Kentaro Otagiri
Horizont als Grenze

LIBRI VIRIDES

19

Herausgegeben von

Hans Rainer Sepp

Wissenschaftlicher Beirat

Suzi Adams · Adelaide | Babette Babich · New York | Kimberly Baltzer-Jaray · Waterloo, Ontario | Damir Barbarić · Zagreb | Marcus Brainard · London | Martin Cajthaml · Olomouc | Mauro Carbone · Lyon | Chan Fai Cheung · Hong Kong | Cristian Ciocan · Bucureşti | Ion Copoeru · Cluj-Napoca | Renato Cristin · Trieste | Riccardo Dottori · Roma | Eddo Evink · Groningen | Matthias Flatscher · Wien | Dimitri Ginev · Sofia | Jean-Christophe Goddard · Toulouse | Andrzej Gniazdowski · Warszawa | Ludger Hagedorn · Wien | Terri J. Hennings · Freiburg | Seongha Hong · Jeollabukdo | Edmundo Johnson · Santiago de Chile | René Kaufmann · Dresden | Vakhtang Kebuladze · Kyjiw | Dean Komel · Ljubljana | Pavlos Kontos · Patras | Kwok-ying Lau · Hong Kong | Mette Lebech · Maynooth | Nam-In Lee · Seoul | Monika Małek · Wrocław | Balázs Mezei · Budapest | Viktor Molchanov · Moskwa | Liangkang Ni · Guanghzou | Cathrin Nielsen · Frankfurt am Main | Ashraf Noor · Jerusalem | Karel Novotný · Praha | Luis Román Rabanaque · Buenos Aires | Gian Maria Raimondi · Pisa | Rosemary Rizo-Patrón de Lerner · Lima | Kiyoshi Sakai · Tokyo | Javier San Martín · Madrid | Alexander Schnell · Paris | Marcia Schuback · Stockholm | Agustín Serrano de Haro · Madrid | Tatiana Shchyttsova · Vilnius | Olga Shparaga · Minsk | Michael Staudigl · Wien | Georg Stenger · Wien | Silvia Stoller · Wien | Ananta Sukla · Cuttack | Toru Tani · Kyoto | Detlef Thiel · Wiesbaden | Lubica Ucnik · Perth | Pol Vandevelde · Milwaukee | Chung-chi Yu · Kaohsiung | Antonio Zirion · México City – Morelia.

Die *libri virides* werden am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie,
Fakultät für Humanwissenschaften der Karls-Universität Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Kentaro Otagiri

# Horizont als Grenze

## Zur Kritik der Phänomenalität des Seins beim frühen Heidegger

Verlag Traugott Bautz GmbH

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
http://dnb.ddb.de

**www.europhilosophie.eu**

Veröffentlicht mit Unterstützung
des Forschungszentrums für interkulturelle Phänomenologie,
Ritsumeikan-Universität Kyôto

Lektorat
Cathrin Nielsen, Frankfurt am Main
www.lektoratphilosophie.de

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2014

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-88309-957-6

# Inhalt

Danksagung 6

Einleitung 7

I SEIN UND HORIZONT

1. Transzendentale Phänomenalität
Bestimmung des Begriffs
„Phänomen“ der Phänomenologie in *Sein und Zeit* 15

2. Sinn, Verstehen, Auslegung. Hermeneutik des Phänomens 21

3. Dimensionalität in Nittas Denken und
Kritik der Wahrheitslehre beim frühen Heidegger 30

4. Zur vorzeichnenden Umgrenzung der Grenze 40

II DENKWEG ZUR GRENZE DES HORIZONTES

1. Die Problematik der Temporalität 50

2. Horizont und Schematismus 59

3. Horizont und Endlichkeit 73

4. Horizont und Nichts 81

5. Schluss: Horizont als Grenze des Denkens 93

Bibliographie 103

# Danksagung

Ich bedanke mich bei Herrn Prof. Dr. Hans Rainer Sepp, der mich und meine Arbeit betreut hat. Er gab mir stets lehrreiche Ratschläge sowie wertvolle Hinweise und Materialien, die für meine Arbeit unerlässlich waren. Daneben gilt mein Dank Dr. Helga Blaschek-Hahn, die in zahlreichen Stunden Korrektur gelesen hat. Sie gab mir sowohl als Fachkundige als auch als Sprachlehrerin immer wieder wissenschaftlich angemessene sprachliche Anregungen.

Auch alle Lehrenden und Kommilitonen im Programm Erasmus Master Mundus EuroPhilosophie an den europäischen Universitäten, an denen ich studierte, haben maßgeblich dazu beigetragen, dass diese Master-Arbeit nun vorliegt. Ich danke ihnen allen für die Möglichkeit, dass ich gemeinsam mit ihnen forschen und arbeiten durfte.

Nicht zuletzt gebührt meinen Eltern für ihre emotionale Unterstützung während meines Studiums Dank.

Das Forschungszentrum für interkulturelle Phänomenologie an der Ritsumeikan-Universität in Kyôto hat für die Vorbereitung zur Drucklegung meines Buches eine finanzielle Unterstützung zur Verfügung gestellt. Dafür bedanke ich mich herzlich.

# Einleitung

> „Die Grenze ist nicht das, wobei etwas aufhört, sondern, wie die Griechen es erkannten, die Grenze ist jenes, von woher etwas sein *Wesen* beginnt. Darum ist der Begriff *horismos*, d. h. Grenze."
>
> (GA 7[1]: 156)

Es ist schwer und vielleicht sogar unmöglich, ein Urteil im Blick darauf zu fällen, welche Frage innerhalb der Geistesgeschichte das Denken am stärksten beschäftigt und vorangetrieben hat. Wenn wir jedoch die große kritische Aufnahme in Frankreich sowie die Wahlverwandtschaft mit der japanischen Philosophie berücksichtigen, scheint mir die Frage nach dem Sein, wie Martin Heidegger sie gestellt hat, noch immer als die wichtigste zu gelten. Insbesondere der Zusammenhang von Sein und Zeit[2] sowie die Erwähnung des Nichts und der Gelassenheit (Meister Eckhart) gaben in Japan entscheidende Impulse, die Heidegger-Interpretation in neue Bahnen zu lenken. Dabei ist durchaus unklar, wie man die buddhistische Deutung Heideggers einzuschätzen hat: Man gerät hier, ganz allgemein gesagt, stets in ein Dilemma zwischen dem europäischen Logos-Denken und der buddhistischen Tendenz zu einer un- oder vorsprachlichen Dimension des Erlebens. Diese Tendenz lässt jedoch durchaus eine Verbindung mit der gegenwärtigen Lebensphilosophie bzw. Lebensphänomenologie zu, wie sie in Frankreich beispielsweise

---

[1] Heidegger, Martin: *Bauen Wohnen Denken* (Vortrag 1951), in: *Vorträge und Aufsätze*. Hg. von Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000 (=Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Bd. 7).

