

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
**«БЕЛГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»**
(Н И У « Б е л Г У »)

**ФАКУЛЬТЕТ ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКОВ
ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ИНСТИТУТА**

КАФЕДРА НЕМЕЦКОГО И ФРАНЦУЗСКОГО ЯЗЫКОВ

**ОСОБЕННОСТИ АВТОРСКОГО ДИСКУРСА М. ХАЙДЕГГЕРА С
ПОЗИЦИЙ ЛИНГВОФИЛОСОФИИ**

магистерская диссертация
обучающейся по направлению подготовки
44.03.05 Педагогическое образование
группы 02051683 заочной формы обучения
Альтергот Юлии Алексеевны

Научный руководитель
к. филол.н., доцент
Скокова Т.Н.

Рецензент
к.филол.н., доцент кафедры иностранных языков
Яковлевского педагогического колледжа
Тарасова М.В.

БЕЛГОРОД 2019

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава 1. Общие и специальные особенности философского дискурса	
1.1 Понятие дискурса.....	8
1.2 Формирование и развитие философского дискурса.....	11
ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ 1	14
Глава 2. Прецедентные феномены в дискурсе	
2.1 Теоретические предпосылки возникновения теории прецедентности.....	15
2.2 Типология прецедентных феноменов.....	19
2.3 Особенности использования прецедентных феноменов в философском дискурсе.....	24
ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ 2	33
Глава 3. Прецедентные феномены как ядерные элементы когнитивной базы в философском дискурсе М. Heidegger	
3.1. Прецедентные феномены и этапы создания философского дискурса.....	35
3.2 Прецедентное имя в философском дискурсе М. Heidegger «Sein und Zeit»	43
3.3 Прецедентное высказывание.....	52
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	59
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	61
ПРИЛОЖЕНИЕ	69

ВВЕДЕНИЕ

На сегодняшний день все большую популярность приобретает проблема дискурса в литературе лингвистического и философского характера. Подтверждением данного суждения может являться появление большого числа научных работ как в России, так и зарубежом. Если рассматривать мнения отечественных ученых, то ими, как правило, дискурс рассматривается в контексте когнитивного подхода (к примеру, О.В. Александрова, Н.Д. Арутюнова, В.З. Демьянков и др.). Что же касается американских ученых, то в сфере их исследований лежат либо формально-логические признаки и структурная основа дискурса, либо же законы его порождения (Ж. Браун, Ж. Граймс, Т. Дейк, В. Кинч). Французских ученых больше интересует анализ дискурса в его текстовом проявлении, взаимосвязь в культурном плане, а также вопрос субъекта в дискурсивном пространстве (Ж.-М. Адам, П. Анри, Э. Бенвенист, А. Борилло, Ф. Бюнье).

Введение в дискурс прецедентных текстов – выход из рамок обыденности в употреблении языка и выявление определённых свойств языковой личности, которые могут быть мотивированы доминирующими целями, установками, либо ситуативными интенциональностями.

Современное исследование интертекстуальности повлекло за собой надобность определения понятия «прецедентные тексты», полагаясь на которое появилась теория прецедентных феноменов (Ю.Н. Караулов, В.В. Красных, Д.Б. Гудков, И.В. Захаренко, Д.В. Багаева). Следует отметить, что в последние годы данная проблема приобретает все больший интерес и активно исследована в лингвистических трудах. Среди них можно выделить работы: Н.С. Бирюковой, О.С. Боярских, И.Е. Дементьевой, М.Ю. Илюшкиной, М.И. Косарева, В.Г. Костомарова, Н.А. Кузьминой, Е.А.

Нахимовой, С.К. Павликовой, Г.Г. Слышкина, С.И. Сметаниной, Р.Л. Смулаковской.

Таким образом, **актуальность** данной работы определяется ростом интереса в современной лингвистической науке к явлению прецедентности и прецедентных феноменов, которые исследуются в следующих аспектах: функциональном и когнитивном. Прецедентные феномены имеют прямую связь с коллективными инвариантными представлениями «культурных предметов», их национально детерминированными минимизированными суждениями. Данная исследовательская работа выполнена на базе когнитивно-дискурсивного подхода.

Объект исследования – философско-дискурсивное пространство автора, которое рассматривается в качестве поля функционирования прецедентных феноменов, употребление которых реализует смыслы в текстах философского плана.

Предмет работы – типология прецедентных феноменов, их источники, модели и их функции в философском дискурсе М. Хайдеггера.

Теоретическую базу исследования составляют работы Н.Д. Бурвиковой, Ж. Жанетт, Д.Б. Гудкова, С.И. Виноградова, В.З. Демьянкова, Ю. Хабермаса, И.В. Захаренко, Л.П. Крысина, Е.А. Земской, Ю.Н. Караулова, В.Г. Кастомарова, М.А. Кормилицыной, В.В. Красных и других ученых.

На защиту выносятся следующие положения:

1. Процесс формирования и развития авторского философского дискурса напрямую связан с пониманием специфики философии. Специфика авторского философского дискурса обуславливает особенности функционирования прецедентных феноменов: прецедентный текст, прецедентное высказывание, прецедентная ситуация и прецедентное имя. Включение в структуру философского дискурса прецедентных феноменов

обуславливает трансформации на уровне смысла, создавая различные возможности восприятия.

2. В исследуемом дискурсе можно выделить три этапа его создания.

– *Первым этапом создания данного философского дискурса* является структурирование философского концепта. Данный этап – это креативная стадия рождения концепта, и в силу этого он не укладывается в границы формально-логических императивов.

– *Второй этап философского дискурса* – это этап рационализации философского концепта. На данном этапе автор продолжает актуализировать ранее невыявленные смысловые связи концепта с другими концептами, указывает на его совместимость или несовместимость с ними, им выявляются имплицитные компоненты концепта, эвристический потенциал возникающего на его основе нового концептуального пространства научной мысли.

– *Третий этап философского дискурса* – это трансляция. Главной целью трансляции является передача нового авторского знания другим субъектам мышления (философского или же конкретно-научного).

3. Базовым концептом философского дискурса М. Хайдеггера является концепт DASEIN. Концепт DASEIN представляет собой систему, состоящую из следующих уровней: бытие-в-мире (*In-der-Welt-sein*), забота (*Sein-bei* (innerweltlich begegnendem Seienden)), время (*Die Zeit*). Основными средствами реализации данных уровней являются: четыре группы ПИ (1) имена исторических фигур; 2) имена произведений и работ; 3) имена разных эпох 4) термины, характерные для данной тематики. Также в философском дискурсе М. Хайдеггера находят свою реализацию два вида цитирования (1) цитаты традиционные; 2) воспроизведение текста, представленного одним или несколькими высказыванием.

Целью работы является анализ особенностей репрезентации прецедентных феноменов в немецкоязычном философском дискурсе (на примере работы М. Хайдеггера «Sein und Zeit»). Для достижения этой цели в исследовании решается ряд **задач**:

1. Осуществить анализ современных работ, представляющих собой теоретическую базу в сфере дискурса, а также в области теории прецедентности.

2. Классифицировать точки зрения ученых о сути философского дискурса.

3. Рассмотреть способы актуализации прецедентных феноменов в философском дискурсе и процесс вербализации когнитивной базы авторского философского дискурса. Для этого необходимо:

- а) выявить предпосылки формирования теории прецедентности;
- б) дать характеристику основным типам прецедентных феноменов, предпочтительных для авторского философского дискурса М. Хайдеггера;
- в) осуществить попытку описания прецедентных феноменов, которые имеют связь с главными элементами когнитивной модели авторского философского дискурса.

Материалом исследования послужила работа М. Хайдеггера «Sein und Zeit».

Методы исследования. Для достижения поставленной цели в ходе работы использованы:

- когнитивная методика, включающая концептуальный анализ,
- метод декодирования концептуальных структур, служащих для передачи смыслового содержания текста,
- интерпретативные элементы анализа с использованием приемов коммуникативно-прагматического и лингвофилософского обобщения с целью целостного осмысления анализируемых фрагментов авторского философского дискурса.

Апробация работы. Материалы исследования нашли отражение в статьях: «Прецедентное имя как один из ядерных элементов когнитивной базы в философском дискурсе» // Национальные языки и культуры в эпоху глобализации. – Белгород: ИД «Белгород». НИУ «БелГУ», 2016. – С. 78–81; «Прецедентные имена и этапы создания философского дискурса» //Национальные языки и культуры в эпоху глобализации. – Белгород: ИД «Белгород». НИУ «БелГУ», 2017. – С. 104–108), а также в выступлениях с докладами на студенческих научных конференциях в рамках Недели науки НИУ «БелГУ» (2016–2018 гг.).

Структура и содержание работы определены составом решаемых целей и задач. Данное выпускное квалификационное исследование включает введение, три главы, заключение, список использованной литературы и приложение.

Глава 1. Общие и специальные особенности философского дискурса

1.3 Понятие дискурса

Прежде чем рассмотреть общие и специальные особенности философского дискурса, стоит обратиться к самому термину «дискурс», который является достаточно сложным явлением промежуточного порядка между диалогом, речью, общением, с одной стороны, и фиксированным текстом с другой.

Рассматривая данное понятие в словарях философского плана, можно обнаружить объяснение феномена «дискурсивный», как «рассудочный, опосредствованный, в отличие от чувственного, непосредственного, интуитивного» (Грицанов 2007: 29).

Лингвистический энциклопедический словарь трактует «дискурс» как «связный текст в совокупности с экстралингвистическими, социокультурными, психологическими и другими факторами; текст, взятый в событийном аспекте» (Красных 1997: 109).

Многими лингвистами не дается однозначное определение понятию «дискурс». Так, учеными выделено 3 основные группы употребления термина, которые имеют взаимосвязь с вкладами конкретных лингвистов и национальными традициями:

1. Первая группа подразумевает разнообразные определения и может употребляться для уточнения и формирования таких традиционных понятий как речь, текст и диалог. Таким образом, в данном классе дискурс имеет прямую связь с речью, которая внедрена в коммуникативную

ситуацию. Ввиду этого дискурс может быть рассмотрен в качестве категории с четко выраженным социальным содержанием в сравнении с речевой деятельностью индивида.

2. Вторая группа связана с французскими структуралистами и постструктуралистами, которые трактовали термин «дискурс» как более точное понятие индивидуального стиля и языка (к примеру, язык и стиль писателей). Важно отметить, что данная интерпретация подразумевает не только индивидуальный стиль автора, но и его собственную идеологическую позицию.

3. Третья имеет прямую связь с монографиями Ю. Хабермаса и объясняется как «особый идеальный вид коммуникации, осуществляемый в максимально возможном отстранении от социальной реальности, традиций, авторитета, коммуникативной рутины и т.п. и имеющий целью критическое обсуждение и обоснование взглядов и действий участников коммуникации» (Хабермас 2005: 17).

В лингвистической науке понятие «дискурс» было введено З. Харрисом, по мнению которого дискурс связан с речью и письмом, нуждается в анализе при помощи формальных процедур, которые имеют сходство с дескриптивно-лингвистическими. З. Харрис понимает анализ дискурса как анализ конкретных высказываний, текстовых отрезков, предложений.

Другой ученый – Э. Бенвенист – рассматривает дискурс с позиции функционального подхода. Иными словами – это экспликация мнения говорящего в высказывании. Со временем данная мысль была высказана более расширенно М. Фуко, полагавшего, что определение позиции говорящего более приоритетно, однако не к порождаемому высказыванию, а по отношению к другим взаимозаменяемым субъектам высказывания и выражаемой ими идеологии в широком смысле этого слова.

Стоит отметить, что В.И. Карасиком было выделено несколько трактовок понятия «дискурс» в различных направленностях лингвистики.

Так, к примеру, рассматривая сторону **лингвистики речи**, дискурсом является речевое общение как процесс, однако, в котором могут появляться некоторые отклонения от стандартной речи, наделенной определенными нормами.

В свою очередь в **социолингвистике** дискурсом является интерактивный процесс во взаимоотношении между людьми, которые относятся к разным социальным группам, осуществляемый в живой социальной среде.

Современная **социолингвистика** изучает следующие типы дискурса: политический дискурс, информационный дискурс, научный дискурс, религиозный дискурс, педагогический дискурс.

Стилистика рассматривает дискурс в нескольких аспектах:

- 1) в качестве результата, а не речевого процесса, который, как правило, фиксируется письменно;
- 2) как интенция автора, обращенная к адресату;
- 3) при анализе учитывается жанр, тип текстов и текстовые категории (когезия, когерентность, интенциональность, приемлемость и т.д.) (Карасик 2002: 320).

И, наконец, **лингвофилософия объясняет** дискурс как речь, которая может быть конкретизирована в различных видах в зависимости от человеческой жизни. Здесь можно выделить деловой (утилитарный) и игровой регистры дискурса.

Таким образом, рассмотрев некоторые трактовки понятия «дискурс», можно прийти к выводу, что дискурс – это текст, который является частью реального общения и имеет разные слои измерения. Важно отметить, что дискурс представляет собой отражение какого-либо явления, которое динамично разворачивается на протяжении какого-то времени.

Иногда дискурс рассматривается как явление, которое включает одновременно два аспекта: и динамический процесс, вписанный в контекст, и его результат (т.е. текст). Такое представление о дискурсе более

предпочтительно, так как дискурс в таком понимании рассматривается и как нечто завершенное, полное и связанное с одной стороны, и как что-то, протекающее во времени, динамичное, меняющееся. По нашему мнению, дискурс явление, обладающее двойственным характером.

1.4 Формирование и развитие философского дискурса

На протяжении многих веков философия, развиваясь, представляет разнообразную трактовку во взглядах, мыслях и позициях по различным проблемам. Философами на основе собственного опыта, а также достижений своих предшественников, были созданы новые системы, сформированы общеупотребительные комплексы понятий и определений. Все это и сформировало определенные традиции философии, описывающие и закрепляющие предмет изучения философии, его единство, находящее свое объяснение в философском дискурсе в качестве феномена человеческой культуры.

Философским дискурсом создается большое число философских концепций, очень часто исключаящихся друг от друга. Данные отличия носят достаточно существенный характер. Именно поэтому на сегодняшний день нет определения термина «философия», которое было бы общепринятым. Данное явление характеризуется устойчивостью предмета знания, которое является мировоззрением, определяемое как достаточно сложная функция сознания, интегрирующая социально значимые отрывки жизненного опыта индивида. Оно осуществляет регулирование деятельности индивидуума посредством сравнения, которое позволяет из исторически

сложившихся отдельных норм выделить важнейшие, которые отражают ценностный вектор поведения субъекта по отношению к миру.

Субъективный же аспект предметной области философского знания – это то, что содержит в себе субъективная сторона предметной области философского дискурса, существенно отличающийся от объективной. В этом случае мы имеем дело с чрезвычайно широкой вариативностью. «Здесь постоянно возникает ситуация, порождающая аристотелевский вопрос о соответствии образа «сущего» или «несущего» в мышлении существующему в действительности» (Алексеев 1975: 144).

Факт *объективного существования* (а не *содержание* мировоззрения) и определяет ту устойчивость предмета философского дискурса, его целостность. Вариативность содержательности не исключает так называемой «одинаковости», которая заключается в системной рефлексии именно индивидуального мировоззрения, в понятийной, а не в какой-либо другой, форме дискурсивности. Стоит отметить, что такой дискурс распространяется на все миры: физический, идеальный, трансцендентный.

Примечательно, что английские мыслители, французские картезианцы, Лейбниц и Спиноза, просветители любой национальности XVIII века, немецкие классики XIX века и их последователи в XX веке стремились «превратить философию в систему научного знания, осуждали плюрализм философских учений как нечто принципиально несовместимое с императивом истинной философии, с принципом научности» (Ойзерман 1996: 83). Тогда преобладал принцип «исключенного третьего» Аристотеля (или, или), это означало, что выбрать необходимо одну из множества философских концепций. Однако есть и совершенно другой пласт философского дискурса, не отличающийся по концептуальной значимости, который относится к иррациональному типу.

Эта традиция, которая характерна ещё для Протагора, позднее была расширена оригинальным мыслителем XVII века Блезом Паскалем, который в числе первых осознал единство рационального и иррационального, разума

и чувства. Он писал, что у сердца – свой порядок, у ума же – свой, состоящий в опоре на принцип и доказательство. Сердце обладает иными доказательствами, нежели ум. Однако далее философ говорит: «Исключать разум вполне, или признавать только один разум – две крайности, одинаково опасные» (Цит. по: Прохоров 2013: 157). Дальнейшее продолжение эта традиция получает в первой половине XIX в.

Данную традицию не оставил без внимания и Фридрих Ницше. Именно благодаря ему она была актуальна в философии начала и середины XX века. Не случайно большинство современных мыслителей предпочитают если и не доказывать, то, по крайней мере, декларировать плюралистичность философского знания: «С точки зрения современности, негативное отношение к плюрализму философских учений следует считать уже преодоленной, устаревшей концепцией» (Ойзерман 1996: 84). Разум должен быть свободен не только в пользовании знанием или некоторым набором правил, но и в возможности это знание или правила изменять вплоть до противоположных значений.

Итак, исследуемая проблема связана с пониманием специфики философии и специфики философского дискурса. Философия как мировоззрение связана с убеждениями, что демонстрирует история философских исканий. Современный философский дискурс рассматривает плюрализм философии как равное право на существование любой, логично сконструированной концепции по сравнению с любыми другими, уже существующими, теориями. Также он является уже продуктом, который подвержен различным философским традициям, формировавшимся различными мыслителями.

Выводы по ГЛАВЕ I

1. На данный момент исследователями выделяются шесть основных направлений при разработке дискурса: теория речевых актов, интеракциональная социолингвистика, этнография коммуникации, прагматика, конверсационный анализ и вариационный анализ. Углубление этого понятия ведется такими дисциплинами как: лингвистика (и многими самостоятельными лингвистическими ответвлениями, как прагма-, психо-, социо-, лингвокультурология), социология, антропология, философия, теория коммуникации, социальная психология и искусственный интеллект. Несомненно, такое обилие хотя и смежных, но разных наук, наложило отпечаток и на понимание того, что такое дискурс.

2. Процесс формирования и развития философского дискурса связан непосредственно с пониманием специфики философии и специфики её идей. Плюрализм философии является главным объектом исследования в современном философском дискурсе. Стоит также отметить, что философский дискурс рассматривается уже как продукт, который прошёл через все философские традиции, которые на протяжении многих лет формировали и развивали различные мыслители.

3. Проблемы дискурса можно разделить на две группы:

- 1) структура дискурса;
- 2) влияние дискурсивных факторов на составляющие (например, философского дискурса). Однако теоретический подход, которым в данной работе есть исследование когнитивных перспектив, является важным для изучения дискурсивного материала. Данная работа рисует контуры возможного изучения влияния языкового материала на такой общий когнитивный феномен, как репрезентация знания, что, на наш взгляд, является важным для лингвокогнитивных исследований.

Глава 2. Прецедентные феномены в дискурсе

2.1 Теоретические предпосылки возникновения теории прецедентности

Понятие дискурс в современной лингвистической науке имеет самое разное толкование, но как бы оно не понималось – как коммуникативная деятельность, как совокупность текстов, как акт коммуникации – в любом случае в дискурсивном исследовании актуальной остается проблема интертекстуальности, так как на сегодняшний день для всякого общения характерна смысловая полифоничность текста, которая выражается разнообразными интертекстуальными референциями (имплицитные, эксплицитированные). *Для определения понятия прецедентность явление интертекстуальности выступает первичным.* Также различные тексты дают возможность для реализации большого спектра интертекстуальных смыслов, ими могут быть, например, преемственность или же конфронтация. Так, новый текст, который сохраняет связь с «предтекстом», может задать фактически любую смысловую перспективу, от дополнения, актуализации новой отдельной темы, трансформации авторской идеи вплоть до полного изменения первичной установки.

