälligkeit, wörtl. “primitive Zufälligkeit”.

gehört zum allgemeinen Wesen der Natur, wie auch z.B. in Kants “Kritischer Philosophie” klar zu Tage kommt. Folglich wird in der Natur ein Zufall letztlich nicht anerkannt. Das Besondere<sup>20</sup> verlangt dort immer, daß es aus einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit deduktiv begründet und als notwendig erwiesen wird. Deshalb wird auch der Begriff der Freiheit, der unbedingt die Zufälligkeit als Möglichkeit des Gegenteils einschließen muß, als derjenige Begriff verstanden, der zum Begriff der Natur im Gegensatz steht. Sofern die Welt der Moral die Natur als Modell betrachtet, wünscht auch sie – obwohl sie die Verwirklichung der Freiheit ist – in ihrem vollkommenen Zustand der vernunftgemäß notwendige und gesetzmäßige Status zu sein. Das ist der Grund, weshalb die Welt der Moral als die Welt des Naturrechts angesehen wird. Solange dieses Naturrechtsdenken herrschte, konnte die Geschichte in der ihr eigenen Bedeutung nicht erkannt werden. Als am Anfang des 19. Jahrhunderts die Lehre von der Rechtsgeschichte anstelle der Lehre vom Naturrecht als der orthodoxe Standpunkt der Rechtswissenschaft Anerkennung erlangte und die historische Methode zur Methode der Kulturwissenschaften im allgemeinen avancierte, errang die “Historische Schule” deutlich sichtbar die Vormacht. Diese Tendenz, insofern sie alles erfaßt, ist nichts anderes als der “Historismus”<sup>21</sup>. Seine Grundüberzeugung ist: Wir können die individuelle Existenz der jedem Volk eigentümlichen Kultur nicht aus einem universalen Naturgesetz ableiten; es müsse die Methode dieser Wissenschaften sein, die Wirklichkeit anzuerkennen als etwas, was so ist, einfach, weil es so ist und so ihre Individualität zu klären. Im Bezug auf die Geschichte ist es notwendig, daß wir zuerst diese Zufälligkeit klar anerkennen. Auch daß die individuelle Erkenntnis der geschichtlichen Tatsachen der gesetzmäßigen und universalen Erkenntnis der Naturwissenschaften gegenübergestellt wird, hat – abgesehen von ihrem Inhalt, nämlich der Individualität ihrer Werte – seinen formalen Grund zuerst in dieser Zufälligkeit.

*Zur Geschichtlichkeit in der EXISTENZ-Philosophie allgemein*

Wenn wir unsere Aufmerksamkeit von der Existenz der [objektiven] Wirklichkeit wegwenden und von der Existenz unseres Selbst her schauen, können

---

20 Besondere: gemeint ist das Spezifische, die logische Spezies.

21 Historismus: H. hat bei Tanabe zwei Bedeutungen, einmal ist die bestimmte Schulrichtung der Geschichtswissenschaften des 19. Jh. gemeint, zum anderen Geschichtsphilosophie allgemein

wir diese als “Geworfenheit” charakterisieren, indem wir der heutigen EXISTENZ-Philosophie folgen, welche die Seinsweise des Daseins als Vergangenheit mit “Geworfenheit” bezeichnet.<sup>22</sup> Die Geworfenheit des Selbst entspricht der Zufälligkeit der [objektiven] Wirklichkeit. Denn angesichts der zufälligen, vernünftig nicht begründbaren und nicht in eine Notwendigkeit verwandelbaren Wirklichkeit muß unser Selbst sich selbst als einfach dahineingeworfene Existenz interpretieren. Die Zeit als Vergangenheit ist uns als Last aufgeladen und als solche Zufall. Sie ist nicht durch unser Wollen begründet. Wir werden dahineingeworfen. Sie wird uns aufgebürdet. Daß wir nur da unseren Sinn haben, entspricht im Grunde der Zufälligkeit der [objektiven] Wirklichkeit. Der Satz “Die Existenz existiert” enthält schon die Zufälligkeit des “Existierens trotz der Möglichkeit des Nichtexistierens”.<sup>23</sup> Dies meint die Urzufälligkeit der Existenz. Als schon existierende bedeutet die Existenz selbstverständlich Vergangenheit. Die Vergangenheit muß unbedingt ein Schwergewicht<sup>24</sup> besitzen, dem gegenüber wir überhaupt nichts tun können, außer sie als etwas anzuerkennen und anzunehmen, was so ist, einfach weil es so ist. Dieses Schwergewicht ist die Zufälligkeit der Vergangenheit. Der Vergangenheit ist die Zufälligkeit eigentümlich. Wenn die Zufälligkeit nicht wäre und folglich die vollkommene Herrschaft der natürlichen Gesetzmäßigkeiten sich verwirklichte, dürfte es nichts Vergangenes geben, alles würde sich wiederholen und in der Gegenwart existieren (vielmehr wäre alles gleichzeitig). Alles müßte stets etwas durch die Vernunft Begründetes darstellen. Folglich hörte wohl in diesem Fall auch die Geschichte auf zu existieren, die doch unbedingt einen Ablauf von Zeit einschließen muß. Man darf den Gemeinplatz, daß die Geschichte mit der Vergangenheit zu tun hat, als etwas charakterisieren, was implizit die Zufälligkeit der vergangenen Geschichte anerkennt. Weil etwas Zufälliges, unsere Herrschaft Abschüttelndes, dessen Existenz [sonzai] wir nur einfach anerkennen können als uns aufgeladene Bürde, unsere Existenz [sonzai] bestimmt, und weil unsere EXISTENZ [jitsuzon]<sup>25</sup> keinen anderen Sinn hat als nur dieses Bestimmende zu unserer Vermittlung zu machen, hegen

---

22 Geworfenheit: vgl. M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977, §§ 29, 31 u.ö.

23 Existenz: zu den Bedeutungsvarianten von sonzai vgl. die Einführung.

24 Schwergewicht oder Gefälle: tokoro. Shōnin-shi junyō-suru hoka naki tokoro: wörtl. “Ort”, hier frei von der Sache her gedeutet, weil tokoro ein Joker-Wort ist. Vgl. *Tanabe Hajime Zenshū*, (THZ) Band 9, Chikuma Shobō 1963: 70.

25 EXISTENZ: jitsuzon 実存, wörtl. “wirkliche / wahre Existenz”.

wir Interesse für die vergangene Geschichte und verlangen danach, sie in ihrer Individualität zu erkennen. Jedoch: Obwohl die Vergangenheit, die als derart Zufälliges unsere Herrschaft abschüttelt, dasjenige ist, mit dem sich die Geschichte hauptsächlich beschäftigt, hegen wir für sie Interesse und verlangen nach ihrer individuellen Erkenntnis nicht nur deshalb, weil unsere Existenz [sonzai] von ihr bestimmt wird. Daß die [objektive] Wirklichkeit unsere Existenz [sonzai] bestimmt, ist zwar eine unleugbare Tatsache. Aber weil gerade umgekehrt diese Bestimmung [durch die vergangene Geschichte] die Vermittlung unserer EXISTENZ [jitsuzon] bildet und für die freie Entscheidung der Seinsweise unseres Selbstseins [jiko-sonzai]<sup>26</sup> die Vorlage<sup>27</sup> darbietet, wird sie zum Gegenstand unseres Interesses und existiert als Geschichte. In der wirklichen Geschichte muß es zusammen mit der Zufälligkeit der Vergangenheit eine Seite geben, die unser freies Selbstsein realisiert<sup>28</sup>, indem es sich umgekehrt die Zufälligkeit der Vergangenheit zur Vermittlung macht. Das ist die Seite der Zukunft, welche die heutige EXISTENZ-Philosophie "Entwurf" nennt.<sup>29</sup> Eine Existenz, welche das Moment<sup>30</sup> des freien Handelns nicht hat, ist Natur, nicht Geschichte. Geschichte kommt da zustande, wo der Zufall in Freiheit verwandelt wird. Die Freiheit schließt den Zufall ein, insofern sie der Naturnotwendigkeit entgegensteht. Aber der Zufall ist Bestimmung einer Existenz ohne Subjekt.<sup>31</sup> Er ist nicht unmittelbar schon Freiheit. Die Freiheit gehört, obgleich sie den Zufall einschließt und ihm ihre Entscheidungen auferlegt, zum Sichwissen des Handelns des Subjekts. Zufall bedeutet Möglichkeit des Gegenteils. In ihm sind "ja und nein"<sup>32</sup> gleichberechtigt möglich. Welche Möglichkeit von beiden Wirklichkeit wird, indem sie bejaht wird, hat in ihm überhaupt keine prinzipielle Grundlage. Gerade deswegen handelt es sich um "Zufall". Den [Zufall] beherrschen zu wollen ist folglich aussichtslos. Ein Subjekt, das [eine der Möglichkeiten] auswählt und entscheidet, gibt es nicht. Dem Zufall fehlt völlig ein Subjekt als Prinzip, das ihn beherrschen würde.

