

Friedrich-Wilhelm von Herrmann

HERMENEUTISCHE PHÄNOMENOLOGIE DER ZEITLICHKEIT DES DASEINS

ZWEI FREIBURGER SEMINARE
ZU MARTIN HEIDEGGERS
SEIN UND ZEIT

Herausgegeben von
Mark Michalski

Königshausen & Neumann

Friedrich-Wilhelm v. Herrmann

—

Hermeneutische Phänomenologie
der Zeitlichkeit des Daseins

Friedrich-Wilhelm v. Herrmann

Hermeneutische Phänomenologie der Zeitlichkeit des Daseins

Zwei Freiburger Seminare
zu Martin Heideggers „Sein und Zeit“

Herausgegeben von
Mark Michalski

Königshausen & Neumann

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2023

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-7781-4

www.koenigshausen-neumann.de

www.ebook.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Inhalt

Vorwort.....	9
--------------	---

ERSTER TEIL HERMENEUTISCHE PHÄNOMENOLOGIE DER ZEITLICHKEIT DES DASEINS SEMINAR IM SOMMERSEMESTER 1998

§ 1. Die Phänomenologie der Zeit und Heideggers Ansatz einer hermeneutischen Phänomenologie der Zeitlichkeit des Daseins	13
§ 2. Zeitlichkeit und Zeit in der Fundamentalontologie: Vorblick auf den Gedankengang der drei Abschnitte des Ersten Teils von „Sein und Zeit“ (§ 5, 6.–9. Absatz)	21
§ 3. Die beiden Schritte des Gedankengangs von „Zeit und Sein“ (§ 5, 9. Absatz). Die Hauptzüge der vorbereitenden Fundamen- talanalyse des Daseins. Die Analyse von Tod und Gewissen als Voraussetzung für die Analyse der Zeitlichkeit des Daseins (§ 45, 1.–9. Absatz)	27
§ 4. Vorblick auf die Analysen der Ganzheit, Eigentlichkeit und Zeitlichkeit des Daseins (§ 45, 10.–12. Absatz). Aufgabe und Methode der Zeitlichkeitsanalyse (§ 65, 1.–3. Absatz)	35
§ 5. Der zeitliche Sinn der Sorge: das Sich-vorweg-sein als die Zukunft, das Schon-sein-in ... als das Gewesen, das Sein-bei ... als die Gegenwart (§ 65, 6.–9. Absatz)	43
§ 6. Das Verhältnis von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart. Die Zeitlichkeit als einheitliches Phänomen (§ 65, 10.–11. Absatz)	54

§ 7.	Die Zeitlichkeit als die Ermöglichung von Sorge überhaupt und die allgemeine Charakteristik der Zeitlichkeit der Sorge (§ 65, 12.–15. Absatz)	65
§ 8.	Der Vollzugscharakter der sich zeitigenden Zeitlichkeit und ihr ekstatischer Charakter (§ 65, 16.–17. Absatz)	72
§ 9.	Übergang der zeitlichen Analyse von der eigentlichen zur uneigentlichen Sorge. Verstehen als Entwerfend-sein (§ 66, 2. Absatz; § 67, 3. Absatz; § 68 a), 2. Absatz)	80
§ 10.	Die Unständigkeit der Zeitlichkeit des Verstehens. Die eigentliche und die uneigentliche Zukunft des Verstehens (§ 68 a), 3.–4. Absatz)	85
§ 11.	Die eigentliche und die uneigentliche Gewesenheit des Verstehens (§ 68 a), 7.–8. Absatz)	92
§ 12.	Die eigentliche und die uneigentliche Gegenwart des Verstehens (§ 68 a), 5.–6. Absatz, 8. Absatz, Schluß)	98

ZWEITER TEIL

HERMENEUTISCHE PHÄNOMENOLOGIE DER ZEITLICHKEIT DES DASEINS

SEMINAR IM WINTERSEMESTER 1998/99

§ 1.	Rückblick: Heideggers Analyse der Zeitlichkeit – die Zeitlichkeit als der Seinssinn der Sorge und die Zeitlichkeit des Verstehens	105
§ 2.	Die Zeitlichkeit der Befindlichkeit. Die Furcht als Gewärtigen eines Bedrohlichen (§ 68 b), 1.–4. Absatz)	112
§ 3.	Die Furcht als verwirrte Vergessenheit. Die Angst als Erschlossenheit des reinen geworfen- entwerfenden In-der-Welt-seins (§ 68 b), 4.–6. Absatz)	118

§ 4.	Die Zeitlichkeit der Angst: Wiederholbarkeit, Vorlaufbarkeit, Möglichkeit des Augenblicks. Das Verfallen als sich in ihm selbst verfangendes Gegenwärtigen (§ 68 b), 7.–8. Absatz; § 68 c), 1.–2. Absatz)	127
§ 5.	Das Verfallen als nachspringendes Gewärtigen und wachsendes Vergessen. Die Zeitlichkeit der Rede (§ 68 c), 2.–4. Absatz; § 68 d), 1. Absatz)	137
§ 6.	Die Gewinnung einer Blickrichtung für die Analyse der Zeitlichkeit des umsichtigen Besorgens (§ 69 a), 1. Absatz) ..	145
§ 7.	Die Zeitlichkeit des umsichtigen Besorgens (§ 69 a), 2.–5. Absatz)	152
§ 8.	Die Zeitbestimmtheit der Welt: Umwillen, Wovor der Geworfenheit und Um-zu als horizontale Schemata der Ekstasen der Zeitlichkeit des Weltverständnisses (§ 69 c), 1.–3. Absatz)	160
§ 9.	Die Einheit der drei Welthorizonte und das Sein der Welt im Sichzeitigen des Daseins (§ 69 c), 4.–6. Absatz)	169
§ 10.	Die Transzendenz des Daseins und die Transzendenz der Welt (§ 69 b), 15.–16. Absatz; § 69 c), 6.–7. Absatz)	175
§ 11.	Vergegenwärtigung des Standes der Untersuchung und Übergang zur Analyse der Weltzeit (§ 78, 1.–2. Absatz)	183
§ 12.	Natürliches Zeitverständnis, Weltzeit, Innerzeitigkeit, vulgärer Zeitbegriff. Die Zugehörigkeit der Weltzeit zur existenzialen Zeitlichkeit (§ 78, 3.–4. Absatz; § 79, 1.–2. Absatz)	193
§ 13.	Weltzeit als Datierbarkeit (§ 79, 3.–5. Absatz)	197
§ 14.	Weltzeit als Gespanntheit und Öffentlichkeit (§ 79, 7.–8. und 12. Absatz)	202

