VIERTES KAPITEL

Die Struktur der Zeitlichkeit bei Martin Heidegger*[1]

Eine umfassende Interpretation der Zeitlichkeit im Sinne Heideggers würde den Umfang der hier gestellten Aufgabe weit überschreiten. Andererseits ist es gerade bei diesem Denker besonders schwierig, eine zureichende Interpretation zu wagen, ohne den gesamten Ansatz mit zu vollziehen und selbst die eigenwillige Form der Sprache mit zu übernehmen. Es gilt hier mehr wie sonst das allgemeine Gesetz, daß das Wissen selbst ein anderes wird, wenn man es aus seinem Zusammenhang und aus seiner sprachlichen Form herauszulösen versucht. So kann nicht vermieden werden, beides zunächst einfach zu akzeptieren, um dann herauszuarbeiten, was auch in einer anderen Form der Aussage seine Gültigkeit behält.

i. Heidegger wiederholt in seinem Werk „Sein und Zeit" die Frage nach dem Sein und versteht „die ontologische Analytik des Daseins als Freilegung des Horizontes für eine Interpretation des Sinnes von Sein, überhaupt" (15). Der Ansatz in einer Daseinsanalyse ist notwendig, insofern allein dem menschlichen Dasein ein Verständnis seines Seins und seiner Welt ursprünglich erschlossen ist und es sich um sich sorgend seine Möglichkeiten ergreifen kann.

Der Sinn der eigentlichen Möglichkeit des Daseins als das „Woraufhin des primären Entwurfs" (324) ist seine Zeitlichkeit. Wenn das Dasein sich nur von dieser her eigentlich verstehen kann, so ist ihm in ihr seine eigene Seinsverfassung erschlossen. Sich aus seiner Zeitlichkeit zu verstehen bedeutet indessen für den Menschen nicht, sich in ihr als der Grundstruktur seines Daseins einfach vorzufinden. Vielmehr ist dieses Verstehen selbst ein entwerfendes Erschließen, das [30/31] sich allererst in die Möglichkeit seiner Zeitlichkeit bringen muß. Die Zeitlichkeit ist für den Menschen nicht eine Weise seines Daseins, in der er immer schon sich vorfinden kann, sondern primär eine Möglichkeit, die er entwerfend allererst ergreifen muß.

2. Die Zeitlichkeit als grundlegende Seinsart des menschlichen Daseins taucht bei Heidegger auf in der Frage nach der Einheit aller seiner existenzialen Bestimmungen. „Das In-der-Welt-sein ist eine ursprünglich und ständig ganze Struktur" (i 80); es muß eine Formel gefunden werden, die diese Ganzheit ausdrückt. Heidegger bestimmt die Ganzheit des Daseins als „Sorge" und umschreibt sie mit der Strukturformel „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)" (192). Der Gehalt dieser For-

---

* Meine Dissertation „Über den Begriff der Zeit“ ist erschienen beim Max Niemeyer Verlag Tübingen 1962, 203 Seiten. Sie kann im Computerausdruck kapitelweise abgerufen werden. Die Seitenwechsel der Originalausgabe sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

[1] Martin Heidegger, Sein und Zeit, 7. Auflage Tübingen 1953; ders., Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929.<