[2] Damit ist die Einsicht in den Zusammenhang von Sein und Zeit (有時[ *u-ji*]) im Denken Dōgens gemeint. Die Werke Heideggers werden bislang häufig mit Rücksicht auf den Zusammenhang zwischen dem Titel *Sein und Zeit* und *u-ji* ins Japanische übersetzt. Diese eher leichtsinnige Verbindung ist durchaus zu kritisieren, da es mir unsicher zu sein scheint, inwieweit das Heideggersche Denken der metaphysischen Transzendenz und das japanische zen-buddhistische Denken überhaupt in dieser Weise zusammengestellt werden können. Die vorliegende Abhandlung stellt den Versuch dar, einen Gesichtspunkt dieser Kritik vorzulegen.

von Michel Henry entwickelt worden ist. Der japanische Phänomenologe Yoshihiro Nitta gilt als Autorität einer solchen phänomenologischen Lebensphilosophie.

Die „Okularität“3 (Graf Yorck) in der europäischen Tradition kritisierend (vgl. LuD4: 20 ff.), unterscheidet Nitta dabei mit Eugen Fink zwischen der Dimension des Erscheinens selbst und derjenigen des Erscheinenden oder der Dimension des Lebens und der seines sichtbaren Ausdrucks. Zum Bereich des Lebens gehören dabei das Unsichtbare oder das Erscheinen, das selbst nicht sichtbar ist, aber das Sichtbare ermöglicht; es geht um die „Selbstdifferenzierung des Lebens“ (PWD[5]: 47; Übersetzung K. O.) und dessen absolute Verbergung, die niemals in Erscheinung treten kann und daher von der horizonthaften, ausweisbaren, relativen Verborgenheit unterschieden werden muss. Das Denken, das sich auf die ursprünglichste und tiefste Dimension des Lebens bezieht, ist nach Nitta ein vertikales Denken. Sein spezifisches Wissen[6] bezeichnet Nitta als *„jikaku“* (自覚), d. h. als ein Selbstgewahren im Sinne von Kitarō Nishida. Nach Nitta richtet sich auch das Denken des späteren Heidegger bzw. sein Denken nach der „Kehre“ in den 1930er Jahren auf diese vertikale Dimension. Es lasse sich daher als ein vertikales Denken verstehen.

Zum Bereich des Gesehenen gehören dagegen das Sichtbare bzw. Erscheinende, wie die Gegenstände, die Welt und der Horizont. Das Denken in diesem Bereich ist ein „okulares“ (Graf Yorck), ein ‚auf dem Auge basie-

---

[3] Graf Paul Yorck von Wartenburg (1835-1897); vgl. Graf Paul Yorck von Wartenburg: *Bewußtseinsstellung und Geschichte*. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlaß, eingeleitet und herausgegeben von I. Fetscher, Hamburg: Felix Meiner 2013, S. 43 u. ö.

[4] Nitta, Yoshihiro: *Lebendigkeit und Differenzierung. Zu einer Phänomenologie der transzendentalen Medialität*, in: *Aufnahme und Antwort. Phänomenologie in Japan I*. Hg. von Yoshihiro Nitta und Toru Tani. Würzburg: Königshausen & Neumann 2011.

[5] Nitta, Yoshihiro: 思惟の道としての現象学 - 超越論的媒体性と哲学の新たな方向 (*Shii no michi toshite no genshōgaku. Chōetsuron teki baitaisei to tetsugaku no aratana hōkō* [*Phänomenologie als Weg des Denkens: Transzendentale Medialität und neue Richtung der Philosophie*]. Tokio: Ibun-sha 2009.

[6] Die Verwendung des Wortes „Wissen“ bei Nitta geht möglicherweise auf Fink zurück; es wird im Unterschied zur „Sprache“ beim späten Heidegger (vgl. WuL: 151) verwendet. Nach Nitta misst der späte Heidegger der Funktion der Sprache allzu viel Gewicht bei.

rendes', horizonthaftes Denken: In ihm geht es nicht um eine absolute, sondern um eine horizonthafte, relative Verbergung, die unthematisch bleibt, aber im Nachhinein expliziert und thematisch werden kann. Der Horizont lässt sich als der Bereich der Sicht begreifen; seine Thematisierung bedeutet, das Sichtbare ausdrücklich vorzustellen. Das horizonthafte Denken gilt deshalb als das vorstellende Denken.

In dieser Hinsicht gehört das Denken des frühen Heidegger – grob gesprochen: sein Denken vor der „Kehre" – zum horizonthaften Denken, da sich seine hermeneutische Phänomenologie bzw. Fundamentalontologie eben im Horizont des Seinsverständnisses bewegt. Wichtiger für Nitta ist das Denken des späten Heidegger und sein „Losgelassensein aus der horizontalen Transzendenz" (GEL[7]: 49). Für Nitta gilt es, das Denken aus dem Horizont zu befreien.

Uns jedoch geht es hier nicht um den Versuch, den Horizont voreilig zu beseitigen. Wir bleiben in diesen Abschnitten vielmehr im horizonthaften Denken. Wir möchten die ursprüngliche vertikale Richtung im Zusammenhang einer Erörterung des frühen Heidegger und des Horizontes berücksichtigen, insofern sie als eine mögliche Radikalisierung der Phänomenologie eine wichtige Rolle spielt, nämlich die, der Untersuchung über den Horizont eine Richtung und Perspektive zu verleihen.

