

# Denken über Grenzen und Selbsterkenntnis<sup>1</sup>

---

MAHDI ESFAHANI

Grenzen zu erkennen, bedeutet, beide Seiten zu kennen

*Etymologische Betrachtungen über die Bedeutung der Definition*

Definition und Grenze stehen miteinander in Beziehung. Zumindest ist die Erstere die menschliche Anstrengung, die Zweitere in der Sprache zu reflektieren. Der Begriff der Definition bedeutet seit dem 14. Jahrhundert,<sup>2</sup>

to fix the bounds of, describe. (F.–L.) ME. *definen*; [...] – OF. *definer*, Romanic variant of *definir*, ›to define, conclude, determine or discuss, precisely to express, fully to describe;‹ Cot. – L. *dēfinīre*, to limit, settle, define. L. *dē* down; and *finīre*, to set a bound, from L. *finis*, a bound, end.<sup>3</sup>

Definition bedeutet: klären, wo das Ende von etwas ist und wo die anderen beginnen. Um solch eine komplexe Aufgabe zu erfüllen, müssen wir die Grenzen kennen. Daher müssen wir uns selbst fragen: Was ist das Kriterium für eine Grenze? Wo endet etwas, und wo beginnt das andere? Stellen unsere Sinne eine Grundlage und ein Kriterium für diese Entscheidung dar? Angenommen, jemand denkt, dass jedes Seiende mit dem Sein verbunden ist, so reflektieren für ihn die Grenzen der Sinne nicht die letzte Wahrheit und sind nicht das beste Kriterium für die Grundlegung unserer Sprache. Umgekehrt sind für jene, die denken, dass es lediglich subatomare Teilchen gibt, die einzig realen Grenzen die Möglichkeitsgrenzen solcher Teilchen. Sind unser Körper und seine Sinne ein Kriterium für Grenzbestimmungen in der Sprache? Oder gibt es unterschiedliche Ebenen des Verstehens und jede Ebene hat ihre eigenen Kriterien, um Grenzen zu setzen? Solche Untersuchungen zeigen

---

<sup>2</sup> Vgl. Bairan 2005, S. 114.

<sup>3</sup> Skeat <sup>1</sup>1910/2005, S. 160a.

uns, dass Grenzen und Definitionen nicht von einander getrennt sind und wir erst nach einer Entscheidung über die Struktur von Realität über die Beziehung von Grenzen und Definitionen sprechen können.

Das historische Wörterbuch der Philosophie erklärt:

»Das Wort *definitio* ist die lateinische Übersetzung des griechischen ὁρισμός (Umgrenzung).«<sup>4</sup> Das aktive Element ist in »Umgrenzung« nicht mit enthalten. Es muss *jemand* sein, der definiert, der begrenzt, der beschränkt und entscheidet. Das Wort Definition ist verbunden mit Begrenzen, Beschränken, Beenden, an ein Ende gelangen, und all diese Handlungen benötigen ein Höchstmaß an Mitwirkung seitens eines Grenzziehenden. Dies zeigt uns wiederum, dass Definieren eine menschliche Anstrengung ist. Wegen der Folgen unserer Definitionen innerhalb gesellschaftlicher Machtstrukturen kann sie auch als eine theoretische Form des Machtwillens verstanden werden, da wir durch die Bestimmung als Begrenzung und Beschränkung versuchen, etwas zu begrenzen und zu beschränken, das an und für sich unbeschränkt ist, ein ἄπειρον (gebildet aus ἄ-, »ohne«, und πέρραρ, die ionische Form von πέρρας, »Grenze«):

[...] the origins of our words ›infinite‹ and ›infinity‹ can be traced back to the Greek word *peras* (πέρρας), which can be translated by ›limit‹, or ›bound‹, or ›frontier‹, or ›border‹, and which has connotations of being ›clear‹ or ›definite‹. The Greek word *apeiron* (ἄπειρον) – the ›negation‹ or ›opposite‹ of *peras* – thus can be understood to refer to that which is unlimited, or boundless, or – in some cases – unclear and indefinite.<sup>5</sup>

Von Grenzen zu sprechen, ohne gleichzeitig von etwas zu sprechen, das zu begrenzen ist, und von jemandem, der begrenzt, wäre sinnlos.