---

26 Sonzai, gen-sonzai, jitsuzon, jiko-sonzai, buddh. u od. yū: vgl. Einführung.

27 Vorlage, Grundstoff: soji.

28 Realisiert: sakui-suru, wörtl.: "betätigen, begehen, manipulieren".

29 Entwurf: tōki, vgl. M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, §§ 31, 41 u.ö.

30 Moment, Möglichkeit: keiki. Terminus der Sprache der Dialektik.

31 Existenz ohne-Subjekt: rein als Geschehen gesehen, Seiendes ohne Subjekt als substantieller Träger: shutai naki sonzai.

32 Auch "richtig und falsch".

Doch Freiheit bedeutet, daß dieser Zufall durch die Auswahl und Entscheidung des Subjekts gewendet wird, daß das Fehlen eines Prinzips umgekehrt positiv-konstruktiv zum Prinzip wird. Sofern [die Freiheit] ohne Prinzip sich ereignet, ist sie Zufall. Aber sie ist nicht nur Zufall. Was diese Prinzipienlosigkeit zum Prinzip macht, die Entscheidung des unregierbaren Zufalls bejaht und so in eine eigene Entscheidung wendet, [d.h.] was sich dem Zufall überläßt und so sich selbst zum Herrn des Zufalls<sup>33</sup> macht – das ist die Freiheit. Durch die Freiheit tritt das Subjekt in Erscheinung, das den Zufall zur Entscheidung bringt, und durch das Subjekt wird der Zufall in Freiheit gewendet. Wenn man auch die Frage stellt, wie diese Freiheit existiere, können wir darauf nicht antworten. Denn sofern es einen Grund gäbe, den man anführen müßte<sup>34</sup>, handelte es sich um Notwendigkeit, nicht um Zufall. Folglich hörte die Freiheit auf. Wenn ein Grund angegeben wird, weshalb [Freiheit] gegeben sein müsse, wäre sie schon Notwendigkeit, nicht Freiheit. Ein Seiendes [sonzai], das nicht völlig von sich aus seine Seiendheit [sonzai] realisiert, kann nicht als frei bezeichnet werden.<sup>35</sup> Darum kann es für das Bestehen [sonzai] der Freiheit keinen Beweis<sup>36</sup> geben. Die Freiheit existiert nur im Sichwissen ihres Subjekts als Freiheit. Nur für das Subjekt, das selber in seinem Handeln Freiheit verwirklicht, existiert die Freiheit. Auch der Zufall wird erst im Subjekt der Freiheit als Zufall erkannt, insofern es die Möglichkeit des Gegenteils erfährt.<sup>37</sup> Für die Existenz des Zufalls bloß im An-sich-Status gibt es die Bestimmung als Zufall nicht. Erst für ein Subjekt, das zwischen Ja und Nein frei fluktuieren kann, kommt die Seinsweise “Zufall” zustande, und zwar im Für-sich-Status.<sup>38</sup> Allgemein ist darauf zu achten, daß die Kategorie der Seinsweise zur Reflexion des freien Subjekts gehört. In der bloßen Natur gibt es die Unterscheidung von Seinsweisen nicht. Erst in Verbindung mit dem Moment der Freiheit in der geschichtlichen Wirklichkeit werden Seinsweisen unterschieden und im Sichwissen [eines Subjekts] subjektiviert erfaßt. Von diesem Punkt her reflektierend, kann man sagen: die Freiheit ist das Frühere, der Zufall das Spätere. Der Zufall ist das abstrakte Moment der Freiheit. Indem der Zufall durch die

---

33 Herr od. Meister des Zufalls: gūzen no shu.

34 Müßte, auch “könnte”: kotaeru-beki riyū.

35 Sonzai vgl. Einführung.

36 Beweis für das Bestehen der Freiheit: jiyū no sonzai no shōmei.

37 Erfährt: hier taiken-suru, also existentiell gemeint “ganzheitlich erfaßt sein”.

38 Im An-sich, im Für-sich: Termini der Sprache der Dialektik, bes. Hegels.

Freiheit vermittelt wird, wird er konkret im Selbstbewußtsein wahrgenommen. Gerade wie der Zeitmodus "Vergangenheit" nur in Verbindung mit dem Freiheitsentwurf "Zukunft" als dessen Vermittlung zur Erscheinung kommt [so verhält es sich auch zwischen Zufall und Freiheit]. Bloße Geworfenheit hat kein Selbstbewußtsein. Weil das Selbstbewußtsein [jikaku] zum Handeln eines freien Subjekts gehört, kommt es nicht zustande außer im Subjekt des Entwurfs, das in die Zukunft gerichtet die eigene Seinsweise frei entscheidet. Bewußtsein [ishiki] von "Zeit" entsteht folglich nicht allgemein; und auch die Geworfenheit und Zufälligkeit der Vergangenheit werden andernfalls nicht bewußt. Die Freiheit, mehr noch als der Zufall, ist das Prinzip der Geschichte, das Lebensmark der Wirklichkeit. Ohne ein Selbst, das in Freiheit entwirft und plant, gibt es keine wirkliche Geschichte. Die Geschichte ist die Fußspur der Freiheit.

*Gibt es eine einheitliche Zeit?*

Aber wenn man noch weiter denkt, stößt man auf folgende Frage: Wie können wohl die Geworfenheit der Vergangenheit und der Entwurf der Zukunft eine einheitliche Zeit entstehen lassen? Tatsächlich, wenn es keinen Zufall gibt, gibt es keine Freiheit. Bloß mit dem sogenannten "Besonderen", das aufgrund einer gesetzmäßigen Notwendigkeit vom "Allgemeinen" her vollkommen abgeleitet<sup>39</sup> wird, kommt man noch nicht zum "Individuellen", das den Inhalt der Geschichte bildet. Das Individuelle kann nicht aus einer Gesetzmäßigkeit deduziert werden. Es muß etwas Zufälliges sein, bei dem nichts anderes übrigbleibt, außer es anzuerkennen als etwas, was so ist, einfach weil es so ist. Weil die Geschichte solche Zufälligkeit besitzt, stellen wir sie nicht nach einer Gesetzmäßigkeit her. [Wir] können auch nicht nach ihrem Existenzgrund fragen. Kurz gesagt: Geschichte bedeutet nicht etwas von uns Bestimmtes, sondern etwas, von dem her wir bestimmt werden, etwas, was uns von der uns vorausgehenden Vergangenheit aufgeladen wurde. Deshalb meint man, die Geschichte gehöre zunächst einmal zur Vergangenheit. Sie stehe der auf die Zukunft bezogenen Freiheit gegenüber. Natürlich hat die Freiheit eine Gemeinsamkeit mit dem Zufall, insofern sie Spontaneität ist, die auch nicht aus einer Gesetzmäßigkeit abgeleitet werden kann. Ohne Zufall kann Freiheit nicht sein. Gleichzeitig ist die Freiheit aber gerade das Gegenteil des Zufalls. Wir werden mit ihm nicht beladen und von ihm her nicht bestimmt, sondern wir