§ 15. Weltzeit als Bedeutsamkeit (§ 80, 10. Absatz). Ausblick auf die Analyse der puren Jetzt-Zeit (§ 81)	207
Anhang: Brief von Friedrich-Wilhelm von Herrmann an Günther Neumann	213
Nachwort des Herausgebers	215
Nachwort des Nachlassverwalters	219
Die Seminarsitzungen und ihre Protokollanten	225
Literaturverzeichnis.....	227
Personenregister	233
Sachregister	235

Vorwort

Das hier vorgelegte Buch zu den berühmten hermeneutisch-phänomenologischen Analysen der Zeitlichkeit des Daseins in Martin Heideggers Grundwerk „Sein und Zeit“ enthält die vollständige Dokumentation zweier aufeinander folgender akademischer Seminare aus dem Sommersemester 1998 und dem Wintersemester 1998/99 an der Freiburger Universität. Die Dokumentation erfolgte durch die von den Studierenden ausgeführte Protokollierung des gesprochenen Wortes dieser Seminare. Die Anfertigung des Protokolls einer jeden Seminarsitzung hatte in Freiburg eine weit zurückreichende Tradition. Es war *Martin Heidegger*, der einst damit begann, seine philosophischen Seminare durch je einen Teilnehmer mitschreiben und anschließend zu einem geschlossenen Text ausarbeiten zu lassen. Diese protokollarische Ausarbeitung wurde vom Protokollanten in ein schwarzes Wachstuchheft in sorgfältiger Handschrift eingetragen und am Schluß mit dem Namen des Protokollanten versehen. Diese Einrichtung hat schließlich dazu geführt, daß nicht nur die von Martin Heidegger streng ausformulierten Vorlesungstexte, sondern auch die sorgfältig protokollierten Seminare in Heideggers Gesamtausgabe letzter Hand veröffentlicht und der Nachwelt zugänglich gemacht werden konnten.¹

¹ Vgl. Martin Heidegger: Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung. Freiburger Seminar Wintersemester 1938/39. Gesamtausgabe Band 46. Hrsg. von Hans-Joachim Friedrich. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2003, S. 259–347; ders.: Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus. Gesamtausgabe Band 83. Hrsg. von Mark Michalski. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2012, S. 225–663; ders.: Seminare: Kant – Leibniz – Schiller. Teil 1: Sommersemester 1931 bis Wintersemester 1935/36. Gesamtausgabe Band 84.1. Hrsg. von Günther Neumann. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2013, S. 533–653; ders.: Seminare: Kant – Leibniz – Schiller. Teil 2: Sommersemester 1936 bis Sommersemester 1942. Gesamtausgabe Band 84.2. Hrsg. von Günther Neumann. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2022, S. 337–361, 489–563, 835–900; ders.: Vom Wesen der Sprache. Oberseminar Sommersemester 1939. Gesamtausgabe Band 85. Hrsg. von Ingrid Schüßler. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1999, S. 153–215; ders.: Seminare: Hegel – Schelling. Gesamtausgabe Band 86. Hrsg. von Peter Trawny. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2011, S. 529–548, 613–744, 755–886; ders.: Nietzsche: Seminare 1937 und 1944. Gesamtausgabe Band 87. Hrsg. von Peter von Ruckteschell. Frankfurt

Auch *Eugen Fink* hatte für seine Lehrtätigkeit an der Freiburger Universität die von Martin Heidegger gestiftete Einrichtung übernommen und ließ alle seine Seminare durch seine Assistenten protokollieren. Sein Assistent für die allein philosophisch ausgerichtete Erziehungswissenschaft, Dr. Egon Schütz, übernahm diese Aufgabe für die erziehungswissenschaftlichen Seminarveranstaltungen und ich selbst als Assistent für Philosophie erhielt von Eugen Fink den Auftrag, seine philosophischen Seminare protokollarisch aufzunehmen. Unter anderem habe ich sieben Jahre lang die Folge von vierzehn Seminaren zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“ mitgeschrieben, die inzwischen in drei Teilbänden des Bandes 13 der Eugen Fink Gesamtausgabe mit über 2000 Seiten erschienen sind.²

Eine solche Dokumentation der akademischen Seminare erhält aber nur dann den Charakter strenger Authentizität, wenn die Seminare vom Seminarleiter streng vorbereitet durchgeführt und dominierend von ihm selbst gesprochen wurden. Dies war nun sowohl in den Seminaren Martin Heideggers wie in denen von Eugen Fink stets der Fall. Allein diese Tatsache erleichterte dem Protokollanten die Arbeit der getreuen Mitschrift. Das in den Seminaren von Martin Heidegger und Eugen Fink gesprochene Wort hatte durchgehend druckreifen Charakter.

Zuerst als Student und nach der Promotion als Assistent Eugen Finks sowie als Teilnehmer an den beiden Privatseminaren Martin Heideggers in den sechziger Jahren habe ich erfahren, was es heißt, philosophische Seminare so durchzuführen, daß sie für die Studierenden nicht nur einen Übungscharakter hatten, sondern zu einem reichen und tiefen Erkenntnisgewinn wurden. Somit war es für mich nach meiner Habilitation 1970 und mit Beginn meiner eigenen Lehrtätigkeit an der Freiburger Universität selbstverständlich, nicht nur jede Semestervorlesung möglichst druckreif auszuarbeiten, sondern auch jedes Semesterseminar mit einem großen Zeitaufwand vorzubereiten und von Sitzung zu Sitzung strengste Interpretationsarbeit an den zugrundegelegten

a.M.: Vittorio Klostermann, 2004, S. 269–314; ders.: Seminare Wintersemester 1937/38 und Wintersemester 1941/42. 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens. 2. Einübung in das philosophische Denken. Gesamtausgabe Band 88. Hrsg. von Alfred Denker. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2008, S. 265–331.