Der Begriff „Horizont" leitet sich aus dem griechischen Verb *horizein* (‚abgrenzen', ‚scheiden') ab und stammt ursprünglich aus der antiken Astronomie. Der Horizont bedeutet daher eigentlich die Grenzlinie, den begrenzten Gesichtskreis oder einfach die Grenze. In der philosophischen Tradition wird der Begriff zumeist im Sinne des begrenzten Umkreises des menschlichen Vermögens – beispielsweise der Erkenntnis (vgl. KEW[8]: 383, AFG[9]: 625 u. HWP III[10]: 1187 ff.) – benützt. Im phänomenologischen Kontext bei Husserl gilt der zukünftige, offene Horizont des Vermögens als unbestimmt oder als unendlich (vgl. EuU[11]: 141 und Hua VI[12]: 152). Im Zusammenhang

---

[7] Heidegger, Martin: *Zur Erörterung der Gelassenheit* (1944/1945), in: *Gelassenheit*. Stuttgart: Klett-Cotta 2008.

[8] Kluge, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 23., erweiterte Aufl., bearb. von Elmar Seebold. Berlin; New York: Walter de Gruyter 1999.

[9] Bailly, Anatole: *Abrégé du dictionaire grec français*. Paris: Hachette 2008.

[10] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3. Hg. von Joachim Ritter. Basel: Schwabe & CO AG 1974.

[11] Husserl, Edmund: *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hg. von Ludwig Landgrebe. Prag: Academia/Verlagsbuchhandlung 1939.

der Teleologie hat er jedoch zugleich einen endlichen Charakter. Nitta schreibt dazu: „[D]er Horizont hat zwar einerseits als das Ganze vorwegnehmendes Wissen Offenheit, aber er ist andererseits die ‚endliche Unendlichkeit' in dem Sinne, dass man sich darin schrittweise durch die Erfüllung nur allmählich zu einem jeweiligen Ziel hin bewegen kann." (PWD: 120; Übersetzung K. O.) Die Untersuchung der horizontalen Endlichkeit ist, so Nitta, eine Aufgabe der Phänomenologie: „[D]as phänomenologische Denken ist eher diejenige Bewegung, die teleologische vollendete Verschlossenheit auf geschickte Weise darstellend, gleichzeitig die Möglichkeit ihres Durchbruchs zu eröffnen." (PWD: 121; Übersetzung K. O.) Unsere Aufgabe besteht in einer solchen Untersuchung der teleologischen vollendeten Verschlossenheit des Horizontes im Rahmen des horizonthaften Denkens. Der Horizont im Sinne der Grenze wird dabei in seiner ursprünglichen Endlichkeit aufgewiesen.

Welchen Horizont als Grenze können wir jedoch in der Philosophie des frühen Heidegger finden? Der Horizont ist weder eine bloße Schranke noch ein bloßes Hindernis des Denkens; es geht vielmehr um die horizontale Transzendenz des Daseins. Im Ausgang von Nittas Kritik und dem Denken des späten Heidegger können wir den Begriff des „Horizontes" und das horizonthafte Denken von hier aus als den transzendentalen, verschlossenen Bereich aufweisen und zeigen, inwiefern der Horizont die tiefere Dimension verbirgt.

Wir werden in diesem Zusammenhang auch das Verhältnis zwischen dem Horizont und dem Nichts beleuchten, welches seinerseits differenziert zu verstehen ist. So wertschätzt Nitta beispielsweise auch die Analytik der Angst beim frühen Heidegger, da sich in ihr der Ansatz zur vertikalen Dimension finde.[13] Auch wenn sie nicht unmittelbar zur vertikalen Dimension gehöre, zeige sich in ihr doch erstmalig das Nichts. Der Horizont als Nichts lässt sich somit nach Heidegger in der Grundstimmung der Angst aufweisen. Vom Denken des Nichts aus wird weiter auf die *Krise* des Nihilismus oder

---

[12] Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hg. von Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff 1976 (=Husserliana. Bd. VI).

[13] „Heute muss gesagt werden, dass die Thematisierung der Stimmungsfunktion als Erschließungsfunktion der ‚Befindlichkeit' in der ‚Analytik des Daseins' bei Heidegger ein epochemachender Versuch war." (PWD: 127; Übersetzung K. O.) „Die Analytik der Stimmung spielt bald die Rolle der Drehachse im Geschehnis der Kehre des Denkens beim späteren Heidegger" (PWD: 130; Übersetzung K. O.).

der Metaphysik verwiesen. Der späte Heidegger ist selbst zwar kein Denker des Nihilismus, aber auch er musste sich gegen die Kritik verteidigen, sein Denken sei nihilistisch, und die Anstrengung unternehmen, den Nihilismus und die Metaphysik zu überwinden, da sich auch sein Denken in der Krise des „Nihilismus" befinde. Dem späten Heidegger zufolge ist zu einer solchen Überwindung jedoch zunächst die Vollendung des Nihilismus notwendig. Sie gelingt nicht durch seine willkürliche oder irgendwie ‚logische' Verleugnung; nach Heidegger stellt der Nihilismus vielmehr eine ‚not-wendige' Not dar, in der die Möglichkeit aufgezeigt wird, den Nihilismus zu ‚verwinden'. Der frühe Heidegger jedoch besitzt noch keinen klaren Blick für den Nihilismus in seinem eigenen Denken. Er musste ihm zuerst als einem solchen begegnen.

Eine Möglichkeit für diese Begegnung liegt in der Erfahrung der Angst beschlossen als derjenigen Grundstimmung, in der die Nichtigkeit des Horizontes ausdrücklich wird. Insofern der Horizont der Alltäglichkeit auf eine vertraute Weise inhärent ist, wird seine Nichtigkeit nicht ausdrücklich. Wenn jedoch in *Sein und Zeit* in der Grundstimmung der Angst die Bedeutsamkeit, d. h. die Weltlichkeit der Welt, gänzlich in der Bedeutungslosigkeit versinkt, wird der Horizont selbst als Nichts offenbar. Wäre dieses Nichts die totale Nichtigkeit, könnte man Heideggers Denken als Nihilismus verstehen – aber das Nichts besagt, so Heidegger, „kein totales Nichts" (GA 2: 248/SZ[14]: 443), sondern „gründet im ursprünglichsten »Etwas«, in der *Welt*" (GA 2: 248 f./SZ: 187). Am Rand seines Handexemplars von *Sein und Zeit* kommentiert Heidegger dieses „Etwas" wie folgt: „Also mit ‚Nihilismus' ist es gerade hier nichts" (ebd.)[15]. Danach ist das Denken des Nichts insofern kein Nihilismus, als das Nichts weiter auf dem ursprünglichsten „Etwas" oder auf der Welt basiert. Die Möglichkeit der Überwindung des Nihilismus hängt gerade davon ab, ob man das „Etwas" oder die Welt in seiner bzw. ihrer ursprünglichsten Dimension auffasst. Die Welt in diesem Sinne wäre demnach denkbar als das Andere des nach dem Willen geordneten zweckgerichteten Horizontes und seines Nichts. Eine konkrete Beschreibung der

---

[14] Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (1927). Hg. von Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977 (=Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Bd. 2). Diese Stelle ist eine Randbemerkung im Handexemplar Heideggers.