---

39 Gentei-sareru: wörtl. "bestimmt wird".

bestimmen ihn und setzen ihn unserem Willen entsprechend als Notwendigkeit. Was dabei das Gegensatzpaar bildet, dessen Partner wechselseitig übereinstimmen und sich doch wechselseitig ausschließen, das sind der Vergangenheitsbezug des Zufalls und der Zukunftsbezug der Freiheit. Beide stehen sich nicht einfach diametral gegenüber, sondern gerade weil sie wechselseitig übereinstimmen, bilden sie eine Rivalität, in der die andere Seite den Rückzug antreten muß, wenn die eine Seite vorstößt. Kurz gesagt: sie bilden keinen bloß formal-logischen Widerspruch, sondern einen realen Widerspruch. Oder man kann auch sagen: Sie stellen keinen statischen, sondern einen dynamischen Gegensatz dar.<sup>40</sup> Beide stehen in der Beziehung eines Widerspruchs der Rivalität. Sie fressen sich gegenseitig auf. Doch stehen Sie dabei in der wunderlichen Beziehung, in der – angenommen die eine Seite hätte die andere Seite vollkommen aufgefressen – sie selber ebenfalls verlöschen müßte. Denn ein dynamischer Gegensatz ist immer korrelativ. Aufgrund der Existenz der Gegenseite existiert man selbst<sup>41</sup>. D.h. es ist die Struktur des dynamischen Gegensatzes, daß die Gegensatzpartner, die sich wechselseitig widersprechen und ausschließen, umgekehrt wechselseitig nacheinander verlangen. Doch wie können die Rivalität und Korrelativität eines solchen Widerspruchs miteinander verbunden werden? Wie kann der Widerspruch der beiden, d.h. der Widerspruch von Widerspruch und Einheit in eine Einheit gebracht werden? Wenn man dieses Problem zu formalisieren versucht, erkennt man, daß dieses Problem eine Frage ist, die sich unendlich wiederholt und daß man sie vom Standpunkt des Endlichen her nicht lösen kann. Da bleibt nichts anderes übrig als [diesen Sachverhalt] unmittelbar zu bejahen und anzuerkennen, nämlich nur im absoluten Widerspruch bewahrt der Widerspruch die Einheit ohne Aufhebung seines Widerspruchscharakters und nur die absolute Einheit schließt den Widerspruch ein ohne Aufhebung ihres Einheitscharakters. Widerspruch und Einheit bilden folgende Wechselbeziehung: sowohl der Widerspruch als auch die Einheit bewahrt sich selbst in der eigenen Verneinung. Wenn sie sich selbst nur bejahen, allein damit verneinen sie sich selbst. Deshalb heißt es: Der absolute Widerspruch läßt auch den Widerspruch sich selbst widersprechen und bringt ihn so zur Einheit zurück. Dies ist das Wesen der Wirklichkeit

---

40 Mujun und hantai: in der Sprache der Dialektik werden "Widerspruch" und "Gegensatz" unterschieden; "Gegensatz" hantai ist der umfassendere Terminus. Er umfaßt kontradiktorische, konträre, relative u.a. Entgegensetzungen. Tanabe verwendet meist mujun Widerspruch, konträrer Gegensatz im Sinne Hegels.

41 Man selbst: hier gebraucht Tanabe hantai im Sinn des Gegensatzpartners ("die Gegenseite"), nicht für das Gegensatz-Verhältnis als ganzes.

selbst, die als ihre Grundstruktur die “Zeit” hat. Es handelt sich um die Dialektik der Logik der Realität, welche die Identität der formalen Logik transzendiert. Unsere Wirklichkeit hat diese Struktur. Die Tatsache, daß wir existieren, besteht aufgrund dieser Struktur. Auch daß wir die Dinge bewußt haben, daß wir die Dinge denken, das vollzieht sich alles nach diesem Prinzip. Auf die Frage, wie Widerspruch und Einheit vereinigt werden können, vermögen wir nicht zu antworten. Wir können das nur als die Grundsituation bejahen. Auf diese Weise die Grundsituation zu bejahen, bedeutet folgende [wechselseitige Abhängigkeit]: Widerspruch ist Einheit, Bestimmtwerden ist Bestimmen, folglich ist Verneinung Bejahung und die Bejahung kann erst wahrhaft Bejahung sein, wenn sie die Verneinung zur Vermittlung hat. So muß man feststellen, daß das Sein [u] das Nichts [mu] zum Prinzip hat und daß die Existenz [sonzai]<sup>42</sup> nur als Vermittlungsmoment des absoluten Nichts existiert.

Aber wenn es in der obigen bloß formalen Bestimmung heißt, daß Widerspruch und Einheit eine weitere Einheit des Widerspruchs bilden und damit eine unendliche Bewegung [der Wiederholung] in Gang setzen, scheint der Gegensatz von Widerspruch und Einheit auf den ersten Blick bloß ein reziproker, ein diametraler Widerspruch zu sein. Wenn man das in bezug auf die Modi der Zeit beschreibt, kann man sagen, daß Vergangenheit und Zukunft sich in einem Widerspruch gegenüberstehen, aber darin übereinstimmen, daß sie beide in der Gegenwart nicht existieren. Weil sie zwar in der Gegenwart nicht existieren, aber die Einheit der Zeit herstellen, kann es nicht genügen bloß zu sagen “sie existieren in der Gegenwart nicht”. Vielmehr muß die Verneinung “sie existieren in der Gegenwart nicht” zum Vermittlungsgrund der Bejahung “in Wahrheit existieren sie in der Gegenwart” werden. Insofern ist es ein zulässiger Gedanke, daß die Gegenwart der Vergangenheit, welche die Vergangenheit bestehen läßt, und die Gegenwart der Zukunft, welche die Zukunft zustandekommen läßt, in der “Gegenwart der Gegenwart” bzw. “absoluten Gegenwart” oder “ewigen Gegenwart”<sup>43</sup> trotz ihres Widerspruchs in eine Einheit gebracht werden. Bekanntlich hat die berühmte Abhandlung des Augustinus über die Zeit eine solche Struktur ontologisch entwickelt. Doch in ihrer Methode, mit der das Ewige in der Gegenwart die Vergangenheit und die Zukunft vereint, müssen sie bloß ontologisch gesehen alle drei zusammen<sup>44</sup>

---

42 Existenz: allgemein das Seiende ist gemeint, nicht nur die EXISTENZ.

43 Ewige Gegenwart: eien no genzai, auch zettai genzai: absolute G., genzai no genzai: Gegenwart d. G.

44 Alle drei zusammen: die drei Modi der Zeit.

als "Existenz des Nichts"<sup>45</sup> sich entsprechen bzw. gleich sein. Was mit dem Ausdruck "unbewegte Gegenwart nunc stans [wörtl.: "stehendes Jetzt"]:" gesagt wird, weist darauf hin.<sup>46</sup> Aber wenn es sich mit der Zeit bloß so verhielte, daß mitten in einem "Ewigen", welches Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft übersteigt und umgreift, aus dem Existenzzentrum der Gegenwart heraus das Nichts der Vergangenheit und der Zukunft in einer Symmetrie vereint würden, wäre [die Zeit] schon Raum und nicht mehr Zeit. Das sogenannte "Fließen der Zeit" müßte darin ersterben. D.h. die Bewegung der Zeit, in der sie von der Vergangenheit herkommend durch die Gegenwart hindurch in die Zukunft fließt, würde aufhören. [Doch] die Zeit ist keinesfalls eine Horizontalbewegung, sie hat stets eine Neigung. Nein, wenn sie nicht der Neigung folgt und fließt, handelt es sich nicht um "Zeit". Mit Hilfe des symmetrischen Gegensatzes der Brennpunkte von Kegelschnitten kann man den Widerspruch der Zeit nicht ausdrücken. Sie verneint die Symmetrie von Ellipse und Hyperbel. Sie besitzt stattdessen die Asymmetrie der Parabel. D.h. die Zeit ist bestimmt, insofern sie zur Vergangenheit gerichtet ist, doch durchbricht sie die Bestimmtheit, insofern sie sich zur Zukunft wendet. Dieser Durchbruch der Bestimmtheit charakterisiert die Spontaneität der Tat<sup>47</sup> und läßt die Freiheit entstehen. Die oben beschriebene Eigenart der Zeit, nämlich daß sie als vergangene Zeit bestimmt ist und als zukünftige Zeit frei, kommt hier zustande. Jedoch gerade die Einheit dieses Bestimmtwerdens und Bestimmenkönnens, diese Einheit von Bestimmtheit und Durchbruch läßt das Selbstbewußtsein<sup>48</sup> bestehen. Ohne Sichwissen kann es diese Einheit nicht geben. Denn die Struktur des Sichwissens muß folgendermaßen sein: Indem das Selbst bestimmt wird, wird es verneint; umgekehrt ist es der Durchbruch durch die Verneinung, es ist als Verneinung der Verneinung Bejahung; die Spaltung, in der es zu sich selbst im Widerspruch gegenübersteht und dadurch auseinandergerissen wird, läßt umgekehrt die eigene Einheit zustande kommen. Hier findet sich der Grund, warum [das Problem der] Zeit auf dem Standpunkt der bloßen Ontologie nicht entsteht, sondern erst auf dem Standpunkt der Phänomenologie auftritt. In der antiken Philosophie, welche die Zeit meist mit einer Bewegung gleichsetzte und sie ontologisch verstand, konnte der wesentliche Kern der