mel kann hier in keiner Weise ausgeschöpft werden. Wichtig ist zunächst nur die Feststellung, daß in ihr die Einheit und Ganzheit des Daseins ausgedrückt ist und sie so den Leitfaden für die Explikation der Zeitlichkeit abgibt, die als der Seinssinn der Sorge sich freigibt. „Phänomenal ursprünglich wird die Zeitlichkeit erfahren am eigentlichen Ganzsein des Daseins..." (304). Die formale Vorzeichnung der Struktur der Zeitlichkeit ist in der Strukturformel der Sorge schon enthalten: „Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit. Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft. Das Schon-sein-in... bekundet in sich die Gewesenheit. Das Sein-bei... wird ermöglicht im Gegenwärtigen" (327). „Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die Zeitlichkeit" (326). Wiederum soll hier zunächst vom Gehalt der Formeln abgesehen werden, um nur den Ansatz zu verdeutlichen. Die Zeitlichkeit wird gefunden als ein „einheitliches Phänomen", das die Ganzheit des menschlichen Daseins bestimmt: „Die Zeitlichkeit wurde im Hinblick auf das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins herausgestellt" (372). Der Bezug auf die Zukunft, die Gegenwart oder die Vergangenheit ist nicht jeweils auf eine Richtung beschränkt und darin isoliert von den anderen; vielmehr bringt der als Sorge begriffene Bezug auf sich selbst alle drei „Ekstasen der Zeitlichkeit" (329) zugleich in den Blick. Das bedeutet, daß auch dort, wo eine Richtung der Zeitlichkeit vorzüglich im Blick steht, die beiden anderen notwendig mit im Spiel sind. Um jedoch die Einheitlichkeit des Phänomens der Zeitlichkeit im Sinne Heideggers noch besser zu verstehen, muß kurz dargestellt werden, was jedes der drei Glieder in dem Strukturganzen der Zeitlichkeit ausdrücken will. [31/32]

3. Lebt das „uneigentliche" Dasein in seinem Verfallensein an die besorgbare Welt primär aus dem „Gegenwärtigen" dieses Besorgbaren, so existiert das „eigentliche" Dasein primär aus der Zukunft und sieht sich geworfen in die Faktizität seiner Gewesenheit. Wir interpretieren die einzelnen Ekstasen in der Reihenfolge ihrer Bedeutung für die eigentliche Existenz, die allein für Heidegger die volle Struktur der Zeitlichkeit verwirklicht hat.

a) Die Zukunft begründet in der schon zitierten Strukturformel das „Sich-vorweg" des Daseins. Diese zunächst formale Bestimmung des „Vorweg" der Zukunft wird abgehoben gegen ein Verständnis als „Vorher" im Sinne des „Noch-nicht-jetzt - aber-später..." (327). „Zukunft" meint nicht irgendeinen künftigen Zeitpunkt, sondern bezeichnet die Möglichkeit des Daseins, zu sich selbst ein Verhältnis zu haben und sich „um sein Seinkönnen" (327) zu sorgen. In der Zukunft begründete Möglichkeit zu sein ist die ursprünglichste Bestimmung des Daseins: „Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein" (143). Es ist frei „für das eigenste Seinkönnen" (191) und darin „immer schon ‚über sich hinaus'..." (192). Das Dasein, dem es um sein eigenes Seinkönnen geht, wird von Heidegger „Existenz" als „das Sich-vorweg-sein des Daseins" (192) genannt.

Die Möglichkeiten seiner selbst sind dem Dasein im „Verstehen" erschlossen. Dieses Verstehen seiner selbst ist in einer doppelten Weise möglich: „Das Verstehen kann sich primär in die Erschlossenheit der Welt legen, das heißt das Dasein kann sich zunächst und zumeist aus seiner Welt her verstehen. Oder aber das Verstehen wirft sich primär in das Worumwillen, das heißt das Dasein existiert als es selbst. Das Verstehen ist entweder eigentliches, aus dem eigenen Selbst als solchem entspringendes, oder uneigentliches" (146). Aus dieser grundsätzlichen doppelten Möglichkeit, sich primär von der Welt oder von sich selbst her zu verstehen, ergeben sich zwei Weisen des In-der-Welt-seins, die streng auseinandergehalten werden müssen:

„Das uneigentliche Verstehen entwirft sich auf das Besorgbare, Tunliche, Dringliche, Unumgängliche der Geschäfte der alltäglichen Beschäftigung" (337). Es ist darin „an die ‚Welt' verfallen" (175) und zugleich „von ihm selbst... schon abgefallen" (176). Sein eigentliches Seinkönnen ist ihm verborgen; es beruhigt sich im unverbindlichen Mitsein mit anderen Menschen und bei den alltäglichen Besorgungen. Uneigentlichkeit ist die Seinsweise der Alltäglichkeit. Zwar hat auch dieses Dasein eine Zukunft: „... es ist besorgend [32/33] seiner gewärtig aus dem, was das Besorgte ergibt oder versagt. Aus dem Besorgten her kommt das Dasein auf sich zu" (337). Doch hat es den Sinn als das Woraufhin und Worumwillen seines Daseins und damit die eigentliche Möglichkeit seiner Zukunft verloren. Obwohl es sich ständig vorweg ist in einer besorgbaren Zukunft, lebt es doch primär in der Gegenwärtigkeit seines „Seins-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)" (192).

Die eigentliche Möglichkeit des Daseins im Entwurf seines Seinkönnens wird von Heidegger zunächst offengelassen. „Im Wesen der Grundverfassung des Daseins liegt... eine ständige Unabgeschlossenheit. Die Unganzheit bedeutet einen Ausstand an Seinkönnen" (236). Doch ist in dieser Formulierung schon die Richtung der weiteren Bestimmung angezeigt. In dem Bemühen, die Ganzheit des Daseins zu erfassen, findet Heidegger im Tod „das Erreichen der Gänze des Daseins" (237). Dieses wird nun definiert als „Sein zum Tode" (2 3 5 ff.). Als solches ist es noch nicht an seinem Ende, aber doch dadurch in seinem ganzen Leben bestimmt, daß es ein Ende haben muß. „Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist" (245). Eigentlich existieren heißt nun, vor dieser Tatsache nicht die Augen zu verschließen, sondern im „Vorlaufen" in den Tod diesen als „die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins" (258) zu ergreifen. „Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des eigensten äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit eigentlicher Existenz" (263). Diese Seinsverfassung des Daseins als „Sein zum Tode" hat Heidegger im Blick, wenn er die eigentliche Möglichkeit der Zukunft als „Vorlaufen" bezeichnet.

b) Die „Gewesenheit" des Daseins in ihrer formalen Bestimmung als „Schon-sein-in" wird zunächst wiederum abgehoben gegen ein Verständnis der Ver-

gangenheit im Sinne von „nicht-mehr jetzt - aber früher" (327). „Das Dasein ist je in seinem faktischen Sein, wie und ‚was' es schon war. Ob ausdrücklich oder nicht, ist es seine Vergangenheit" (20). Seine zukünftige Möglichkeit ist bestimmt aus der Faktizität seiner „Geworfenheit", die es übernehmen muß.

Auch hier ist wieder ein eigentliches und ein uneigentliches Verhältnis zu unterscheiden. In dem Sichentwerfen auf die aus dem Besorgbaren geschöpften Möglichkeiten hat das Dasein sein eigenstes geworfenes Seinkönnen vergessen - nicht aus mangelnder Erinnerung, sondern weil es sich vor dieser Möglichkeit verschlossen hat.

Der Verdeckung seiner Geworfenheit steht die eigentliche Möglich- [33/34] keit einer ausdrücklichen Wiederholung gegenüber. „Im Vorlaufen holt sich das Dasein wieder in das eigenste Seinkönnen vor. Das eigentliche Gewesen-sein nennen wir die Wiederholung" (339). „Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen" (326).