² Eugen Fink: Epilegomena zu I. Kants Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von Guy van Kerckhoven. Teilbände I–III. Eugen Fink Gesamtausgabe Band 13. Freiburg: Karl Alber, 2011.

großen philosophischen Texten zu leisten. Hierzu gehörte nun aber auch, alle Seminarveranstaltungen durchgehend von den Studierenden protokollieren zu lassen. Am Beginn eines jeden Semesters wurde die Liste mit den Namen der Protokollanten festgelegt. Drei Tage nach der jeweiligen Seminarsitzung kam der Protokollant zu mir in die Sprechstunde, um mir sein angefertigtes Protokoll vorzulesen und mögliche Unklarheiten zu besprechen und korrigieren zu lassen.

Nachdem ich das Protokoll autorisiert hatte, wurde es vom Protokollanten vervielfältigt und vor Beginn der folgenden Seminarsitzung an die Teilnehmer verteilt. Die Anfertigung der Seminarprotokolle diente mehrfachen Zwecken. Die wichtigste Funktion des Protokolls lag darin, daß jede neue Sitzung mit der Verlesung des Protokolls der vorangegangenen Sitzung durch den Protokollanten einsetzte. Auf diese Weise wurde die in der zurückliegenden Sitzung geleistete Seminararbeit vergewärtigend wiederholt für die Fortsetzung der Textinterpretation. Durch dieses Verfahren ergab sich eine Kontinuität der Gedankenführung durch das ganze Semester hindurch. Die Sitzungsprotokolle dienten aber auch den Studierenden als Skripten für die Vorbereitung auf ihre mündlichen akademischen Prüfungen.

Unter der Voraussetzung, daß die wöchentlichen Protokolltexte gedanklich und sprachlich sich auf einem hohen Niveau bewegen, können sie nun auch veröffentlicht werden – so wie die Seminarprotokolle Martin Heideggers und diejenigen Eugen Finks. Da mir das große Glück beschieden war, stets hoch motivierte und begabte Studierende in meinem Hörsaal zu versammeln, die in der Lage waren, sehr gute Protokolle meiner Seminarveranstaltungen zu verfassen, die in der gedanklichen Wiedergabe und sprachlichen Ausformulierung den Charakter publizierbarer philosophischer Interpretationstexte haben, wird es mir möglich, meine beiden großen Seminare zu Martin Heideggers Zeitlichkeitsanalysen in „Sein und Zeit“ aus den letzten Jahren meiner über 30 Jahre währenden Freiburger Lehrtätigkeit anlässlich der hundertsten Wiederkehr des Erscheinungsjahres des grundlegenden Werkes Martin Heideggers³ der philosophischen Öffentlichkeit vorzulegen.

Ich bin meinen studentischen Protokollanten durch drei Jahrzehnte hindurch sehr dankbar, daß sie die ihnen übertragene Aufgabe der Protokollierung meiner philosophischen Seminare und im vorlie-

³ Siehe dazu das Nachwort des Herausgebers.

genden Fall meiner beiden letzten „Sein und Zeit“-Seminare so hervorragend gelöst haben, daß ich unsere interpretatorische Textarbeit als lehrhaftes Buch veröffentlichen kann. Da alle meine Seminare primär intensive und detaillierte Textauslegungen waren, wofür die philosophischen Texte absatz- und satzweise während des Seminars laut gelesen wurden, folgen die Protokolle dem Textverlauf und haben den Charakter von Textkommentaren. Hierin liegt ihr besonderer Wert.

Die hier vorgelegten Protokolle meiner beiden Seminare zu den Zeitlichkeitsanalysen von „Sein und Zeit“ sind eine wichtige Ergänzung meines dreibändigen Kommentars zu „Sein und Zeit“.⁴

Im Literaturverzeichnis führe ich die von mir betreuten Dissertationen zu „Sein und Zeit“ auf, die gelungene Monographien darstellen und auch heute noch mit großem Gewinn gelesen und in der Forschung zitiert werden können.

Freiburg i.Br., im Februar 2022

F.-W. v. Herrmann

⁴ Friedrich-Wilhelm von Herrmann: Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“. Band 1: „Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein“. Band 2: „Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins“, § 9–§ 27. Band 3: „Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins“, § 28–§ 44. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1987/2005/2008.

ERSTER TEIL
HERMENEUTISCHE PHÄNOMENOLOGIE
DER ZEITLICHKEIT DES DASEINS
SEMINAR IM SOMMERSEMESTER 1998

*§ 1. Die Phänomenologie der Zeit
und Heideggers Ansatz einer hermeneutischen
Phänomenologie der Zeitlichkeit des Daseins*

I. Einführung

Unser Thema lautet: Hermeneutische Phänomenologie der Zeit: Heideggers Zeit-Analysen in „Sein und Zeit“.⁵ Eine Einführung in den behandelten sachlichen Bereich soll einen gewissen Verständnishorizont für die hermeneutische Annäherung an den Text schaffen.

Woran denken wir, wenn wir das Wort „Zeit“ hören? Im alltäglichen Lebensvollzug sprechen wir immer von der Zeit. Die Zeit ist etwas, das wir uns nehmen oder nicht nehmen, oder sie ist etwas, das wir haben oder nicht haben. Wir denken zunächst an die Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit, die drei Zeitdimensionen in ihrer Einheit. Dabei verstehen wir die Gegenwart als das Jetzt, die Vergangenheit als das Nicht-mehr-Jetzt und die Zukunft als das Noch-nicht-Jetzt. Die Einheit der drei Zeitdimensionen begreifen wir als den fließenden Übergang des Jetzt in das Nicht-mehr-Jetzt und des Noch-nicht-Jetzt in das Jetzt, das seinerseits in das Nicht-mehr-Jetzt fließend übergeht.