---

45 Existenzen des Nichts: mu no sonzai, Plural wegen des Zusammenhangs.

46 Nunc stans: bei Tanabe lateinisch.

47 Spontaneität der Tat: die unableitbare Selbsttätigkeit der Tat.

48 Philosophie des Selbstbewußtseins: jikaku-sonzai-gaku, vgl. die Einführung zu jikaku (sonzai-gaku meint aber gewöhnlich die "Ontologie").

Zeit nicht erfaßt werden, und erst bei Augustinus wurde die Wesensstruktur der Zeit geklärt. Das hängt damit zusammen, daß der Blickpunkt [durch Augustinus] von der Ontologie zur Phänomenologie gewendet wurde. [Augustinus] schrieb die Vergangenheit dem Gedächtnis zu, die Gegenwart der Wahrnehmung, die Zukunft der Voraussicht und verstand die Modi der Zeit mit Hilfe der Intentionalität des Bewußtseins. Damit stand er auf dem Standpunkt des Selbstbewußtseins im Sinne der Phänomenologie und verharnte nicht bis zum Schluß auf dem Standpunkt der antiken metaphysischen Psychologie, welche die Seele<sup>49</sup> wesentlich ontologisch bestimmt. D.h. [bei Augustinus] wurde die Ausgangsbasis vom Sein<sup>50</sup> auf das Selbst<sup>51</sup> verlagert. Zeit ist nichts, was bloß vom Standpunkt des Seins zufriedenstellend geklärt werden kann, sie kann nur vom Standpunkt des Selbst aus im Sichwissen erfaßt werden. Oder wenn man schon von “Existencia [sonzai]” spricht, müßte man [die Zeit] als etwas bezeichnen, was zur “Selbstbewußtseinsexistenz” [jikaku-sonzai] gehört.

#### *Heideggers Zeitphilosophie*

Auch hat die Tatsache eine tiefe Bedeutung, daß Heidegger, der Vertreter der EXISTENZ-Philosophie als der “Philosophie des Selbstbewußtseins” von heute, sein Hauptwerk *Sein und Zeit*<sup>52</sup> nennt. Seine Bestimmungen von Vergangenheit und Zukunft als “Geworfenheit” und “Entwurf” sind ebenfalls nichts anderes als Bestimmungen der Selbstbewußtseinsphilosophie. Die Unterscheidungen Augustins beruhen auf der Intentionalität des Bewußtseins [ishiki]. Demgegenüber gehören diese Bestimmungen [Heideggers] zur Philosophie des Selbstbewußtseins [jikaku-sonzai-gaku], welche die Psychologie völlig transzendiert. Das ist ein deutlicher Unterschied. Man kann sagen: Augustinus steht zwar auf dem Standpunkt der Phänomenologie und seine Phänomenologie entspricht der transzendentalen Phänomenologie Husserls, aber sie hat die Psychologie noch nicht ganz hinter sich gelassen. In der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers hat sich eine neue Philosophie des Selbstbewußtseins entwickelt. Deshalb kann man der Meinung sein, der Weg, der

---

49 Seele: tamashii (eher ein Terminus des Shintō).

50 Hier: Sein: sonzai, Selbst: jiko.

51 Jiko-sonzai: Selbstsein, EXISTENZ.

52 Martin HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, zuerst erschienen als Sonderdruck aus *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* Bd. VIII, 1927, hg. v. Edmund HUSSERL.

die Wesensstruktur der Zeit klärt, sei gesichert worden. [Heidegger] verwarf einen unbewegten Mittler wie “das Ewige” Augustins und stellte sich unmittelbar auf den Standpunkt des Selbstbewußtseins als der Einheit von Bestimmtwerden und Bestimmenkönnen und definierte die widersprüchliche Einheit von Vergangenheit und Zukunft als “geworfener Entwurf”. Dies kann so gedeutet werden, daß er den Standpunkt des Selbstbewußtseins konsequent durchhalten wollte. Man kann nicht leugnen, daß die Struktur des “Ewigen Jetzt” bei Augustinus, die als “Gegenwart der Gegenwart” gleichzeitig als “Gegenwart der Vergangenheit” und “Gegenwart der Zukunft” die drei Modi der Zeit eint, nicht so sehr Phänomenologie ist als vielmehr “Substanz-Ontologie”<sup>53</sup>. Im Gegensatz dazu bedeutet Heideggers Begriff “geworfener Entwurf”<sup>54</sup> eben diese Widerspruchseinheit der EXISTENZ [jikaku-sonzai] und kann keinesfalls eine Attributsbestimmung im Sinn der Identität sein. [Heidegger] bezeichnet damit die Wende, in der die “Geworfenheit”, d.h. die negative Bestimmung gegen das Selbstbewußtsein als etwas Notwendiges freiwillig bejaht wird, dadurch umgekehrt bis zum “Freiheitsentwurf” durchstoßen wird und so in eine Bejahung des Selbst gewendet wird, als “geworfenen Entwurf”. Das ist kein Begriff, der wie das identitätsgemäße Wesen der Existenz [sonzai] bzw. ihre Attributsbestimmungen bloß vom Standpunkt der “Theoria”<sup>55</sup> aus verstanden wird, sondern er ist ein Begriff, der im Tun auf die Weise der “Praxis”<sup>56</sup> erfaßt wird. Erst wer selbst die Bestimmung durchbricht und die Wende praktisch vollzieht, in der er im Durchgang durch ein negatives Bestimmte zum positiven Bestimmen gewendet wird, kann im Selbstbewußtsein wahrnehmen, was “geworfener Entwurf” ist. Darin liegt der Tatcharakter des Selbstbewußtseins. Nein, es ist ein Mangel der EXISTENZ-Philosophie, jenes Selbstbewußtsein nur für eine Tat der Eigenkraft zu halten, während die Metanoetik dagegen betont, daß es sich in Wirklichkeit um die Wende<sup>57</sup> im “Großen Tun” der Anderkraft handeln muß. Die Notwendigkeit dieser Wende ist schon in der Bejahung-durch-Verneinung des geworfenen Entwurfs angedeutet, d.h. in der Vermittlung durch das Nichts. Weil das Selbstbewußt-