Многие зарубежные и отечественные учёные занимались проблемой текста: И.В. Арнольд, Р. Барт, М.М. Бахтин, Ж. Деррида, Ж. Женетт, Ю. Кристева, Ю.М. Лотман, В.Н. Топоров и др. Не так давно в мировой науке произошла кардинальная смена парадигм научного знания. Это явление затронуло не только естествознание, но и гуманитарные науки, по большей части философию, в которой оно и получило название

«лингвистического переворота» (Мамонтов 2008: 69). Более точно данное явление можно описать как «текстуализацию» мира и сознания. И это в первую очередь связано с переосмыслением соотношения текста и реальности, текста и культуры, текста и языка, текста и автора. Вследствие чего понятие «текст» приобретает одну из ключевых ролей в постструктурализме и постмодернизме. Вся человеческая культура понимается как сумма текстов. Стираются грани между письмом и тем, что находится за его пределами (жизнь, мир, речь, история, сознание и т. д.).

Именно такое понимание текста приводит к тому, что его онтологическим свойством в постмодернистском и постструктуралистском понимании становится интертекстуальность. Теория интертекстуальности обладает несколькими источниками – это теоретические взгляды Ю. Тынянова, теория анаграмм Фердинанда де Соссюра, а также понятия культурной памяти, разработанные Ю.М. Лотманом. Но основополагающим источником данной теории считается учение М.М. Бахтина. Бахтинское понятие «чужое слова» напрямую связано с феноменом интертекстуальности. По его убеждению именно его хранит наша память и предлагает нам, когда человек думает, пишет или же говорит. Он утверждал, что любой текст содержит в себе все бесконечное поле других текстов, которые мы можем с ними сопоставить в рамках некоторой смысловой сферы: «Всякое конкретное слово (высказывание) находит тот предмет, на который оно направлено, всегда, так сказать, уже оговоренным, оспоренным, оцененным, окутанным затемняющей его дымкою или, напротив, светом уже сказанных чужих слов о нем. Он опутан и пронизан общими мыслями, точками зрения, чужими оценками, акцентами» (Бахтин 1975: 89–90).

Однако непосредственно сам термин «интертекстуальность» возник не так давно. В первый раз он был упомянут в 1966 г. в докладе Ю. Кристевой о творчестве М.М. Бахтина. Ю. Кристева считает, что самым важным достижением мыслителя было то, что он впервые предложил взамен статического членения текстов «такую модель, в которой литературная

структура не наличествует, но вырабатывается по отношению к другой структуре» (Кристева 1995: 97).

Опираясь на диалогическую модель языка М.М. Бахтина, Ю. Кристева вкладывает в понятие интертекстуальности следующий смысл: «Любой текст строится как мозаика цитаций, любой текст есть продукт впитывания и трансформации какого-нибудь другого текста» (Кристева 1995: 99). Она рассматривает интертекст не как совокупность цитат, а как определённое пространство их пересечения, что и приводит её к понятию «дискурс». Данное трактование интертекста стало традиционным в работах авторов, занимающихся данной проблематикой.

Ж. Женетт в свою очередь рассматривает интертекстуальность в более узком значении. По его мнению, интертекстуальность не является первичным элементом в литературе, но выступает как один из типов зависимостей и закономерностей в ней. Пытаясь объяснить отношения между текстами и термином транстекстуальность, Ж. Женетт различает внутри нее пять типов отношений:

1) интертекстуальность как соприсутствие в одном тексте двух или более текстов (цитата, аллюзия, плагиат и т. д.);

2) паратекстуальность как отношение текста к своему заглавию, послесловию, эпиграфу и т. д.;

3) метатекстуальность как комментирующая и часто критическая ссылка на свой предтекст;

4) гипертекстуальность как осмеяние и пародирование одним текстом другого;

5) архитекстуальность, понимаемая как жанровая связь текстов (Женетт 2012: 213).

Позднее было отмечено, что частным случаем интертекстуальных отношений являются прецедентные феномены. Открытие, понимание и изучение интертекстуальных связей достаточно затруднительно для обычного читателя и доступны по большей мере лишь специалистам, однако

прецедентные феномены доступны для «открытия» любому среднему представителю того или иного национально-лингвокультурного сообщества, потому что к ним относятся «узнаваемые» элементы прототекста в составе метатекста.

Термин «прецедентность» и его дериваты получили большое внимание для пристального рассмотрения в современной лингвистике. Основным поводом к такому интересу послужило понятие «прецедентный текст», введенное Ю.Н. Карауловым. После актуализации данного термина последовало возникновение таких определений, как:

- прецедентное высказывание (Костомаров, Бурвикова 2012: 83), прецедентное имя (Гудков 2003: 148),
- прецедентный феномен и прецедентная ситуация (Красных 1997: 109),
- концепт прецедентного текста (Слышкин 2000: 128),
- прецедентный культурный знак (Пикулева 2002).

Немного позднее В.В. Красных уточняет дефиницию прецедентных феноменов и понимает под ними: «1) хорошо известные всем представителям национально-лингво-культурного сообщества, 2) актуальные в когнитивном (познавательном и эмоциональном) плане; 3) обращение (апелляция) к которым постоянно возобновляется в речи представителей того или иного национально-лингво-культурного сообщества» (Красных 2003: 170). Считается, что за прецедентным феноменом всегда стоит некое общее и обязательное представление о нем или инвариант его восприятия, который делает все апелляции к прецедентному феномену понятными и коннотативно окрашенными.

Несмотря на существенные разногласия в трактовке интертекстуальности, учёные в целом сходятся в понимании её как присутствия текста в тексте, текстовой коммуникации, осуществляемой посредством апелляции к тексту-источнику. В качестве источников интертекстуальности выступают общеизвестные тексты, понимаемые в широком и узком смысле. Таким образом, интертекстуальность находит своё выражение в использовании

прецедентных текстов. А феномен прецедентности в свою очередь является элементом интертекстуальных связей.

2.2 Типология прецедентных феноменов

Внетекстовую основу любого типа принято называть прецедентным феноменом. Прецедентные феномены – «феномены, значимые для той или иной личности в познавательном и эмоциональном отношениях, имеющие сверхличностный характер, т.е. хорошо известные и окружению данной личности, включая и предшественников, и современников, и, наконец, такие обращения к которым возобновляется неоднократно в дискурсе данной языковой личности» (Прохоров 2013: 157).

Прецедентные феномены (ПФ) имеют следующие признаки:

1. ПФ хорошо известны всем представителям национально-культурного сообщества.
2. ПФ актуальны в когнитивном (познавательном и эмоциональном) плане.
3. Апелляция к ПФ постоянно повторяется в речи представителей того или иного национально-культурного сообщества.
4. ПФ не обязательно должны иметь словесное выражение (см. об этом: Красных 1993: 22).

Существует следующая классификация прецедентных феноменов:

- прецедентные тексты (ПТ),
- прецедентные высказывания (ПВ),
- прецедентные имена (ПИ)
- прецедентные ситуации (ПС) (Там же: 27).

Прецедентный текст (ПТ) – законченный и самодостаточный продукт речемыслительной деятельности; полипредикативная единица; сложный знак, сумма значений которого не равна его смыслу (Ситченко 2014: 24). Такой текст хорошо знаком любому национально-культурному сообществу. Данная группа ПФ может включать в себя:

- произведения художественной литературы («*Nussknacker*», «*Blechtrommel*», «*Das Parfüm*»),
- тексты песен («*O, du lieber Augustin*», «*Ja, wir sind die lustigen Holzhackerbuam*», «*Im grünen Wald - dort wo die Drossel singt*»),
- рекламные слоганы («*Alles für diesen Moment*» – рекламный слоган авиакомпании Lufthansa),
- политические и публицистические тексты.

Это могут быть, следовательно, любые тексты, включая текст «Священного Писания: *«Am Anfang war das Wort. Das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott selbst. Von Anfang an war es bei Gott. Alles wurde durch das Wort geschaffen; nichts ist ohne das Wort entstanden. In ihm war das Leben, und dieses Leben war das Licht für alle Menschen. Es leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht auslöschen können. Gott schickte einen Boten, einen Mann, der Johannes hieß. Sein Auftrag war es, die Menschen auf das Licht hinzuweisen. Alle sollten durch seine Botschaft an den glauben, der das Licht ist. Johannes selbst war nicht das Licht. Er sollte nur ein Zeuge für das kommende Licht sein. Das wahre Licht ist der, der in die Welt gekommen ist, um für alle Menschen das Licht zu bringen»* (URL: https://www.bibel-online.net/buch/luther_1912/1_mose/1/#1).

Прецедентное высказывание (ПВ) – репродуцируемый продукт речемыслительной деятельности; законченная и самодостаточная единица, которая может быть или не быть предикативной; сложный знак. Сумма значений компонентов которого не равна его смыслу (Красных 1997: 172). К ним относятся:

«1) собственно цитата в традиционном понимании (как фрагмент текста);

2) название произведения;

3) полное воспроизведение текста, представленного одним или несколькими высказываниями» (Гудков 2003: 107).

К такому роду ПФ можно отнести высказывание Чацкого «*A судьи кто?*». Или же, например, лозунг «*All men are brothers*», автор которого ссылается на популярное высказывание Конфуция, которое употребляется достаточно часто для призывов всех народов к миру.

Прецедентными высказываниями могут быть также афоризмы, пословицы (*Morgenstunde hat Gold im Munde* (утро вечера мудренее), *Aller Anfang ist schwer* (лиха беда начало), *Ende gut – alles gut* (конец делу венец), *Schönheit vergeht, Tugend besteht* (красота пройдет, добродетель останется)), крылатые выражения. Многие крылатые выражения были созданы деятелями немецкой культуры. Они вошли во все языки, и мы уже не задумываемся о том, что для них есть немецкие прецеденты. ПВ, вошедшие в лингвокультурный обиход, принадлежат выдающимся мастерам слова:

- философам:

«*Ohne Musik wäre das Leben ein Irrtum*» (Без музыки жизнь была бы ошибкой), «*Die blonde Bestie*» (Белокурая бестия). «*Umwertung aller Werte*» (Переоценка ценностей) – Ф. Ницше,

писателям и поэтам: «*Sich wie ein roter Faden ziehen (durch etw.)*» (проходить красной нитью) – И. Гёте;

«*Erst über meinen Leichnam sollst du hingehen*» (Через мой труп) – Ф. Шиллер.

Прецедентное имя (ПИ) – «воплощенное» имя собственное, связанное с широко известным текстом, ситуацией и/или фиксированным комплексом предельных качеств, способное регулярно употребляться интенционально (денотативно)» (Гудков 2003: 23). Следовательно, к данной группе можно отнести такие прецедентные явления, которые связаны с ПТ («*Анна Каренина*»), либо с ПС (*Павлик Морозов, Otto Kester, Robert*

Lokampom und Gottfried Lenz) или же это может быть имя-символ эпохи (*Аристотель, А.С. Пушкин*). Примечательно то, что прецедентное имя должно быть широко известно носителям языка. Как, к примеру, в библейских письмах, где ПИ будут являться именами учеников Христа, названиями торжеств и событий данного сюжета: *Weihnachten, das Heilige Land, der Heilige Geist, Nazareth in Galiläa, König Herodes, Wüste von Judäa*. (URL: https://www.bibel-online.net/buch/luther_1912/1_mose/1/#1).

Прецедентные имена можно разделить на:

- теонимы (имена божеств);

- антропонимы:

1) известные исторические личности, политики и государственные деятели;

2) деятели искусства: писатели, поэты, музыканты, актеры, певцы;

3) ученые и философы.

Так, имя известнейшего немецкого лингвиста Вильгельма фон Гумбольдта также относится к прецедентным антропонимом. Например: *Wir modeln heute unsere Universitäten nach US-Vorbild um - so, wie Harvard und Stanford sich einst ein Beispiel an **Humboldt** genommen haben* (URL: <https://www.zeit.de/2006/04/C-Elite-USA>).

Прецедентная ситуация (ПС) – некая «эталонная», «идеальная» ситуация, связанная с набором определенных коннотаций, дифференциальные признаки которой входят в когнитивную базу (Гудков 2004: 37). Прецедентная ситуация очень тесно связана с понятием прецедентная идея, потому что в сущности она представляет собой рассказ или повествование о процессе определённого события: *das Ende der Welt, die Sintflut, der Kindermord*.

Стоит отметить, что состав ПФ нестабилен. Некоторые прецедентные феномены устаревают и больше не употребляются или же становятся сложными для понимания, а какие-то наоборот появляются и тем самым попадают в систему.

Г.Г. Слышкин разработал классификацию прецедентных феноменов на основе социальной значимости распространения:

1) социумн – прецедентные феномены, которые хорошо известны любому среднему представителю того или иного социума. Такие феномены также можно поделить на макрогрупповые (предназначенные для достаточно большой группы, например, *одногоруппники, коллеги*) и микрогрупповые (предназначенные для маленькой группы людей, например, *семья*),

2) национально-прецедентные феномены, которые известны любому среднему представителю того или иного национально-лингво-культурного сообщества. К данной группе феноменов мы можем отнести название немецких информационно-политических журналов «*Spiegel*», «*Focus*», так как все представители данного национально-лингво-культурного сообщества будут иметь чёткое представление о данных журналах.

Логично предположить, что чем меньше национально-лингво-культурная группа, тем меньше число представителей, чья популярность вышла за национальные пределы, хотя и отношение народа к ним будет более позитивно окрашено.

Достаточно актуальна тенденция в различных лингвокультурных сообществах переноса одного и того же явления или качества с помощью национально-прецедентные феноменов. Так, например, очень высокого человека по такому принципу называют прецедентным именем – *Гулливер*. Прецедентные имена *Мэри Поппинс, Фрэнк Бок* актуализируют понятие положительной или же отрицательной няни.

3) универсально-прецедентные или цивилизационные феномены, которые известны среднему современному *homo sapiens* и входят в *универсальное когнитивное пространство*. В качестве таких ПФ могут выступать названия городов, стран или же культур (Берлинская стена, Эйфелева башня, Бременские музыканты).

Одной из важнейших классификаций ПФ является классификация по средствам выражения. Итак, прецедентные феномены могут быть:

а) разнообразные вербальные единицы. Например: «As rich as *Rockefeller*» (Рокфеллер – самый богатый человек в истории);

б) невербальные прецедентные феномены:

- произведения живописи, например, выражение «*улыбка Моны Лизы*» часто используется как комплимент; обладание такой улыбкой означат загадочность и игривость,

- произведение архитектуры, например, часы *Биг - Бен* являются одними из самых знаменитых в мире, а также самыми высокими; нередко это прецедентное имя употребляют для сравнения высокого человека со строением.

Таким образом, можно сделать вывод, что прецедентные феномены не только играют важную роль в межличностной коммуникации, но и являются неотъемлемой частью языка. Для каждого лингвокультурного сообщества имеют смысл различные ПФ. В состав прецедентных феноменов принято относить: прецедентный текст, прецедентное высказывание, прецедентную ситуацию и прецедентное имя.

2.3 Особенности использования прецедентных феноменов в философском дискурсе

Рассмотрим особенности использования прецедентных феноменов, взяв за пример работу Ю. Хабермаса «*Der philosophische Diskurs der Moderne*». Можно сказать, Ю. Хабермасом предпринимается попытка развития своей собственной теории **модерна**. Главным аспектом в осознании смысловых понятий здесь является трактовка современности, полагаясь на призму культурной установки. Философия модерна акцентирует свое

внимание на сущность и роль внешних факторов на придание общей ценности в существовании индивида на современном этапе.

Данная трактовка дает толчок Ю. Хабермасу для поиска «вектора» структурирования концепта MODERN. В дальнейшем это посодействовало его отказу от ранее принятой точки зрения, которая заключалась в понимании нынешнего состояния, как состояния «незавершенного проекта». Разум должен осуществлять не только критику, но и видоизменять свои собственные основы, стать определяющим в дискурсе. Получение данного результата представлялось невозможным без глубокого осмысления ПИ и ПВ, а также их значение в философском дискурсе.

В предисловии определение понятия «модерн» с точки зрения Т. Адорно и Ж. Лиотора, не имеет окончательного ядерного элемента, оно содержит в себе перспективы («Perspektive»), находится в процессе («im Zug der Rezeption»), («Thema ist umschritten, facettenreich, ist schrittweise zu rekonstruieren»).

Ср.: *««Die Moderne - ein unvollendetes Projekt» hieß der Titel einer Rede, die ich im September 1980 bei der Entgegennahme des Adorno-Preises gehalten habe. Dieses Thema, umstritten und facettenreich, hat mich nicht mehr losgelassen. Seine philosophischen Aspekte sind im Zuge der Rezeption des französischen Neostrukturalismus noch stärker ins öffentliche Bewusstsein gerückt - so auch das Schlagwort der «Postmoderne» im Anschluß an eine Veröffentlichung von F. Lyotard. Die Herausforderung durch die neostrukturalistische Vernunftkritik bildet deshalb die Perspektive, aus der ich den philosophischen Diskurs der Moderne schrittweise zu rekonstruieren suche. Die Systeme von Kant, Jacobi und Fichte unter dem Aspekt der Entgegensetzung von Glauben und Wissen behandelt, um die Philosophie der Subjektivität von innen heraus zu sprengen, verfährt er gleichwohl nicht streng immanent. Er stützt sich dabei stillschweigend seine Diagnose des Aufklärungszeitalters; diese Diagnose allein berechtigt ihn zur Voraussetzung des Absoluten also dazu, die Vernunft (anders als in der Reflexionsphilosophie) als Macht der Vereinigung*

anzusetzen: «Über den alten Gegensatz von Philosophie und positiver Religion hat die Kultur die letzte Zeit (!) so erhoben, dass diese Entgegensetzung von Glauben und Wissen ... innerhalb der Philosophie selbst verlegt worden ist ... Es ist aber die Frage, ob die Siegerin Vernunft nicht eben das Schicksal erfuhr, welches die siegende Starke barbarischer Nationen gegen die unterliegende Schwäche gebildeter zu haben pflegt, der äußeren Herrschaft nach die Oberhand zu behalten, dem Geiste nach aber dem Überwundenen zu erliegen. Der glorreiche Sieg welchen die aufklarende Vernunft über das, was sie nach dem geringen Maße ihres religiösen Begreifens als Glauben sich entgegengesetzt betrachtete, davongetragen hat, ist beim Lichte besehen kein anderer, als dass weder das Positive, mit dem sie sich zu kämpfen machte, Religion, noch dass sie, die gesiegt hat, Vernunft blie» (Ю. Хабермас 2005: 20) .

Человеческое сознание данного этапа находится в состоянии развития, в состоянии критики, в состоянии поиска. Ю. Хабермас с помощью ПИ – имена знаменитых философов (*Adorno, F. Lyotard*) – направляет читателя. А, прибегая к ПВ – цитированию их работ, одним или несколькими высказываниями, он уже более подробно описывает точку зрения. Таким образом, автор не только обращается к работам различных авторов, используя прецедентные феномены, но и касается культурного и исторического наследия разных стран.

Автор уже с первых строк введения даёт читателю понять, что существует большое разнообразие мнений о когнитивных процессах в сознании учёных, и именно это побуждает его к развитию новой концепции с её ядерным когнитивным целым. Стоит заметить, что их взгляды становятся подтверждением или опровержением мыслей или оценок Ю. Хабермаса. В сущности, он особо фокусируется на трёх проектах учёных, пытающихся осмыслить Новую эпоху. Эти проекты были созданы М. Вебером, Г. Гегелем, А. Геленом и Г. Бенном.

Ср.: *«In der berühmten Vorbemerkung zur Sammlung seiner religionssoziologischen Aufsätze entwickelt Max Weber jenes*

«universalgeschichtliche Problem, dem er sein wissenschaftliches Lebenswerk gewidmet hat, die Frage nämlich, warum außerhalb **Europas (Frankreich, Deutschland)** weder die wissenschaftliche, noch die künstlerische, noch die staatliche, noch die wirtschaftliche Entwicklung in diejenigen Bahnen der **Rationalisierung** einlenken, welche dem Okzident eigen sind» (Ю. Хабермас 2005: 10). И далее там же: «Für **Max Weber** war die innere, d.h. nicht nur kontingente Beziehung zwischen der Moderne und dem, was er **okzidental Rationalismus** genannt hat, noch selbstverständlich. Das entspricht dem zeitgenössischen englischen und französischen Sprachgebrauch: *modern times* bzw. *temps modernes*. bezeichnen um 1800 die drei letzten der damals zurückliegenden Jahrhunderte. Die Entdeckung der «Neuen Welt» sowie Renaissance und Reformation - diese drei Großereignisse um 1500 - bilden die Epochenschwelle zwischen Neuzeit und Mittelalter. Mit diesen Ausdrücken grenzt auch **Rousseau**, in seinen Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte») (Ю. Хабермас 2005: 10).