[15] Im Denken Heideggers handelt es sich nicht um das Nichts im totalen oder absoluten Sinne. Vgl. GA 3: 72.

Differenz zwischen dem Horizont und dem ursprünglichsten „Etwas“ lässt sich beim frühen Heidegger möglicherweise deshalb nicht finden, weil die ursprünglichste Dimension nicht durch das horizonthafte Denken aufgefasst werden kann.

Im Rahmen des horizonthaften Denkens handelt es sich daher nur vorläufig um das Nichts. Möglicherweise wird in der Negativität auch die Grenze des Horizontes aufgezeigt, die sowohl als Endpunkt wie auch als Wendepunkt des horizonthaften Denkens aufgefasst werden könnte. So notiert Heidegger beispielsweise am Rand seines Handexemplars von *Sein und Zeit* zum Wort „*Das Un-zuhause*“ (GA 2: 252/SZ: 189) in der Analytik der Angst „Enteignis“ (ebd.). Verweist diese Notiz bereits auf die Einsicht des späten Heidegger, dass die Nichtigkeit in der Angst durch die ursprüngliche Verbergung des Entzugs hervorgerufen wird? Auch nach Nittas Ansicht liegt der Ursprung des Nihilismus in der „absoluten Verbergung“ (Nitta) oder dem „Entzug“ und „Enteignis“ (Heidegger) des Seins, weil sich die ursprüngliche Dimension dem Horizont nicht gibt, sondern entzieht. So schreibt Nitta: „Auch das Geschehen, das die Seinsvergessenheit genannt wird, ist in der Tat nicht ‚die ursprüngliche Verbergung‘ selbst, sondern nur eine geschichtliche Gestalt der Wissensbewegung, die die ursprüngliche Verbergung gebracht hat.“ (PWD: 36; Übersetzung K. O.) Das „Enteignis“ bringt daher die Nichtigkeit in der Angst und weiter den Nihilismus, insofern die ursprüngliche Dimension nicht angemessen berücksichtigt wird.

Das Nichts verweist also auf die Nichtigkeit des Horizontes selbst und es verweist gleichzeitig auf das Abwesen dessen, was sich dem Horizont auf eine absolute Weise entzieht. Dieses Abwesen kann weder als horizontale Verborgenheit noch als Seinsvergessenheit begriffen werden: es besagt die absolute Verbergung. Der Horizont bildet also einerseits den Bezirk für das Anwesende oder das Erscheinende, andererseits ist er das Offene für das Abwesen oder die Verbergung. Vielleicht könnte man an dieser Stelle die Behauptung wagen, dass der Horizont als Nichts die Grenze zwischen dem Diesseits des Anwesens und dem Jenseits des Abwesens im ursprünglichen Sinne und damit die Grenze des Denkens im Sinne des Vor-stellens markiert.

Um dieses Thema klar umreißen zu können, beschränken wir unsere Forschungen auf den Rahmen der Fundamentalontologie beim frühen Heidegger. Den thematischen Gegenstand bildet die „Temporalität“ als Horizont des Seinsverständnisses überhaupt, da hier der Horizont in einem ursprünglichen Sinne behandelt werden muss. Die zentralen Texte Heideggers

in diesem Zusammenhang sind *Sein und Zeit* (1927) und das sogenannte Kant-Buch, also *Kant und das Problem der Metaphysik* (1927-1928).

Die vorliegende Abhandlung besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil gliedert sich in drei Kapitel. Im ersten Kapitel des ersten Teils wird die Bedeutung des „Phänomens" des Seins in *Sein und Zeit* dargelegt, um die transzendentale Phänomenalität des Seins zu verdeutlichen (I.1). In einem zweiten Schritt werden im Blick auf die phänomenologisch-hermeneutische Struktur des Horizontes die Begriffe Sinn, Verstehen und Auslegung behandelt (I.2). Im dritten Kapitel wird das Denken Yoshihiro Nittas gewürdigt, damit wir den Schwerpunkt der Kritik am Horizont und am horizonthaften Denken beim frühen Heidegger festlegen und Nittas Perspektive entsprechend betrachten und kritisieren können (I.3). Auf diese Weise wird vorgezeichnet, welche Phänomenalität der ursprünglichen Dimension im horizonthaften Denken des frühen Heidegger fehlt und warum sie dies tut. Dabei wird der Begriff „Horizont" im Rahmen von Nittas Kritik ausdrücklich gemacht. Im vierten Kapitel geht es um die Grenze beim mittleren Heidegger (I.4). Anhand einer Konturierung dieses Begriffes hoffen wir, eine Perspektive zur Untersuchung der Tragweite und der Grenze des Horizontes im frühen Denken Heideggers eröffnen zu können.

Der zweite Teil gliedert sich in fünf Kapitel. Darin geht es um die Entfaltung der Problematik der Temporalität beim frühen Heidegger, da diese als ursprünglichste Zeitlichkeit den Horizont des Seinsverständnisses überhaupt bildet. Die Problematik der Temporalität gehört zur Fundamentalontologie. Heidegger kündigt in *Sein und Zeit* die Explikation der Temporalität an und auch nach *Sein und Zeit* versucht er, diese Problematik zu entfalten. Die Erörterung der „transzendentalen Einbildungskraft" im Kant-Buch lässt sich für seinen letzten Versuch halten, die Problematik der Temporalität im Rahmen der Fundamentalontologie zu vertiefen, und zugleich für seinen ersten Versuch[16], die Endlichkeit des Seins in den Blick zu nehmen. Die

[16] Der späte Heidegger schreibt: „Von der Endlichkeit des Seins wurde zunächst im Kant-Buch gesprochen. Die während des Seminars angedeutete Endlichkeit des Ereignisses, des Seins, des Geviers unterscheidet sich jedoch von jener, insofern sie nicht mehr aus dem Bezug zur Unendlichkeit, sondern als Endlichkeit in sich selbst gedacht wird: Endlichkeit, Ende, Grenze, das Eigene – ins Eigene Geborgensein. In diese Richtung – d. h. aus dem Ereignis selbst, vom Begriff des Eigentums her – ist der neue Begriff der Endlichkeit gedacht." (ZSD: 58) Vgl. Heidegger, Martin: *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag »Zeit und Sein«*, in: *Zur Sache des Denkens* (1962). Tübingen: Max Niemeyer 2000.