---

53 Substanz-Ontologie: hontaironteki sonzaigaku.

54 Geworfener Entwurf: hitōteki kikaku.

55 Theoria: kan. Vgl. Anm. 59 und 74 (chokkan).

56 Praxis: gyō (sonst jissen).

57 Wende: tenkan. Siehe auch Anm. 58 über die Unterscheidung von tenkan 轉換 und tenka 転化 bei Tanabe.

sein die Widerspruchseinheit derjenigen Wende ist, in der die Verneinung des Selbstseins die Vermittlung der Bejahung darstellt, d.h. in der das Bestimmtwerden in das Bestimmen gewendet wird, weil also das [Selbstbewußtsein] in einer Änderung<sup>58</sup> des Seins des Selbst zustande kommt, muß es wenigstens den Charakter irgendeines Tuns haben. Deshalb wird das Selbstbewußtsein wohl auch "innere Tat" genannt. Aber so etwas wie eine bloß innere Tat gibt es nicht. Eine Tat ist immer eine Verbindung von Innen und Außen. Schon wenn man von "Bestimmtwerden" spricht, setzt man notwendigerweise ein in bezug auf das Selbst "Außen" voraus. Dementsprechend bedeutet "Bestimmen" selbstverständlich eine spontane Bewegung aus dem Inneren des Selbst heraus. Weil beide so durch eine Wende vereint werden, dürfte es auch klar sein, daß eine Einheit von Innen und Außen existieren muß. Die Tat ist die Einheit als Wende von Innen und Außen. Das Selbstbewußtsein kommt darin zustande. Das Selbstbewußtsein bedeutet nicht bloß das Innere der Tat, man muß es vielmehr wohl so verstehen, daß es die Richtung des Reflexes zeigt, in dem die Tat zum Selbst zurückkehrt. Die dieser [Richtung] entgegengerichtete Gerichtetheit nach außen ist die sogenannte "unmittelbare Anschauung"<sup>59</sup>. Die Anschauung ist dasjenige, in dem die in der Vergangenheit entstandenen Inhalte im Gedächtnis bewahrt und erinnert werden, gleichzeitig der in die Zukunft gerichteten Spontaneität des Selbst vermittelt und verändert werden und in der Gegenwart zusammengesetzt und festgesetzt<sup>60</sup> werden. Das Selbstbewußtsein repräsentiert den Aspekt der Einheit, in der die Spontaneität dieser Entscheidung das Nichts zur Vermittlung nehmend die Vergangenheit und die Zukunft gebunden an die Gedächtnisinhalte der Vergangenheit entscheidet und anerkennt. Weil also [das Selbstbewußtsein] die Einheit des auf das Nichts gerichteten Aspektes ist, kann man es wohl "Einheit des Nichts" nennen. Der diesem gegenüberstehende Aspekt des Seins<sup>61</sup> ist die Anschauung. Sie läßt die vielfältigen Inhalte erscheinen. Wenn die spontane Entscheidung des Selbstbewußtseins in wechselseitiger Verbindung mit der Anschauung deren Inhalte ändert, handelt es sich um "Tat". Deshalb muß die Tat selbstverständlich notwendigerweise ihrer selbst bewußt sein. Denn wenn es kein Selbstbewußtsein

---

58 Änderung: *tenka*. Bei *tenka* bleibt etwas Substantielles in allen Änderungen erhalten, bei *tenkan* bleibt nichts Identisches. (Rückkehr in den noch substanzlosen Ursprung.)

59 *Chokkan*: unmittelbares Sehen ohne vermittelndes Medium.

60 Zusammengesetzt und festgesetzt: *genzai ni oite sōgō-ketsudan-serareta mono*. Vgl. THZ, Bd. 9, 77).

61 Sein: hier *yū* / u.

gibt, mag es zwar “Bewegung” geben, diese kann man aber nicht als “spontane Tat eines Selbst” bezeichnen. Die selbstbewußte EXISTENZ muß also “praktisch”<sup>62</sup> sein. Sie muß im Selbstbewußtsein der freien EXISTENZ bestehen. Während Heideggers Philosophie des Selbstbewußtseins ihrer Überlieferungslinie nach äußerlich gesehen unmittelbar von Husserls transzendentaler Phänomenologie ausging, gehört sie ihrer [inhaltlichen] Abstammungslinie nach zu Kants Philosophie der Freiheit. Das kann man nicht leugnen. Ähnlich wie [Heidegger] seine Lehre von der Zeit in Beziehung setzte zu Kants Lehre von den transzendentalen Schemata, so entspricht seine Selbstbewußtsexistenz [jikaku-sonzai] bzw. seine sogenannte EXISTENZ [jitsuzon], Kants “praktischem Ich”. Denn beide [Kants praktisches Ich und Heideggers EXISTENZ] sind Subjekt der Freiheit. Es ist auch selbstverständlich, daß seine Philosophie des Selbstbewußtseins mit Fichtes Wissenschaftslehre nahe verwandt ist. Allerdings, insofern Heidegger Kants und Fichtes Idealismus durchstieß, die Selbstidentität des Bewußtseins überstieg und zur Wende durch die Tat gelangte, ist nichts anderes als nihilistischer Existentialismus, der mit Nietzsches amor fati in Verbindung steht. Gerade Nietzsche kann man wohl eindeutig als den [geistigen] Ahn Heideggers betrachten. So gibt es keine Möglichkeit daran zu zweifeln, daß das praxisbezogene Subjekt der Freiheit, auch wenn es von der Vergangenheit her bestimmt sein mag, zur Zukunft hin seine Bestimmtheit durchbricht und so in Richtung auf die Zukunft unendliche Aussichten besitzt, das Bestimmte in Bestimmen zu wenden. Heidegger nennt zwar die Einheit der Wende, in der das Selbstbewußtsein der EXISTENZ zustande kommt, “ekstatischer Horizont”<sup>63</sup>. Aber wenn dieser schon “Horizont” heißt, muß er wohl in jeder Richtung Grenzen haben. Bei völliger Unbegrenztheit kann man nicht von “Horizont” reden. Weil “Horizont” einen beweglichen Kreisbereich meint, der sich verbreitert oder verengt zusammen mit der Höher- oder Tieferlegung des Standpunkts des [beobachtenden] Selbst und – in dem Maße wie der Standpunkt in einer bestimmten Richtung horizontal wandert – sich in dieser Richtung weitet und in der Gegenrichtung verengt, kann ein Horizont nicht völlig unbestimmt sein. Aber der Horizont der Zeit unterscheidet sich von diesem in jeder Richtung begrenzten “Horizont [des Raums]”. Bei einem derartigen räumlichen Horizont kann so etwas wie die Ekstasis der Zeit nicht enthalten sein, selbst wenn seine Grenzen im Zuge einer Erhöhung des Standpunkts sich entfernen und ausweiten. Weil “Ekstasis”