«**Hegel** ist davon überzeugt, dass sich das in **Kant und Fichte** kulminierende **Aufklärungszeitalter in der Vernunft** bloß ein Götzenbild errichtet hat; es hat den Verstand oder die Reflexion fälschlich an die Stelle, der Vernunft gesetzt und damit ein Endliches zum Absoluten erhoben. Das Unendliche der Reflexionsphilosophie ist in Wahrheit ein vom Verstand nur gesetztes, in der Negation des Endlichen sich erschöpfendes Vernünftiges: «Indem der Verstand es (das Unendliche) fixiert, setzt er es dem Endlichen absolut entgegen, und die Reflexion, die sich zur Vernunft erhoben hatte, indem sie das Endliche aufhob, hat sich wieder zum Verstand erniedrigt, indem sie das Tun der Vernunft in Entgegensetzung fixierte; über dem macht sie nun die Präntention, auch in diesem Rückfall vernünftig zu sein» (Ю. Хабермас 2005: 18).

«Wenn Sie diese Vorstellung haben, werden Sie selbst in einem so erstaunlich bewegten und bunten Bereich wie dem der modernen Malerei ... **Rationalismus** wahrnehmen. Weil die «Ideengeschichte abgeschlossen» ist, kann **Gehlen** aufatmend feststellen, «dass wir im Posthistoire angekommen sind». Mit **Gottfried**

*Benn erteilt er den Rat: «Rechne mit deinen Beständen». Dieser neukonservative Abschied von der Moderne gilt also nicht der ungebremsten Dynamik der gesellschaftlichen **Modernisierung**, sondern der Hülse eines, wie es scheint, überholten kulturellen **Selbstverständnisses der Moderne**» (Ю. Хабермас 2005: 18).*

В первой лекции Ю. Хабермас останавливается более подробно на определении «западного рационализма» Г. Гегеля, но, ещё не выражая своего мнения, просто фиксирует внимание и раскрывает для читателя явление **модерна**, используя различного вида ПИ и ПВ. Ю Хабермас применяет такие ПИ как:

имена-названия эпох и термины, характерные для данного времени (*okzidentalens Rationalismus, Modernisierung*),

географические/ национальные имена (*aufserhalb Europas (Frankreich, Deutschland)*) и

имена исторических фигур (антропонимы) (*Max Weber, A. Gehlen, G. Benn, Kant und Fichte, Hegel*). ПВ также представлены несколькими видами: цитаты традиционные (фрагмент текста), воспроизведение текста, представленного одним или несколькими высказыванием,

В политическом дискурсе Г. Гегеля главенствующее положение занимает понятие *Rationalismus*. Оно оказывает сильное влияние на формирование основной мысли философского дискурса Ю. Хабермаса. Позже Ю. Хабермас докажет, что реализованные возможности превратятся в культурное достояние эпохи. На взгляд Ю. Хабермаса, появляется разрыв между прежними и новыми, возведенными в ранг идеалов и ценностей, представлениями о мире и действительностью. Основным в философских трактовках модерна становится вопрос о **внутренней связи между концептом MODERN и его концептуальном уровнем Rationalismus**.

Далее Ю. Хабермас рассматривает *Prinzip der Subjektivität* как еще один из центральных уровней концепта MODERN, главную роль для введения которого играет ПВ и некоторые виды ПИ. Приведём пример из

третьей главы, где автор идёт далее, вносит своё видение образов, что приводит к объективации новых выводов о Модерне. Ср. в следующем примере: «*Das Prinzip der Subjektivität bestimmt ferner die Gestaltungen der modernen Kultur. Das gilt zunächst für die objektivierende Wissenschaft, die zugleich die Natur entzaubert und das erkennende Subjekt befreit: «So wurde allen Wundern widersprochen; denn die Natur ist nun ein System bekannter und erkannter Gesetze, der Mensch ist zu Hause darin, und nur das gilt, worin er zu Hause ist, er ist frei durch die Erkenntnis der Natur».* **Die Moralbegriffe der moderner Zeit sind auf die Anerkennung der subjektiven Freiheit der Individuen zugeschnitten. Sie gründen einerseits auf dem Recht des einzelnen, das, was er tun soll, als gültig einzusehen; andererseits auf der Forderung, dass ein jeder die Zwecke des besonderen Wohls nur im Einklang mit dem Wohl aller anderen verfolgen dürfe. Der subjektive Wille gewinnt Autonomie unter allgemeinen Gesetzen; aber nur im Willen, als subjektivem, kann die Freiheit oder der an sich seiende Wille wirklich sein»** (Ю. Хабермас 2005: 31). Здесь используются ПИ имена-названия эпох и термины, характерные для данного времени: *moderne Zeit, Moral, das Prinzip der Subjektivität, die objektivierende Wissenschaft*; ПВ, цитаты традиционные (фрагмент текста): *auf dem Recht des einzelnen gründen, der subjektive Wille gewinnt Autonomie unter allgemeinen Gesetzen, an sich seiende Wille*.

Рационализируя концепт, Ю. Хабермас приходит к тому, что без изменённого понимания принципа субъективности, принципа непрерывного обновления, принципа самоотнесённости, замкнутости на себе, невозможно выстроить содержательно концепцию модерности: «*In der Moderne verwandel sich also das religiöse Leben, Staat und Gesellschaft, sowie Wissenschaft, Moral und Kunst in ebenso viele Verkörperungen des Prinzips der Subjektivität*».

Ю. Хабермас, критикуя концепцию современности у других философов, опираясь на ПИ и ПВ, подводит читателя к совершенно другой картине осознания этой проблемы. Здесь транслируются новые, и как нам

представляется, самые важные идеи и выводы о Модерне. В одиннадцатой главе он даёт подробную характеристику **коммуникативного разума** (*subjektzentrierte Vernunft*), который по его предположениям, займет в постсовременном обществе место **инструментального** (*Vernunft als Schlüsselgewalt*): «Die räumliche Metapher von **einschließender und ausschließender Vernunft** verrät, dass noch die vermeintlich radikale Vernunftkritik an den Voraussetzungen der Subjektphilosophie haften bleibt, von denen sie doch loskommen wollte. Nur **eine Vernunft, der wir Schlüsselgewalt zuschreiben**, konnte ein- oder ausschließen... Von den Begriffen der **subjektzentrierten Vernunft** und ihrer einprägsam bebilderten Topographie wird sich gerade der nicht lösen können, der mit dem Paradigma der Bewußtseinsphilosophie alle Paradigmen überhaupt hinter sich lassen und in **die Lichtung der Postmoderne hinaustreten mochte**» (Ю. Хабермас 2005: 44).

По его мнению, общение даёт возможность преодолеть индивиду и сообществу созерцательную позицию наблюдателя (*das erkennende Subjekt richtet sich auf sich selbst ebenso wie auf Entitäten in der Welt*), а, следовательно, субъекту в постсовременном мире не стоит рассматривать себя как противоположное миру в целом или его сущностным моментам. Можно также не полагать различий между трансцендентальным и эмпирическим. Осознание внутреннего «Я» индивида, коллектива или сообщества должно быть иным, совершенно свободным от выполнения неблагодарной задачи осуществлять анализ самосознания (*eine andere Beziehung des Subjekts zu sich selbst; objektivierende Einstellung, die ein Beobachter gegenüber Entitäten in der Welt einnimmt*). Именно для этого предназначена особая область знания, «реконструктивные науки», которые, основываясь на перспективе участия в дискурсах и взаимодействиях, стремятся объяснить предваряющие теорию знания о правилах поведения субъектов, говорящих, действующих и познающих в пределах своей компетенции путем анализа удачных или, напротив, неудачных, искажающих восприятие высказываний. См. об этом в следующем примере:

«Wenn wir für einen Augenblick das **Modell verständigungsorientierten Handelns**, das ich an anderem Ort entwickelt habe, voraussetzen dürfen, ist jene objektivierende Einstellung, in der sich das erkennende Subjekt auf sich selbst ebenso wie auf Entitäten in der Welt richtet, nicht länger privilegiert. **Im Verständigungsparadigma** ist vielmehr grundlegend die performative **Einstellung von Interaktionsteilnehmern**, die ihre **Handlungspläne koordinieren**, indem sie sich miteinander über etwas in der Welt verständigen. Indem Ego eine Sprechhandlung ausführt und Alter dazu Stellung nimmt, gehen beide eine interpersonale Beziehung ein. Diese ist durch das System der wechselseitig **verschränkten Perspektiven von Sprechern, Hörern und aktuell unbeteiligten Anwesenden strukturiert**. Dem entspricht auf grammatischer Ebene das System der Personalpronomina. Nun ermöglicht diese Einstellung von Teilnehmern an einer sprachlich vermittelten Interaktion eine andere Beziehung des Subjekts zu sich selbst als bloß jene objektivierende Einstellung, die **ein Beobachter gegenüber Entitäten in der Welt einnimmt**» (Ю. Хабермас 2005: 57)..

Таким образом, основополагающие мысли возникают в философском дискурсе Ю. Хабермаса на основании развития теорий таких авторов как: Т. Адорно, Ж. Лиотар, М. Хоркхаймера, Ж. Батай, М. Фуко, Ж. Деррида. В **философском дискурсе** используются универсально- и национально-прецедентные феномены. Это объясняется тем, что метафоричность в философских текстах должна быть доступна для понимания, а именно такого рода ПФ могут достичь желаемого результата. Варианты ситуаций, которые нам предлагает прецедентный текст, могут служить для создания сюжета или же аргументации выдвинутых тезисов. Здесь же важную роль будут играть прецедентные высказывания, которые чаще всего авторы философских дискурсов выражают в качестве цитат. Виды цитирования могут быть разными: традиционное цитирование или цитирование одним выказыванием. Выбор определённого типа обусловлен заданной целью, которую необходимо достичь с помощью ПФ.

Также особую роль для любого философского дискурса играют прецедентные имена. С позиций семантической связанности с текстом-источником, все прецедентные имена являются семантически связанными, так как их употребление в философском дискурсе основывается на актуализации закрепленных в сознании носителей языка и культуры коннотаций, формируемых философским текстом (или рядом текстов). Связь с источником у имени может быть ослабленной, представление о его носителе – редуцированным, однако подобное имя все равно употребляется в соответствии с прототекстовыми коннотациями или частью из них.

Выводы по ГЛАВЕ II

В процессе рассмотрения теоретических основ в главе: «Прецедентные феномены в дискурсе» были сделаны следующие выводы:

1. Существует большая вариативность мнений в трактовке явления интертекстуальности. Но всё же лингвисты сходятся во мнении, что интертекстуальность понимается как существование текста в тексте, текстовой коммуникации, которая осуществляется с помощью апелляции к тексту-источнику. Данное явление также имеет источники, которыми традиционно стали считать общеизвестные тексты, которые можно рассматривать и понимать как в широком, так и узком смысле. Интертекстуальность выражается с помощью использования прецедентных текстов. Феномен прецедентности является элементом интертекстуальных связей.

2. К прецедентным феноменам относятся: прецедентный текст, прецедентное высказывание, прецедентная ситуация и прецедентное имя. Каждый из перечисленных ПФ обладает разнообразными социальными значимостями. ПФ занимают важное место в межличностной коммуникации и являются непосредственной частью языка.

3. Говоря о прецедентных текстах в философских дискурсах, стоит отметить, что к основным источникам цитат и литературных аллюзий, которые типичны этому виду дискурса, традиционно относят:

- греческую и римскую мифологию,
- общегерманскую мифологию,
- тексты произведений античных авторов,
- Библию и тексты в рамках фольклорной традиции,

- историческое наследие стран,
- произведения философов и сюжеты классической литературы.

Важно, что эти ПТ являются универсально-прецедентными феноменами, они активно применяются различными авторами и отлично известны читателю.

4. Язык философии обеспечивает особого рода дискурс, который есть гармонизация образа и понятия, их предельное сжатие. Необходимо отметить, что именно поиском различных связей между ними, установлением последовательной характеристики и занимаются авторы философских текстов, хотя, казалось бы, что они обладают разнопорядковыми категориями и чужеродными дефинициями.

Глава 3. Прецедентные феномены как ядерные элементы когнитивной базы в философском дискурсе М. Heidegger

3.1. Прецедентные феномены и этапы создания философского дискурса

По мнению Г.Б. Гутнера, философский дискурс характеризуется всеобщностью из-за возможности рассмотрения любого дискурса при помощи философских категорий, хотя достаточно сложно представить дискурсивную конструкцию, которая описывает себя в тех же самых терминах, в каких описываются другие дискурсы. Сам же философский дискурс можно обозначить как предельный дискурс, который не подвержен последующей рефлексии.

Всеобщность и прецедентность философского дискурса исключают коммулятивность в развитии философии. Философская система полноценна и содержит всё, что может содержать, и поэтому не может быть подвержена влиянию других систем. Само явление корректировки и дополнения противоречила бы всеобщности. Говоря об учениях о философском дискурсе необходимо упомянуть работы Дж. Серля, Д. Греймаса, Т. Дейка, которые внесли необычайно большой вклад в описание данного явления.

Любой дискурс может быть частью философского. Но подобное примыкание вовсе не предполагает, что философ должен реконструировать все существующие дискурсы. Но с другой стороны, уму необходимо так построить свою конструкцию, чтобы никакой, пусть даже неизвестный ему дискурс, не мог выпасть из его построения. Философский дискурс

эгоцентричен: он сразу же создаётся как единственно возможный. Формирование философского рассуждения означает конструирование самих принципов, а также конструирования всякого возможного дискурса. Это приводит к необходимости помыслить последний предел, нечто предельно мыслимое – точку порождения единого дискурса.

Можно сказать, что философский дискурс почти не отличается от научного в таких его измерениях, как *постановка проблемы, поиск вариантов ее возможных решений, их последующие испытания (критика)* и т.п. Но значительным отличием является то, что *философский дискурс преимущественно ориентирован на само знание, условия его истинности, форм и способов развития* и т. п. У философского дискурса познавательной областью являются: мышление, познание бытия в виртуальном многообразии его форм, структур и уровней. Рассмотрим логику философского дискурса, а именно этапы философского процесса созидания, обоснования и трансляции философской идеи (концепта).

Первым этапом создания философского дискурса является создание философского концепта. Данный этап является креативной стадией рождения концепта и в силу этого не укладывается в границы формально-логических императивов. На этом этапе философского творчества логические аномалии (противоречия, неопределенности, тавтологичность дефиниций и т. п.), являются больше нормой, чем досадным исключением. Но очень важно, чтобы этот процесс создания и становления нового концепта завершился стадией его дефинитивного оформления. Именно тот мыслитель, который взялся за формулировку той или иной дефиниции, считается автором данного концепта, а сам концепт, уже маркированный, переходит из сферы субъективно-личностного в третий мир объективных сущностей (в область общественного философского сознания). При том, что эти проблемы считаются достаточно логически запутанными, существует, по крайней мере, один прием, делающий многие суждения неоспоримыми. Это применение определений, к какой бы области они не относились.

Рассмотрим этот этап на примере работы М. Хайдеггера «*Sein und Zeit*», в котором основным концептом является концепт DASEIN. Автор развивает идею о сущности бытия. Также М. Хайдеггер выделяет четыре ключевых экзистенциальных модуса DASEIN: бытие-в-мире (*In-der-Welt-sein*), заботу (*Sein-bei* (innerweltlich belegendem Seiendem)), время (*Die Zeit*).

Автор уже с первых строк введения даёт читателю понять, что существует большое разнообразие мнений о сущности бытия. В книге в качестве эпиграфа приводится выдержка из Софиста: «*Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck seiend gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen*» (М. Хайдеггер 2008: 5). Платон высказывается относительно затруднения в понимании слова *der Seiende*. М. Хайдеггер подчеркивает, что не было и нет ответа на этот вопрос. Таким введением работа предстает как феноменологическая онтология, опирающаяся на герменевтику и аналитику существования и поставившая целью вернуться к вопросу обоснования метафизики, а именно: «Какой смысл имеет бытие?». Хайдеггер утверждает, что этот вопрос был забыт, и к нему больше не возвращались. Для подтверждения своих слов он цитирует Аристотеля:

«*Das «Sein» ist der «allgemeinste» Begriff: το δν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων. Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit*». Ein Verständnis **des Seins** ist je schon mit Inbegriffen in allem, was einer am **Seienden** erfasst. «Aber die **Allgemeinheit von «Sein»** ist nicht die der Gattung. «**Sein**» umgrenzt nicht die oberste Region des **Seienden**, sofern dieses nach Gattung und Art begrifflich artikuliert ist: ούτε το δν γένο» (М. Хайдеггер 2008: 5).

Раскрытие *смысла присутствия (des Seienden)* как исполняющейся всеобщности *бытийности (Allgemeinheit von Sein)* составляет почву для понимания ответа на ведущий вопрос о *смысле бытия* вообще (*des Daseins*).

Второй этап философского дискурса – это этап рационализации философского концепта. На данном этапе автор продолжает актуализировать ранее невыявленные смысловые связи концепта с другими концептами, указывает на его совместимость или несовместимость с ними, выявляются имплицитные его компоненты, эвристический потенциал возникающего на его основе нового концептуального (категориального) пространства конкретно-научной мысли. С одной стороны, рационализировать (эксплицировать, обосновывать, включать в смысловые зависимости и т. д.) можно лишь то, что предварительно создано; с другой стороны, процесс рационализации может вносить существенные коррективы в первоначальные замыслы, гипотезы, идеи, что являются важнейшими на втором этапе рационализации концепта.

Отправной точкой мысли М. Хайдеггера является «бытие бытующего» (*das Sein des Menschen*), а не просто мысль о бытии. М. Хайдеггер цитирует Аристотеля для выражения этой мысли: «*Aristoteles sagt: η ψυχή τα ὄντα πῶς ἐστίν. Die Seele (des Menschen) ist in gewisser Weise das Seiende; die »Seele«, die das Sein des Menschen ausmacht, entdeckt in ihren Weisen zu sein, αἴσθησις und νόησις, alles Seiende hinsichtlich seines Daß- und Soseins, d. h. immer auch in seinem*» (М. Хайдеггер 2008: 26). Выделяя взгляды философов на проблему бытия, прослеживается мысль автора о необходимости понимания четкой связи концепта DASEIN с другими концептами: MENSCH, SEELE, ICH. Сущее располагается в душе человека (*die Seele ist das Seiende*), оно осуществляется через процесс озабоченности к тому сущему (*in ihren Weisen sein*), которое открывается в определенном способе «**БЫТЬ ВОТ-БЫТИЕМ**» (*Daß- und Sosein*), в отношении к самому себе (*Verhalten zu Seiendem, in jedem Sich-zu-sich-selbst-verhalten*). Одним из таких способов бытия является бытие-в-мире. Рассмотрение этого способа как-мира или, как называет его Хайдеггер «мировости мира» он начинает с вопроса о существе встречи человека и бытия в мире (*In-der-Welt-sein*).

Переходим к *третьему этапу создания философского дискурса*. Третий этап философского дискурса – это трансляция. Главной целью трансляции является передача нового авторского знания другим субъектам мышления (философского или же конкретно-научного). На этом этапе читатель сталкивается с областью сложных процессов языковой коммуникации, которые в свою очередь стали предметом изучения разных научных дисциплин психологии, лингвистики, риторики, логики, педагогики и др. Феномен трансляции философского знания изучен крайне мало, хотя значительность его роли как элемента культуры совершенно очевидна.

На этом этапе реализуются все уровни концепта DASEIN и раскрываются все экзистенциальные модусы концепта DASEIN. М. Хайдеггер ставит перед собой задачу понять, что мешало предшествующим философам разглядеть и осмыслить корень проблемы. По мнению автора только И. Кант приблизился к ответу на вопрос.