Aufgabe des zweiten Teils liegt darin, die Tragweite des Zeithorizontes und das Andere diesem Horizont gegenüber zu erläutern, indem wir die Bedeutung der Grenze des Horizontes herausstellen.

Im ersten Kapitel des zweiten Teils wird zunächst die Problematik der Temporalität hauptsächlich in *Sein und Zeit* und in der Vorlesung vom Sommersemester 1927 geklärt (II.1), damit wir deutlich machen können, um welches Problem genau es sich dabei handelt. Im zweiten Kapitel wollen wir den Zeithorizont, insbesondere das Verhältnis zwischen der Temporalität und dem Schematismus Kants erläutern. Dabei geht es um die Frage, wie der Seinsbegriff seine Bedeutung erhält (II.2). Im dritten Kapitel ermitteln wir die Bedeutung der Endlichkeit des Horizontes für das Seinsverständnis im Zusammenhang des Kant-Buches (II.3). Im vierten Kapitel dann geht es um das Verhältnis von Horizont und Nichts, das heißt darum, die Weite bzw. Tiefe des Nichts im Heideggerschen Denken zu ermessen (II.4). Wir beenden die Abhandlung, indem wir unsere Ausführungen zusammenfassen und die Problematik abschließend unter Berücksichtigung eines weiteren Denkansatzes – demjenigen Nittas – betrachten (II.5).

# I SEIN UND HORIZONT

## 1. Transzendentale Phänomenalität Bestimmung des Begriffs „Phänomen“ der Phänomenologie in *Sein und Zeit*

„Sein ist das transcendens schlechthin“ (GA 2: 51/SZ: 38)

Die Absicht dieses Kapitels besteht darin, diejenige Bestimmung des Phänomens zu betrachten, die sich aus dem transzendentalen Bezirk beim frühen Heidegger ergibt. Man kann hier eine Formalisierung des Phänomenbegriffs erkennen, die sich auf das Phänomen des Seins, die Phänomene des Seienden wie auch den Sinn des Seins überhaupt erstreckt.

An einer wohlbekannten Stelle, nämlich im § 7 von *Sein und Zeit*, erläutert Heidegger den Begriff der phänomenologischen Methode in seiner eigenen Bedeutung. Diese Erläuterung gliedert sich in drei Teile: „A. Der Begriff des Phänomens“, „B. Der Begriff des Logos“ und „C. Der Vorbegriff der Phänomenologie“ (vgl. GA 2: 36 ff./SZ: 27 ff.). Im ersten Teil geht es um das Phänomen der *Phänomeno*-logie, im zweiten Teil um den Logos der Phänomeno-*logie* und im dritten Teil um die durch die beiden vorangehenden Erörterungen erhaltene neue Bedeutung der Phänomenologie. Für unsere Betrachtung steht jetzt insbesondere der Begriff des „Phänomens“ im Zentrum, da wir hier die formale Bestimmung dessen zu erhalten hoffen, was der frühe Heidegger dem Sein überhaupt bzw. dem Sinn dieses Seins zuspricht. Gleichzeitig gilt es, den Logos, mit anderen Worten, die Weise, wie das Phänomen im Denken sprachlich zum Ausdruck gelangen kann, zu erörtern.

An der betreffenden Stelle von *Sein und Zeit* nennt Heidegger die vier Bedeutungen des Phänomenbegriffs: 1. das Phänomen im formalen Sinne, 2. das Phänomen als Schein, 3. das Phänomen im Sinne der Erscheinung, 4. das Phänomen im Sinne der bloßen Erscheinung. Das Phänomen im for-

malen Sinne bestimmt Heidegger als „das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*“ (GA 2: 38/SZ: 28). Dieser Begriff bezieht sich auf das, was sich selbst gibt, d. h. das „Sichgebende“ (ebd.). Als Leitfaden der Interpretation fungiert der griechische Ausdruck *phainomenon*. Er leitet sich vom Verbum *phainesthai* her, das Heidegger zufolge „sich zeigen“ (ebd.) bedeutet und eine mediale Bildung von *phainō*, „an den Tag“ oder „in die Helle stellen“ (ebd.), ist. Die *phainomena*, d. h. die Phänomene, besagen demnach das Ganze dessen, was „am Tage liegt“ (ebd.) und „ans Licht gebracht werden kann“ (ebd.). Das Verbum *phainō* wiederum hat seine Herkunft von *phō*, wie *phōs*, das Sonnenlicht, in dem etwas für uns offenbar und sichtbar werden kann. Phänomen in diesem Sinne ist also etwas, das sich selbst auf eine sichtbare Weise zu erkennen gibt und was nach Heidegger „die Griechen zuweilen einfach mit *ta onta* (das Seiende) identifizierten.“ (Ebd.)

Dieser formale Begriff von „Phänomen“ muss vom Phänomen in der zweiten Bedeutung – als Schein – unterschieden werden. Denn Schein besagt nicht das rein „Sichgebende“, sondern gerade dasjenige, was sich als etwas zeigt, das nicht es selbst ist. Der viereckige Pfeiler etwa, der sich als Säule zeigt, ist ein Phänomen im Sinne des Scheins, da diese Säule in Wirklichkeit keine Säule ist, sondern eben ein viereckiger Pfeiler. Das Phänomen der „Säule“ ist Schein. Wir müssen dazu den formalen Begriff „Phänomen“ weiterhin vom Phänomen im dritten Sinne – der Erscheinung – unterscheiden. Die Erscheinung besagt das Phänomen dessen, das sich nicht selbst zeigt, sondern sich durch etwas meldet, das nicht es selbst, sondern etwas anderes ist, das sich uns zeigt. In diesem Sinne Erscheinung sind Indikationen, Symbole, Metaphern usw. Die „Erscheinung ist das Sich-*melden* durch etwas, was sich zeigt“ (GA 2: 40/SZ: 29)[17].