c) Die Gegenwart schließlich wird bestimmt als Verfallenheit und charakterisiert die schon beschriebene Möglichkeit des uneigentlichen Daseins, sich auf seine Welt hin zu entwerfen und sich aus ihr zu verstehen. Darin ist ihm seine eigentliche Zukunft (Existenz) wie seine Geworfenheit (Faktizität) verborgen. Beide kommen für Heidegger erst zum Vorschein, wenn nach der möglichen Eigentlichkeit und Ganzheit des Daseins gefragt wird. In der vollen Struktur der Zeitlichkeit bleibt das Gegenwärtige „eingeschlossen... in Zukunft und Gewesenheit. Entschlossen hat sich das Dasein gerade zurückgeholt aus dem Verfallen, um desto eigentlicher im ‚Augenblick' auf die erschlossene Situation ‚da' zu sein" (328). Die eigentliche Gegenwart als entscheidender „Augenblick" darf nicht als ein neutrales „Jetzt" verstanden werden. Er ist aus der Zerstreuung zurückgeholt und gehalten in der eigentlichen Zukunft und Gewesenheit als entschlossenes Begegnenlassen der Situation im Blick auf die eigentliche Möglichkeit (vgl. S. 338).

4. Wird der Entwurf des Ganzseinkönnens in der eigentlichen Möglichkeit des Daseins als „Sein zum Tode" bestimmt, so ist darin die Endlichkeit des Daseins entscheidend betont. Das Dasein hat ein Ende und ist deshalb „endlich": „Dieses Ende, zum Seinkönnen, das heißt zur Existenz gehörig, begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins" (234). Es „begrenzt" das Dasein, insofern dieses einmal „am Ende" sein wird. Doch wird das Dasein vom Ende in jedem Moment seines Lebens bestimmt, insofern es ein „Sein zum Tode" ist. „... wenn Dasein existiert, ist es auch schon in diese Möglichkeit geworfen" (251). Der Zusammenhang des Lebens ist so wesentlich vom Ende her bestimmt; das Dasein ist in seiner „Erstreckung... zwischen Geburt und Tod" endlich. „Erst das Seiende ‚zwischen' Geburt und Tod stellt das gesuchte Ganze dar" (373).

Im Existieren „nach vorn" wird so das Gewesene nicht „hinter sich" gelassen

(vgl. a.a.O.). Im Anfang ist schon das Ende gesetzt. Der Entwurf der Möglichkeit der Existenz ist ein Zurückkommen auf die Faktizität des Geworfenseins. Eigentlich existieren heißt dann, seine Geworfenheit übernehmen und „das Dasein in dem, wie es [34/35] je schon war, eigentlich sein" (325). „Eigentlich zukünftig ist das Dasein eigentlich gewesen. Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen" (326). Die eigentliche Möglichkeit des Daseins wird in der „vorlaufenden Entschlossenheit" als geworfene Möglichkeit ergriffen. Die Zukunft ist in ihrer Möglichkeit offen und zugleich schon bestimmt durch die Gewesenheit, die wiederholend übernommen werden muß. Dennoch wird der primäre Sinn der Existenz als Zukünftigkeit festgehalten, insofern nur über den Entwurf des Seinkönnens die Endlichkeit der eigenen Möglichkeit als Gewesenheit und Geworfenheit zum Vorschein kommt. „Dasein kann nur eigentlich gewesen sein, sofern es zukünftig ist" (326).

5. Heidegger hat den Vorrang der Zukunft im menschlichen Lebenszusammenhang betont und Zukunft dabei gefaßt als eine im Blick stehende Möglichkeit, auf die man sich verstehend entwerfen und einen Sinn seines Daseins von ihr her erreichen kann. Uns scheint die Zukunft als die Möglichkeit und der Horizont des Verstehens noch nicht umfassend genug bestimmt zu sein. Es gibt andere Möglichkeiten, sich aus seiner Zeit zu verstehen, in denen die Zukunft gar nicht oder nur in einer untergeordneten Bedeutung erscheint. Man braucht nur an die mythischen Zeitvorstellungen alter Völker zu denken, die ihr Dasein primär aus der Vergangenheit verstanden und in ihr eine im Mythos repräsentierte Ganzheit ihres Daseins fanden. Das Sichentwerfen des Menschen auf seine Zukunft und das Selbstverständnis aus ihr ist demgegenüber eine aus dem Judentum erwachsene, das christliche Abendland in seiner Entwicklung bestimmende und heute in säkularisierter Form weiterwirkende Erscheinung.