М. Хайдеггер использует три основных понятия, необходимых для осмысления поставленной задачи:

- **Phänomen:**

«Der griechische Ausdruck φαίνόμενον, auf den der Terminus »Phänomen« zurückgeht, leitet sich von dem Verbum φαίνεσθαι her, das bedeutet: sich zeigen; φαίνόμενον besagt daher: das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare; φαίνεσθαι selbst ist eine mediale Bildung von φαίνω, an den Tag bringen, in die Helle stellen; φαίνω gehört zum Stamm φα- wie φώς, das Licht, die Helle, d. h. das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann. Als Bedeutung des Ausdrucks »Phänomen« ist daher festzuhalten: das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare. Die φαίνομενα, »Phänomene«, sind dann die Gesamtheit dessen, was am Tage liegt oder ans Licht gebracht werden kann, was die Griechen zuweilen einfach mit τα όντα (das Seiende) identifizierten. Seiendes kann sich nun in verschiedener Weise, je nach der Zugangsart zu ihm, von ihm selbst her zeigen. Die Möglichkeit besteht sogar, daß Seiendes sich als das zeigt, was es an ihm

selbst nicht ist. In diesem Sichzeigen »sieht« das Seiende »so aus «. (М. Хайдеггер 2008: 31).

Он рассматривает этот термин как *форму бытующего*, как оно предстает перед нами и видится (*das, was sich zeigt, das sich zeigende, das Offenbare das Licht, die Helle, d. h. das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann, das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare*);

- Logos:

«Und wiederum, weil der Logos ein Sehenlassen ist, deshalb kann er wahr oder falsch sein. .. etwas vor etwas stellen (in der Weise des Sehenlassens) und es damit ausgeben als etwas, was es nicht ist.

Weil aber »Wahrheit« diesen Sinn hat und der Logos ein bestimmter Modus des Sehenlassens ist, darf der Logos gerade nicht als der primäre »Ort« der Wahrheit angesprochen werden. ...Im reinsten und ursprünglichsten Sinne »wahr« – d. h. nur entdeckend, so daß es nie verdecken kann, ist das reine, das schlicht hinsehende Vernehmen der einfachsten Seinsbestimmungen des Seienden als solchen. Dieses kann nie verdecken, nie falsch sein, es kann allenfalls ein Unvernehmen bleiben, für den schlichten, angemessenen Zugang nicht zureichen» (М. Хайдеггер 2008: 36).

Хайдеггер определяет «Logos» как *восприятие бытующего (der Logos ist ein Sehenlassen; etwas vor etwas stellen; in der Weise des Sehenlassens)*. С его помощью на правду бытия проливается свет, появляется возможность увидеть ее (*Vernehmen der einfachsten Seinsbestimmungen des Seienden als solchen; dieses kann nie verdecken, nie falsch sein; es kann allenfalls ein Unvernehmen bleiben, für den schlichten, angemessenen Zugang nicht zureichen*).

- Phänomenologie:

«Bei einer konkreten Vergegenwärtigung des in der Interpretation von «Phänomen» und «Logos» Herausgestellten springt ein innerer Bezug zwischen dem mit diesen Titeln Gemeinten in die Augen. Der Ausdruck Phänomenologie läßt sich griechisch formulieren: λέγειν τα φαινόμενα; λέγειν Phänomena; lagen besagt aber ἀποφαίνεσθαι. . Phänomenologie sagt dann: **Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen...** So kommt aber nichts anderes zum Ausdruck als die oben formulierte Maxime: „**Zu den Sachen selbst!** Der Titel Phänomenologie ist demnach hinsichtlich seines Sinnes ein anderer als die Bezeichnungen Theologie u. dgl. Diese nennen die Gegenstände der betreffenden Wissenschaft in ihrer jeweiligen Sachhaltigkeit. »Phänomenologie« nennt weder den Gegenstand ihrer Forschungen, noch **charakterisiert der Titel deren Sachhaltigkeit.** Das Wort gibt nur Aufschluß über das **Wie der Aufweisung und Behandlungsart** dessen, was in dieser Wissenschaft abgehandelt werden soll. 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. Denselben Sinn hat der im Grunde tau-tologische Ausdruck »deskriptive Phänomenologie«. Deskription bedeutet hier nicht ein Verfahren nach Art etwa der botanischen Morphologie – der Titel hat wieder einen prohibitiven Sinn: **Fernhaltung alles nichtausweisenden Bestimmens.** Der Charakter der Deskription selbst, der spezifische Sinn des λόγος, kann allererst aus der »Sachheit« dessen fixiert werden, was »beschrieben«, d. h. in der Begegnisart von Phänomenen zu wissenschaftlicher Bestimmtheit gebracht werden soll. Formal berechtigt die Bedeutung des formalen und vulgären Phänomenbegriffes dazu, jede Aufweisung von Seiendem, so wie es sich an ihm selbst zeigt, Phänomenologie zu nennen » (M. Хайдеггер 2008: 38) .

Автор рассматривает важность этого понятия, т.к. понимание этого явления есть способ пролить свет на то, что есть бытующим,

существующим, каковы взаимосвязи сущего (das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen).

Таким образом, обращение к вопросу бытия ставит задачу: составить фундаментальную онтологию DASIEN. Его работа «Sein und Zeit» решает эту задачу.

В ходе анализа были обнаружены следующие уровни концепта DASEIN:

- бытие-в-мире (*In-der-Welt-sein*);
- забота (*Sein-bei* (innerweltlich begegnendem Seienden));
- время (*Die Zeit*).

Анализируя работу, мы пришли к выводу, что в данном авторском дискурсе одну из основополагающих ролей для вербализации ядерного концепта играют: прецедентное имя, прецедентное высказывание, прецедентная ситуация и прецедентный текст. Прецедентные феномены функционируют в языке, но за ними стоят когнитивные структуры, которые принадлежат сознанию. Поэтому такой воспринятый адресатом прецедентный феномен остается в сознании, рефлексивируется и включается в формируемую автором дискурса концептосферу. Прецедентные феномены могут рассматриваться также, как «результат рефлексии, глубинной проработки тем или иным (микро)социумом наиболее актуальных для него понятий, и – как следствие – рельефно показывающие самобытность, оригинальность его языкомышления и речевых поступков» (Колшанский 2009: 180). Прецедентные феномены, способствуют объективизации различных уровней концепта DASEIN. Стоит отметить, что в данной главе были рассмотрены лишь те уровни, которые были объективированы с помощью прецедентных феноменов.

3.2 Прецедентное имя в философском дискурсе М. Heidegger «Sein und Zeit»

Сознание (прежде всего языковой уровень сознания) реализует и выявляет себя в дискурсе (Базылев 1997: 7). В современной гуманитарной науке термин «дискурс» понимается весьма неоднозначно. Мы присоединяемся к мнению тех ученых, которые рассматривают **дискурс** как «сложное коммуникативное явление, включающее, кроме текста, еще и экстралингвистические факторы (знания о мире, мнения, установки, цели адресата)» (Караулов, Петров 2003: 8). При таком понимании дискурс обязательно включает в себя «сложную систему иерархии знаний», выступает как одновременно социальный, идеологический и лингвистический феномен, представляет собой «языковое использование как часть социальных отношений и процессов» (Менджеричкая 2001: 133).

При толковании феномена **философского дискурса**, на наш взгляд, наиболее весомым является определение Т. Дейка: «Философским <...> дискурсом является речение Бытия. Для философского дискурса в науке исследуется предмет лишь как некоторый аспект мира, в философии мир собирается из некоторого единого центра, который и есть Я сам как мыслящий субъект. Философия всегда устремлена к предельной всеобщности» (Дейк 2009: 123).

Материалом для исследования в данной части работы послужили первая и вторая главы из работы М. Хайдеггера «Sein und Zeit» (см. Приложение 1). Необходимо отметить, что данный философский дискурс является также **авторским дискурсом**, под которым принято понимать «воплощение автором в произведении собственной морально-эстетической позиции, которое ориентировано на создание ситуации активного взаимодействия между «я» автора и «ты» читателя» (Ситченко 2014: 24). Важно отметить, что

у авторского философского дискурса выделяют две основные тенденции выражения авторского «Я»:

- с одной стороны, для автора философского изложения необходимо **указать значимость своего личного мнения** по определённой проблеме,
- с другой стороны, автору необходимо соблюдать правила философского дискурса, которые заставляют его **скрывать собственное «Я»** за точными фактами, строгими доказательствами.

Прецедентные феномены, которые репрезентируют концепт DASEIN, понимаются как языковые явления, сформированные в дискурсивном пространстве, и как относительно стабильные когнитивные структуры. Поэтому каждый прецедентный феномен представляет собой знак, указывающий на семиотическую связь между пропозицией (то, что высказывается в ПФ), референтной ситуацией и ментальной репрезентацией ПФ (того, что типично в подобных ситуациях).

В данном параграфе мы проанализируем использование автором прецедентного имени (ПИ). **Прецедентное имя** – один из важнейших ядерных элементов авторской когнитивной базы. Это индивидуальное имя, «связанное с прецедентным текстом или прецедентной ситуацией, или имя-символ, указывающее на эталонную совокупность определённых качеств» (Красных 2001: 20).

В ходе анализа философского дискурса М. Хайдеггера были выявлены используемые автором прецедентные имена, которые образуют различные лексико-семантические группы:

1) имена исторических фигур (антропонимы):

(1) **Plato und Aristotele:** « *Gleichwohl hält man sich der Anstrengungen einer neu zu entfachenden γυγαντομαχία περπ τζφ ολσ□αφ für enthoben. Dabei ist die angerührte Frage doch keine beliebige. Sie hat das Forschen von **Plato** und **Aristoteles** in Atem gehalten, umfreilich auch von da an zu verstummen – als thematische Frage wirklicher Untersuchung.*

Die «Allgemeinheit» des Seins «übersteigt» alle gattungsmäßige Allgemeinheit. «Sein» ist nach der Bezeichnung der mittelalterlichen Ontologie ein «transcendens». Die Einheit dieses transzendental «Allgemeinen» gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen obersten Gattungsbegriffe hat schon **Aristoteles** als die Einheit der Analogie erkannt. Mit dieser Entdeckung hat **Aristoteles** bei aller Abhängigkeit von der ontologischen Fragestellung **Platons** das Problem des Seins auf eine grundsätzlich neue Basis gestellt. Gelichtet hat das Dunkel dieser kategorialen Zusammenhänge freilich auch er nicht. Die mittelalterliche Ontologie hat dieses Problem vor allem in den thomistischen und skotistischen Schulrichtungen vielfältig diskutiert, ohne zu einer grundsätzlichen Klarheit zu kommen» (M. Хайдеггер 2008: 7).

(2) **G. Hegel.**: «Was die beiden gewonnen, hat sich in mannigfachen Verschiebungen und «Übermalungen» bis in die «Logik» **Hegels** durchgehalten. Und was ehemals in der höchsten Anstrengung des Denkens den Phänomenen abgerungen wurde, wiewohl bruchstückhaft und in ersten Anläufen, ist längst trivialisiert.

Und wenn schließlich **Hegel** das »Sein« bestimmt als das «unbestimmte Unmittelbare» und diese Bestimmung allen weiteren kategorialen Explikationen seiner «Logik» zugrunde legt, so hält er sich in derselben Blickrichtung wie die antike Ontologie, nur daß er das von **Aristoteles** schon gestellte Problem der Einheit des Seins gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen «Kategorien» aus der Hand gibt. Wenn man demnach sagt: «Sein» ist der allgemeinste Begriff, so kann das nicht heißen, er ist der klarste und aller weiteren Erörterung unbedürftig. Der Begriff des «Seins» ist vielmehr der dunkelste» (M. Хайдеггер 2008: 9).

(3) **I. Kant.**: «Das «Sein» ist der selbstverständliche Begriff. In allem Erkennen, Aussagen, in jedem Verhalten zu Seiendem, in jedem Sich-zu-sich-selbst-verhalten wird von «Sein» Gebrauch gemacht, und der Ausdruck ist dabei «ohne weiteres» verständlich. Jeder versteht: «Der Himmel ist blau»; «ich bin froh» und dgl. Allein

*diese durchschnittliche Verständlichkeit demonstriert nur die Unverständlichkeit. Sie macht offenbar, daß in jedem Verhalten und Sein zu Seiendem als Seiendem a priori ein Rätsel liegt. Daß wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist, beweist die grundsätzliche Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von «Sein» zu wiederholen. Die Berufung auf Selbstverständlichkeit im Umkreis der philosophischen Grundbegriffe und gar im Hinblick auf den Begriff «Sein» ist ein zweifelhaftes Verfahren, wenn anders das «Selbstverständliche» und nur es, die geheimen Urteile der gemeinen Vernunft (**Kant**), ausdrückliches Thema der Analytik («der Philosophen Geschäft») werden und bleiben soll. Die Erwägung der Vorurteile machte aber zugleich deutlich, daß nicht nur die Antwort fehlt auf die Frage nach dem Sein, sondern daß sogar die Frage selbst dunkel und richtungslos ist. Die Seinsfrage wiederholen besagt daher: erst einmal die Fragestellung zureichend ausarbeiten» (M. Хайдеггер 2008: 23).*

(4) Thomas v. A.:

*«Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins wurde schonfrüh gesehen, ohne daß dabei das Dasein selbst in seiner genuinen ontologischen Struktur zur Erfassung kam oder auch nur dahinzielendes Problem wurde. Die Seele (des Menschen) ist in gewisser Weise das Seiende; die «Seele», die das Sein des Menschen ausmacht, entdeckt in ihren Weisen zu sein, alles Seiende hinsichtlich seines Daß- und Soseins, d. h. immer auch in seinem Sein. Diesen Satz, der auf die ontologische These des Parmenides zurückweist, hat **Thomas v. A.** in eine charakteristische Erörterung aufgenommen. Innerhalb der Aufgabe einer Ableitung der «Transzendentien», d. h. der Seinscharaktere, die noch über jede mögliche sachhaltig-gattungsmäßige Bestimmtheit eines Seienden, jeden modus specialis entis hinausliegen und die jedem Etwas, mag es sein, was immer, notwendig zukommen, soll auch das verum als ein solches transcendens nachgewiesen werden. Das geschieht durch die Berufung auf ein Seiendes, das gemäß seiner Seinsart selbst die Eignung hat, mit jeglichem irgendwie Seienden*

«zusammenzukommen». Dieses ausgezeichnete Seiende, das *ens, quod natum est convenire cum omni ente*, ist die Seele (*anima*). Der hier hervortretende, obzwar ontologisch nicht geklärte Vorrang des «Daseins» vor allem anderen Seienden hat offensichtlich nichts gemein mit einer schlechten Subjektivierung des Alls des Seienden. – Der Nachweis der ontisch-ontologischen Auszeichnung der Seinsfrage gründet in der vorläufigen Anzeige des ontisch-ontologischen Vorrangs des Daseins. Aber die Analyse der Struktur der Seinsfrage als solcher (§ 2) stieß auf eine ausgezeichnete Funktion dieses Seienden innerhalb der Fragestellung selbst. Das Dasein enthüllte sich hierbei als das Seiende, das zuvor ontologisch zureichend ausgearbeitet sein muß, soll das Fragen ein durchsichtiges werden. Jetzt hat sich aber gezeigt, daß die ontologische Analytik des Daseins überhaupt die Fundamentalontologie ausmacht, daß mithin das Dasein als das grundsätzlich vorgängig auf sein Sein zu befragende Seiende fungiert» (M. Хайдеггер 2008: 4).

(5) **R. Descartes:** «Für **Descartes** bleibt es jedoch nicht allein bei diesem Versäumnis und damit bei einer völligen ontologischen Unbestimmtheit der *res cogitans sive mens sive animus*. Descartes führt die Fundamentalbetrachtungen seiner »*Meditationes*« durch auf dem Wege einer Übertragung der mittelalterlichen Ontologie auf dieses von ihm als *fundamentum inconcussum* angesetzte Seiende.

Die *res cogitans* wird ontologisch bestimmt als *ens* und der Seinssinn des *ens* ist für die mittelalterliche Ontologie fixiert im Verständnis des *ens* als *ens creatum*. Gott als *ens infinitum* ist das *ens increatum*. Geschaffenheit aber im weitesten Sinne der Herstelltheit *on* etwas ist ein wesentliches Strukturmoment des antiken Seinsbegriffes. Der scheinbare Neuanfang des Philosophierens enthüllt sich als die Pflanzung eines verhängnisvollen Vorurteils, auf dessen Grunde die Folgezeit eine thematische ontologische Analytik des »Gemütes« am Leitfaden der Seinsfrage und zugleich als kritische Auseinandersetzung mit der überkommenen antiken Ontologie verabsäumte. Daß **Descartes** von der mittelalterlichen Scholastik «abhängig» ist und deren Terminologie gebraucht, sieht jeder Kenner des

Mittelalters. Aber mit dieser «Entdeckung» ist philosophisch so lange nichts gewonnen, als dunkel bleibt, welche grundsätzliche Tragweite dieses Hereinwirken der mittelalterlichen Ontologie in die ontologische Bestimmung, bzw. Nichtbestimmung der res cogitans für die Folgezeit hat. Diese Tragweite ist erst abzuschätzen, wenn zuvor Sinn und Grenzen der antiken Ontologie aus der Orientierung an der Seinsfrage aufgezeigt sind. M. a. W. Die Destruktion sieht sich vor die Aufgabe der Interpretation des Bodens der antiken Ontologie im Lichte der Problematik der Temporalität gestellt» (М. Хайдеггер 2008: 21).

2) имена произведений и работ:

«Kritik der reinen Vernunft», «Deduktion der Transzendentien in dem Opusculum de natura generis», «Sophistes», «Metafizik», «der Philosophen Geschäft» (см. примеры (1),(2),(3), (4), (5)).

3) термины, характерные для данной тематики:

die Allgemeinheit; Sein; das Wesen; die «Logik» Hegels; die antike Ontologie; die Seinsfrage; der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins; Daß- und Soseins; der Transzendentien; der Seinscharakter; das Dasein; der Problematik der Temporalität; Physis (см. примеры (1), (2), (3), (4), (5)).

4) имена разных эпох:

*Die **altgriechischen** Philosophen, die **altertümlichen** Denker, In der Neu Zeit, der **antike** Seinsbegriff (см. примеры (1),(2))*

Прецедентные имена и словоупотребления можно поделить на две группы по параметру денотации/коннотации.

I. Денотативным ПИ являются имена собственные, которые несут в себе определённый культурный код, участвуют в смыслопорождении, но не играют основополагающей роли. К данной группе можно отнести имена различных эпох, так как их указание не особо влияют на общую идею автора. Так, М. Хайдеггер, описывая мнение авторов различных эпох, таких как Аристотель, Г. Гегель, И. Кант, использует термины для указания разницы во времени (*Die **altgriechischen** Philosophen, die **altertümlichen** Denker*), но это больше служит пояснением для читателя.

II. Коннотативные ПИ можно описать, как несущие в себе смыслопорождающую функцию. Они отсылают читателя:

- к внешним по отношению к данному философскому дискурсу текстам,
- к необходимым для понимания мысли автора историческим, культурным, общественным или же политическим явлениям.

Для их опознания требуются особые знания, фоновые представления о том или ином явлении. Употребление подобных имен – важный элемент в понимании произведения. Они играют существенную роль в построении образности, посредством которой осуществляется диалог между автором и читателем. Необходимо отметить, что именно данная группа ПИ способствует объективизации уровней концепта, так как они участвуют в создании смысла, а, следовательно, и в структурировании концепта DASEIN М. Хайдеггера. В данном философском дискурсе коннотативными прецедентными именами являются три группы (исторические фигуры, эпохи и термины характерные для данной тематики, названия работ), с помощью которых автор наиболее точно описывает свою мысль. Прежде всего, нужно сказать, что М. Хайдеггер рассматривает DASEIN исторически, а не категориально (вневременно). Это значит, что способы *явленности Бытия в сущем* изменялись во времени.