Diese drei Zeitdimensionen des Jetzt, des Nicht-mehr-Jetzt und des Noch-nicht-Jetzt verstehen wir in unseren Zeiterlebnissen oder, wie

⁵ Vgl. Martin Heidegger: Sein und Zeit. 15., an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang. Tübingen: Max Niemeyer, 1979, 19. Auflage Berlin: De Gruyter, 2006; ders.: Sein und Zeit. Gesamtausgabe Band 2. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1977, 2. Auflage 2018 [mit den Seitenzahlen der Einzelausgabe als Marginalien]. Im Folgenden beziehen sich isolierte Seitenangaben in Klammern und in Fußnoten stets auf die Einzelausgabe des genannten Werkes.

wir auch sagen können, in unseren Zeitverhältnissen. Wir erleben die Zeit oder verhalten uns zur Zeit in den drei ausgespannten Dimensionen der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Welche sind die Erlebnisse oder Verhältnisse, in denen sich die drei Dimensionen der Zeit bilden? Es sind die Wahrnehmung, die Erinnerung und die Erwartung. In der Wahrnehmung verstehen wir das Wahrgenommene als das Gegenwärtige oder das Jetzige. In der Wiedererinnerung verstehen wir das darin Erinnerte als das Vergangene oder das Nicht-mehr-Jetzige. In der Erwartung verstehen wir das Erwartete als das Künftige oder das Noch-nicht-Jetzige. So wird die Zeit geläufig im vorphilosophischen Alltag, aber auch in der Philosophie verstanden.

Sprechen wir von der „Phänomenologie der Zeit“, dann denken wir an die eidetisch-transzendente Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins oder des subjektiven Zeitbewußtseins von *Edmund Husserl*. Was Husserl das subjektive Zeitbewußtsein nennt, ist die Zeit, die im Alltagslebensvollzug verhüllt bleibt und erst von Husserl durch methodische Ausschaltung der immer schon in Geltung stehenden objektiven Zeit, die Husserl die „Naturzeit“ oder die „Weltzeit“ nennt, enthüllt wurde. Die objektive Zeit ist für Husserl die *an sich seiende* Zeit, in der alles Zeitliche zeitlich ist. Für Husserl aber *konstituiert sich* diese objektive Zeit in den ursprünglichen Zeiterlebnissen des subjektiven Zeitbewußtseins. Diese Zeiterlebnisse sind für Husserl die ursprünglichen Gestaltungen des Zeitbewußtseins. Sie heißen „Urimpression“, „Retention“ und „Protention“.

Die *Urimpression* ist das primäre Bewußtsein vom jeweils aufspringenden Jetzt.

Die *Retention* ist das Bewußtsein vom soeben Gewesenen, d.h. vom Nicht-mehr-Jetzt. Husserl unterscheidet dabei die Retention, die er auch „primäre Erinnerung“ nennt, von der „sekundären Erinnerung“, die wir sonst die „Wiedererinnerung“ nennen. Diese sekundäre Erinnerung ist das Bewußtsein von dem, was in der fernerer Vergangenheit liegt und was wir in dem eigenständigen intentionalen Akt (der Verhaltung) des Wiedererinnerns uns erinnernd zur Gegebenheit bringen können.

Die *Protention* ist die ursprüngliche Gestaltung, in der uns das so-gleich werdende, d.h. das Noch-nicht-Jetzt bewußt ist. Auch die Protention, die die „primäre Erwartung“ genannt wird, unterscheidet sich von der „sekundären Erwartung“. Diese ist der selbständige intentionale

Akt (die Verhaltung), in dem ich mich in die fernere Zukunft richte. Das jenseits des Sogleich-Bewußtseins liegende Zukunftsbewußtsein ist ein dunkles horizontales Bewußtsein, das durch eine in diesen Zukunftshorizont eindringende sekundäre Erwartung eigens aufgehellte werden muß.

Die Urimpression, die Retention und die Protention sind die drei zusammengehörigen ursprünglichen Gestaltungen des Zeitbewußtseins, in denen sich die subjektive Zeit konstituiert. Dieses subjektive Zeitbewußtsein, das Husserl auch die „phänomenologische Zeit“ nennt, ist der Ursprung für die objektive Zeit. Husserls Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins hält sich somit in einer Unterscheidung zwischen der ursprünglichen subjektiven Zeit des Zeitbewußtseins und der daraus entsprungenen, konstituierten objektiven Zeit. Es ist zu beachten, daß die subjektive Zeit des subjektiven Zeitbewußtseins, die der Ursprung für die objektive Zeit ist, auch aus dem Jetzt, Nicht-mehr-Jetzt und noch-nicht-Jetzt verstanden wird.

Als Heidegger seine hermeneutische Phänomenologie der Zeit ausarbeitete, kannte er Husserls Phänomenologie des subjektiven Zeitbewußtseins und setzte sich indirekt mit ihr auseinander. Heideggers Phänomenologie der Zeit ist aber nicht wiederum eine Phänomenologie des *Zeitbewußtseins*, sondern gehört in die Phänomenologie des *Daseins*. Mit der Verwandlung der eidetischen, transzendentalen Phänomenologie des Bewußtseins in die hermeneutische Phänomenologie des *Daseins* verwandelt sich auch die Phänomenologie der Zeit. Der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Versionen einer Phänomenologie der Zeit liegt vor allem darin:

1. Während für die Phänomenologie des *Bewußtseins* auch die ursprüngliche subjektive Zeit am Jetzt orientiert ist, ist für die Phänomenologie des *Daseins* die ursprüngliche Zeit, die Heidegger die „existenziale Zeitlichkeit“ nennt, nicht aus dem Jetzt, dem Nicht-mehr-Jetzt und dem Noch-nicht-Jetzt verstanden, sondern sie ist der *Ursprung* für die am Jetzt orientierte Zeit.

2. Während Husserl die subjektive Zeit von der objektiven Zeit unterscheidet und jene als ursprünglicher denn diese nimmt, sieht Heidegger im Zeitphänomen ein *dreistufiges Ursprungsgefälle*.