---

62 Praktisch: jissenteki.

63 Ekstatischer Horizont: *Sein und Zeit*, § 69.

bedeutet, daß man einmal das bestimmte Selbst abschüttelt, ist sie eben der Durchbruch durch das Selbst, muß die Wende vom Bestimmtheitsein zum Bestimmen sein. Dadurch daß das Höhersteigen bzw. Tiefersinken des Selbst Durchbruch bzw. Abwurf des Selbst ist, kann man von “Ekstasis [Abwerfen des Selbst<sup>64</sup>]” sprechen. Was man “Tat” nennt, ist eigentlich Selbstdurchbruch, Selbstabwurf. Gerade deswegen bildet [die Tat] die Vermittlung des Selbstbewußtseins. Weil die Entwicklung des Selbstbewußtseins, d.h. seine Vertiefung bzw. Erhöhung Selbstdurchbruch, Selbstabwurf durch eine Tat ist, kann man sie “Ekstasis datsuji” nennen. Wenn es heißt, daß der Horizont der Zeit ekstatisch sein muß, geschieht das deswegen, weil die Zeit freier, spontaner Selbstdurchbruch, Selbstabwurf eines tätigen Selbst ist. Hierin besteht die asymmetrische, dynamische [Beweglichkeit] der Ekstasis der Zeit, die sich von der symmetrischen, statischen [Unbeweglichkeit] des Umgriffenseins durch den Raum unterscheidet. [Die Zeit] ist kein “schlechtes Unendliches”, das wie der Raum bei der Verbreiterung seines Horizontkreises seine Grenzen bloß vor sich her schiebt. Im Gegensatz zu einem solchen “Unendlichen” als infinitum ist sie auch kein “Unbestimmtes” als indefinitum, das die Grenzen mit einem Schlag ganz aus dem Weg räumt. Weil sie vielmehr “geworfener Entwurf” ist, der gebunden an die Bestimmung die Bestimmung zur Vermittlung hat, weil sie die Wende vom Bestimmtheitsein zum Bestimmen ist, kann man sie “Öffnung des Nichts”<sup>65</sup> nennen. Oben habe ich zwar als Gegenüberstellung der Kegelschnitte die Symmetrie der Brennpunkte der Ellipse und der Hyperbel und die Asymmetrie der Brennpunkte der Parabel verglichen, [d.h. bei der Parabel] gegenüber der endlichen Entfertheit des einen Brennpunkts die endlose Entfernungsbewegung des anderen Brennpunkts. Aber selbstverständlich kann man mit diesem Beispiel des Raumes die Struktur der Zeit nicht vollkommen darstellen. Damit kann man die Verbindungseinheit von Bestimmtheitsein und Durchbruch durch das Bestimmtheitsein nicht ausdrücken. Man sagt zwar nur “Verneinung der Bestimmung”. Aber die Verneinung der Bestimmung hat eine Bejahung der Bestimmung zur Vermittlung. Durch das Bejahen der Bestimmung kann man sie [eben als Verneinung] durchbrechen und verneinen. Diese “Wende durch Verneinung”<sup>66</sup> als eine konkrete Dialektik kann man [durch räumliche Vergleiche] nicht zum Ausdruck bringen. Natürlich kann man mit einem “Ausdruck”, der sich auf die Gestaltwerdung eines Seienden beschränkt,

---

64 Datsuji: Ekstasen der Zeitlichkeit. Vgl. *Sein und Zeit* §§ 65–69.

65 Öffnung des Nichts: mu no kaiho 無の開放.

66 Wende durch Verneinung: mu no tenkan.

diese “Wende durch das Nichts” nicht vollkommen zum Vergleich gebrauchen. Es ist allgemein unmöglich, mit einem räumlichen Ausdruck, der auf den Bereich der Seienden bezogen ist, die Zeit, die auf den Bereich des Nichts bezogen ist, zu symbolisieren. Doch könnte man nicht die eben beschriebene Struktur der wechselseitigen Verneinung – die darin besteht, daß der Grenzdurchbruch der Ekstasis, d.h. ihre Grenzverneinung umgekehrt eine Grenzbejahung zur Vermittlung hat – umso passender mit der Vorstellung von einem Kreislauf versinnbildlichen? Dadurch bleibt die Bestimmung durch die Vergangenheit kein bloß vermittlungslos fixiertes [Faktum], sondern wird in Relation gesetzt zum sie bejahenden Selbst, wird folglich etwas durch die Freiheit Vermitteltes. Diese Situation wechselseitiger Vermittlung würde [durch diese Vorstellung vom Kreislauf] offenbar. Die vergangene Zeit geht nicht in der Bestimmung auf, die uns als Zufall aufgebürdet worden ist, sondern jene Bestimmung als solche ist korrelativ dazu, als was für eine Bestimmung, als was für eine Existenz [sonzai] wir selber sie bejahen. So kann man sagen: Die Vergangenheit umschließt in einem bestimmten Sinne die Zukunft, sie wird durch die wechselseitige Bindung daran, ob und wie das Subjekt sie [d.h. die Erfahrung] bejaht. Je nachdem [wie das Subjekt] diese [Erfahrung] der Zukunft vermittelt und mit Bedeutung versieht, bestimmt sie die Vergangenheit.

#### *Die Metanoia als das Grundschema der Tat*

In diesem Sinn kann man mit gutem Grund sagen: Die Metanoia ist das Modell, welches das Grundschema der Tat repräsentiert.<sup>67</sup> In der Metanoia ist die Vergangenheit nicht etwas, was vergangen ist, keine Geworfenheit, die wir nicht beherrschen können, sie ist vielmehr Gegenwart, die unablässig ihre Bedeutung erneuert. Sie ist wechselseitig gebunden an die Zukunft, die dieses vermittelt, und läuft unendlich im Kreis. In diesem Sinn kehrt sich der geworfene Entwurf um in eine entwerfende Geworfenheit. Das Selbstbewußtsein kommt in dieser in sich kreisenden Verbindungseinheit von Ausfaltung und Einfaltung zustande. Die Richtung ihrer Ausfaltung ist die der Verneinung, des Widerspruchs. Ihr gegenüber steht der Aspekt der Einfaltung für die Bejahung, für die Verbindungseinheit. Das “Selbst” ist nichts anderes als das Zentrum dieses Kreislaufs. Dieses [Selbst als Kreislauf-Zentrum] bewegt sich, indem es unablässig negiert wird, gleichzeitig kehrt es immer wieder zur Einheit zu-

---

67 Metanoia zange, vgl. Kap. 1 und 2 der deutschen Übersetzung.

rück. [Mit anderen Worten] weil das Zurückkehren in die Einheit und Vermitteln und Bejahen der Vergangenheit zur Zukunft hin als Tat gesehen das freie Sichbewegen des Selbst bedeutet, handelt es sich nicht um ein Unbewegliches wie das sogenannte “unbewegte Jetzt”. Die absolute Bewegung<sup>68</sup> wird nur im Selbstbewußtsein wahrgenommen.

Oder bestehen nicht auch folgende Zweifel: ist nicht das Selbstbewußtsein der reinen Bewegung statisch-unbewegt? Ohne Ruhephasen wird Bewegung wohl nicht im Selbstbewußtsein erfaßt? Verhält es sich nicht wie bei der Verbindung der Vielen und des Einen oder wie beim Widerspruch? Ohne die Bühne der Identität wird der Widerspruch im Selbstbewußtsein als Widerspruch nicht wahrgenommen. Aber das Selbstbewußtsein nimmt das Selbst nicht als Seiendes [u] wahr, sondern erfaßt sich als Nichts [mu]<sup>69</sup>. Es erfaßt sich nicht als Selbstidentität, sondern als Widerspruch. D.h. es steht nicht fest als etwas Statisches, sondern ist als etwas Dynamisches immer tätig. Das Selbst wird nicht als selbstidentischer Täter bejaht, sondern es wird stets als Verneintes bejaht. “Tat” bedeutet nicht, daß das Selbst als Existenz [sonzai] seine Attribute ändert, sondern daß die Existenz in Ist-nicht-Existenz [sonzai / hi-sonzai] und die Ist-nicht-Existenz in Existenz gewendet wird, d.h. die Existenzqualifikation selbst wird ausgewechselt. Oder: das Seiende wird zum Nichts, das Nichts zum Seienden [u wird mu / mu wird u] und dadurch manifestiert sich das absolute Nichts<sup>70</sup>. Die statische Ruhe der Selbstidentität liefert das Substrat und fungiert als das Vermittelnde, welches die Bewegungsveränderungen als einheitliche Bewegung darstellt. Demgegenüber ist die Tat reine Bewegung ohne die Statik eines Substrats. Das Seiende wendet in das Nichts, das Nichts wendet in das Seiende. Was dabei keine Unterbrechung erleidet, das ist die Unterbrechung selbst, die Wendebewegung der Nichtung<sup>71</sup> selbst. Wenn ich auch behaupte, man erfasse diese im Selbstbewußtsein, so bedeutet das doch nicht, daß man das Auftreten der Wendebewegung auf der Grundlage eines unterbrechungslos fortdauernden Selbst erfaßt. Das wäre zwar Bewegung als Wandlung<sup>72</sup>, aber keine “Tat”. Neben der Tat als Wende gibt es kein Selbstidentisches, das diese [Wendebewegung] überstiege und einte. Wenn eine