Ср.: «*«Sein» ist nach der Bezeichnung der mittelalterlichen Ontologie ein «transcendens». Die Einheit dieses transzendental «Allgemeinen» gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen obersten Gattungsbegriffe hat schon Aristoteles als die Einheit der Analogie erkannt. Mit dieser Entdeckung hat Aristoteles bei aller Abhängigkeit von der ontologischen Fragestellung Platons das Problem des Seins auf eine grundsätzlich neue Basis gestellt;*

Wenn man demnach sagt: «Sein» ist der allgemeinste Begriff, so kann das nicht heißen, er ist der klarste und aller weiteren Erörterung unbedürftig. Der Begriff des «Seins» ist vielmehr der dunkelste)

Jetzt hat sich aber gezeigt, daß die ontologische Analytik des Daseins überhaupt die Fundamentalontologie ausmacht, daß mithin das Dasein als das grundsätzlich vorgängig auf sein Sein zu befragende Seiende fungiert » (М. Хайдеггер 2008: 20) и др.

Автор опирается на различных философов и реализует ПИ «исторические фигуры». Он указывает, что досократики понимали DASEIN как «Physis», вещественно-природное начало; Платон как «das Wesen» (идею вещей); Аристотель как «die Energie» (переход от возможности к действительности) и т. д. Такое объяснение даётся автором с помощью использования ПИ терминов, характерных для данной тематики. Благодаря данным ПИ реализуются уровни концепта DASEIN «бытие-в-мире (*In-der-Welt-sein*) и «время (*Die Zeit*)».

При этом Хайдеггер считал, что происходит стремительное забвение первичности Бытия. Древние мыслители приблизились больше к первоначальной открытости мышления. В дальнейшем мышление все более и более замыкается в самом себе. Об этом свидетельствует возникающая в Новом Времени субъективно-идеалистическая философия, которая утверждает, что мышление первично по отношению к бытию, что именно оно конституирует мир. Данную точку зрения автор описывает через работу И. Канта «*Kritik der reinen Vernunft*» – экспликация времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии (*ср.: die geheimen Urteile der gemeinen Vernunft*).

ПИ в работе М. Хайдеггер «*Sein und Zeit*» можно также разделить на группы в соответствии с их интертекстуальными функциями.

I. В ходе анализа были выделены группы прецедентных имен, которые имеют апеллятивную функцию интертекстуальных включений (имена эпох и некоторые имена-термины эпох). Имена этих групп дают представление целостности картины. Автор, описывая точки зрения

философов, указывает временной промежуток или эпоху, к которой принадлежал тот или иной автор (*in der Neu Zeit, der antike Seinsbegriff*). Отсутствие у читателя знаний о каком-то из данных имен, конечно, не может сильно снизить понимание смысла в целом. Но, например, если читатель не будет знать, что Платон и Аристотель первыми коснулись вопросов Бытия, то он упустит важные смысловые элементы.

II. Фатическая функция прецедентных имен дискурса реализуется с помощью ряда имен из лексико-семантической группы **«имена исторических фигур»**, **«имена произведений и работ»** и некоторые имена из группы **«имена-термины»**. Данные группы ПИ позволяют автору установить отношения «свой / чужой», создавая уже более точное описание различных явлений и точек зрения, распознать и понять которое может только определённый ряд читателей. М. Хайдеггер достаточно часто прибегает к идеям различных философов (*I. Kant, Plato, Aristotele, R. Descartes, Thomas v. A.*), опираясь при этом на их работы («*Kritik der reinen Vernunft*», «*Deduktion der Transzendentien in dem Opusculum, «Sophistes»*») и употребляя термины, характерные данной теме (*die Allgemeinheit; das Sein; das Wesen; die «Logik» Hegels; die antike Ontologie; die Berufung auf Selbstverständlichkeit im Umkreis der philosophischen Grundbegriffe; die Seinsfrage; der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins.*) Имена этих лексико-семантических групп призваны обратить на себя внимание особого круга читателей, которые обладают специфическими знаниями в области философии и истории. Так, М. Хайдеггер, ссылаясь на мнение И. Канта и на его работу (см. пример (3)); читатель, который не знаком с этим философом и с его трудами, не сможет уловить глубинный смысл, заложенный автором.

Таким образом, в ходе анализа данного авторского дискурса было выявлено четыре группы прецедентных имен, которые в свою очередь рассматривались с разных сторон. ПИ в философском дискурсе М. Хайдеггера и которые имеют следующие свойства: 1) коннотативность; 2)

деннотативность. Они выполняют следующие функции: 1) аппелятивная; 2) фатическая.

Итак, прецедентное имя в работе М. Хайдеггера «*Sein und Zeit*» является интертекстуальным феноменом когнитивного плана, связанным с накопленными знаниями автора. Анализ также позволил установить, что одним из характерных и продуктивных способов объективизации таких уровней концепта «DASEIN» как ««бытие-в-мире (*In-der-Welt-sein*) и «время (*Die Zeit*)» в философском дискурсе М. Хайдеггер являются прецедентные имена.

3.3 Прецедентное высказывание

Прецедентное высказывание (ПВ) – это «репродуцируемый продукт речемыслительной деятельности, законченная и самодостаточная единица, которая может быть или не быть предикативной; сложный знак, сумма значений компонентов которого не равна его смыслу» (Гудков 1997: 106). Прецедентные высказывания состоят в когнитивной базе носителей языка и неоднократно воспроизводятся в их речи. В. В. Красных к числу прецедентных высказываний относит цитаты из различных текстов и пословицы (Красных 1997: 65).

Итак, цитаты могут выступать в качестве ПВ. В ходе исследования было выявлено, что в данной работе автор использует большое количество прецедентных высказываний, выраженных именно в этой форме. И как уже было указано ранее, прецедентные высказывания являются одними из основных элементов для вербализации концепта DASEIN в работе М. Хайдеггера. Мы рассматриваем следующие виды цитат:

1) цитаты традиционные (фрагмент текста):

«δῆλον γὰρ ὡς υμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσε σημαίνειν ὅταν οὐ φθέγγησθε) πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν φόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν...»
Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck seiend gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen»» (Plato, Sophistes 244a.), (M. Хайдеггер 2008: 6).

(2) «Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins wurde schon früh gesehen, ohne daß dabei das Dasein selbst in seiner genuinen ontologischen Struktur zur Erfassung kam oder auch nur dahinzielendes Problem wurde. **Aristoteles** sagt: *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστίν.* Die Seele (des Menschen) ist in gewisser Weise das Seiende; die »Seele«, die das Sein des Menschen ausmacht, entdeckt in ihren Weisen zu sei, αἴσθησις und νόησις, alles Seiende hinsichtlich seines Daß- und Soseins, d. h. immer auch in seinem» (M. Хайдеггер 2008: 16).

(3) «Das «Sein» ist der «allgemeinste» Begriff: *τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων.* *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit»* Ein Verständnis des Seins ist je schon mit Inbegriffen in allem, was einer am Seienden erfaßt.«Aber die «Allgemeinheit» von «Sein» ist nicht die der Gattung. «Sein» umgrenzt nicht die oberste Region des Seienden, sofern dieses nach Gattung und Art begrifflich artikuliert ist: *οὔτε τὸ ὄν γένος.*» (**Aristoteles, Met. B 4, 1001 a 21., Thomas v. A., S. th. II.1 qu. 94 a 2.**) (M. Хайдеггер 2008: 13)

(4) «Der Erste und Einzige, der sich eine Strecke untersuchenden Weges in der Richtung auf die Dimension der Temporalität bewegte, bzw. sich durch den Zwang der Phänomene selbst dahin drängen ließ, ist **Kant**. Wenn erst die Problematik der Temporalität fixiert ist, dann kann es gelingen, dem Dunkel der Schematismuslehre Licht zu verschaffen. Auf diesem Wege läßt sich aber dann auch zeigen, warum für **Kant** dieses Gebiet in seinen eigentlichen Dimensionen

und seiner zentralen ontologischen Funktion verschlossen bleiben mußte. Kant selbst wußte darum, daß er sich in ein dunkles Gebiet vorwagte: «Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden.» Wovor **Kant** hier gleichsam zurückweicht, das muß thematisch und grundsätzlich ans Licht gebracht werden, wenn anders der Ausdruck «Sein» einen ausweisbaren Sinn haben soll. Am Ende sind gerade die Phänomene, die in der folgenden Analyse unter dem Titel «Temporalität» herausgestellt werden, die geheimsten Urteile der «gemeinen Vernunft», als deren Analytik Kant das «Geschäft der Philosophen» bestimmt» (M. Хайдеггер 2008: 26).

2) воспроизведение текста, представленного одним или несколькими высказыванием:

(5) «Und das mit Recht – wenn *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. «Sein» kann in der Tat nicht als Seiendes begriffen werden; *enti non additur aliqua natura*: «Sein» kann nicht so zur Bestimmtheit kommen, daß ihm Seiendes zugesprochen wird. Das Sein ist definatorisch aus höheren Begriffen nicht abzuleiten und durch niedere nicht darzustellen. Aber folgt hieraus, daß «Sein» kein Problem mehr bieten kann? Mitnichten; gefolgert kann nur werden: «Sein» ist nicht so etwas wie Seiendes. Daher ist die in gewissen Grenzen berechtigte Bestimmungsart von Seiendem – die «Definition» der traditionellen Logik, die selbst ihre Fundamente in der antiken Ontologie hat – auf das Sein nicht anwendbar» (**Pascal**), (M. Хайдеггер 2008: 6).

(6) «Die Berufung auf Selbstverständlichkeit im Umkreis der philosophischen Grundbegriffe und gar im Hinblick auf den Begriff «Sein» ist ein zweifelhaftes Verfahren, wenn anders das «Selbstverständliche» und nur es, «die geheimen Urteile der gemeinen Vernunft» (**Kant**), ausdrückliches Thema der Analytik («der Philosophen Geschäft») werden und bleiben soll» (M. Хайдеггер 2008: 14).

(7) «Das Gefragte der auszuarbeitenden Frage ist das Sein, das, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag eswie immer erörtert werden, je schon verstanden ist. Das Sein des Seienden »ist« nicht selbst ein Seiendes. Der erste philosophische Schritt im Verständnis des Seinsproblems besteht darin, nicht μῦθόν τινα διηγεῖσθαι» keine Geschichte erzählen», d.h. Seiendes als Seiendes nicht durch Rückführung auf ein anderes Seiendes in seiner Herkunft zu bestimmen, gleich als hätte Sein den Charakter eines möglichen Seienden» (**Plato, Sophistes 242 c**), (М. Хайдеггер 2008: 19).

(8) «Das geschieht durch die Berufung auf ein Seiendes, das gemäß seiner Seinsart selbst die Eignung hat, mit jeglichem irgendwie Seienden «zusammenzukommen». Dieses ausgezeichnete Seiende, das ens, quod natum est convenire cum omni ente, ist die Seele (anima)» (**Thomas v. A.**), (М. Хайдеггер 2008: 25).

(9) «Daß **Descartes** von der mittelalterlichen Scholastik «abhängig» ist und deren Terminologie gebraucht, sieht jeder Kenner des Mittelalters. Aber mit dieser «Entdeckung» ist philosophisch so lange nichts gewonnen, als dunkel bleibt, welche grundsätzliche Tragweite dieses Hereinwirken der mittelalterlichen Ontologie in die ontologische Bestimmung, bzw. Nichtbestimmung der res cogitans für die Folgezeit hat».

(10) «Deshalb hatte **Aristoteles** »kein Verständnis mehr «für sie, weil er sie auf einen radikaleren Boden stellte und aufhob. Das Igein selbst, bzw. das noevn – das schlichte Vernehmen von etwas Vorhandenem in seiner puren Vorhandenheit, das schon Parmenides zum Leitband der Auslegung des Seins genommen – hat die temporale Struktur des reinen «Gegenwärtigen» von etwas».

С точки зрения семантики функционирующих в философском дискурсе «Sein und Zeit» прецедентных высказываний данные явления делятся на две группы: они могут быть семантически связанными (не утрачивать связь с

прецедентным текстом), и семантически автономными (потерять связь с породившим их текстом - источником).

В ходе проведённого нами анализа было выявлено, что наиболее представленной группой является группа ПВ, которая включает цитирование текста одним или несколькими высказываниями, является группа автономных ПВ. Подобное трактование данных единиц связано со спецификой анализируемого авторского дискурса. М. Хайдеггер использует цитирования такого рода не столько стилистическим средством углубления, расширения смысла идеи, сколько способом быстро и выразительно описать необходимую мысль или событие.

Так, цитируя И. Канта (см. пример (6)), автор достаточно точно передаёт философские идею и отношение к Бытию как «само собой разумеющееся». Эта уже наличествующая понятность (и одновременно непонятность) сбивает с толку и указывает на необходимость повторения вопроса о смысле бытия. Также автор употребляет их с целью подтверждения ранее предоставленных идей. Бытие, отличаясь от сущего, считается более неуловимым понятием, как уже было указано ранее. Со времен Парменида и Платона критерий различения бытия и небытия остался неизменным – бытие существует, а небытие не существует, т.е. это – критерий существования. Хайдеггер поддерживает точку зрения античных философов (см. пример (7)).

Прецедентное высказывание обладает также когнитивной структурой, в которой глубинное и поверхностное значение являются основными элементами. Под поверхностным значением понимается такое значение, которое равно сумме значений компонентов высказывания. Глубинное значение «не равно только сумме значений компонентов высказывания и представляет собой семантический результат сочетания компонентов ПВ, формирующих его лексико-грамматическую структуру» (Красных 2003: 39). Проведённый анализ позволяет нам в свою очередь выделить две разновидности глубинного значения ПВ: значение, которое содержит само

высказывание, и значение, которые вытекают из смыслов текста-источника. В первом случае прецедентное высказывание имеет обобщающий, философский смысл, даёт материал для раздумий о забвении бытия и о ошибочном его восприятии.

С таким значением М. Хайдеггер использует вторую группу цитирования (воспроизведение текста, представленного одним или несколькими высказыванием). Так, цитируя фразу Платона (см. пример (7)), «*keine Geschichte erzählen*» («не рассказывать истории»), автор наталкивает читателя на размышление, что нужно определять сущее как сущее, а не обращаясь в его истокам, при этом не называя своё мнение прямо. Во втором случае выступают такие ПВ, которые тоже апеллируют к размышлениям о Бытии, но уже формулируя точную позицию без возможных альтернатив. Такое значение в данной работе свойственно первой группе цитирования (цитаты традиционные (фрагмент текста)).

Если мы рассмотрим все выше приведённые примеры данной группы, то убедимся в том, что М. Хайдеггер, цитируя фрагменты работ Платона, Аристотеля, И. Канта и Декарта, не даёт читателю увидеть вариацию мнений. Основная проблема указана уже в избранном автором эпиграфе, которым служат строки из платоновского «Софиста» (см. пример (1)). Философ начинает свою работу с утверждения о том, что люди и на сегодняшний день не могут ответить на вопрос Платона, что мы подразумеваем под словом «бытие». Исходным пунктом для М. Хайдеггера служит идея о забвении бытия. Он считает, что философия и порожденная ею наука упустила из внимания бытие и заменила его сущим. Поэтому целью данного дискурса для автора является повторить поставленный еще в античности вопрос о бытии и заняться интерпретацией времени как возможного горизонта бытия.

Также именно данная группа позволяет реализовать такой уровень концепта как «**Die Sorge**». С помощью данных ПВ в концепте DASEIN выявляются бытийные черты этого сущего в том, как оно являет себя

ближайшим образом и по большей части (в его повседневности). Пределом выступает фиксация концепта бытия DASEIN, которое составляет уровень «**Die Sorge**». Так, цитируя Платона (см. пример (2)) , автор указывает, что «душа» - это и есть сущее, а сущему бытийно свойственно заботиться и соприкасаться со всем сущим

Анализируя употребление прецедентных высказываний, мы пришли также к выводу, что ПВ тесно связаны с ПИ, и существовать вне этой связи не могут. Подводя итог сказанному, необходимо отметить, что к числу прецедентных феноменов относится цитирование, которое в свою очередь в данной работе делится на две группы: цитирование фрагмента текста и воспроизведение текста несколькими высказываниями.

Далее мы выявили, что с точки зрения семантики ПВ могут быть связанными с текстом-источником или же быть автономными. Также было определено, что прецедентное высказывание имеет когнитивную структуру, основными элементами, которой являются глубинное и поверхностное значение. И необходимо отметить, что ПВ, а именно цитирование в данном философском дискурсе, играют важную роль объективизации уровней «**Die Sorge**», «**Die Zeit**» и создания целостного восприятия концепта DASEIN

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В ходе работы нашло подтверждение гипотеза о том, что специфика философского дискурса заключается в особенности функционирования в нем прецедентных феноменов и, что их включение в структуру авторского философского дискурса приводит к его трансформации на уровне структуры, смысла и восприятия.

Процесс же формирования философского дискурса тесно связан с пониманием философии и её идей. Также важным заключением является то что, авторский философский дискурс можно рассматривать как продукт, который содержит в себе все философские традиции.

Прецедентные феномены, имеют следующие основания классификации: по признакам, по типам социальной значимости и по средствам выражения.

Характерными для исследуемого авторского дискурса, как и для философских работ других авторов, являются четыре группы ПИ (1) имена исторических фигур; 2) имена произведений и работ; 3) имена разных эпох 4) термины, характерные для данной тематики. Данные ПИ обладают определёнными свойствами (денотация/коннотация) и функциями (апеллятивная /фатическая). ПИ в работе М. Хайдеггера являются одними из наиболее важных способов вербализации уровней концепта DASEIN.

В философском дискурсе М. Хайдеггера были выделены ПВ в виде двух видов цитирования (1) цитаты традиционные; воспроизведение текста, представленного одним или несколькими высказыванием), которые делятся на типы значения (глубинное/ поверхностное) и типы с семантической точки зрения (связанный с текстом-источником/ автономный). В работе М. Хайдеггера данные ПФ также занимают центральное место в

объективизации уровней концепта DASEIN. Основными когнитивными уровнями концепта DASEIN являются: 1) бытие-в-мире (*In-der-Welt-sein*, 2) забота (*Sein-bei* (innerweltlich begehendem Seienden) 3) время (*Die Zeit*).

Особенностью философского дискурса является то, что он направлен на знание, варианты развития и выявление истины. Исследование процесса формирования этапов и уровней, обоснования и трансляция философской идеи концепта DASEIN с помощью прецедентных феноменов в философском дискурсе позволяет выделить три этапа формирования дискурса:

- 1) создание философского концепта,
- 2) этап рационализации философского концепта,
- 3) трансляция философского концепта.

Дальнейшие перспективы исследования функционирования прецедентных феноменов в авторском философском дискурсе М. Хайдеггера могут быть связаны с выявлением прецедентных ситуаций и прецедентных текстов, а также с исследованием данных прецедентных феноменов, являющихся средствами вербализации концептуальных признаков концепта DASEIN, в целой работе данного автора,

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Автономова, Н.С. От «археологии знания» к «генеалогии власти» // Вопросы философии/ Н.С. Автономова. – М.: Норма, 1991. – 595с.
2. Алексеев, П.М. Статистическая лексикография (типология, составление и применение частотных словарей) / П.М. Алексеев. – Л.: Инапресс, 1975. – 144с.
3. Арутюнова, Н.Д. Метафора и дискурс // Теория метафоры / Н.Д. Арутюнова. – М.: Наука, 1991. – 85с.
4. Базылев, В.Н., Интерпретативное переводоведение /В.Н. Базылов – Ульяновск: УлГУ, 2000. – 347с.
5. Барт, Дж. Теория дискурса/ Дж. Барт. – пер. с англ. В. Михайлина. – СПб.: Симпозиум, 2011.- 538с.
6. Баранов, А. Н. Постулаты когнитивной семантики / А. Н. Баранов, Д. О. Добровольский // Известия АН. Серия литературы и языка. — Т. 56. 2007. – С. 11— 19.
7. Бахтин, М. М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках / М. М. Бахтин // Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. – М.: Художественная литература, 2011. С. 473-512.
8. Безруков, А. Н. Поэтика интертекстуальности в творчестве В. Ерофеева: поэма «Москва Петушки»: автореф. дисканд. филол. наук / А. Н. Безруков.1. Бирск, 2005. – 25 с.
8. Бирюкова, Н. С. Восприятие студентами прецедентных феноменов, используемых в современной массовой коммуникации: дис. канд. филол. наук / Н. С. Бирюкова. Екатеринбург, 2005. – 196 с.
9. Бисималиева, М. К. О понятиях «текст» и «дискурс» / М. К. Бисималиева // Филологические науки, 2009. № 2. – С. 78-85.