Diese drei Stufen des Zeitphänomens müssen näher erläutert werden.

1. Die ursprüngliche Zeit ist innerhalb der Phänomenologie des Daseins nicht die subjektive Zeit des Zeitbewußtseins, sondern die *existenzial-horizontale Zeitlichkeit des Daseins*. Weil die Existenz den ekstatischen Charakter des Entrücktseins hat, kann die ursprüngliche Zeit auch „ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit“ genannt werden. Diese erste Stufe des dreifach gestuften Ursprungsgefälles hat in sich wiederum ein mehrfaches Gefälle.

2. Wenn wir „jetzt“, „damals“ und „dann“ aussprechen, wird die ursprüngliche existenzial-horizontale Zeitlichkeit *ausgelegt*. Diese ausgelegte und im „jetzt“, „damals“ und „dann“ *ausgesprochene* existenziale Zeitlichkeit nennt Heidegger in einem ganz anderen Sinne als Husserl die *Weltzeit*. Die Wahrnehmung („jetzt“), Erinnerung („damals“) und Erwartung („dann“) haben innerhalb der hermeneutischen Phänomenologie des Daseins als Zeitverhaltungen ihren Ort in der Stufe der Weltzeit. Diese ist durch die *Datierbarkeit*, die *Bedeutsamkeit*, die *Gespanntheit* und die *Öffentlichkeit* konstituiert. Diese zweite Stufe des Zeitphänomens hat eine große Bedeutung, weil die Weltzeit die existenzial interpretierte Zeit unserer Verhaltungen ist. Sie ist ein Phänomenbereich des vollen Zeitphänomens, in dem wir uns ständig bewegen.

Das Wort „ausgelegt“ erinnert uns an das Existenzial der *Auslegung*, das im verstehenden Entwurf gründet. Die existenziale Seinsweise der Auslegung ist mit dem *entdeckenden Verhalten* zum entdeckten Seienden, das in der Erschlossenheit gründet, gleichursprünglich. Hier, zwischen dem entdeckenden Verhalten und der Erschlossenheit, liegt die *ontologische Differenz*. Daß die Weltzeit in der existenzial-horizontalen Zeitlichkeit gründet, entspricht dem Fundierungsverhältnis zwischen dem entdeckenden Verhalten zu Seiendem und der existenzial-horizontalen Zeitlichkeit. Daher ist der Unterschied zwischen der existenzial-horizontalen Zeitlichkeit und der Weltzeit aus der ontologischen Differenz her zu denken.

Der *Jetzt-Charakter* der Zeit beginnt in der hermeneutischen Phänomenologie der Zeit erst auf der Stufe der Weltzeit. In deren Zusammenhang zeigen sich die ursprünglichen Zeiterlebnisse der Urimpression, Retention und Protention nur *aufgrund* der existenzial-horizontalen Zeitlichkeit. Dieses wichtige, aber in der bisherigen Heidegger-Forschung kaum beachtete Zeitphänomen soll eingehend bearbeitet werden.

3. Wenn die Zeit als *pure Jetzt-Abfolge* betrachtet wird, verliert die Zeit den Charakter der Weltzeit. Diese des Charakters der Weltzeit verlustig gegangene Auffassung der Zeit nennt Heidegger den „vulgären Zeitbegriff“. Wenn wir uns in der existenzial-horizontalen Zeitlichkeit bewegen, bewegen wir uns auch immer in der Ausgelegtheit der Zeit in der Gestalt der Weltzeit. Wir brauchen die Weltzeit, um zu existieren, aber wir brauchen nicht ebenso notwendig die Zeit als pure Jetzt-Abfolge zu verstehen.

Unser Hauptinteresse liegt bei den ersten beiden Stufen, nämlich bei der existenzial-horizontalen Zeitlichkeit und der daraus entspringenden Weltzeit.

Die hermeneutische Phänomenologie der Zeit geschieht nicht um ihrer selbst willen, ist nicht selbständige Phänomenologie der Zeit, sondern sie steht im Dienst der *Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt*, die Heidegger auch die „Grundfrage“ der Philosophie nennt. Eine der größten Entdeckungen Heideggers ist, daß das *Sein* seinen *eigenen Zeit-Charakter*, d.h. einen *temporalen Sinn* hat. Der zeithafte Sinn des Seins hat die Bedeutung vom *Anwesen*. Anwesen heißt Gegenwart. Aber diese Gegenwart ist nicht im Sinne des Jetzt zu verstehen. Das Anwesen verweist auf eine ursprünglichere Zeit, von der her das Sein als Sein verstanden wird. Diese ursprüngliche Zeit ist die zur ekstatischen Zeitlichkeit gehörende *horizontale Zeit*.

II. Textstellen

Die im Rahmen unserer sachlichen Thematik zu bearbeitenden Textstellen in Heideggers „Sein und Zeit“ sind die folgenden:

1. Vorwort (S. 1).
2. § 5 (S. 15–19).
3. Überschrift des Ersten Teils (S. 41).
4. § 45 (S. 231–235). Der Paragraph, mit dem der Zweite Abschnitt: „Dasein und Zeitlichkeit“, beginnt, gibt uns einen Überblick über den Aufbau des Zweiten Abschnitts und eine Auskunft über die Stellung der Frage nach der existenzialen Zeitlichkeit.
5. § 65 (S. 323–331). Mit diesem Paragraphen beginnt die eigentliche Analytik der Zeit als der Zeitlichkeit des Daseins.
6. § 66 (S. 331–333).

7. Viertes Kapitel des Zweiten Abschnitts: „Zeitlichkeit und Alltäglichkeit“ (§§ 67–71, S. 334–372).

In den §§ 65 und 66 sowie im ganzen Vierten Kapitel wird die ursprüngliche Zeit als existenziale Zeitlichkeit thematisiert.

8. Sechstes Kapitel: „Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit als Ursprung des vulgären Zeitbegriffs“ (davon §§ 78–81, S. 404–428). Dieses Kapitel enthält die Thematisierung der zweiten und dritten Stufe des Ursprungsgefälles des vollen Zeitphänomens.