---

68 Absolute Bewegung: zettai no dō.

69 D.h. als verneint und zugleich als Verneinung.

70 Absolutes Nichts: zettai mu: das große, d.h. übersteigende Weder-Noch.

71 Nichtung: muka-tenkan.

72 Wandlung: tenkan-hendō.

solche Einung die Tat begründen würde, hörte die Tat auf, frei und spontan zu sein. Folglich hörte sie auf, Tat zu sein. Nicht Selbstidentität, sondern die Verneinung einer Selbstidentität eint die Tat. D.h. weil die Verneinung der Einheit zusammenfällt mit dem Nichts als dem Anderen, der vom Selbst verschieden ist, wird die Verneinung der Einheit mit Hilfe der Vermittlung des Nichts als des Anderen in eine Einheit gebracht. Wenn als Substrat der Einheit irgendein Allgemeines existierte, könnte die Tat nicht mehr Tat sein, weil sie ihre freie, selbständige Spontaneität verlöre. Der Tat ist die Existenz eines solchen Substrats als eines [begründenden] Allgemeinen nicht erlaubt. Aber wenn völlig ohne Vermittlung bloße Wende gegeben ist, ist es dann nicht so, daß auch die Wende als Wende im Selbstbewußtsein nicht erfaßt werden kann? Diese Frage kann keineswegs ohne weitere Überlegung verneint werden. Der Weg, der durch diese undurchlässige Barriere führt, besteht in nichts anderem, als daß man das Allgemeine nicht mehr als Seiendes vorstellt, sondern als Nichts versteht. Weil das Ewige bei Augustinus nicht Nichts ist, sondern Seiendes, wird es zu einem Umgreifend-Übersteigenden<sup>73</sup>, das die Zeit umschließt, und die in seinem Inneren eingeschlossene Zeit geht in die Ruhe der Statik über, die einen Durchbruch nicht mehr zuläßt und folglich keine Verneinung mehr enthält. Die Zeit kann nicht die Gefahr meiden, in Raum verwandelt zu werden und somit aufzuhören Zeit zu sein. Es war richtig, daß Heidegger eine solche Zeit verwarf und eine vollkommen auf die Wende und den Selbstdurchbruch konzentrierte Zeit im Selbstbewußtsein erfassen wollte. Es ist uns nicht erlaubt, die Zeit als umgreifend-übersteigendes Ewiges und damit als Seiendes zu denken. Eine solche Zeit kann von uns, die wir endlich sind, im Selbstbewußtsein nicht erfaßt werden. Das Verlangen nach einer Immanenz des Jetzt des Ewigen ist nichts anderes als die Anmaßung, die das Selbst mit Gott eins sein lassen will. Das ewige Jetzt muß transzendent sein. Folglich ist es kein Gegenstand einer unmittelbaren Anschauung.<sup>74</sup> Weil das so ist, verfällt derjenige, der die Immanenz eines solchen Transzendenten fordern und erzwingen will, der Tendenz zur Mystik. Die Mystik nimmt ein Erlebnis an, in dem die transzendente Existenz mit irgendeinem Verfahren uns Endlichen immanent wird. Sie besteht in nichts anderem als in der Behauptung, daß unser Selbst – indem es sich aufgibt – eine unmittelbare Anschauung haben könne davon, daß es mit dem Transzendenten eins sei. Um die beiden entgegengesetzten, widersprüchlichen Forderungen nach dem transzendenten Abstand des Absoluten einerseits und

---

73 Umgreifend-Übersteigendes: hōkatsu-sha.

74 Unmittelbare Anschauung: chokkan.

trotzdem der unmittelbaren Einswerdung des Relativen mit ihm andererseits zu befriedigen, beansprucht [die Mystik] eine die gewöhnliche Erkenntnisfähigkeit übersteigende, unmittelbare Schau der Aufhebung des Selbst und der Einung mit dem Göttlichen.<sup>75</sup> Aber in der Beziehung zwischen Gott und Seele, die z.B. bei Plotin, dem Urquell und Prototyp der Mystik, mit der Beziehung zwischen einer Lichtquelle und den daraus im Überfluß strömenden Lichtstrahlen verglichen wird, kann die der Zeit eigentümliche Struktur nicht zustande kommen, nämlich daß Gott die reine Bewegung des absoluten Nichts ist, welches die Sein-Nichts-Auswechslung vermittelt und daß die Seele als die Vermittlung dieses absoluten Nichts: Sein, d.h. als das Subjekt der Wende Täter sein muß. Bloß als Schatten des Ewigen wird die Zeit in ihrer wahren Wirklichkeit geleugnet. D.h. die Zeit wird nur als etwas gedeutet, was die transzendente Seinsqualität, die das Ewige als absolute Existenz besitzt, verneint und verfallen läßt. Natürlich wird auch schon bei Plotin der Übergang von der aristotelischen Ontologie der Bewegung zur Phänomenologie vorbereitet, weil schon bei ihm Zeit etwas der Seele Eigentümliches ist, und die Dialektik aufgezeigt wird, die darin besteht, daß die kontrahierte Einheit der Existenzen im Ewigen einerseits ständig durch die Vielheit der Seelen zerstört wird, daß andererseits die entgegengesetzte Tendenz, die diese Einheit wiederherstellen will, die Zeit [nur] aus zerteilten Schattenbildern des Ewigen entstehen läßt. Aber in seiner Schau der durch das Ewige als Substrat gegründeten Schattenbilder, die keine durch das Nichts vermittelte "Praxis"<sup>76</sup> [der Verneinung] ist, d.h. von seinem Standpunkt aus, der das Entstehen der Zeit anschauen will, ist wohl die absolute Vermittlung des Sein-Nichts-Wechselspiels als "Praxis" [der Verneinung], die den Kern der Zeit ausmacht, nicht wahrhaft möglich. In der Anschauung, welche das die Zeit umgreifende Ewige als Substrat voraussetzt, muß die Zeit am Ende als "Schatten[bild]" ihrer Selbständigkeit beraubt werden. Vermittlungsdenken wie z.B. "Dadurch, daß es die Zeit gibt, gibt es auch die Ewigkeit"<sup>77</sup> ist diesem [Anschauungsdenken] nicht möglich. Dieses ist ein den religiösen Weltanschauungen gemeinsamer Standpunkt, von dem aus man denkt, die Zeit sei das Prinzip der Veränderungen von Aufblühen und Untergang, sie sei die Wurzel des Wechsels von Leben und Tod, sei die Quelle des Geburtenkreislaufs<sup>78</sup>, und wo man die Erlösung, welche die Fesseln dieses

---

75 Einung mit dem Göttlichen: myōgo.

76 Gyō: (religiöse) "Praxis" ist mehr als "Tat"; "Praxis" betont die "Wiederholung", die "Dauer".

77 Ewigkeit: eien.

Kreislaufs von Leben und Tod abschüttelt, für das letzte Ziel des Menschenlebens hält. Daß der Geist der Moderne, die aktuelle Geschichte hochschätzen und in der Freiheit ihrer Aufbautaten den Sinn der EXISTENZ finden will, deshalb diese [religiösen Weltanschauungen] negiert, ist natürlich. Darum ist es als selbstverständlich zu betrachten, wenn Heideggers Zeitlehre ein solches Ewiges als Substrat<sup>79</sup> ablehnt.