10. Бриченкова, Е.С. Прецедентные высказывания в русскоязычном публицистическом дискурсе и их место в преподавании русского языка как иностранного / Е.С. Бриченкова. – М.: Норма, 2007. – 325с.
11. Водак, Р. Язык. Дискурс. Политика / Р. Водак. Волгоград, 1997
12. Воскресенская, Е. Г. Интертекстуальные включения в произведениях И. Во: автореф. дисканд. филол. наук / Е. Г. Воскресенская. Баранаул, 2004. – 18 с.
13. Виноградов, С.И. Культура русской речи / С.И. Виноградов. – М.: Златоуст, 2013. – 223с.
14. Гальскова, А.Н. Современная методика обучения иностранным языкам / А.Н. Гальскова. – М.: Знание, 2000. – 328с.
15. Гаспаров, Б.М. Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования / Б.М. Гаспаров. – М.: Норма, 2011. –617с.
16. Гюббенет, И. В. Основы филологической интерпретации литературно-художественного текста / И. В. Гюббенет. М.: Изд-во МГУ, 2011. – 205 с.
17. Голубева, Н.А. Слово. Текст. Дискурс. Прецедентные единицы / Н.А. Голубева. – Н.Новгород: Монография, 2009. – 441с.
18. Горбаневская, Г.В. Лексика в процессе обучения русскому языку как иностранному / Г.В. Горбаневская. – М.: Индрик, 2008. – 410с.
19. Гудков, Д.Б. Для чего мы говорим? (К проблеме ритуала и прецедента в коммуникации) / Д.Б. Гудков. – М.: Норма, 1997. – 234с.
20. Гудков, Д.Б. Теория и практика межкультурной коммуникацию / Д.Б. Гудков. – М.: Норма, 2003. – 148с.
21. Гудков, Д. Б. Прецедентное имя. Проблемы денотации, сигнификации и коннотации / Д. Б. Гудков // Лингвистические проблемы межкультурной коммуникации: Сб. статей / Ред. В. В. Красных, Л. И. Изотов. – М.: Филология, 2007. – С. 116-129.
22. Дмитриева, О.А. Механизм восприятия прецедентного текста / О.А. Дмитриева. – СПб.: Инапресс, 2015. – 477с.

23. Женетт, Ж. Введение в архитекст/ Ж. Женетт. – М.: Издательство имени Сабашниковых, 2012. – 430с.
24. Захаренко, И.В. Прецедентное имя и прецедентное высказывание как символы прецедентных феноменов / И.В. Захаренко. – М.: Дрофа, 1997. – 96с.
25. Земская, Е.А. Клише и цитация в языке общества / Е.А. Земская. – М.: Канон, 1996. – 253с.
26. Карасик, В.И. Лингвокультурный концепт как единица исследования // Методологические проблемы когнитивной лингвистики / В.И. Карасик. – Воронеж: Воронеж, 2002. – 320.
27. Караулов, Ю.Н. Русская языковая личность и задачи ее изучения / Ю.Н. Караулов. – М.: Импэто, 2003. – 580с.
28. Караулов, Ю.Н. Активная грамматика и асоциально-вербальная сеть / Ю.Н.Караулов. – М.: Норма, 2010. – 400с.
29. Козырев, В.А. Вселенная в алфавитном порядке/ В.А. Козырев. – СПб: Каро, 2000. – 309с.
30. Костомаров, В.Г. Языковой вкус эпохи / В.Г. Костомаров. – М.: Норма, 2011. – 395с.
31. Костомаров, В.Г. Бурвикова текст как редуцированный дискурс / В.Г. Костомаров. – М.: Наука, 2012. – 483с.
32. Красных, В.В. Основы психолингвистики и теории коммуникации / В.В. Красных. – М: Мысль, 2001. – 817с.
33. Красных В.В. Система прецедентных феноменов в контексте современных исследований / В.В. Красных. – М.: Мысль, 2007. – 109с.
34. Кристева, А.Ю. Слово, диалог и роман / А.Ю. Кристева. – М.: Вестник МГУ, 2005. – 697с.
34. Кьеркегор, С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал / С. Кьеркегор. – Челябинск: Северный, 2008. – 215.

35. Крысин, Л.П. Русское слово, свое и чужое: Исследования по современному русскому языку и социолингвистике / Л.П. Крысин. – М.: Норма, 2004. – 95с.
36. Лисоченко, О.В. Риторика для журналистов: прецедентность в языке и речи: Учебное пособие для студентов вузов / О.В. Лисоченко. – СПб.: Мирт, 2007. – 532с.
37. Мамонтов, А.С. Ознакомление с культурой через язык: лингвокультурология-составная часть процесса обучения межкультурной коммуникации / А.С. Мамонтов. – М.: Норма, 2008. – 169с.
38. Маслова, В.А. Лингвокультурология / В.А. Маслова. – М.: Дрофа, 2001. – 182с.
39. Менджерицкая Ю. А. Особенности эмпатии субъектов затрудненного общения / Ю. А. Менджерицкая. – М.: Норма, 2001. – 133с.
40. Михайлова Е.В. Интертекстуальность в научном дискурсе (на материале статей): автореф. дис... канд. филол. наук. / Е. В. Михайлова. — Волгоград, 2-2009. – 22 с.
41. Нахимова, Е.А. Прецедентные имена в массовой коммуникации / Е.А. Нахимова. – СПб.: Мысль, 2014. – 259с.
42. Наумова, Е. О. Особенности функционирования прецедентных текстов в современном публицистическом дискурсе / Е. О. Наумова. М., 2004. – 153 с.
43. Нахимова, Е. А. Прецедентные имена как ментальное поле в политической коммуникации / Е. А. Нахимова // Лингвистика. Бюллетень Уральского лингвистического общества. Т. 14. - Екатеринбург: УрГПУ, 2006. – С. 7-61.
44. Норман, Б. Ю. Игра на гранях языка / Б. Ю. Норман. М.: Флинта: Наука, 2006. – 344 с.
45. Ойзерман, Т.И. Избранные труды. В 5 томах. Кант и Гегель. Опыт сравнительного исследования / Т.И. Ойзерман. – М.: Норма, 1996. – 483с.

46. Петрова, Н. В. Интертекстуальность как общий механизм текстообразования (на материале англо-американских коротких рассказов): автореф. дис. д-ра филол. наук / Н. В. Петрова. Волгоград, 2005. – 34 с.
47. Петрова, Н. В. Текст и дискурс / Е. В. Петрова // Вопросы языкознания. -2003.-№6. – С. 123-131.
47. Пикулева, Ю. Б. Прецедентный культурный знак в современной телевизионной рекламе: лингвокультурологический анализ: автореф. дис. канд. филол. наук / Ю. Б. Петрова. Екатеринбург, 2003. – 23 с.
48. Плотникова, С. Н. Прагматическая интерпретация такстовых-ремисценций-дайджестов / С. Н. Плотникова // Филологические науки. – 2002. №3. С. 72-78.
49. Прохоров, А.В. Система организации знаний на базе семантического словаря-тезауруса / А.В. Прохоров. – М.: Мысль, 2013. – 157с.
50. Прохоров, Ю. Е. Действительность. Текст. Дискурс: Учеб. пособие / Ю. Е. Прохоров. М.: Флинта: Наука, 2004. – 224 с.
51. Саксонова, Ю. Ю. Прецедентный интекст: проблема межъязыковой эквивалентности в художественном переводе (на материале английского, немецкого и русского языков): автореф. дис. канд. филол. наук / Ю. Ю. Саксонова. Екатеринбург, 2017. – 25 с.
52. Ситченко, А.Л. Методика преподавания литературы / А.Л. Ситченко. – М.: Флинт, 2014. – 224с.
53. Слышкин, Г.Г. От текста к символу: лингвокультурные концепты/ Г.Г.
54. Слышкин. – М.: Academia, 2000. – 128с.
55. Слышкин, Г. Г. Лингвокультурные концепты и метаконцепты: дис. д-ра филол. наук Г. Г. Слышкин. Волгоград, 2004. – 315 с.
56. Снигирев, А. В. Интертекст: типология, включение и функционирование в художественном тексте: автореф. Дис. канд. филол. наук / А. В. Снигирев. Екатеринбург, 2000. - 18 с.

57. Сорокин, Ю. А. Прецедентный текст как способ фиксации языкового сознания / Ю. А. Сорокин, И. М. Михалева // Язык и сознание: парадоксальная рациональность. М., 2003. – С. 98-117.
58. Степанов, Е.Н. Социальные аспекты / Е.Н. Степанов. – Одесса: Науково-теоретичний часопис, 2008. – 523с.
59. Ускова, Т. А. Вербализация интертекстуальности в текстах массовой коммуникации: дис. канд. филол. наук / Т. А. Ускова. М., 2003. – 26 с.
60. Фатеева, Н. А. Контрапункт интертекстуальности, или Интертекст в мире текстов / Н. А. Фатеева. М.: Агар, 2000. – 280 с.
61. Фатеева, Н. А. Интертекстуальность и ее функции в художественном дискурсе / Н. А. Фатеева // Известия АН. Серия литературы и языка. 2007. – Т. 56.-С. 12-21.
62. Хабермас, Ю. Der philosophische Diskurs der Moderne / Ю. Хабермас. – М.: Норма, 2005. – 450с.
63. Хайдеггер, М. Sein und Zeit / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 2008. – 33с.
64. Чернявская, В.Е. Дискурс Текст / В.Е. Чернявская // Стилистический энциклопедический словарь русского языка / под ред. М.Н. Кожинной; члены редколлегии: Е.А. Баженова, М.П. Котюрова, А.П. Сковородников. М.: Флинта: Наука, 2003. – С.53-55.
65. Чернявская, В.Е. Интерпретация научного текста / В.Е. Чернявская. 2-е изд. – М.: КомКнига, 2005. – 128 с.
66. Чернявская, В.Е. Интертекстуальное взаимодействие как основа научной коммуникации / В.Е. Чернявская. С. – Петербург: 110. Изд-во С. – Петербургского университета экономики и финансов, 2009. – 209 с.
66. Шейгал, Е.И. Семиотика политического дискурса / Е.И. Шейгал. М.: ИТДГК «Гнозис», 2004. – 326 с.
67. Шелер, М. Формализм в этике и материальная этика ценностей / М.Шелер // Избранные произведения: Пер. с нем. / Пер. А.В. Денежкина,

- А.Н. Малинкина, А.Ф. Филлипова; Под ред. А.В. Денежкина. М.: Изд-во «Гнозис», 2014. – 490 с.
68. Шувалов, В.И. Метафорический дискурс / В.И. Шувалов. – М.: Прометей, 2005. 148 с.
69. Щетинин, Л.М. Слова, имена, вещи / Л.М. Щетинин. – Изд-во Ростов, университета, 2006. – 222 с.
70. Юнг, К.Г. Человек и его символы / К.Г Юнг, М.-Л. фон Франц, Дж.Л. Хедерсон, И. Якоби, А.Яффе; под общ. редакцией С.Н. Сиренко. – М.: Серебряные нити, 2007. – 368 с.
71. Ямпольский, М. Память Тиресия. Интертекстуальность и кинематограф / М. Ямпольский. М.: РИК «Культура», 2003. – 464 с.
72. Adamzik, K. Textlinguistik. Eine einführende Darstellung / K. Adamzik. Tübingen: Niemeyer, 2003. – 176 S.
73. Antos, G. Studien zu Sprach- und Kommunikationsproblemen im Alltag: am Beispiel von Sprachratgebern und Kommunikationstrainings / G. Antos. Tübingen: Niemeyer, 1996. – 324 S.
74. Biere, B.U. Sprache in den Medien nach 1945 / U.B. Biere. –Tübingen: Niemeyer, 2003. – 216 S.
75. Bohm, A. Das Formzitat: Bestimmung einer Textstrategie im Spannungsfeld zwischen Intertextualitätsforschung und Gattungstheorie / Andres Bohm. Berlin: Erich Schmidt, 2001. - 208 S.
76. Braun, P. Tendenzen in der deutschen Gegenwartssprache / P. Braun. Stuttgart, 2009. – 245 S.
77. Eco, U. Einführung in die Semiotik / U. Eco. München: Wilhelm Fink, 2012. – 474 S.
78. Genzmer, H. Sprache in Bewegung: Eine deutsche Grammatik / H. Genzmer. Winter, 2009. – 397 S.
79. Heinemann, M. Grundlagen der Textlinguistik. Interaktion Text -Diskurs / M. Heinemann, W. Heinemann. – Tübingen: Niemeyer, 2002. – 281 S.

80. Helbig, J. Intertextualität und Markierung / J. Helbig. Heidelberg: Winter, 2006. – 263 S.
81. Holthuis, S. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption / S. Holthuis. Tübingen: Staufenburg, 2003. – 268 S.

ΠΡΙΛΟЖΗΝΙΕ 1

«... δήλον γαρ ὡς υμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτέ βούλεσε σημαίνειν ὅποταν ον φθέγγησθε) πάλαι γινώσκετε, ημεῖς δε προ τοῦ μὲν φόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν...

»Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck seiend gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen«¹. Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort »seiend« eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen. Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck »Sein« nicht zu verstehen? Keineswegs. Und so gilt es denn vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken. 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.

Das Absehen auf ein solches Ziel, die in solchem Vorhaben beschlossenen und von ihm geforderten Untersuchungen und der Weg zu diesem Ziel bedürfen einer einleitenden Erläuterung.

Einleitung

Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein Erstes Kapitel

Notwendigkeit, Struktur und Vorrang der Seinsfrage

§ 1. Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein

Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet, die »Metaphysik« wieder zu bejahen. Gleichwohl hält man sich der Anstrengungen einer neu zu entfachenden γιγαντομαχία περί τῆς οὐσίας für enthoben. Dabei ist die angerührte Frage doch keine beliebige. Sie hat das Forschen von Plato und Aristoteles in Atem gehalten, um freilich auch von da an zu verstummen - als thematische Frage wirklicher Untersuchung. Was die beiden gewonnen, hat sich in mannigfachen Verschiebungen und »Übermalungen« bis in die »Logik« Hegels durchgehalten. Und was ehemals in der höchsten Anstrengung des Denkens den Phänomenen abgerungen wurde, wengleich bruchstückhaft und in ersten Anläufen, ist längst trivialisiert.

Nicht nur das. Auf dem Boden der griechischen Ansätze zur Interpretation des Seins hat sich ein Dogma ausgebildet, das die Frage nach dem Sinn von Sein nicht nur für überflüssig erklärt, sondern das Versäumnis der Frage überdies sanktioniert. Man sagt: »Sein« ist der allgemeinste und leerste Begriff. Als solcher widersteht er jedem Definitionsversuch. Dieser allgemeinste und daher undefinierbare Begriff bedarf auch keiner Definition. Jeder gebraucht ihn ständig und versteht auch schon, was er je damit meint. Damit ist das, was als Verborgenes das antike Philosophieren in die Unruhe trieb und in ihr erhielt, zu einer sonnenklaren Selbstverständlichkeit geworden, so zwar, daß, wer darnach auch noch fragt, einer methodischen Verfehlung bezichtigt wird.

Zu Beginn dieser Untersuchung können die Vorurteile nicht ausführlich erörtert werden, die ständig neu die Bedürfnislosigkeit eines Fragens nach dem Sein

pflanzen und hegen. Sie haben ihre Wurzel in der antiken Ontologie selbst. Diese ist wiederum nur - hinsichtlich des Bodens, dem die ontologischen Grundbegriffe entwachsen sind, bezüglich der Angemessenheit der Ausweisung der Kategorien und ihrer Vollständigkeit - zureichend zu interpretieren am Leitfaden der zuvor geklärten und beantworteten Frage nach dem Sein. Wir wollen daher die Diskussion der Vorurteile nur so weit führen, daß dadurch die Notwendigkeit einer Wiederholung der Frage nach dem Sinn von Sein einsichtig wird. Es sind deren drei:

1. Das »Sein« ist der »allgemeinste« Begriff: το ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων.¹ Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. »Ein Verständnis des Seins ist je schon mit Inbegriffen in allem, was einer am Seienden erfaßt.«² Aber die »Allgemeinheit« von »Sein« ist nicht die der Gattung. »Sein« umgrenzt nicht die oberste Region des Seienden, sofern dieses nach Gattung und Art begrifflich artikuliert ist: οὔτε το ὄν γένος.³ Die »Allgemeinheit« des Seins »übersteigt« alle gattungsmäßige Allgemeinheit. »Sein« ist nach der Bezeichnung der mittelalterlichen Ontologie ein »transcendens«. Die Einheit dieses transzendental »Allgemeinen« gegenüber der Mannigfaltigkeit der obersten Gattungsbegriffe hat schon Aristoteles als die Einheit der Analogie erkannt. Mit dieser Entdeckung hat Aristoteles bei aller Abhängigkeit von der ontologischen Fragestellung Platons das Problem des Seins auf eine grundsätzlich neue Basis gestellt. Gelichtet hat das Dunkel dieser kategorialen Zusammenhänge freilich auch er nicht. Die mittelalterliche Ontologie hat dieses Problem vor allem in den thomistischen und skotistischen Schulrichtungen vielfältig diskutiert, ohne zu einer grundsätzlichen Klarheit zu kommen. Und wenn schließlich Hegel das »Sein« bestimmt als das »unbestimmte Unmittelbare« und diese Bestimmung allen weiteren kategorialen Explikationen seiner »Logik« zugrunde legt, so hält er sich in derselben Blickrichtung wie die antike Ontologie, nur daß er das von Aristoteles schon gestellte Problem der Einheit des Seins gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen »Kategorien« aus der Hand gibt. Wenn man demnach sagt: »Sein« ist

der allgemeinste Begriff, so kann das nicht heißen, er ist der klarste und aller weiteren Erörterung unbedürftig. Der Begriff des »Seins« ist vielmehr der dunkelste.

2. Der Begriff »Sein« ist undefinierbar. Dies schloß man aus seiner höchsten Allgemeinheit.¹ Und das mit Recht – wenn *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. »Sein« kann in der Tat nicht als Seiendes begriffen werden; *enti non additur aliqua natura*: »Sein« kann nicht so zur Bestimmtheit kommen, daß ihm Seiendes zugesprochen wird. Das Sein ist definitiv aus höheren Begriffen nicht abzuleiten und durch niedere nicht darzustellen. Aber folgt hieraus, daß »Sein« kein Problem mehr bieten kann? Mitnichten; gefolgert kann nur werden: »Sein« ist nicht so etwas wie Seiendes. Daher ist die in gewissen Grenzen berechnete Bestimmungsart von Seiendem – die »Definition« der traditionellen Logik, die selbst ihre Fundamente in der antiken Ontologie hat – auf das Sein nicht. Die Undefinierbarkeit des Seins dispensiert nicht von der Frage nach seinem Sinn, sondern fordert dazu gerade auf.

3. Das »Sein« ist der selbstverständliche Begriff. In allem Erkennen, Aussagen, in jedem Verhalten zu Seiendem, in jedem Sich-zu-sich-selbst-verhalten wird von »Sein« Gebrauch gemacht, und der Ausdruck ist dabei »ohne weiteres« verständlich. Jeder versteht: »Der Himmel ist blau«; »ich bin froh« und dgl. Allein diese durchschnittliche Verständlichkeit demonstriert nur die Unverständlichkeit. Sie macht offenbar, daß in jedem Verhalten und Sein zu Seiendem als Seiendem a priori ein Rätsel liegt. Daß wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist, beweist die grundsätzliche Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von »Sein« zu wiederholen.

Die Berufung auf Selbstverständlichkeit im Umkreis der Grundbegriffe und gar im Hinblick auf den Begriff »Sein« ist ein zweifelhaftes Verfahren, wenn anders das »Selbstverständliche« und nur es, »die geheimen Urteile der gemeinen Vernunft« (Kant), ausdrückliches Thema der Analytik (»der Philosophen Geschäft«) werden und bleiben soll.