Definition und Grenze sind zwei Seiten einer Medaille. Definieren ist ein menschlicher Akt, (möglicherweise) um sich darüber klar zu werden, was die Beschränkung von etwas ist, um es im Logos zu begrenzen, im Wort und im Intellekt. Und was lässt sich über Grenzen sagen? Gibt es reale Grenzen? Oder ist die Betrachtung von Grenzen eine beschränkte Betrachtung von etwas, das vielleicht unbeschränkt ist oder als Manifestationen von ἄπειρον betrachtet werden kann? Gibt es wirklich eine Unterscheidung zwischen den Dingen oder versuchen wir eine ungeschiedene Wirklichkeit durch unsere auf die Sinne sich

<sup>4</sup> Ritter 1971–2007, Bd. 6 (1984), 31.

<sup>5</sup> Oppy 2014, S. 31.

begründende Sprache zu unterscheiden? Oder gibt es vielleicht eine ungeschiedene, unbegrenzte Wirklichkeit, die wir entsprechend unseren verschiedenen Verstehensmöglichkeiten auf verschiedenen Ebenen verstehen, je nachdem, einmal durch auf die Sinne sich begründende Grenzziehungen und ein andernmal weniger stark unterscheidend oder nicht unterscheidend. Diese Fragen sind nicht einfach zu beantworten, aber wie immer auch die Antworten ausfallen, wird diese Diskussion zeigen, dass das Denken über Grenzen alsbald in einen Bereich des Denkens über uns selbst, unsere Möglichkeiten und unsere Beziehungen zu anderen gelangen wird.

Als zweites wichtiges Ergebnis wird dieser etymologische Exkurs die Grenze – im Sinne von Ende und Anfang – als etwas hervorheben, das zwei Seiten hat.

#### *Wittgenstein und das Erkennen von Grenzen*

Möglicherweise denkt der junge Wittgenstein im Prolog zum *Tractatus* an dieselben Aspekte genau dieser Fragen, wenn er schreibt:

Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr – nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken: Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müssten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müssten also denken können, was sich nicht denken lässt). Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.<sup>6</sup>

In diesem Zitat befinden sich mehrere bedeutungsvolle Behauptungen, die wie folgt zusammengefasst und diskutiert werden können:

1. »[...] um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müssten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müssten also denken können, was sich nicht denken lässt).«

Das bedeutet zu sagen, dass ich bis hier denken kann und dahinter kann ich es nicht, ist (entsprechend Wittgenstein grammatisch) falsch. Worüber wir denken können, darüber können wir denken, worüber wir nicht denken können, darüber können wir nicht denken. Der zweite und der dritte Satz zeigen uns Inkohärenzen auf, die sich aus solch einem falschen Sprachgebrauch ergeben. Diese Sätze setzen voraus, dass wir, um eine Grenze zu erkennen, beide Seiten kennen müssen.

<sup>6</sup> Wittgenstein 1984, S. 9.

2. »Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können [...]«.

Von Grenzen des Denkens zu sprechen ist (grammatisch) falsch, aber solche Grenzen können in der Sprache existieren. Sprache ist eine menschliche Handlung, mögliche Grenzen, die Wittgenstein zu finden versucht, sind Grenzen unseres Sprechens oder unserer Sprechakte. Es ist möglich, dass wir über etwas ein richtiges oder ein falsches sprachliches Urteil haben. Demnach müssen wir uns selbst beschränken. Diese Grenzen sind Grenzen der Sprache nicht die des Denkens. Wenn wir über solche Schranken sprechen, sprechen wir über etwas, das nur in unserer Sprache existiert. Es gibt keine derartigen Grenzen außerhalb unserer Sprache.

3. »[...] was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.«

Eine andere Seite der Grenze des Denkens ergibt keinen Sinn, es handelt sich hier um eine falsche (grammatische) Zusammensetzung. Wir können sinnvoll über Grenzen einer sinnvollen Sprache sprechen: auf der einen Seite kann Sprache sinnvoll sein und auf der anderen Seite haben wir Sprachgebilde, die überhaupt keinen Sinn ergeben.