III. Vorwort („Sein und Zeit“, S. 1)

Die folgenden Sätze aus dem titellosen Vorwort geben uns eine Auskunft über das Ziel und den Weg von „Sein und Zeit“: „Und so gilt es denn, *die Frage nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen. [...] Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von »*Sein*« ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der *Zeit* als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel.“ (S. 1)

Die *Frage nach dem Sinn von Sein* soll gestellt werden. Der *Sinn* von Sein ist der Bereich, *von woher* wir das Sein als Sein *verstehen*. Wir verstehen, wie oben schon angedeutet wurde, das Sein als Anwesen. Aber in diesem Anwesen liegt ein eigentümlicher Zeit-Charakter. Diesen Zeit-Charakter empfängt das Sein in unserem Seinsverständnis aus einem *Horizont*, aus einem Gesichtskreis. Dieser Horizont ist das, was als *horizontale Zeit*, als eine Dimension, die zur Zeitlichkeit des Daseins gehört, aufgewiesen werden soll.

Die *Ausarbeitung* dieser Frage ist dadurch *konkret*, daß das Sein nicht als freischwebendes, sondern in der Rückbezogenheit auf das *Seinsverständnis* gedacht wird. Das Seinsverständnis liegt aber im Sein des Menschen, den Heidegger im Hinblick auf sein Sein das *Dasein* nennt.

In diesem Wort bedeutet die erste Silbe, „Da-“, nicht „hier“ oder „dort“, sondern terminologisch die verstehensmäßige *Aufgeschlossenheit* des Seins, die Heidegger auch „Lichtung“, „Offenheit“, „Erschlossenheit“ oder „Gelichtetheit“ des Seins nennt.

Die zweite Silbe im Wort „Dasein“, „-sein“, besagt die *Existenz*. Die Existenz ist im Unterschied zur Vorhandenheit oder zu anderen Seinsweisen die Seinsweise des Menschen, der Sein versteht. Das existierende

Dasein versteht sein eigenes Sein als Existenz und zugleich das Sein alles anderen Seienden. Dieses *Seinsverständnis* ist nicht nur das philosophische, ontologische Begreifen des Seins, sondern das Sein ist *immer schon* (apriori) *irgendwie verstanden*. Denn nur aufgrund dieses Seinsverständnisses können wir uns zum Seienden als Seiendem verhalten, d.h. zu uns selbst und zu allem anderen Seienden in seinem Was- und Wie-sein. Zugleich ist dieses Seinsverständnis auch der Grund dafür, daß wir auf das Sein des Seienden stoßen und es ausdrücklich philosophisch thematisieren können. Das besagt: Wenn wir das Sein als Sein thematisieren können, müssen wir auf das gestoßen sein, *von woher* das Sein als Sein *ausgelegt* wird. Das ist der *Sinn* von Sein. Daher nennt Heidegger die Frage nach dem Sinn von Sein die „Grundfrage der Philosophie“. Diesen Sinn von Sein freizulegen ist das Ziel von „Sein und Zeit“. Die Absicht dieses Werkes geht daher nicht nur auf das Sein des Menschen, sondern auf den *Sinn von Sein überhaupt*. Aber der Sinn von Sein überhaupt kann im Ansatz der Fundamentalontologie nur durch eine Analytik der seinsverstehenden Existenz konkret ausgearbeitet werden.

Der Sinn von Sein soll als die *Zeit* herausgestellt werden. Die Zeit ist *der mögliche Horizont eines jeden Seinsverständnisses überhaupt*. Sie ist aber nicht die uns bekannte Zeit im Sinne der Jetzt-Zeit, sondern die ursprüngliche Zeit, und zwar nicht die existenziale, d.h. ekstatische Zeitlichkeit selbst, sondern die zu dieser existenzialen Zeitlichkeit gehörende horizontale Zeit, d.h. der *Zeithorizont*, in den hinein wir in unserem Vollzug der Zeitlichkeit (Ekstase) gerichtet sind. Daher ist die Zeit der „mögliche Horizont“, d.h. der ermöglichende Horizont, der ein jedes Seinsverständnis überhaupt ermöglicht.

Die horizontale Zeitlichkeit ist in den ersten beiden Abschnitten des Ersten Teils von „Sein und Zeit“ aus methodischen Gründen ausgeblendet. Sie sollte im Dritten Abschnitt unter dem Titel „Zeit und Sein“ explizit thematisiert werden. Aber dieser Abschnitt ist in der uns allein vorliegenden Ersten Hälfte von „Sein und Zeit“ nicht enthalten. Jedoch behandelte Heidegger diese Thematik in seiner im Sommersemester 1927 in Marburg gehaltenen Vorlesung „Die Grundprobleme der Phänomenologie“.⁶

⁶ Martin Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927. Gesamtausgabe Band 24. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1975, 3. Auflage 1997, S. 389–469.

Die horizontale Zeit ist der Horizont „eines jeden Seinsverständnisses überhaupt“. Das besagt aber nicht etwa, daß die horizontale Zeit auch der Horizont für das Verständnis des Seins des Daseins, d.h. der Existenz wäre. Wäre dem so, dann müßte die Zeitlichkeit noch einmal zeitlich interpretiert werden. Der Horizont „eines jeden Seinsverständnisses überhaupt“ ist daher als der Sinn des Seins *alles nichtdaseinsmäßigen Seienden* zu verstehen. Die phänomenologisch aufzuweisende horizontale Zeit ist somit der Horizont für das Verstehen aller Weisen des Seins von nichtdaseinsmäßigem Seienden.

IV. § 5: „Die ontologische Analytik des Daseins als Freilegung des Horizontes für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt“

Aus der Überschrift des § 5 bezieht sich der Ausdruck „Die ontologische Analytik des Daseins“ auf den Gedankengang der ersten beiden Abschnitte des Ersten Teils von „Sein und Zeit“: „Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins“ und „Dasein und Zeitlichkeit“. Diese beiden Abschnitte machen die gesamte existenzial-ontologische Analytik des Daseins aus. Aber diese Analytik wird, wie bereits gesagt, nicht um ihrer selbst willen vollzogen, sondern sie steht im Dienst der Freilegung des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt, die für den Dritten Abschnitt vorgesehen war. Die zweite Hälfte der Überschrift des § 5: „als Freilegung des Horizontes für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt“, bezieht sich somit auf den geplanten Dritten Abschnitt.