Folglich gilt es, den formalen Begriff „Phänomen“ vom Phänomen als Schein sowie als Erscheinung zu unterscheiden. Aber wir müssen noch eine weitere Bedeutung von Phänomen berücksichtigen, die „bloße Erscheinung“ (GA 2: 39/SZ: 29) bzw. die Bedeutung des „vulgären Phänomenbegriffs“ (GA 2: 42/SZ: 31). Diese vierte Bedeutung des Phänomens bezieht sich auf diejenige Erscheinung, die eine Art von formalem „Phänomen“-Begriff darstellt, jedoch nach Heidegger deswegen als „vulgär“ zu bezeichnen ist, weil diese formale Bedeutung ausschließlich den Bereich des Seienden umfasst.

[17] Die Bestimmung der „Erscheinung“ in *Sein und Zeit* ist daher von der üblichen Bedeutung der Erscheinung des Erscheinenden in der Phänomenologie zu unterscheiden.

Wenn es um diese „bloße“ Erscheinung geht, denkt Heidegger an die Kantische Konzeption des Phänomens, mit anderen Worten, an Erscheinungen als Gegenstände der empirischen Anschauung im Unterschied zu der apriorischen Dimension oder weiter zum Ding an sich. So schreibt Heidegger:

> „Wird aber unter dem Sichzeigenden das Seiende verstanden, das etwa im Sinne Kants durch die empirische Anschauung zugänglich ist, dann kommt dabei der formale Phänomenbegriff zu einer rechtmäßigen Anwendung. Phänomen in diesem Gebrauch erfüllt die Bedeutung des vulgären Phänomenbegriffs.“ (GA 2: 42/SZ: 31)

Der Rückblick Heideggers auf den vulgären Phänomenbegriff verweist darauf, dass der formale Begriff, der sich nur auf den Bereich des Seienden beschränkt, für ihn nicht ausreicht. In seiner Kritik des vulgären Phänomenbegriffs betont er die apriorische transzendentale Dimension Kants. Es ist offensichtlich, dass der vulgäre Begriff im Studium der phänomenologischen Ontologie methodisch keine Anwendung finden kann. Daher sagt Heidegger: „Dieser vulgäre [Phänomenbegriff] ist aber nicht der phänomenologische Begriff von Phänomen.“ (GA 2: 42/SZ: 31); vielmehr gilt: „[W]as in den Erscheinungen, dem vulgär verstandenen Phänomen, je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt, kann thematisch zum Sichzeigen gebracht werden“ (ebd.). „[D]ieses Sich-so-an-ihm-selbstzeigende (»Formen der Anschauung«)“ (ebd.) sind daher die „Phänomene der Phänomenologie“ (ebd.). Es geht demnach um denjenigen formalen Begriff von „Phänomen“, der nicht nur das Phänomen als Seiendes bedeutet, sondern darüber hinaus das Phänomen in der transzendentalen Dimension umfassen kann. Das zieht nach sich, dass der Phänomenbegriff auch transzendental fungiert, weil er beispielsweise die Bedingung der Möglichkeit für das Phänomen des Seienden enthält. Auf diese Weise kann auch das Sein als Grund des Seienden zum Thema der Phänomenologie werden. Heideggers wichtigste Absicht im Zusammenhang dieser Formalisierung des Phänomens liegt jedoch darin, die Dimension der Ermöglichung des Seinsverständnisses überhaupt zu thematisieren. Eben auf die Möglichkeit dieser Thematisierung kommt es an, auf die Möglichkeit der Fundamentalontologie als Daseinsanalyse, als Phänomenologie. Denn durch diese Erweiterung des formalen Phänomenbegriffs eröffnet Heidegger die Möglichkeit, die transzendentale Dimension der Zeit bzw. der Zeitlichkeit des menschlichen Daseins, in der Sein allererst verstanden und also auch ontologisch thematisiert werden kann, auf phänomenologische Weise zu thematisieren.

Aber selbst wenn Heidegger hier die Dimension der transzendentalen Ermöglichung als Phänomen auffasst, bedeutet das (gerade weil der Phänomenbegriff formal ist) nicht, dass sich dieser formale Phänomenbegriff durch die Entformalisierung nur auf diese Dimension der Ermöglichung beschränken würde. Für Heidegger reicht es möglicherweise schon, wenn sich das Sein und der Sinn des Seins überhaupt zum Phänomen der Phänomenologie bestimmen lassen. Das besagt aber nicht, dass die formale Bestimmung eine ausreichende Bestimmung für jedes mögliche „Phänomen" ist. Es besagt auch nicht, dass sie, auch wenn man das „Phänomen" als Gegenstand der heutigen radikalisierten Phänomenologien berücksichtigt, nicht ausreichend sei – dieses Problem wird hier nicht zum Thema. Entscheidend ist, dass Heidegger die formale Bestimmung des Phänomens durch die Entformalisierung auf die transzendentale Phänomenalität des Seins im Rahmen der Fundamentalontologie beschränkt.

Im Anschluss an die Erörterung des Phänomenbegriffs erläutert Heidegger die Bedeutung des *logos* innerhalb der Phänomeno-*logie*. Es geht dabei um das Problem, wie sich die Sprache auf das Phänomen beziehen soll und wie das Phänomen weiter zum sprachlichen Ausdruck der Phänomenologie werden kann. Der Begriff des *logos* ist zwar in diesem Kapitel nicht das Thema; wir möchten hier jedoch abschließend kurz die Heideggersche Auffassung von *logos* im Zusammenhang mit der oben ausgeführten Bestimmung des Phänomens umreißen, um auf diese Weise im Voraus einen Ausgangspunkt für die Untersuchungen der hermeneutischen Struktur im nächsten Kapitel (I.2) legen zu können.