Dieses Zitat von Wittgenstein ist vor allem wichtig aufgrund seiner logischen Vorannahmen, die ebenso die Überschrift dieses Kapitels sind: »Grenzen zu erkennen, bedeutet, beide Seiten zu kennen«. Es ist nicht derselbe Satz, den Wittgenstein kritisiert. Die erste Behauptung von Wittgensteins Argumentation basiert aber exakt auf dieser Vorannahme, und er verwendet sie, um zu zeigen, dass das Sprechen über Grenzen des Denkens falsch sei. Weshalb? Weil eine Grenze zu erkennen, bedeutet: beide Seiten zu kennen.

Die Verwendung dieser (offensichtlichen) Vorannahme über das Denken führt zu dem Rätsel, dass wir, um Grenzen des Denkens zu erkennen, das kennen müssen, worüber wir nicht denken können, was Wittgenstein als ›Sprengen der Sprache‹ bezeichnet. Seine Diskussion ist von großer Bedeutung, aber sie ist nicht das Ziel dieser Untersuchung. Es reicht aus festzustellen, dass unsere Aussage auch nach Wittgensteins Analyse als Vorannahme offensichtlich ist: Grenzen zu erkennen, bedeutet, beide Seiten zu kennen.

## Welt und ihre Grenzen

### *Dasein, In-der-Welt-sein, Zuhandensein*

Heidegger führt in seiner Analyse des Daseins ein In-der-Welt-sein ein als »Grundverfassung des Daseins«<sup>7</sup>. Er hebt hervor, dass Dasein mit der Welt eins ist und In-der-Welt-sein als Bezeichnung diese eigentliche Beziehung aufzeigen muss. Die innere Verbindung zwischen Mensch und Welt können wir in Sätzen wie dem folgenden Zitat sehen:

Der zusammengesetzte Ausdruck »In-der-Welt-sein« zeigt schon in seiner Prägung an, daß mit ihm ein einheitliches Phänomen gemeint ist.<sup>8</sup>

Als In-der-Welt-sein denke Dasein nicht über seine Welt nach oder ihre Grenzen oder über Grenzen von Elementen in seiner Welt. Es bediene sich lediglich aller Dinge als ein in sich verknüpftes Netz von Werkzeugen, derer jedes alle anderen in ihrer Möglichkeit aufzeigt. Wichtiger noch ist, dass sie nicht von ihm getrennt sind und gleichzeitig das Ziel seiner praktischen Sorge sind. *Zuhandenheit* erläutert die *Seinsweise* solch eines Dinges als Weise, wie jedes Ding in der *Welt* von *In-der-Welt-sein* ist. Er nennt diese Seinsweise *Zuhandenheit*, weil Dinge, die solch eine Beziehung mit uns haben und in solch einer Seinsweise existieren, uns zur Hand sind. Sie funktionieren ohne Schwierigkeiten und weisen keine Art von Widerspenstigkeit auf. In einer solchen Situation denken wir nicht über die Dinge nach. Wir verwenden sie. Über etwas nachzudenken, beginnt erst, nachdem es seine Beziehung zu uns verändert hat und seine Seinsweise in *Vorhandenheit* umschlägt. Jetzt ist es *vorhanden*, es ist uns nicht mehr zur Hand, es zeigt Formen von Widerstand und Disharmonie, es zeigt uns sich selbst und seine Grenzen, es rückt seine Grenzen und unsere Grenzen in den Vordergrund.

Diese Analyse zeigt uns, dass Denken über Grenzen solcher Dinge, die Teil unserer Welt sind, immer erst stattfinden, nachdem sie die Beziehung zu uns geändert haben. Ihre Seinsform selbst ändert sich, und wir denken über ihre Grenzen nach. Gleichzeitig, indem sie uns ihre Grenzen aufzeigen, zeigen sie uns unsere Grenzen. Wenn Heideggers berühmter Hammer entzwei ist, *denke* ich darüber nach. Was bedeutet es, dass er entzwei ist? Warum ist er kaputt? Was erwarte ich von einem Hammer? Wozu brauche ich ihn? Warum *brauche* ich überhaupt? Wer bin ich? Und ... etc. Der Hammer zeigt seine Grenzen und unsere Grenzen.