Die Erwägung der Vorurteile machte aber zugleich deutlich, daß nicht nur die Antwort fehlt auf die Frage nach dem Sein, sondern daß sogar die Frage selbst dunkel und richtungslos ist. Die Seinsfrage wiederholen besagt daher: erst einmal die Fragestellung zureichend ausarbeiten.

§ 2. Die formale Struktur der Frage nach dem Sein

Die Frage nach dem Sinn von Sein soll gestellt werden. Wenn sie eine oder gar die Fundamentalfrage ist, dann bedarf solches Fragen der angemessenen Durchsichtigkeit. Daher muß kurz erörtert werden, was überhaupt zu einer Frage gehört, um von da aus die Seinsfrage als eine ausgezeichnete sichtbar machen zu können.

Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat seine vorgängige Direktion aus dem Gesuchten her. Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Daß- und Sosein. Das erkennende Suchen kann zum »Untersuchen« werden als dem freilegenden Bestimmen dessen, wonach die Frage steht. Das Fragen hat als Fragen nach... sein Gefragtes. Alles Fragen nach ... ist in irgendeiner Weise Anfragen bei... Zum Fragen gehört außer dem Gefragten ein Befragtes. In der untersuchenden, d. h. spezifisch theoretischen Frage soll das Gefragte bestimmt und zu Begriff gebracht werden. Im Gefragten liegt dann als das eigentlich Intendierte das Erfragte, das, wobei das Fragen ins Ziel kommt. Das Fragen selbst hat als Verhalten eines Seienden, des Fragers, einen eigenen Charakter des Seins. Ein Fragen kann vollzogen werden als »Nur-so-hinfragen« oder als explizite Fragestellung. Das Eigentümliche dieser liegt darin, daß das Fragen sich zuvor nach all den genannten konstitutiven Charakteren der Frage selbst durchsichtig wird.

Nach dem Sinn von Sein soll die Frage gestellt werden. Damit stehen wir vor der Notwendigkeit, die Seinsfrage im Hinblick auf die angeführten Strukturmomente zu erörtern.

Als Suchen bedarf das Fragen einer vorgängigen Leitung vom Gesuchten her. Der Sinn von Sein muß uns daher schon in gewisser Weise verfügbar sein. Angedeutet wurde: wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff. Wir wissen nicht, was »Sein« besagt. Aber schon wenn wir fragen: »was ist >Sein<?« halten wir uns in einem Verständnis des »ist«, ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das »ist« bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum.

Dieses Seinsverständnis mag noch so sehr schwanken und sich hart an der Grenze einer bloßen Wortkenntnis bewegen diese Unbestimmtheit des je schon verfügbaren Seinsverständnisses ist selbst ein positives Phänomen, das der Aufklärung bedarf. Eine Untersuchung über den Sinn von Sein wird diese jedoch nicht zu Anfang geben wollen. Die Interpretation des durchschnittlichen Seinsverständnisses gewinnt ihren notwendigen Leitfaden erst mit dem ausgebildeten Begriff des Seins. Aus der Helle des Begriffes und der ihm zugehörigen Weisen des expliziten Verstehens seiner wird auszumachen sein, was das verdunkelte, bzw. noch nicht erhellte Seinsverständnis meint, welche Arten der Verdunkelung, bzw. der Behinderung einer expliziten Erhellung des Seinssinnes möglich und notwendig sind.

Das durchschnittliche, vage Seinsverständnis kann ferner durchsetzt sein von überlieferten Theorien und Meinungen über das Sein, so zwar, daß dabei diese Theorien als Quellen des herrschenden Verständnisses verborgen bleiben. Das Gesuchte im Fragen nach dem Sein ist kein völlig Unbekanntes, wenngleich zunächst ganz und gar Unfaßliches.

Das Gefragte der auszuarbeitenden Frage ist das Sein, das, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je schon verstanden ist. Das Sein des Seienden »ist« nicht selbst ein Seiendes. Der erste philosophische Schritt im Verständnis des Seinsproblems besteht darin, nicht $\mu\theta\theta\omicron\nu\ \tau\iota\nu\alpha\ \delta\iota\eta\gamma\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$ »keine Geschichte erzählen«, d.h. Seiendes als Seiendes

nicht durch Rückführung auf ein anderes Seiendes in seiner Herkunft zu bestimmen, gleich als hätte Sein den Charakter eines möglichen Seienden. Sein als das Gefragte fordert daher eine eigene Aufweisungsart, die sich von der Entdeckung des Seienden wesenhaft unterscheidet. Sonach wird auch das Erfragte, der Sinn von Sein, eine eigene Begrifflichkeit verlangen, die sich wieder wesenhaft abhebt gegen die Begriffe, in denen Seiendes seine bedeutungsmäßige Bestimmtheit erreicht.

Sofern das Sein das Gefragte ausmacht, und Sein besagt Sein von Seiendem, ergibt sich als das Befragte der Seinsfrage das Seiende selbst. Dieses wird gleichsam auf sein Sein hin abgefragt. Soll es aber die Charaktere seines Seins unverfälscht hergeben können, dann muß es seinerseits zuvor so zugänglich geworden sein, wie es an ihm selbst ist. Die Seinsfrage verlangt im Hinblick auf ihr Befragtes die Gewinnung und vorherige Sicherung der rechten Zugangsart zum Seienden. Aber »seiend« nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne. Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind. Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im »es gibt«. An welchem Seienden soll der Sinn von Sein abgelesen werden, von welchem Seienden soll die Erschließung des Seins ihren Ausgang nehmen? Ist der Ausgang beliebig, oder hat ein bestimmtes Seiendes in der Ausarbeitung der Seinsfrage einen Vorrang? Welches ist dieses exemplarische Seiende und in welchem Sinne hat es einen Vorrang?

Wenn die Frage nach dem Sein ausdrücklich gestellt und in voller Durchsichtigkeit ihrer selbst vollzogen werden soll, dann verlangt eine Ausarbeitung dieser Frage nach den bisherigen Erläuterungen die Explikation der Weise des Hinsehens auf Sein, des Verstehens und begrifflichen Fassens des Sinnes, die Bereitung der Möglichkeit der rechten Wahl des exemplarischen Seienden, die Herausarbeitung der genuinen Zugangsart zu diesem Seienden. Hinsehen auf, Verstehen und Begreifen von, Wählen, Zugang zu sind konstitutive Verhaltungen des Fragens und so selbst Seinsmodi eines bestimmten Seienden, des Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind. Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach:

Durchsichtigmachen eines Seienden - des fragenden - in seinem Sein. Das Fragen dieser Frage ist als Seinsmodus eines Seienden selbst von dem her wesentlich bestimmt, wonach in ihm gefragt ist - vom Sein. Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als Dasein. Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt eine vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (Dasein) hinsichtlich seines Seins.

Fällt aber solches Unterfangen nicht in einen offenbaren Zirkel? Zuvor Seiendes in seinem Sein bestimmen müssen und auf diesem Grunde dann die Frage nach dem Sein erst stellen wollen, was ist das anderes als das Gehen im Kreise? Ist für die Ausarbeitung der Frage nicht schon »vorausgesetzt«, was die Antwort auf diese Frage allererst bringen soll? Formale Einwände, wie die im Bezirk der Prinzipienforschung jederzeit leicht anzuführende Argumentation auf den »Zirkel im Beweis«, sind bei Erwägungen über konkrete Wege des Untersuchens immer steril. Für das Sachverständnis tragen sie nichts aus und hemmen das Vordringen in das Feld der Untersuchung.

Faktisch liegt aber in der gekennzeichneten Fragestellung überhaupt kein Zirkel. Seiendes kann in seinem Sein bestimmt werden, ohne daß dabei schon der explizite Begriff vom Sinn des Seins verfügbar sein müßte. Wäre dem nicht so, dann könnte es bislang noch keine ontologische Erkenntnis geben, deren faktischen Bestand man wohl nicht leugnen wird. Das »Sein« wird zwar in aller bisherigen Ontologie »vorausgesetzt«, aber nicht als verfügbarer Begriff, nicht als das, als welches es Gesuchtes ist. Das »Voraussetzen« des Seins hat den Charakter der vorgängigen Hinblicknahme auf Sein, so zwar, daß aus dem Hinblick darauf das vorgegebene Seiende in seinem Sein vorläufig artikuliert wird. Diese leitende Hinblicknahme auf das Sein erwächst dem durchschnittlichen Seinsverständnis, in dem wir uns immer schon bewegen, und das am Ende zur Wesensverfassung des Daseins selbst gehört. Solches »Voraussetzen« hat nichts zu tun mit der Ansetzung eines Grundsatzes, daraus eine Satzfolge deduktiv abgeleitet wird. Ein »Zirkel im Beweis« kann in der Fragestellung nach dem Sinn des Seins überhaupt nicht

liegen, weil es in der Beantwortung der Frage nicht um eine ableitende Begründung, sondern um aufweisende Grund-Freilegung geht.

Nicht ein »Zirkel im Beweis« liegt in der Frage nach dem Sinn von Sein, wohl aber eine merkwürdige »Rück- oder Vorbezogenheit« des Gefragten (Sein) auf das Fragen als Seinsmodus eines Seienden. Die wesenhafte Betroffenheit des Fragens von seinem Gefragten gehört zum eigensten Sinn der Seinsfrage. Das besagt aber nur: das Seiende vom Charakter des Daseins hat zur Seinsfrage selbst einen vielleicht sogar ausgezeichneten Bezug. Ist damit aber nicht schon ein bestimmtes Seiendes in seinem Seinsvorrang erwiesen und das exemplarische Seiende, das als das primär Befragte der Seinsfrage fungieren soll, vorgegeben? Mit dem bisher Erörterten ist weder der Vorrang des Daseins erwiesen, noch über seine mögliche oder gar notwendige Funktion als primär zu befragendes Seiendes entschieden. Wohl aber hat sich so etwas wie ein Vorrang des Daseins gemeldet.

§ 3. Der ontologische Vorrang der Seinsfrage

Die Charakteristik der Seinsfrage am Leitfaden der formalen Struktur der Frage als solcher hat diese Frage als eigentümliche verdeutlicht, so zwar, daß deren Ausarbeitung und gar Lösung eine Reihe von Fundamentalbetrachtungen fordert. Die Auszeichnung der Seinsfrage wird aber erst dann völlig ins Licht kommen, wenn sie hinsichtlich ihrer Funktion, ihrer Absicht und ihrer Motive zureichend umgrenzt ist.

Bisher wurde die Notwendigkeit einer Wiederholung der Frage einmal aus der Ehrwürdigkeit ihrer Herkunft motiviert, vor allem aber aus dem Fehlen einer bestimmten Antwort, sogar aus dem Mangel einer genügenden Fragestellung überhaupt. Man kann aber zu wissen verlangen, wozu diese Frage dienen soll. Bleibt sie lediglich oder ist sie überhaupt nur das Geschäft einer freischwebenden Spekulation über allgemeinste Allgemeinheiten oder ist sie die prinzipiellste und konkreteste Frage zugleich?

Sein ist jeweils das Sein eines Seienden. Das All des Seienden kann nach seinen verschiedenen Bezirken zum Feld einer Freilegung und Umgrenzung bestimmter Sachgebiete werden. Diese ihrerseits, z. B. Geschichte, Natur, Raum, Leben, Dasein, Sprache und dgl. lassen sich in entsprechenden wissenschaftlichen Untersuchungen zu Gegenständen thematisieren. Wissenschaftliche Forschung vollzieht die Hebung und erste Fixierung der Sachgebiete naiv und roh. Die Ausarbeitung des Gebietes in seinen Grundstrukturen ist in gewisser Weise schon geleistet durch die vorwissenschaftliche Erfahrung und Auslegung des Seinsbezirkes, in dem das Sachgebiet selbst begrenzt wird. Die so erwachsenen »Grundbegriffe« bleiben zunächst die Leitfäden für die erste konkrete Erschließung des Gebietes. Ob das Gewicht der Forschung gleich immer in dieser Positivität liegt, ihr eigentlicher Fortschritt vollzieht sich nicht so sehr in der Aufsammlung der Resultate und Bergung derselben in »Handbüchern«, als in dem aus solcher anwachsenden Kenntnis der Sachen meist reaktiv hervorgetriebenen Fragen nach den Grundverfassungen des jeweiligen Gebietes.

Die eigentliche »Bewegung« der Wissenschaften spielt sich ab in der mehr oder minder radikalen und ihr selbst durchsichtigen Revision der Grundbegriffe. Das Niveau einer Wissenschaft bestimmt sich daraus, wie weit sie einer Krisis ihrer Grundbegriffe fähig ist. In solchen immanenten Krisen der Wissenschaften kommt das Verhältnis des positiv untersuchenden Fragens zu den befragten Sachen selbst ins Wanken. Allenthalben sind heute in den verschiedenen Disziplinen Tendenzen wachgeworden, die Forschung auf neue Fundamente umzulegen.

Die scheinbar strengste und am festesten gefügte Wissenschaft, die Mathematik, ist in eine »Grundlagenkrise« geraten. Der Kampf zwischen Formalismus und Intuitionismus geht um die Gewinnung und Sicherung der primären Zugangsart zu dem, was Gegenstand dieser Wissenschaft sein soll. Die Relativitätstheorie der Physik erwächst der Tendenz, den eigenen Zusammenhang der Natur selbst, so wie er » an sich« besteht, herauszustellen. Als Theorie der Zugangsbedingungen zur Natur selbst sucht sie durch Bestimmung aller Relativitäten die Unveränderlichkeit der Bewegungsgesetze zu wahren und bringt sich damit vor die Frage nach der

Struktur des ihr vorgegebenen Sachgebietes, vor das Problem der Materie. In der Biologie erwacht die Tendenz, hinter die von Mechanismus und Vitalismus gegebenen Bestimmungen von Organismus und Leben zurückzufragen und die Seinsart von Lebendem als solchem neu zu bestimmen. In den historischen Geisteswissenschaften hat sich der Drang zur geschichtlichen Wirklichkeit selbst durch Überlieferung und deren Darstellung und Tradition hindurch verstärkt: Literaturgeschichte soll Problemgeschichte werden. Die Theologie sucht nach einer ursprünglicheren, aus dem Sinn des Glaubens selbst vorgezeichneten und innerhalb seiner verbleibenden Auslegung des Seins des Menschen zu Gott. Sie beginnt langsam die Einsicht Luthers wieder zu verstehen, daß ihre dogmatische Systematik auf einem »Fundament« ruht, das nicht einem primär glaubenden Fragen entwachsen ist und dessen Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzerrt.

Grundbegriffe sind die Bestimmungen, in denen das allen the-matischen Gegenständen einer Wissenschaft zugrundeliegende Sachgebiet zum vorgängigen und alle positive Untersuchung führenden Verständnis kommt. Ihre echte Ausweisung und »Begründung« erhalten diese Begriffe demnach nur in einer entsprechend vorgängigen Durchforschung des Sachgebietes selbst. Sofern aber jedes dieser Gebiete aus dem Bezirk des Seienden selbst gewonnen wird, bedeutet solche vorgängige und Grundbegriffe schöpfende Forschung nichts anderes als Auslegung dieses Seienden auf die Grundverfassung seines Seins. Solche Forschung muß den positiven Wissenschaften vorauslaufen; und sie kann es. Die Arbeit von Plato und Aristoteles ist Beweis dafür. Solche Grundlegung der Wissenschaften unterscheidet sich grundsätzlich von der nachhinkenden »Logik«, die einen zufälligen Stand einer Wissenschaft auf ihre »Methode« untersucht. Sie ist produktive Logik in dem Sinne, daß sie in ein bestimmtes Seinsgebiet gleichsam vorspringt, es in seiner Seinsverfassung allererst erschließt und die gewonnenen Strukturen den positiven Wissenschaften als durchsichtige Anweisungen des Fragens verfügbar macht. So ist z. B. das philosophisch Primäre nicht eine Theorie der Begriffsbildung der Historie, auch nicht die Theorie

historischer Erkenntnis, aber auch nicht die Theorie der Geschichte als Objekt der Historie, sondern die Interpretation des eigentlich geschichtlich Seienden auf seine Geschichtlichkeit. So beruht denn auch der positive Ertrag von Kants Kritik der reinen Vernunft im Ansatz zu einer Herausarbeitung dessen, was zu einer Natur überhaupt gehört, und nicht in einer »Theorie« der Erkenntnis. Seine transzendente Logik ist apriorische Sachlogik des Seinsgebietes Natur.

Aber solches Fragen - Ontologie im weitesten Sinne genommen und ohne Anlehnung an ontologische Richtungen und Tendenzen - bedarf selbst noch eines Leitfadens. Ontologisches Fragen ist zwar gegenüber dem ontischen Fragen der positiven Wissenschaften ursprünglicher. Es bleibt aber selbst naiv und undurchsichtig, wenn seine Nachforschungen nach dem Sein des Seienden den Sinn von Sein überhaupt unerörtert lassen. Und gerade die ontologische Aufgabe einer nicht deduktiv konstruierenden Genealogie der verschiedenen möglichen Weisen von Sein bedarf einer Vorverständigung über das, »was wir denn eigentlich mit diesem Ausdruck >Sein< meinen«.

Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst. Alle Ontologie, mag sie über ein noch so reiches und festverklammertes Kategoriensystem verfügen, bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat.

Die rechtverstandene ontologische Forschung selbst gibt der Seinsfrage ihren ontologischen Vorrang über die bloße Wieder-aufnahme einer ehrwürdigen Tradition und die Förderung eines bislang undurchsichtigen Problems hinaus. Aber dieser sachlich-wissenschaftliche Vorrang ist nicht der einzige.

§ 4. Der ontische Vorrang der Seinsfrage

Wissenschaft überhaupt kann als das Ganze eines Begründungszusammenhanges wahrer Sätze bestimmt werden. Diese Definition ist weder vollständig, noch trifft sie die Wissenschaft in ihrem Sinn. Wissenschaften haben als Verhaltungen des Menschen die Seinsart dieses Seienden (Mensch). Dieses Seiende fassen wir terminologisch als Dasein. Wissenschaftliche Forschung ist nicht die einzige und nicht die nächste mögliche Seinsart dieses Seienden. Das Dasein selbst ist überdies vor anderem Seienden ausgezeichnet. Diese Auszeichnung gilt es vorläufig sichtbar zu machen. Hierbei muß die Erörterung den nachkommenden und erst eigentlich aufweisenden Analysen vorgreifen.

Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins. Die Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist.

Ontologisch-sein besagt hier noch nicht: Ontologie ausbilden. 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. Und weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann, sein Wesen vielmehr darin liegt, daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat, ist der Titel Dasein als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Seienden gewählt.

Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeiten hat das Dasein entweder selbst gewählt oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin

aufgewachsen. Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden. Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen. Das hierbei führende Verständnis seiner selbst nennen wir das existenzielle. Die Frage der Existenz ist eine ontische »Angelegenheit« des Daseins. Es bedarf hierzu nicht der theoretischen Durchsichtigkeit der ontologischen Struktur der Existenz. Die Frage nach dieser zielt auf die Auseinanderlegung dessen, was Existenz konstituiert. Den Zusammenhang dieser Strukturen nennen wir die Existenzialität. Deren Analytik hat den Charakter nicht eines existenziellen, sondern existenzialen Verstehens. Die Aufgabe einer existenzialen Analytik des

Daseins ist hinsichtlich ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit in der ontischen Verfassung des Daseins vorgezeichnet.

Sofern nun aber Existenz das Dasein bestimmt, bedarf die ontologische Analytik dieses Seienden je schon immer einer vor-gängigen Hinblicknahme auf Existenzialität. Diese verstehen wir aber als Seinsverfassung des Seienden, das existiert. In der Idee einer solchen Seinsverfassung liegt aber schon die Idee von Sein. Und so hängt auch die Möglichkeit einer Durchführung der Analytik des Daseins an der vorgängigen Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt.