Im Folgenden sollen einige ausgewählte Textpassagen aus dem § 5, die uns einen einleitenden Vorblick auf den Gedankengang des Ersten, des Zweiten und des Dritten Abschnitts des Ersten Teils von „Sein und Zeit“ geben, interpretiert werden.

*§ 2. Zeitlichkeit und Zeit in der Fundamentalontologie:
Vorblick auf den Gedankengang der drei Abschnitte
des Ersten Teils von „Sein und Zeit“ (§ 5, 6.–9. Absatz)*

I. Der Sinn von Sein überhaupt

Wenn Heidegger in der Überschrift des § 5: „Die ontologische Analytik des Daseins als Freilegung des Horizontes für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt“, vom „Horizont“ spricht, meint er damit zunächst denjenigen Horizont, in den die ekstatische Zeitlichkeit hineinrückt, wenn sich die Wendung „Die ontologische Analytik des Daseins“ auf den Ersten und den Zweiten Abschnitt der Ersten Teils von „Sein und Zeit“ bezieht. Aber dieser Horizont ist zugleich der temporale Horizont, von dem her das Sein des *nichtdaseinsmäßigen* Seienden verstanden wird. Dagegen bestimmt sich das Sein des Daseins nicht aus der horizontalen Zeit, sondern aus der ekstatischen Zeitlichkeit. Was hier in dieser Überschrift mit „des Sinnes von Sein überhaupt“ gemeint ist, ist der Sinn des Seins alles *nichtdaseinsmäßigen* Seienden.

Aber Heidegger verwendet die Wendung „Sinn von Sein überhaupt“ auch in der Bedeutung des Sinnes von Sein *im Ganzen*. Wonach beispielsweise in der „Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt“ gefragt wird, ist dieser Seinssinn im Ganzen. Hier ist auch das Sein des Daseins eingeschlossen. Der „Sinn von Sein überhaupt“ ist dann als die ursprüngliche Zeit im Ganzen, nämlich als die Einheit von ekstatischer Zeitlichkeit und horizontaler Zeit, zu verstehen.

Dazu kommt noch eine andere bewußte Zweideutigkeit des „Sinnes von Sein überhaupt“: Der Sinn von Sein überhaupt als der temporale Horizont (Sinn von Sein überhaupt im weiteren Sinne) und als die temporale Bestimmtheitsweise des Seins des nichtdaseinsmäßigen Seienden qua Anwesenheitsweise (Sinn von Sein überhaupt im engeren Sinne).

Bezüglich des Satzes aus dem § 1: „Das »Sein« ist der »allgemeinste« Begriff: τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων“ (S. 3, mit Zitat nach Aristoteles, Met. B 4, 1001 a 21), stellt sich die Frage, warum Heidegger τὸ ὄν als „Das Sein“ übersetzt, obwohl dieses griechische Wort sonst als „das Seiende“ bzw. als „das Seiend“ übersetzt wird.

Was Aristoteles mit dem „Seienden“ meint, ist das Sein des einzelnen, so und so bestimmten Seienden. Wenn Aristoteles nach dem ὄν ἢ ὄν fragt, interpretiert Heidegger das erste ὄν als das jeweils so und

so bestimmte „Seiende“ und das zweite öv als die „Seiendheit“ dieses Seienden und nur in diesem Sinne als das „Sein“. Heidegger faßt dieses „Sein“ terminologisch als „Seiendheit“ im Unterschied zu dem, was er im Rahmen seiner eigenen Wiederholung der Seinsfrage als „Wahrheit des Seins“ (Sinn von Sein überhaupt) bezeichnet.

Nach dieser Klärung der auf den „Sinn von Sein überhaupt“ und auf das öv als „Sein“ bezogenen Fragen wenden wir uns den Textstellen aus dem § 5 zu, in denen Heidegger einen Überblick über den Gedankengang des Ersten Teils von „Sein und Zeit“ gibt.

II. Der Gedankengang des Ersten Abschnitts

In der konkreten Ausarbeitung der Seinsfrage muß zuerst nach der Seinsweise des Daseins, das Sein versteht, gefragt werden. Die „Analytik des Daseins“ ist demnach „das erste Anliegen“ in der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt (S. 16). Dabei stellt Heidegger zunächst die hermeneutisch-phänomenologische Frage, wie das auszulegende Dasein zugänglich werden kann.

Zuerst gibt Heidegger eine negative Anweisung: „es darf keine beliebige Idee von Sein und Wirklichkeit, und sei sie noch so »selbstverständlich«, an dieses Seiende konstruktiv-dogmatisch herangebracht, keine aus einer solchen Idee vorgezeichneten »Kategorien« dürfen dem Dasein ontologisch unbesehen aufgezwungen werden.“ (S. 16) Keine beliebige Idee, d.h. kein beliebiger Begriff von Sein und Wirklichkeit darf an das Dasein herangebracht werden, z.B. das überlieferte Begriffspaar von Was-sein und Daß-sein, *essentia* und *existentia*. Diese Begriffe sind scheinbar selbstverständliche Begriffe, durch die sonst alles Seiende hinsichtlich seines Seins ausgelegt wird. Sie sind aber beliebig, weil sie nicht aus dem Dasein selbst als die dem Dasein angemessenste Idee von Sein geschöpft sind. Wenn wir z.B. den Menschen als „animal rationale“ fassen, bestimmen wir ihn aus dem Gattungswesen (*animal*) und dem Artwesen (*ratio*). Diese überlieferte Wesensbestimmung des Menschen ist deshalb ontologisch fragwürdig, weil sie sich in dem essentialen Wesen als einer Seinsidee, die nicht aus dem Sein des Menschen geschöpft ist, bewegt. Daher sagt Heidegger: „keine aus einer solchen Idee des Seins vorgezeichneten »Kategorien« dürfen dem Dasein ontologisch unbesehen [konstruktiv-dogmatisch] aufgezwungen werden.“ (S. 16) „Konstruktiv“ ist hier nicht im Sinne jener Konstruktion zu verstehen,

die in der Vorlesung „Die Grundprobleme der Phänomenologie“ als ein Grundstück der phänomenologischen Methode eingeführt wird, sondern „konstruktiv-dogmatisch“ ist ein Gegenbegriff zu „phänomenologisch-kritisch“.