<sup>7</sup> Heidegger <sup>1</sup>1927/1967, S. 53.

<sup>8</sup> Heidegger <sup>1</sup>1927/1967, S. 53.



Abb. 17: Patryk Korzeniecki (Fotograf): Dziewczynka z młotkiem (Mädchen mit einem Hammer). Graffiti. Aufgenommen beim Fotografie-Wikiworkshop in Łódź.

Indem wir seine Grenzen erkennen, erkennen wir unsere Grenzen. Wir erkennen uns selbst dadurch, dass er seine Seinsweise und seine Beziehung zu uns verändert hat. Dieser Gedanke zeigt, dass wir im Prozess des Denkens über Grenzen der Dinge unserer Welt gleichzeitig über uns und unsere Grenzen nachdenken, daher ist dieser Prozess Teil einer sehr tiefgründigen und eindringlichen Selbsterkenntnis. Vielleicht lässt sich diese Erklärung mit folgenden Worten zusammenfassen:

1. (Im Fall solcher Dinge, die Teil unserer Welt sind) ist es klar, dass beide Seiten der Grenzen sich in unserer Welt befinden und sie, da Dasein nicht von der Welt getrennt ist, eine ontologische Beziehung zum Dasein haben.
2. (In diesem Fall) beruht das Denken über Grenzen auf der Veränderung der Seinsweise der Seienden. Das bedeutet, Seiende zeigen sich uns selbst in einer anderen Weise (von Zuhandenheit zur Vorhandenheit).
3. (In diesem Fall) sind die Bedingungen der Möglichkeit des Denkens über Grenzen folgende:
  - die besondere Beziehung von Dasein und Welt (Seiende seiner Welt sind ontologische Elemente des In-der-Welt-seins),
  - die oben genannten Möglichkeiten einer Veränderung der Seinsweisen der Seienden.
4. In diesem Prozess einer Veränderung der Seinsweise erkenne ich meine Grenzen. Meine Grenzen zu erkennen, ist nichts anderes als Selbsterkenntnis. Ich muss zudem auch über mich und meine Beziehung zu den Dingen meiner Welt nachdenken, und da ich In-der-Welt-sein bin, führt dies zu Selbsterkenntnis.

#### *Grenzen von In-der-Welt-sein*

Im vorhergehenden Abschnitt habe ich jene Grenzen des Daseins zu zeigen versucht, die sich selbst aus seiner Welt heraus zeigen (als Teile von ihr). Sie sind Grenzen von Teilen seiner Welt, mit notwendiger ontologischer Offenheit und einer entsprechenden praktischen Sorge als

*Zuhandenheit*, bis sie ihre Seinsweise ändern und sich selbst als Grenzen vom In-der-Welt-sein zeigen. Das bedeutet, dass sie Ziel der praktischen Sorge des Daseins waren, aber inzwischen ihre Seinsweise veränderten und zum theoretischen Gegenstand des Denkens wurden.

Um diese Analyse zu präzisieren und auszuführen, müssen wir uns selbst über die Bedingungen der Möglichkeit des Denkens über jene Dinge befragen, die nicht Teil unserer Welt sind. Wir müssen über die Beziehung zu jenen Dingen nachdenken, die nicht in unserer Welt sind, über jene Seienden, die unsere Grenzen als In-der-Welt-sein sind.

Denken wir zum Beispiel über eine Frucht nach, die wir zum ersten Mal essen, eine Kiwi. Bevor wir unsere erste Kiwi gegessen haben, kennen wir sie nicht. In diesem Sinne ist sie eine unserer Grenzen. Nachdem wir sie gegessen haben, ändert unser Sein seine Form, von jemandem, der keine Kiwi gegessen hat und sie nicht kennt, zu jemandem, der sie gegessen hat und sie kennt. Der Prozess ist folgender:

1. Nach dieser Erfahrung wird die Kiwi nicht Teil unserer Welt, hat aber den Weg zu unserer Welt gefunden. Sie kann Teil meiner Welt sein, wenn sie ihre Seinsweise zur *Zuhandenheit* verändert, wenn sie ihre Stellung innerhalb des in sich verknüpften Netzes aller Seienden findet, die Ziel unserer praktischen Sorge sind. Wenn wir sie vielleicht jede Woche vom Laden an der Ecke kaufen, wenn wir sie tagtäglich in unserem Geschäft anbieten oder nachdem wir sie einige Jahre lang in unserem Garten angebaut haben, dann denken wir nicht über ihre Grenzen nach. Sie ist Teil meiner Welt und ihrer gewohnten Alltäglichkeit.
2. Unser Sein hat sich verändert. Es hat sich zu einer neuen Offenheit geöffnet, zu einem neuen *Ereignis* von Sein und sich durch diese neue Offenheit erweitert.
3. Das Verständnis von uns selbst hat sich verändert. Erst muss ein Ereignis stattfinden, das Kennelernen einer Kiwi, ihr außergewöhnlicher Geschmack, ihre spezielle Schale, ihr eigenartiger Geruch, etwas Neues, eine neue Offenheit, ein *Ereignis*. Dann fühlen wir diese Veränderung, wir erkennen, dass wir etwas fühlen, was wir zuvor nicht gefühlt haben. Aber es ist nicht nur das Gefühl von etwas Neuem außerhalb von uns, sondern es ist ebenfalls ein neues

Verständnis von uns selbst. Ich erkenne mich selbst, der solch ein Gefühl haben kann.

Es muss hinzugefügt werden, dass die Möglichkeit dieser Ergebnisse bedingt ist. Unser Sein muss in der Weise sein, dass es verändert, geöffnet, erweitert werden kann. Andererseits, wenn etwas als unsere Grenze dient, bedeutet dies, dass es Teil unserer Welt ist (man denke an Wittgensteins Bemerkung)<sup>9</sup>. Es muss *a priori* die Möglichkeit haben, dass es sich mir öffnet; ich muss *a priori* die Fähigkeit haben, geöffnet zu werden. Es muss uns möglich sein, zur Offenheit zu ihm erweitert zu werden.

Im nächsten Kapitel werde ich die ontologischen Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens von Grenzen genauer diskutieren.

### Bedingungen der Möglichkeit, Grenzen zu erkennen

Um die Beziehung zwischen Sein und Dasein zu erklären, schreibt Heidegger:

Das Dasein hat den Ursprung im Ereignis und dessen Kehre. Deshalb ist es nur *zu gründen* als die und in der Wahrheit des Seyns.<sup>10</sup>

Ereignis ist in Heideggers Sprache Selbstmanifestation des Seins; und Wahrheit – entsprechend seinen Untersuchungen zu ihren griechischen Ursprüngen ἀλήθεια – bedeutet Unverborgenheit/Entbergung (ich werde diese Begriffe daher mit diesen Bedeutungen verwenden). Dasein gründet sich in der Manifestation des Seins und ihrer Rückkehr. Sein Fundament liegt in der Entbergung des Seins und als Unverborgenheit von Sein. Die Manifestation des Seins ereignet sich durch Dasein und es ist Dasein, das seine Manifestation sieht. In seinen Augen, nachdem es gesehen hat, kehrt die Manifestation zurück zu ihrem Ursprung.

Das Da-sein ist der Wendungspunkt in der Kehre des Ereignisses, [...].<sup>11</sup>

Alle Seienden sind im Sein verborgen. Sein öffnet sich selbst zum Dasein. Dasein ist gegründet durch diese Offenheit, Dasein ist gestaltet durch die Offenheit; es ist in dieser Manifestation gegründet. *Sehen* ist sein Wesen. Dasein ist nichts anderes als dieses Sehen und durch dieses Sehen

<sup>9</sup> Siehe oben S. 138

<sup>10</sup> Heidegger 1989, S. 31.

<sup>11</sup> Heidegger 1989, S. 311.

kehrt das *Ereignis* zurück zu seinem Ursprung, weshalb Heidegger es »Wendungspunkt in der Kehre des Ereignisses« benennt.