Wenn so das Sichverstehen von der Zukunft her nicht allgemein gilt, müßte dennoch ein Vorrang der Zukunft erwiesen werden können, der auch dann nicht aufgehoben wird, wenn der primäre zeitliche Horizont des Selbstverständnisses die Vergangenheit ist. Zukunft wäre dann nicht eine spezifische Weise des Verstehens seiner selbst, sondern die ursprüngliche Bedingung und Möglichkeit alles zeitbewußten Daseins überhaupt, das ja nicht ein von Anfang an gleich ausgebildetes Zeitverhältnis besaß, sondern in einer langen geistigen Entwicklung allmählich ausbildete.

Aber auch wenn der Mensch sich primär aus seiner Zukunft versteht, kann er sie wohl nicht allein von der Ganzheit, und diese nicht nur vom Anfang und Ende in der Zeit her bestimmen. Der mensch- [35/36] liche Lebenszusammenhang als Erstreckung zwischen Anfang und Ende ist zu formal gefaßt, um dem Lebensinhalt und Sinn des Daseins gerecht zu werden. Die eigentliche „Möglichkeit" der Zukunft ist vom Tod her nicht mehr sinnvoll zu begreifen und müßte offengelassen oder doch noch in anderen Weisen bestimmt werden.

Auch die Gewesenheit ist in der Beschränkung auf die Bestimmungen der Geworfenheit und Faktizität des Daseins zu eng gefaßt. Das Verhältnis zu der eigenen Vergangenheit bezieht sich zumeist gar nicht auf den Anfang bzw. die Faktizität des bloßen Da-seins, sondern auf die konkret gelebte und zu übernehmende Geschichte.

Wenn die Zeitlichkeit als Endlichkeit bestimmt wird, so kann diese doch nicht sogleich mit dem Ende in der Zeit verbunden werden, wenn auch beides in einem Zusammenhang miteinander steht. Der Mensch kann seine Endlichkeit auch in seinem Leben erfahren, ohne daß er sie sogleich auf seinen Tod beziehen müßte. Endlichkeit kann auch Vergänglichkeit meinen, muß aber nicht notwendig in diesem Sinne verstanden werden. Die wesenhafte Endlichkeit wäre auch in einer Weise des Daseins noch nicht überschritten, für das der Tod nicht mehr die mögliche Ganzheit bedeuten könnte, vielmehr als von außen herankommend und nicht ursprünglich mitgesetzt erschiene. Damit wäre das Problem aufgegeben, wie das Wesen der Endlichkeit nicht vom Ende her, sondern in einer ursprünglicheren Weise aus dem menschlichen Leben selbst bestimmt werden könnte, ohne dabei die Struktur der Zeitlichkeit sofort im Blick auf die mögliche Ganzheit und den Sinn des Daseins zu entfalten. Diese Aufgabe hat Heidegger selbst in seinem Buch über „Kant und das Problem der Metaphysik" (1929) in Angriff genommen und darin das Verständnis der Ursprünglichen Zeitlichkeit wesentlich gefördert.

6. Die drei zeitlichen Ekstasen erschließen sich dem Menschen nur, insofern er sie zugleich entwirft. Das Überschreiten seiner unmittelbaren Gegenwärtigkeit in Richtung auf eine vergangene oder künftige Zeit ist eine aktive Leistung und ermöglicht dem Menschen allein eine bewußte Beziehung auf seine Welt und auf sich selbst. Heidegger betont nachdrücklich diesen Entwurfscharakter der Zeitlichkeit als Bedingung der Erschlossenheit des Daseins und seiner Welt. Unter Zeitigung der Zeitlichkeit versteht er den Entwurf zeitlicher Horizonte als Ermöglichung eines „Auf-sich-zu" von Künftigem, des „Zurück-auf" Gewesenes und des „Begegnenlassens-von" Gegenwärtigem. „Die Phänomene des zu..., auf..., bei... offenbaren die Zeitlichkeit als das *ekstatikon* schlechthin" (S.u.Z. 329). Die [36/37] Zeitlichkeit meint aber nicht nur ein ekstatisches „Außer sich" in zeitlichen Bezügen, sondern eröffnet zugleich die Möglichkeit, bei sich selbst zu sein.