Der griechische Ausdruck *logos* ist bekanntlich auch im philosophischen Kontext sehr vieldeutig. Heidegger wählt in *Sein und Zeit* für die Übersetzung dieses Wortes weder ‚Vernunft' noch ‚Urteil' oder ‚Begriff', sondern ‚Rede'. Der *logos* als Rede bedeute *dēloun* im Sinne von „offenbar machen das, wovon in der Rede »die Rede« ist" (GA 2: 43/SZ: 32), genauer gesagt, *apophainesthai* im Sinne von „etwas sehen lassen" (vgl. ebd.). Dabei weise das Präfix *apo* in *apo-phainesthai* auf das „von dem selbst her" (GA 2: 43/SZ: 33), von dem die Rede ist, das Verbum *phainesthai* dagegen bedeute „sehen lassen" (GA 2: 44/SZ: 33). Der *logos* wäre demnach diejenige Form der Rede, in der man mit anderen von etwas spricht, um es auf diese Weise sehen lassen und erklären zu können. So können wir beispielsweise über die Struktur eines Kirchengebäudes sprechen oder über unsere Kindheit usw. und auf diese Weise verschiedene Aspekte verdeutlichend aufzeigen. Die Bedeutung des *logos* der Phänomenologie bei Heidegger bedeutet also, kurz gesagt, die

Rede im Sinne des Sehenlassens, deren konkreter Vollzug wiederum die „*stimmliche* Verlautbarung“ (GA 2: 44/SZ: 32) ist. Dem *logos* eignet die Strukturform der *synthesis* im Sinne von „etwas in seinem *Beisammen* mit etwas, etwas *als* etwas sehen lassen“ (GA 2: 44/SZ: 33).

Nach Heidegger kann der *logos* wahr oder falsch eben deswegen sein, weil er das Sehenlassen ist. Wahrheit besage jedoch keine Wahrheit im gebräuchlichen, traditionellen Sinne als Übereinstimmung beispielsweise zwischen Urteil und Tatsache. Es gehe vielmehr um das „Wahrsein“ (GA 2: 44/SZ: 33) des *logos* im Sinne des *alētheuein*, d. h. des „*Entdeckens*“ (vgl. ebd.) dessen, was „aus seiner Verborgenheit“ (ebd.) herausgenommen und dadurch als „Unverborgenes (*alēthes*)“ (ebd.) sichtbar wird. Das Wahrsein des *logos* als „Entdecken“ liegt nach der Heideggerschen Erklärung im unverstellten Verhältnis zum Unverborgenen[18]. Dementsprechend besteht das „Falschsein“ (ebd.) als *pseudesthai* des *logos* hier nicht in der Nichtübereinstimmung, sondern darin, etwas zu „verdecken“ (ebd.) oder „etwas vor etwas“ (ebd.) zu stellen, mit anderen Worten: im verstellten oder versperrten Verhältnis zu etwas.

Die formalen Bedeutungen des Phänomens und des *logos* der Phänomeno-logie Heideggers sind nun im Großen und Ganzen deutlich geworden. Im Anschluss an die Erhellung dieser Begriffe erklärt Heidegger das Sein zum Phänomen seiner phänomenologischen Abhandlung. Ihm zufolge ist das Sein des Seienden dasjenige Phänomen, das der Entdeckung würdig ist, weil es das ist, „was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist.“ (GA 2: 47/SZ: 35) oder sogar „in einem ausnehmenden Sinne *verborgen* bleibt oder wieder in die *Verdeckung* zurückfällt oder nur »*verstellt*« sich zeigt“ (ebd.). Das sich zunächst und zumeist nicht Zeigende macht den „Sinn und Grund“ (ebd.) dessen aus, was sich zunächst und zumeist zeigt; und damit ist das Sein oder der Seinssinn als Grund des Seienden gemeint. Das bedeutet, dass die Aufgabe dieser Phänomenologie gerade nicht darin liegt, im empirischen Sinne ein Seiendes hinter einem anderen Seienden zu entdecken; der *logos* als Rede im Sinne des Sehenlassens bezieht sich vielmehr auf das Sein oder den Seinssinn des Seienden und damit auf eine transzendentale Dimension. Phä-

[18] Heidegger schreibt auch in § 44 von *Sein und Zeit*: „Das Wahrsein des *logos* als *apophansis* ist das *alētheuein* in der Weise des *apophainesthai*: Seiendes – aus der Verborgenheit herausnehmend – in seiner Unverborgenheit (Entdecktheit) sehen lassen.“ (GA 2: 290/SZ: 219)

nomenologie in diesem Sinne meint somit ein auf- und ausweisendes Denken, das sich auf eine transzendentale Dimension zubewegt. Heidegger schreibt: „Wissenschaft »von« den Phänomenen besagt: eine solche Erfassung ihrer Gegenstände, daß alles, was über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt werden muß." (GA 2: 46 f./SZ: 35) Phänomeno-logie ist dieser Vollzug der Aufweisung und Ausweisung des Phänomens durch den *logos*. Diese Bestimmung der Phänomenologie und die „‚deskriptive Phänomenologie'" (GA 2: 47/SZ: 35) sollen dabei nach Heidegger denselben Sinn haben: Das Wort „deskriptive Phänomenologie" ist „der im Grunde tautologische Ausdruck" (ebd.), weil „der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription" (GA 2: 50/SZ: 37) als „der spezifische Sinn des *logos*" (GA 2: 47/SZ: 35) eine Art von Auslegung ist. Auf diese Weise hat Heidegger die „Phänomenologie" auf ihre Bedeutung als hermeneutische Phänomenologie eingegrenzt[19], um so innerhalb der Fundamentalontologie die Zeit als Sinn von Sein explizieren zu können.

In den vorangegangenen Ausführungen haben wir uns mit dem Begriff des Phänomens und der sprachlichen Weise, sich auf das Phänomen zu beziehen, beschäftigt. Danach lässt sich das Seinsphänomen als das „Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende" verstehen. Die Funktion des *logos* liegt dagegen darin, dieses Phänomen als Sichtbares weiter sehen zu lassen. Seine Explika-