Alle Seienden sind im Sein verborgen. Dasein ist gegründet in Unverborgenheit/Entbergung als solcher. Es zeigt und sieht. Entbergung ereignet sich durch Dasein fürs Dasein. Dasein ist Manifestation des Seins, und Dasein ist, das sieht, dass es Manifestation des Seins ist. Jede neue Offenheit ist eine Erweiterung des Daseins; durch dieses neue Ereignis entdeckt Dasein sich selbst als Entbergung des Seins.

Die *a priori* Möglichkeit der Manifestation des Seins ist die Bedingung der Möglichkeit für das Sehen dieses Seienden. Um etwas zu sehen, was bisher nicht gesehen wurde, müssen wir *fähig* sein, es zu sehen; es muss eine *a priori* ontologische Beziehung bestehen. Ich muss *fähig* sein, es zu sehen, um erweitert zu werden, es zu sehen als Offenheit, als *Ereignis*.

Was bisher nicht gesehen wurde, ist die mögliche Grenze des In-der-Welt-seins. Nach der Offenheit, nach der Entbergung erfahren die Grenzen des In-der-Welt-seins eine Transformation, ihr Sein verändert sich, und es findet eine neue Offenheit in sich selbst. Es ist erweitert.

Diese Diskussion kann mit den folgenden Sätzen zusammengefasst werden:

- Dasein ist die Offenheit zu *Sein*.
- *Sein* umfasst alle *Seienden*.

Das bedeutet:

- *Dasein* (durch seine Offenheit) ist die Möglichkeit gegeben, sich allen *Seienden* zu öffnen und sie zu umfassen.
- Nach der Entbergung ereignet sich diese Erweiterung für das Dasein.

## Das Denken über Grenzen und Selbsterkenntnis

### *In-der-Welt-sein als Existenz*

Wenn wir als Dasein über das Sein nachdenken oder es erfahren, denken wir wiederum unsere Grenzen oder erfahren sie; denn Dasein ist Entbergung von Sein, und Unverborgenheit ist die Grenze von Verborgenheit.

Wichtiger aber ist die Möglichkeit des Denkens über unsere Seinserfahrung; die Möglichkeit des Geöffnetwerdens, konfrontiert zu werden, die Möglichkeit des Ver-stehens von Sein, das selbst eines der bedeutendsten Aspekte des Daseins ist. Die Möglichkeit des Ver-stehens und Er-tragens des Seins befähigt das Dasein zur *Existenz*, was aus sich selbst heraustreten bedeutet, außerhalb von sich selbst zu stehen.

*Existenz* als Wortbildung ist eine Zusammensetzung von *ex* (heraus) + *sistere* (stehen lassen)<sup>12</sup> und bedeutet etwas, das sich selbst außerhalb von sich selbst stehen lässt. Diese besondere innere Dynamik von Dasein macht es zu einer außerordentlichen Form eines Eigentlichseins und kann als Entbergung erweitert werden.

Wenn wir daher den Titel Ontologie für das explizite theoretische Fragen nach dem Sinn des Seienden vorbehalten, dann ist das gemeinte Ontologisch-sein des Daseins als vorontologisches zu bezeichnen. Das bedeutet aber nicht etwa soviel wie einfachhin ontisch-seiend, sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein.

Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz.<sup>13</sup>

Die folgenden zwei Sätzen kann man aus dem zitierten Text herausziehen:

1. Dasein ist ein Seiendes, das als seine Seinsweise das Sein versteht (»seiend in der Weise eines Verstehens von Sein«).
2. Existenz ist ein besonderer Name für das Sein dieses Seienden, das sich immer in irgendeiner Weise auf das Sein bezieht.

Wie die Diskussionen des letzten Abschnitts zu zeigen versuchten, lässt sich zusammenfassend sagen, dass wir als Dasein wie ein Auge sind, dass das Sein in seiner Entbergung sieht. Diese dauernde Seinsorge, dieses Verständnis, dieses Sehen zeigt ungeachtet aller Vielfältigkeiten sich selbst auf drei unterschiedliche Weisen, von denen alle mit Grenzen und Selbsterkenntnis verbunden sind:

<sup>12</sup> »Sistiren, *franz.* Sister, *spr.* sisteh, *lat.* Sistere, – verwandt mit *griech.* hístēmi, s. unter Statik; – stehen machen, hinstellen, -bringen, (still) stehen lassen, anhalten, hemmen, Einhalt thun, auch sich einstellen, -finden (vor Gericht).« (Jürgens 1876, S. 815).