Dann sagt Heidegger positiv: „Die Zugangs- und Auslegungsart muß vielmehr dergestalt gewählt sein, daß dieses Seiende sich an ihm selbst von ihm selbst her zeigen kann.“ (S. 16) Dies ist die Kennzeichnung der phänomenologischen Methode, die Heidegger im § 7 behandelt und im Anschluß an eine Formulierung Husserls unter die Maxime stellt: „zu den Sachen selbst!“ (S. 27). In diesem Fall besagt diese Maxime: zum Dasein selbst!

„Und zwar soll sie [= die Zugangs- und Auslegungsart] das Seiende in dem zeigen, wie es *zunächst und zumeist* ist, in seiner durchschnittlichen *Alltäglichkeit*.“ (S. 16) Das Dasein existiert in verschiedenen Weisen. Es soll aber in seiner Alltäglichkeit gezeigt werden. „Alltäglichkeit“ heißt zuerst eine Seinsweise, die Heidegger auch die „Uneigentlichkeit“ im Unterschied zur „Eigentlichkeit“ oder die „indifferente Seinsweise“ nennt. Sie ist die Seinsweise, in der sich das Dasein „zunächst und zumeist“ aufhält. „Alltäglichkeit“ bedeutet aber zugleich die vorthoretische Seinsweise im Unterschied zur theoretischen. Das Dasein soll so anvisiert werden, wie es sich an ihm selbst und von ihm selbst her in seiner nächsten und häufigsten Seinsweise zeigt. Das bedeutet aber nicht, daß Heidegger die Analytik der Alltäglichkeit ohne jeden Hinblick auf eine bestimmte Seinsidee durchführen würde. Vor dem Eintritt in die eigentliche Analytik der Alltäglichkeit des Daseins wird von ihm im § 9 die Seinsidee der „Existenz“ und der „Jemeinigkeit“ zum notwendigen vorbereitenden Vorverständnis gebracht. Diese Seinsidee fungiert als hermeneutischer Leitfaden der existenzialen Analyse des Daseins. Daß diese Idee der Existenz und der Jemeinigkeit nicht eine von außen herangetragene Idee ist, sondern aus dem Sein des Daseins geschöpft ist, wird auf dem Gang der Analyse vom § 12 bis zum § 83 schrittweise bestätigt.

An der Seinsweise der Alltäglichkeit orientiert, werden die wesentlichen Seinsstrukturen des Daseins herausgestellt, die nicht nur zur Alltäglichkeit gehören, sondern „in jeder Seinsart des faktischen Daseins“, d.h. sowohl in der Uneigentlichkeit als auch in der Eigentlichkeit sowie in der Indifferenz von Eigentlichkeit und Uneigentlich-

keit, sowohl in der vorthoretischen als auch in der theoretischen Seinsweise, „sich als seinsbestimmende durchhalten“ (S. 17).

„Im Hinblick auf die Grundverfassung der Alltäglichkeit des Daseins erwächst dann die vorbereitende Hebung des Seins dieses Seienden.“ (S. 17) „Hebung“ ist ein phänomenologisch geschöpftes Wort und bedeutet die Enthüllung eines Phänomens. Es handelt sich hier um die Hebung der ganzheitlichen Seinsstruktur des Daseins, die Heidegger „Sorge“ nennt, in der alle in der vorangegangenen existenzialen Analyse aufgewiesenen Strukturen sich halten. Damit hat Heidegger einen Überblick über den Ersten Abschnitt des Ersten Teils seines Werkes gegeben.

III. Das Verhältnis zwischen dem Ersten und dem Zweiten Abschnitt

Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins im Ersten Abschnitt will aber nicht eine „vollständige Ontologie des Daseins“ sein (S. 17). Weil sie innerhalb der Grundaufgabe der „Ausarbeitung der Seinsfrage“ durchgeführt wird (S. 17), kann sie sich auf die wesentlichen Strukturen beschränken. Sie ist aber „nicht nur unvollständig, sondern zunächst auch *vorläufig*“ (S. 17). Vorläufig ist sie, weil ihr im Zweiten Abschnitt die vertiefte Daseinsanalytik, nämlich die Auslegung des Seinssinnes des Daseins als der Zeitlichkeit folgt. Die vorbereitende Analytik des Daseins soll die „Freilegung des Horizontes für die ursprünglichste Seinsauslegung“ im Zweiten Abschnitt vorbereiten. Von der „Freilegung des Horizontes“ wird hier in einem anderen Sinne als in der Überschrift des § 5 gesprochen. Dort hieß die „Freilegung des Horizontes“ die Freilegung der horizontalen Zeit. Das aber, was nun im 7. Absatz dieses Paragraphen mit „Horizont“ gemeint ist, ist nicht der temporale Horizont, sondern die Zeitlichkeit des Daseins als *hermeneutischer Horizont*. Die *Zeitlichkeit* ist derjenige hermeneutische Horizont, auf den hin und von dem her die *Sorge* im Vollzug der Daseinsanalytik in ihrem zeitlichen Sinn freigelegt wird. Die Zeitlichkeit ist nur der Horizont für den Vollzug der *Analyse*, aber nicht der Horizont für den *Sorge*-Vollzug selbst. Die *Sorge* hat in ihrem Vollzug nicht ihre Zeitlichkeit als Horizont, sondern die *Sorge ist* in sich selbst die Zeitlichkeit. Sie ist als die zeitigende *Sorge* in einen Horizont hinein gerichtet, aus dem her sie das Sein des nichtdaseinsmäßigen Seienden