Der Entwurfscharakter der Zeitlichkeit bedeutet, daß man der Welt und sich selbst (der eigenen Vergangenheit) erst einen vorgängigen Horizont entwerfen und hinhalten muß, in dem sie sich begegnen und erschließen können. „Die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit der Welt liegt darin, daß die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit so etwas wie einen Horizont hat. Die Ekstasen sind nicht einfach Entrückungen zu... Vielmehr gehört zur Ekstase ein ‚Wohin' der Entrückung. Dieses Wohin der Ekstase nennen wir das horizontale Schema" (a.a.O. 365). Wie dieser Horizont gebildet wird und warum in ihm tatsächlich etwas erscheint, bleibt dabei noch völlig im Dun-

kel.

Im Bilden eines horizontalen Schemas ist der Mensch darauf angewiesen, daß in dem entworfenen Horizont auch etwas von sich selbst her erscheint. Die aktive und zugleich passive Haltung in diesem Akt kommt in medialen Formulierungen wie „auf sich zukommen lassen" oder „begegnen lassen" zum Ausdruck. Diese Einsicht, daß für die Erkenntnis die Rezeptivität nur auf Grund einer Spontaneität möglich ist und derselbe Akt sich in verschiedener Beziehung als aktiv und zugleich passiv erweist, wird zum leitenden Motiv von Heideggers Kantinterpretation. In den Mittelpunkt der Erörterung rückt damit die Funktion der Zeit innerhalb der Erkenntnis und läßt die zentrale Bedeutung der Einbildungskraft für die Anschauung und für das Denken ins Licht treten. Wir können hier den Gedankengang des Buches nicht im einzelnen verfolgen und beschränken uns auf die Angabe einiger weniger Ergebnisse.

Die Erkenntnis wird nicht darin beschränkt, daß sie auf eine sinnliche Anschauung bezogen werden muß, um eine Erfahrung zu gewinnen; sie ist selbst in ihrem Wesen ein endliches Anschauen, dem ein Gegenstand gegeben werden muß. Darin unterscheidet sie sich von einer göttlichen Erkenntnis, die das angeschaute „Seiende allererst in sein Sein" (22) bringt. „Wenn endliche Erkenntnis hinnehmende Anschauung ist, dann muß sich das Erkennbare von ihm selbst her zeigen" (27). Einer solchen Erkenntnis des Seienden muß aber eine vorgängige Erkenntnis der Seinsverfassung dieses Seienden zugrundeliegen. Soll es „in einer *Zeit"* erscheinen können, so muß diese zeitliche Verfassung des Gegenstandes zuvor erkannt und ein zeitlicher Horizont im Bewußtsein gebildet sein, in dem jenes sich zeigen kann. Dabei sind die durch das erkennende Subjekt erzeugten [37/38] Vorstellungen der Zeit und des Raumes vor den Gegenstand nicht selbst wiederum wie Gegenstände gegeben, sondern haben als Horizonte der Gegenständlichkeit überhaupt nur in ihrem Entwerfen eine aktuelle Wirklichkeit. Das Angeschaute der „reinen Anschauungen" von Zeit und Raum ist nur in ihrem Anschauen und durch dieses selbst gegeben (vgl. 8.42). Sind für Kant im Interesse seiner kritischen Grenzziehung Zeit und Raum als reine Anschauungsformen unabhängig von den in ihnen angeschauten Gegenständen gar nicht greifbar, so legt Heidegger im Zuge einer Grundlegung der Metaphysik mehr den Nachdruck darauf, daß sie auch für sich ihr „Angeschautes" in einem Horizont haben können, der „ungegenständlich und überdies unthematisch in einem Vorblick" (42) steht. Die Erkenntnis der alle gegenständliche Erfahrung ermöglichenden und selbst ungegenständlich mit im Blick stehenden Horizonte von Zeit und Raum nennt Heidegger „ontologische Erkenntnis", sie selbst aber als das Sein aller in Zeit und Raum seienden Gegenstände deren „Transzendenz". „Die ontologische Erkenntnis ‚bildet' die Transzendenz, welches Bilden nichts anderes ist als das Offenhalten des Horizontes, in dem das Sein des Seienden vorgängig erblickbar wird" (117).