<sup>13</sup> Heidegger <sup>1</sup>1927/1967, S. 12.

1. Seinsorge in der Weise der *Zuhandenheit*:

Es ist die alltägliche Art, wie wir Sein ver-stehen. Auf diese Weise sehen wir keine Grenzen, wir leben unser gewohntes Leben, und Sein ist ver-standen und vergessen. Durch das Denken über etwas in unserer Welt verändern wir unsere Beziehung zu ihm. Es verändert seine Seinsweise für uns. Wenn es ein Teil unserer Welt ist, ändert sich seine Seinsweise von der *Zuhandenheit* zur *Vorhandenheit*. Denken stellt es heraus, hebt seine Grenzen hervor und zeigt uns unsere Grenzen, zeigt uns uns selbst. In diesem Sinne ist Denken über Grenzen Selbsterkenntnis.

2. Seinsorge im *Ereignis*

Dadurch, dass es etwas Neues erkennt, durch eine Begebenheit, durch ein *Ereignis*, öffnet sich uns das Sein. Wir folgen unserer Erweiterung, wir sehen unser Grenzüberschreiten, wir sehen uns selbst in unserer vergangenen nicht-erkennenden und zukünftig erkennenden Weise, in Verslossenheit und Erschlossenheit, in Abgeschlossenheit und Nähe. Wir sehen uns selbst auf beiden Seiten unserer vorhergehenden Grenzen. Dies ist eine andere Art der Selbsterkenntnis.

3. Seinsorge

Durch das Erkennen unserer selbst als Dasein erkennen wir unsere Grenzen gegenüber dem Sein. *Da* ist unsere Grenze, unser Äußerstes. *Da* bedeutet eine Bestimmung durch Zeit und Raum. *Da* in Dasein bedeutet Zeit und Raum. In der Verslossenheit und Unbestimmtheit des Seins bestimmt uns das *Da*, fixiert uns in einer bestimmten Zeit und einem eigenen Raum und erschließt das Sein. Wir sehen uns selbst als Zeit und Raum, als Grenzen des Seins, als Bestimmung und Abgrenzung von Sein, als seine Entbergung:

Das *Da*-sein als der Zeit-Raum, nicht im Sinne der üblichen Zeit- und Raumbegriffe, sondern als die Augenblicksstätte für die Gründung der Wahrheit des Seyns.<sup>14</sup>

Indem Grenzen gesehen werden, die Verborgeneheit und Unverborgeneheit unterscheiden, erkennen wir uns selbst. In diesem Sinne unsere

---

14 Heidegger 1989, S. 323.

Grenzen zu sehen, uns um das Sein und unsere Beziehung zu ihm zu sorgen, es als verborgenen Ursprung zu verstehen, uns selbst als Entbergung zu erkennen, ist die fundamentalste Form der Selbsterkenntnis. Daseinsanalyse ist Fundamentalontologie.

*Sokrates' Verständnis der Philosophie und der Selbsterkenntnis*

Wozu die Selbsterkenntnis hervorheben? Gibt es eine wichtigere Erkenntnis für den Menschen als die Selbsterkenntnis? Hat irgendeine andere Frage eine höhere Priorität als »Wer bin ich?« Das Orakel von Delphi verkündete per Inschrift am Apollotempel nicht nur die Selbsterkenntnis,<sup>15</sup> sondern es sprach auch: Sokrates ist einer, der mehr als alle anderen weiß.<sup>16</sup> Was war es, dass er wusste?

Was ermutigte ihn, alle und alles zu kritisieren, sich über jede Frage Gedanken zu machen und ihre Grenzen zu sehen? Er selbst gab die Antwort: Er kannte sich selbst. Er kannte seine Grenzen. Er wusste, dass er nichts weiß.<sup>17</sup> Er sah seine Grenzen. Er versuchte, seine Grenzen zu überschreiten. ☞

<sup>15</sup> Vgl. Ghyselinck 2015, S. 208.