---

[19] Michel Henry schreibt in *Phénoménologie materielle* zu der Heideggerschen Bedeutung der deskriptiven Phänomenologie: „A quelle condition l'expression «phénoménologie descriptive» est-elle tautologique? A la condition d'abord que le concept de phénoménologie soit pris dans un sens purement méthodologique, la description désignant le faire-venir-à-l'évidance, la «monstration directe» dans un procés de pensée qui n'est pas seulment celui de la phénoménologie mais en fin de compte de toute recherche scientifique quelle qu'elle soit. Seulement le concept de phénoménologie ne saurait se prendre dans un sens purement méthodologique s'il est vrai qu'il ne se réfère pas seulement au logos mais au phénomène et que le logos lui-même n'est possible que sur le fond de la phénoménalité. Si donc la phénoménologie implique aussi le phénomène sur lequel repose le logos et qui le détermine de fond en comble, alors l'expression «phénoménologie descriptive» n'est tautologique qu'à une seconde condition. A la condition que l'essence de la phénoménalité impliquée dans «logos» et dans «phénomène» soit justement la même, à la condition que lapparaître dans lequel se meut la pensée désigné aussi bien tout apparaître concevable, le comment de tout phénomène quel qu'il soit." (PhM: 119) Vgl. Henry, Michel: *Phénoménologie matérielle*. Paris: presses universitaires de france 1990. (PhM)

tion wird von Heidegger als Arbeit der Phänomenologie – genauer: der hermeneutischen Phänomenologie – aufgefasst und konkret durch die Fundamentalontologie als Analyse des Seins des menschlichen Daseins geleistet. Im nächsten Kapitel wollen wir den spezifisch hermeneutischen Charakter dieser hermeneutischen Phänomenologie beleuchten. Es handelt sich dabei um die Struktur der Ermöglichung des Verstehens überhaupt, d. h. um das Verständnis des Seienden und auch des Seins. Eben in dieser Struktur liegt auch die Möglichkeit des sprachlichen Ausdrucks von etwas beschlossen.

## 2. Sinn, Verstehen, Auslegung. Hermeneutik des Phänomens

> „Der Sinn von Sein kann nie in Gegensatz gebracht werden zum Seienden oder zum Sein als tragendem »Grund« des Seienden, weil »Grund« nur als Sinn zugänglich wird, und sei er selbst der Abgrund der Sinnlosigkeit." (GA 2: 202/SZ: 152)

Die Einleitung von *Sein und Zeit* nennt drei gängige Vorurteile im Blick auf das Sein: „1. Das »Sein«[20] ist der »allgemeinste« Begriff" (GA 2: 4/SZ: 3), „2. Der Begriff »Sein« ist undefinierbar" (GA 2: 5/SZ: 4) und „3. Das »Sein« ist der selbstverständliche Begriff" (GA 2: 6/SZ: 4). Nach diesen Auffassungen könne man Sein deswegen nicht bestimmen, weil es der allgemeinste und selbstverständlichste Begriff sei. Auch dem Alltagsverstand scheint der Seinsbegriff unerklärlich zu sein. In *Sein und Zeit* unternimmt Heidegger eine Auseinandersetzung mit diesen Vorurteilen. Wie im letzten Kapitel dargestellt, wird dabei das Sein überhaupt zum transzendentalen Phänomen als dem Gegenstand der phänomenologischen Ontologie. Heideggers Ansicht nach ist das Phänomen des Seins begrifflich durchaus bestimmbar, daher ist die Hermeneutik für ihn von großer Bedeutung[21]. Die Heideggersche Hermeneutik stellt nichts anderes dar als den Versuch, das

[20] Heidegger kommentiert dieses „»Sein«" am Rand seines Handexemplars von *Sein und Zeit* mit „das Seiend, die Seiendheit." (GA 2: 4)

[21] Motoki Saitō behandelt das Seinsproblem in *Sein und Zeit* als Hermeneutik hauptsächlich vor dem Hintergrund der Geschichte der Hermeneutik. Vgl. Saitō, Motoki: 存在の解釈学 (*Sonzai no Kaishakugaku. Heidegger Sonzai to Jikan no kōzō, tenkai, hanpuku* [Hermeneutik des Seins. Struktur, Kehre und Wiederholung von Martin Heideggers *Sein und Zeit*]). Tokio: Hōsei daigaku shuppan-kyoku 2012.

Sein als Begriff zu interpretieren, insofern es sich dabei, ursprünglich gesprochen, um das Phänomen als Sinn des Seins handelt.

Im alltäglichen Leben verstehen wir das Sein zumeist auf eine unthematische, ontische Weise. Daher können wir Sätze sagen wie „Der Himmel ist blau." oder „Ich bin froh." (vgl. GA 2: 6/SZ: 4). Wir verstehen, was wir mit diesen gewöhnlichen Ausdrücken meinen, weil wir die Bedeutung der Wörter „der Himmel", „blau", „ist", „ich", „froh" und „bin" kennen, genauer gesagt, weil wir unser Sein und auch das Sein des Himmels auf unthematische Weise verstehen, wenn wir uns zum Seienden auf eine ontische Weise verhalten, es thematisieren und seinen Sinn oder seine Bedeutung erklären – auch wenn wir die Bedeutung dieses „ist" *ontologisch* nicht erklären können. Wir haben auf diese Weise alltäglich immer schon ein Verständnis des Seins.

Die Aufgabe der Ontologie liegt jedoch darin, das Sein des Seienden ausdrücklich zum Thema zu machen. Diese Thematisierung betrifft den weiteren Vollzug des Verstehens und der Auslegung bzw. der begrifflichen Interpretation des Seins. Die phänomenologische Ontologie ist bei Heidegger Hermeneutik und die Ontologie eine hermeneutische Phänomenologie. Heideggers Absicht in *Sein und Zeit* liegt in der Fragestellung nach dem Sinn des Seins, der – so seine These – die Zeit sein soll. Als seine Aufgabe formuliert er somit die, dass die Zeit „als der Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen" (GA 2: 24/SZ: 17) wird. Diese ursprüngliche „*Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses*" könne wiederum nur mit Hilfe einer Aufklärung „*der Zeitlichkeit als Sein des seinsverstehenden Daseins*" (ebd.) vollgezogen werden. Der Titel des ersten Teils von *Sein und Zeit* lautet deshalb: „Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein." (GA 2: 53/SZ: 39) Heidegger bezeichnet die Zeit im hermeneutischen Sinne als „Horizont für Verständnis und mögliche Auslegung von Sein" (ebd.). Die Zeit als Horizont hat ihre Herkunft nicht im Sein der Dinge, sondern – und nur – in der Zeitlichkeit des menschlichen Daseins. Die Aufklärung des Seins des verstehenden und auslegenden Daseins wird so zum methodischen Zentrum eines Denkens, das die Weise der Thematisierung des Seins überhaupt erhellen will. Eben durch diese Aufklärung des Horizonts der Zeit als Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses überhaupt kann das Sein des Daseins, des Zuhandenen und des Vorhandenen erst „ontologisch ursprünglich" (GA 2: 134/SZ: 100) verständlich werden.

Folgende Fragen sind dabei von Bedeutung: Was besagt dieses Ver-