Die Bestimmung der Formen der Anschauung wie der Kategorien des Verstandes als vorgängige Einheiten ermöglichen ein konkretes Einigen der Gegenstände in der Erkenntnis. „Zur Wesensstruktur des Grundaktes des Verstandes gehört Vorstellen von Einheit" (49). Das Vorstellen der Kategorien wie der Anschauungsformen als ein produktives Erzeugen kann aber nicht in verschiedene isolierte Handlungen zerlegt werden. Die einzelnen Kategorien als reine Verstandesformen sind in ihrem Schematismus notwendig schon als solche auf die Zeit bezogen und erhalten ihre Ausgliederung aus dieser und nicht aus der in sich ununterscheidbaren transzendentalen Apperzeption. „Diese a priori einigende Einheit muß dem Begegnenden entgegen vorgreifen. Das Begegnende selbst aber ist im vorhinein schon umgriffen durch den in der reinen Anschauung vorgehaltenen Horizont der Zeit. Die vorgreifend einigende Einheit des reinen Verstandes muß sich daher schon mit der reinen Anschauung geeinigt haben" (71). Wie der Verstand in seiner Funktion (Synthesis) notwendig die Anschauung mit einschließt, und darin hinnehmend ist, so ist auch diese selbst schon eine vorgehaltene Einheit (Zeit), in der ein Mannigfaltiges zur Erscheinung kommen und zusammengeschaut werden kann (Synopsis). Beide Grundvermögen beruhen auf der ursprünglichen Möglichkeit des Menschen, im Entwerfen der Zeit einen Horizont der Gegenständlichkeit zu bilden. „Die Einbildungs- [38/39] kraft bildet im vorhinein den Anblick des Horizontes von Gegenständlichkeit als solcher vor der Erfahrung des Seienden" (124). Als drittes Grundvermögen ist sie die gemeinsame Wurzel der beiden anderen und ermöglicht in der Bildung des Horizontes der Zeit eine Zuwendung-zu und eine Vorstellung-von Gegenständen. Die Richtung ihres Anblick-bietens ist darin nicht eingeschränkt. Sowohl die Synthesis der Apprehension wie der Reproduktion und der Rekognition beruhen auf ihrer Leistung. Ihrem Vor-, Ein- und Nachbilden entspringt die Möglichkeit des Vorblicks, des Anblicks und des Rückblicks. „Die transzendentale Einbildungskraft ist die ursprüngliche Zeit" (167; 179), als „reine Affektion ihrer Selbst" (181) „das ursprüngliche, dreifach einigende Bilden von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart überhaupt" (187).

Es käme nun alles darauf an, wie die grundlegende Funktion der Einbildungskraft, die nicht nur ein Beziehen „innerhalb" einer Zeit ermöglicht, sondern ihren Horizont überhaupt erst bildet und eröffnet, näher bestimmt werden kann. Ihre Bestimmung als „Selbst-affektion" vermag zwar das unauflösliche Ineinander eines spontanen und eines rezeptiven Momentes in ihr auszudrücken, doch reicht sie nicht aus. So kann hier zunächst nur deutlich werden, daß die Theorien der Erinnerung, der Anschauung* und des Denkens grundsätzlich nicht mehr isoliert voneinander behandelt werden können. [39/40]