<sup>16</sup> »Χαιρέφῶν, ὡς σφοδρὸς, ἐφ' ὅτι ὀρμήσειεν. καὶ δὴ ποτε καὶ Δελφοὺς ἐλθῶν ἐτόμησε τοῦτο μαντεύσασθαι – καὶ ὅπερ λέγω, μὴ θορυβεῖτε, ὦ ἄνδρες – ἤρετο γὰρ δὴ, εἴ τις ἐλοῦ εἶθ σοφώτερος. ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μῆδενα σοφώτερον εἶναι. καὶ τούτων πέρι ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν αὐτοῦ οὐτοσί μαρτυρήσει, ἐπειδὴ ἐκεῖνος τετελεύτηκεν.« (Pl. Ap. 21a, Platon <sup>1</sup>1924/1981 S. 6.).

»Den Chairephon kennt ihr doch. Dieser war mein Freund von Jugend auf, und auch euer des Volkes Freund war er, und ist bei dieser letzten Flucht mit geflohen, und mit euch auch zurückgekehrt. Und ihr wisst doch, wie Chairephon war, wie heftig in allem, was er auch beginnen mochte. So auch als er einst nach Delphoi gegangen war, erkühnte er sich hierüber ein Orakel zu begehren; nur, wie ich sage, kein Getümmel ihr Männer! Er fragte also, ob wol Jemand weiser wäre als ich. Da läugnete nun die Pythia, dass Jemand weiser wäre. Und hierüber kann euch dieser sein Bruder hier Zeugnis ablegen, da jener bereits verstorben ist.« (Übers. von Friedrich Schleiermacher, Platon 1855, Bd. 1, Teil 1, S. 135).«

<sup>17</sup> In der Apologie finden sich entsprechende Aussagen, aber der Aphorismus »Ich weiß, dass ich nichts weiß« geht auf Cicero zurück:

»Varro: Socrates ita disputat, ut nihil se scire dicat nisi id ipsum eoque praestare ceteris, quod illi, quae nesciant, scire se putent, ipse se nihil scire id unum sciat.«

»Varro: Sokrates diskutiert so, daß er sagt, er wisse nichts außer eben dies, und dadurch übertreffe er die anderen, daß jene glaubten, das zu wissen, was sie nicht wüßten, er selbst aber dies wisse, daß er nichts wisse.« (Cicero, *Academica* 1,15, lateinisch/deutsch zitiert nach Kudla <sup>1</sup>1999/2007, S. 310).

## Literatur

- Bairan, Bonifacio P. (2005): *An Introduction to Syllogistic Logic*. Lungsod ng Makati.
- Ghyselinck, Zoë (2015): *Form und Formaflösung der Tragödie*. Berlin.
- Heidegger, Martin (<sup>1</sup>1927/1967): *Sein und Zeit*. 11. Aufl. Tübingen.
- Heidegger, Martin (1989): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Bd. 65 der Gesamtausgabe. Frankfurt am Main.
- Jürgens, Karl (1876): *Neues etymologisches Fremdwörterbuch*. München.
- Kudla, Hubertus (Hrsg., <sup>1</sup>1999/2007): *Lexikon der lateinischen Zitate*. München.
- Oppy, Graham (2014): *Describing Gods*. Cambridge.
- Platon [= Plato] (<sup>1</sup>1924/1981): *Apology*. Wauconda.
- Platon (1855): *Platons Werke*. 3 Bde. Berlin.
- Ritter, Joachim [u. a.] (Hrsg., 1971–2007): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel.
- Skeat, Walter W. (<sup>1</sup>1910/2005): Stichwort: Define. In: *An Etymological Dictionary of the English Language*. Mineola [u. a.]. S. 160a.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): *Tractatus logico-philosophicus*. Baden-Baden.





Abb. 18: Ludwig Deutsch (1855–1935): Die nubische Palastwache. Ölfarben auf Leinwand. 52 × 33 cm. 1892. Privatsammlung.