Aber geht wohl damit – wie [Heidegger] erklärt – der Modus der Zeit, der “Gegenwart” heißt, in der “Faktizität” auf (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, I, 192)<sup>80</sup>, [d.h] in der Faktizität, in der [die Gegenwart] bloß als Verbindungspunkt von Vergangenheit und Zukunft gilt und faktisch das “Strukturganze” der “Sorge”<sup>81</sup> entschieden ist? Das kann als [Denken] gedeutet werden, das das Schwergewicht auf die etablierte Faktizität des aktuellen Daseins [sonzai] legt, in Entsprechung zur Tatsache, daß die “Geworfenheit” als das “Schon-sein-in-der-Welt” der Vergangenheit mit dem “Entwurf” als dem “Sich-vorweg-sein” der Zukunft zum “geworfenen Entwurf” verbunden wird (ebd., 192, 223), d.h. es kann als [Denken] interpretiert werden, das seinen Ursprung aus dem positivistischen Geist des Historismus<sup>82</sup> herleitet. Aber wie oben auch schon erklärt sind Geworfenheit und Entwurf Momente, die sich im Widerspruch gegenüberstehen. Deshalb sind sie nicht in [gegenseitigem] Übergang begriffen, als ob latente Potenzen unmittelbar sich in aktuelle Wirklichkeit verwandeln würden. Wir haben oben schon gesehen, daß eine solche auf Identität als Substrat sich vollziehende Bewegung das Sein-Nichts-Wechselspiel nicht zustande kommen lassen kann. Doch ist es nicht so, daß bei Heidegger die Negationswende der Geworfenheit im Entwurf, [d.h] das Durchbrechen der etablierten Bestimmtheiten der Vergangenheit als Geworfenheit durch den Entwurf [der Zukunft] nicht genügend dialektisch begriffen sind?<sup>83</sup> Seine Bestimmung für den Entwurf ist das Selbstbewußtsein in bezug auf das “Seinkönnen” (ebd., 192). [Diese Bestimmung] läßt den Verdacht aufkommen, sie habe die Tendenz zu einer latenten Potenz. Daß das Können ein frei hervorgebrachter Selbstdurchbruch ist, der zu den Fähigkeiten eines Subjekts gehört (“über sich

---

78 Geburtenkreislauf: hier shōji bzw. rinne.

79 Substrat: kitai.

80 Faktizität: jijitsusei.

81 Sorge: vgl. Martin HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, §§ 39-45 u.ö.

82 Historismus: vgl. Fußnote 22.

83 Tanabe formuliert hier “des Ersten” bzw. “des Zweiten”.

hinaus”, ebd., 192), ist einerseits nicht zu bezweifeln. Daß sie trotzdem andererseits die Tendenz zur identitätsgetragenen Potentialität als Moment einer aristotelisch definierten Bewegung nicht völlig abwehrt, läßt unvermeidlich den Verdacht aufkommen, ihr Selbstdurchbruch sei keine “Auswechslung” durch Verneinung sondern eine auf Identität gegründete “Änderung”<sup>84</sup>. Natürlich kann es in der aktuellen Wirklichkeit keine Potentialität geben, die nicht durch die etablierte Faktizität vermittelt wird. Aber gleichzeitig gilt – wie auch oben in bezug auf die Geworfenheit erklärt: was man “vergangenes Faktum” nennt, wird durch die freie Möglichkeit des Selbst vermittelt, an den geworfenen Entwurf gebunden und in seiner wechselseitigen Beziehung mit ihm bejaht. Erst diesem Verfahren entsprechend wird die Seinsweise [des Faktums] bestimmt. Weil das so ist, bestimmt die Faktizität nicht einseitig den Entwurf, sondern auch umgekehrt der frei mögliche Entwurf bestimmt das Faktum. D.h. man kann wohl sagen: das absolute Nichts, das weder Faktum noch Freiheit ist, vermittelt beide und bestimmt sie so gleichzeitig korrelativ als Seiende. Diese negativ bestimmte Existenz, in der das Nichts das Seiende berührt, ist nichts anderes als die Gegenwart. Weil die Gegenwart Vergangenheit und Zukunft durch Negation von einander teilt und trennt, macht sie durch die Vermittlung des absoluten Nichts aufgrund der Auswechslung von Nichts und Sein als Tat das [wechselseitige] Einmünden und Durchbrechen möglich. Dieser Sachverhalt wird auch bei Heidegger für wichtig gehalten und völlig klargemacht (ebd., 284–85). Das Innerste dieser dialektischen Wende ist restlos gezeigt worden, kann man sagen. Daß Heidegger trotzdem den Eindruck nicht vermeidet, als ob ein immer noch identitätsgetragener Übergang die Geworfenheit und den Entwurf verbinde, kommt wohl daher, daß seine Philosophie der EXISTENZ auf dem Standpunkt der Hermeneutik steht, welche die Selbstgewahrung der Tat nicht bis zum Letzten durchführt. Denn die Hermeneutik ist die Projektion der Selbstgewahrung der Tat in die Deutung durch den sprachlichen Ausdruck. Was die Selbstgewahrung des absoluten Nichts als der Vermittlung der Wende im Vollzug der Tat in Richtung auf das seinshafte Selbstbewußtsein der Ausdrucksdeutung als eines identitätsbezogenen Substrats umorientierte, das ist [Heideggers] Philosophie der EXISTENZ. Das leere Nichts des Grundes, das darin besteht, daß es auf dem Grund des Selbst die Geworfenheit als Einschränkung gibt, d.h. daß der Grund nicht völlig Sache des Selbst ist, ist gleichzeitig verbunden mit der Möglichkeit, im existentiellen Entwurf selber Grund zu werden und führt so zum leeren Nichts des Grundes als solchem.

---

84 Tenkan und tenka. Vgl. Anm. 58 über die Unterscheidung von tenkan und tenka.

Mit anderen Worten: nicht der Grund ist der Grund, sondern das Selbst ist der Grund. Dadurch, daß es das leere Nichts als solches intendiert, wird das leere Nichts des Grundes zum Grund. Dieses "Nicht" im Sinn von "ist nicht"<sup>85</sup> bezeichnet Heidegger mit "Nichtigkeit"<sup>86</sup> und betrachtet den Grund, der die Nichtigkeit Nichtigkeit sein läßt, als die grundlegende Schuld des Daseins<sup>87</sup>. Das Erwachen zu dieser Schuld des Selbst ist das Gewissen und das willentliche Verlangen, dieses Gewissen zu besitzen, ist nichts anderes als die Freiheit des Daseins. Der Entwurf wendet [nach Heidegger] weg vom "Man" ("Man" ist bei Heidegger so viel wie Öffentlichkeit) zur Freiheit, die im Gewissen selber die Verantwortung übernimmt. Zweifellos stimmt die Grundstruktur [dieses Verhältnisses] mit der Wende als absolutes Nichts überein. Dadurch daß dabei die Vermittlung der Tat als Nichts zur Vermittlung der Ausdrucksdeutung als Sein wird, wird das absolute Nichts als das Prinzip der absoluten Wende nicht als Grund wahrgenommen. Die Gegenwart verliert ihren Charakter als "Leere-Sein"<sup>88</sup>, damit ihre Funktion als Vermittlung des Nichts, und wird als EXISTENZ in Seiendes verwandelt. Das Selbstsein der Gegenwart beschränkt sich auf das Seiende, in dem das Gewissen die Schuld auf sich nimmt. Es verwandelt das Nichts nicht ins Fürsich des absoluten Nichts, und zwar mithilfe von Durchbruch als Verneinung. Weil auch das sogenannte "Große Nein" stets zur Verantwortung des Selbst gehört und es keine Absicherung durch das "Große Mitleid"<sup>89</sup> gibt, ist die Freiheit nicht mehr als nur ein Postulat aus dem Inneren des Selbst. Als das "Große Mitleid", das im Sprung der Tat die Tatsachen durchbricht und das Seiende ins Nichts wendet, kann [die Freiheit] weder geglaubt noch erwiesen werden. Daß das absolute Nichts das Seiende bejahen läßt, es durch Praxis umkehrt und in einen freien Entwurf des Selbst wendet, wird im Selbstbewußtsein nicht wahrgenommen. Daß bei Heidegger dieser Wendecharakter des absoluten Nichts kaum eine Rolle spielt, zeigt sich in seiner Vorlesung "Was ist Metaphysik?" (1929) deutlich. Heidegger hat nach wie vor Kants Vernunftkritik nicht bis zur absoluten Kritik folgerichtig durchgeführt. (Fortsetzung folgt)

---

85 Nicht, ist nicht: ni arazu und hi-fu.

86 Nichtigkeit: kyōmu.

87 Schuld, schuldigsein können: M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, 1927, §§ 58–60, 62.

88 Leere-Sein od. Leere-Seiendes: kū-u 空有.

89 Großes Nein (Verneinung) und Großes Mitleid (Bejahung / Liebe) sind Termini aus dem Mahayana-Buddhismus, der ihre stete Verbindung 大非即大悲 daihi soku daihi leben will.