Wissenschaften sind Seinsweisen des Daseins, in denen es sich auch zu Seiendem verhält, das es nicht selbst zu sein braucht. Zum Dasein gehört aber wesentlich: Sein in einer Welt. Das dem Dasein zugehörige Seinsverständnis betrifft daher gleichursprünglich das Verstehen von so etwas wie »Welt« und Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der Welt zugänglich wird. Die Ontologien, die Seiendes von nicht daseinsmäßigem Seinscharakter zum Thema haben, sind demnach in der ontischen Struktur des Daseins selbst fundiert und motiviert, die die Bestimmtheit eines vorontologischen Seinsverständnisses in sich begreift.

Daher muß die Fundamentalontologie, aus der alle andern erst entspringen können, in der existenzialen Analytik des Daseins gesucht werden.

Das Dasein hat sonach einen mehrfachen Vorrang vor allem anderen Seienden. Der erste Vorrang ist ein ontischer: dieses Seiende ist in seinem Sein durch Existenz bestimmt. Der zweite Vorrang ist ein ontologischer: Dasein ist auf dem Grunde seiner Existenzbestimmtheit an ihm selbst »ontologisch«. Dem Dasein gehört nun aber gleichursprünglich - als Konstituens des Existenzverständnisses - zu: ein Verstehen des Seins aller nicht daseinsmäßigen Seienden. Das Dasein hat daher den dritten Vorrang als ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien. Das Dasein hat sich so als das vor allem anderen Seienden ontologisch primär zu Befragende erwiesen.

Die existenziale Analytik ihrerseits aber ist letztlich existenziell d. h., ontisch verwurzelt. Nur wenn das philosophisch-forschende Fragen selbst als Seinsmöglichkeit des je existierenden Daseins existenziell ergriffen ist, besteht die Möglichkeit einer Erschließung der Existenzialität der Existenz und damit die Möglichkeit der Inangriffnahme einer zureichend fundierten ontologischen Problematik überhaupt. Damit ist aber auch der ontische Vorrang der Seinsfrage deutlich geworden.

Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins wurde schon früh gesehen, ohne daß dabei das Dasein selbst in seiner genuinen ontologischen Struktur zur Erfassung kam oder auch nur dahin-zielendes Problem wurde. Aristoteles sagt: $\eta \psi\upsilon\chi\acute{\eta} \tau\alpha \delta\upsilon\tau\alpha \pi\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$.¹ Die Seele (des Menschen) ist in gewisser Weise das Seiende; die »Seele«, die das Sein des Menschen ausmacht, entdeckt in ihren Weisen zu sein, $\acute{\alpha}\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ und $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$, alles Seiende hinsichtlich seines Daß- und Soseins, d. h. immer auch in seinem Sein. Diesen Satz, der auf die ontologische These des Parmenides zurückweist, hat Thomas v. A. in eine charakteristische Erörterung aufgenommen. Innerhalb der Aufgabe einer Ableitung der »Transzendenz«, d. h. der Seinscharaktere, die noch über jede mögliche sachhaltig-gattungsmäßige Bestimmtheit eines Seienden, jeden *modus specialis entis* hinausliegen und die jedem Etwas, mag es sein, was immer, notwendig zukommen, soll auch das *verum* als ein solches *transcendens* nachgewiesen werden. Das geschieht durch die Berufung auf ein Seiendes, das gemäß seiner

Seinsart selbst die Eignung hat, mit jeglichem irgendwie Seienden »zusammenzukommen«. Dieses ausgezeichnete Seiende, das ens, quod natum est convenire cum omni ente, ist die Seele (anima).² Der hier hervortretende, obzwar ontologisch nicht geklärte Vorrang des »Daseins« vor allem anderen Seienden hat offensichtlich nichts gemein mit einer schlechten Subjektivierung des Alls des Seienden. -

Der Nachweis der ontisch-ontologischen Auszeichnung der Seinsfrage gründet in der vorläufigen Anzeige des ontisch-ontologischen Vorrangs des Daseins. Aber die Analyse der Struktur der Seinsfrage als solcher (§ 2) stieß auf eine ausgezeichnete Funktion dieses Seienden innerhalb der Fragestellung selbst. Das Dasein enthüllte sich hierbei als das Seiende, das zuvor ontologisch zureichend ausgearbeitet sein muß, soll das Fragen ein durchsichtiges werden. Jetzt hat sich aber gezeigt, daß die ontologische Analytik des Daseins überhaupt die Fundamentalontologie ausmacht, daß mithin das Dasein als das grundsätzlich vorgängig auf sein Sein zu befragende Seiende fungiert.

Wenn die Interpretation des Sinnes von Sein Aufgabe wird, ist das Dasein nicht nur das primär zu befragende Seiende, es ist überdies das -Seiende, das sich je schon in seinem Sein zu dem verhält, wonach in dieser Frage gefragt wird. Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses.

Zweites Kapitel

Die Doppelaufgabe in der Ausarbeitung der Seinsfrage Die Methode der Untersuchung und ihr Aufriß

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

Bei der Kennzeichnung der Aufgaben, die in der »Stellung« der Seinsfrage liegen, wurde gezeigt, daß es nicht nur einer Fixierung des Seienden bedarf, das als primär Befragtes fungieren soll, sondern daß auch eine ausdrückliche Aneignung und Sicherung der rechten Zugangsart zu diesem Seienden gefordert ist. Welches Seiende innerhalb der Seinsfrage die vorzügliche Rolle übernimmt, wurde erörtert. Aber wie soll dieses Seiende, das Dasein, zugänglich und im verstehenden Auslegen gleichsam anvisiert werden?

Der für das Dasein nachgewiesene Vorrang könnte zu der Meinung verleiten, dieses Seiende müsse auch das ontisch-ontologisch primär gegebene sein, nicht nur im Sinne einer »unmittelbaren« Greifbarkeit des Seienden selbst, sondern auch hinsichtlich einer ebenso »unmittelbaren« Vorgegebenheit seiner Seinsart. Das Dasein ist zwar ontisch nicht nur nahe oder gar das nächste - wir sind es sogar je selbst. Trotzdem oder gerade deshalb ist es ontologisch das Fernste. Zwar gehört zu seinem eigensten Sein, ein Verständnis davon zu haben und sich je schon in einer gewissen Ausgelassenheit seines Seins zu halten. Aber damit ist ganz und gar nicht gesagt, es könne diese nächste vorontologische Seinsauslegung seiner selbst als angemessener Leitfaden übernommen werden, gleich als ob dieses Seinsverständnis einer thematisch ontologischen Besinnung auf die eigenste Seinsverfassung entspringen müßte. Das Dasein hat vielmehr gemäß einer zu ihm gehörigen Seinsart die Tendenz, das eigene Sein aus dem Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der »Welt«. Im Dasein selbst und damit in seinem eigenen Seinsverständnis liegt das, was wir als die ontologische Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die Daseinsauslegung aufweisen werden.

Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins ist daher der Grund dafür, daß dem Dasein seine spezifische Seinsverfassung – verstanden im Sinne der ihm zugehörigen »kategorialen« Struktur – verdeckt bleibt. Dasein ist ihm selbst ontisch »am nächsten«, ontologisch am fernsten, aber vorontologisch doch nicht fremd.

Vorläufig ist damit nur angezeigt, daß eine Interpretation dieses Seienden vor eigentümlichen Schwierigkeiten steht, die in der Seinsart des thematischen Gegenstandes und des thematisierenden Verhaltens selbst gründen und nicht etwa in einer mangelhaften Ausstattung unseres Erkenntnisvermögens oder in dem scheinbar leicht zu behebenden Mangel einer angemessenen Begrifflichkeit.

Weil nun aber zum Dasein nicht nur Seinsverständnis gehört, sondern dieses sich mit der jeweiligen Seinsart des Daseins selbst ausbildet oder zerfällt, kann es über eine reiche Ausgelegtheit verfügen. Philosophische Psychologie, Anthropologie, Ethik, »Politik«, Dichtung, Biographie und Geschichtsschreibung sind auf je verschiedenen Wegen und in wechselndem Ausmaß den Verhaltungen, Vermögen, Kräften, Möglichkeiten und Geschicken des Daseins nachgegangen. Die Frage bleibt aber, ob diese Auslegungen ebenso ursprünglich existenzial durchgeführt wurden, wie sie vielleicht existenziell ursprünglich waren. Beides braucht nicht notwendig zusammenzugehen, schließt sich aber auch nicht aus. Existenzielle Auslegung kann existenziale Analytik fordern, wenn anders philosophische Erkenntnis in ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit begriffen ist. Erst wenn die Grundstrukturen des Daseins in expliziter Orientierung am Seinsproblem selbst zureichend herausgearbeitet sind, wird der bisherige Gewinn der Daseinsauslegung seine existenziale Rechtfertigung erhalten.

Eine Analytik des Daseins muß also das erste Anliegen in der Frage nach dem Sein bleiben. Dann wird aber das Problem einer Gewinnung und Sicherung der leitenden Zugangsart zum Dasein erst recht brennend. Negativ gesprochen: 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 auf gezwungen werden. Die und Auslegungsart muß vielmehr dergestalt gewählt sein, daß dieses Seiende sich an ihm selbst von ihm selbst her zeigen kann. Und zwar soll sie das Seiende in dem zeigen, wie es zunächst und zumeist ist, in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit. An dieser sollen nicht beliebige und zufällige, sondern wesenhafte Strukturen herausgestellt

werden, die in jeder Seinsart des faktischen Daseins sich als seinsbestimmende durchhalten. Im Hinblick auf die Grundverfassung der Alltäglichkeit des Daseins erwächst dann die vorbereitende Hebung des Seins dieses Seienden.

Die so gefaßte Analytik des Daseins bleibt ganz auf die leitende Aufgabe der Ausarbeitung der Seinsfrage orientiert. Dadurch bestimmen sich ihre Grenzen. Sie kann nicht eine vollständige Ontologie des Daseins geben wollen, die freilich ausgebaut sein muß, soll so etwas wie eine »philosophische« Anthropologie auf einer philosophisch zureichenden Basis stehen. In der Absicht auf eine mögliche Anthropologie, bzw. deren ontologische Fundamentierung, gibt die folgende Interpretation nur einige, wenngleich nicht unwesentliche »Stücke«. Die Analyse des Daseins ist aber nicht nur unvollständig, sondern zunächst auch vorläufig. Sie hebt nur erst das Sein dieses Seienden heraus ohne Interpretation seines Sinnes. Die Freilegung des Horizontes für die ursprünglichste Seinsauslegung soll sie vielmehr vorbereiten. Ist dieser erst gewonnen, dann verlangt die vorbereitende Analytik des Daseins ihre Wiederholung auf der höheren und eigentlichen ontologischen Basis.

Als der Sinn des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen, wird die Zeitlichkeit aufgewiesen. Dieser Nachweis muß sich bewähren in der wiederholten Interpretation der vorläufig aufgezeigten Daseinsstrukturen als Modi der Zeitlichkeit. Aber mit dieser Auslegung des Daseins als Zeitlichkeit ist nicht auch schon die Antwort auf die leitende Frage gegeben, die nach dem Sinn von Sein überhaupt steht. Wohl aber ist der Boden für die Gewinnung dieser Antwort bereitgestellt.

Andeutungsweise wurde gezeigt: zum Dasein gehört als ontische Verfassung ein vorontologisches Sein. Dasein ist in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen. Unter Festhaltung dieses Zusammenhangs soll gezeigt werden, daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, die Zeit ist. Diese muß als der Horizont alles Seins Verständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden. Um das einsichtig werden zu lassen, bedarf es einer ursprünglichen Explikation der Zeit als

Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinverstehenden Daseins. Im Ganzen dieser Aufgabe liegt zugleich die Forderung, den so gewonnenen Begriff der Zeit gegen das vulgäre Zeitverständnis abzugrenzen, das explizit geworden ist in einer Zeitauslegung, wie sie sich im traditionellen Zeitbegriff niedergeschlagen hat, der sich seit Aristoteles bis über Bergson hinaus durchhält. Dabei ist deutlich zu machen, daß und wie dieser Zeitbegriff und das vulgäre Zeitverständnis überhaupt aus der Zeitlichkeit entspringen. Damit wird dem vulgären Zeitbegriff sein eigenständiges Recht zurückgegeben – entgegen der These Bergsons, die mit ihm gemeinte Zeit sei der Raum.

Die »Zeit« fungiert seit langem als ontologisches oder vielmehr ontisches Kriterium der naiven Unterscheidung der verschiedenen Regionen des Seienden. Man grenzt ein »zeitlich« Seiendes (die Vorgänge der Natur und die Geschehnisse der Geschichte) ab gegen »unzeitlich« Seiendes (die räumlichen und zahlhaften Verhältnisse). Man pflegt »zeitlosen« Sinn von Sätzen abzuheben gegen »zeitlichen« Ablauf der Satzaussagen. Ferner findet man eine »Kluft« zwischen dem »zeitlich« Seienden und dem »überzeitlichen« Ewigen und versucht sich an deren Überbrückung. »Zeitlich« besagt hier jeweils soviel wie »in der Zeit« seiend, eine Bestimmung, die freilich auch noch dunkel genug ist. Das Faktum besteht: Zeit, im Sinne von »in der Zeit sein«, fungiert als Kriterium der Scheidung von Seinsregionen. Wie die Zeit zu dieser ausgezeichneten ontologischen Funktion kommt und gar mit welchem Recht gerade so etwas wie Zeit als solches Kriterium fungiert und vollends, ob in dieser naiv ontologischen Verwendung der Zeit ihre eigentliche mögliche ontologische Relevanz zum Ausdruck kommt, ist bislang weder gefragt, noch untersucht worden. Die »Zeit« ist, und zwar im Horizont des vulgären Zeitverständnisses, gleichsam »von selbst« in diese »selbstverständliche« ontologische Funktion geraten und hat sich bis heute darin gehalten.

Demgegenüber ist auf dem Boden der ausgearbeiteten Frage nach dem Sinn von Sein zu zeigen, daß und wie im rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist.

Wenn Sein aus der Zeit begriffen werden soll und die verschiedenen Modi und Derivate von Sein in ihren Modifikationen und Derivationen in der Tat aus dem Hinblick auf Zeit verständlich werden, dann ist damit das Sein selbst – nicht etwa nur Seiendes als »in der Zeit« Seiendes, in seinem »zeitlichen« Charakter sichtbar gemacht. »Zeitlich« kann aber dann nicht mehr nur besagen »in der Zeit seiend«. Auch das »Unzeitliche« und »Überzeitliche« ist hinsichtlich seines Seins »zeitlich«. Und das wiederum nicht nur in der Weise einer Privation gegen ein »Zeitliches« als »in der Zeit« Seiendes, sondern in einem positiven, allerdings erst zu klärenden Sinne. Weil der Ausdruck »zeitlich« durch den vorphilosophischen und philosophischen Sprachgebrauch in der angeführten Bedeutung belegt ist und weil der Ausdruck in den folgenden Untersuchungen noch für eine andere Bedeutung in Anspruch genommen wird, nennen wir die ursprüngliche Sinnbestimmtheit des Seins und seiner Charaktere und Modi aus der Zeit seine temporale Bestimmtheit. Die fundamentale ontologische Aufgabe der Interpretation von Sein als solchem begreift daher in sich die Herausarbeitung der Temporalität des Seins. In der Exposition der Problematik der ist allererst die konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins gegeben.

Weil das Sein je nur aus dem Hinblick auf Zeit faßbar wird, kann die Antwort auf die Seinsfrage nicht in einem isolierten und blinden Satz liegen. Die Antwort ist nicht begriffen im Nachsagen dessen, was sie satzmäßig aussagt, zumal wenn sie als freischwebendes Resultat für eine bloße Kenntnisnahme eines von der bisherigen Behandlungsart vielleicht abweichenden »Standpunktes« weitergereicht wird. Ob die Antwort »neu« ist, hat keinen Belang und bleibt eine Äußerlichkeit. Das Positive an ihr muß darin liegen, daß sie alt genug ist, um die von den »Alten« bereitgestellten Möglichkeiten begreifen zu lernen. Die Antwort gibt ihrem eigensten Sinne nach eine Anweisung für die konkrete ontologische Forschung, innerhalb des freigelegten Horizontes mit dem untersuchenden Fragen zu beginnen und sie gibt nur das.

Wenn so die Antwort auf die Seinsfrage zur Leitfadenanweisung für die Forschung wird, dann liegt darin, daß sie erst dann zureichend gegeben ist, wenn aus ihr selbst

die spezifische Seinsart der bisherigen Ontologie, die Geschehnisse ihres Fragens, Findens und Versagens als daseinsmäßig Notwendiges zur Einsicht kommt.

§ 6. Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie

Alle Forschung – und nicht zuletzt die im Umkreis der zentralen Seinsfrage sich bewegende – ist eine ontische Möglichkeit des Daseins. Dessen Sein findet seinen Sinn in der Zeitlichkeit. Diese jedoch ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit von Geschichtlichkeit als einer zeitlichen Seinsart des Daseins selbst, abgesehen davon, ob und wie es ein »in der Zeit« Seiendes ist. Die Bestimmung Geschichtlichkeit liegt vor dem, was man Geschichte (weltgeschichtliches Geschehen) nennt. Geschichtlichkeit meint die Seinsverfassung des »Geschehens« des Daseins als solchen, auf dessen Grunde allererst so etwas möglich ist wie »Weltgeschichte« und geschichtlich zur Weltgeschichte gehören. Das Dasein ist je in seinem faktischen Sein, wie und »was« es schon war. Ob ausdrücklich oder nicht, ist es seine Vergangenheit. Und das nicht nur so, daß sich ihm seine Vergangenheit gleichsam »hinter« ihm herschiebt, und es Vergangenes als noch vorhandene Eigenschaft besitzt, die zuweilen in ihm nachwirkt. Das Dasein »ist« seine Vergangenheit in der Weise seines Seins, das, roh gesagt, jeweils aus seiner Zukunft her »geschieht«. Das Dasein ist in seiner jeweiligen Weise zu sein und sonach auch mit dem ihm zugehörigen Seinsverständnis in eine überkommene Daseinsauslegung hinein- und in ihr aufgewachsen. Aus dieser her versteht es sich zunächst und in gewissem Umkreis ständig. Dieses Verständnis erschließt die Möglichkeiten seines Seins und regelt sie. Seine eigene Vergangenheit und das besagt immer die seiner »Generation« folgt dem Dasein nicht nach, sondern geht ihm je schon vorweg.

Diese elementare Geschichtlichkeit des Daseins kann diesem selbst verborgen bleiben. Sie kann aber auch in gewisser Weise entdeckt werden und eigene Pflege erfahren. Dasein kann Tradition entdecken, bewahren und ihr ausdrücklich nachgehen. Die Entdeckung von Tradition und die Erschließung dessen, was sie

»übergibt« und wie sie übergibt, kann als eigenständige Aufgabe ergriffen werden. Dasein bringt sich so in die Seinsart historischen Fragens und Forschens. Historie aber genauer Historizität ist als Seinsart des fragenden Daseins nur möglich, weil es im Grunde seines Seins durch die Geschichtlichkeit bestimmt ist. Wenn diese dem Dasein verborgen bleibt und solange sie es bleibt, ist ihm auch die Möglichkeit historischen Fragens und Entdeckens von Geschichte versagt. Das Fehlen von Historie ist kein Beweis gegen die Geschichtlichkeit des Daseins, sondern als defizienter Modus dieser Seinsverfassung Beweis dafür. Unhistorisch kann ein Zeitalter nur sein, weil es »geschichtlich« ist.

Hat andererseits das Dasein die in ihm liegende Möglichkeit ergriffen, nicht nur seine Existenz sich durchsichtig zu machen, sondern dem Sinn der Existenzialität selbst, d. h. vorgängig dem Sinn des Seins überhaupt nachzufragen, und hat sich in solchem Fragen der Blick für die wesentliche Geschichtlichkeit des Daseins geöffnet, dann ist die Einsicht unumgänglich: das Fragen nach dem Sein, das hinsichtlich seiner ontisch-ontologischen Notwendigkeit angezeigt wurde, ist selbst durch die Geschichtlichkeit charakterisiert. Die Ausarbeitung der Seinsfrage muß so aus dem eigensten Seinssinn des Fragens selbst als eines geschichtlichen die Anweisung vernehmen, seiner eigenen Geschichte nachzufragen, d. h. historisch zu werden, um sich in der positiven Aneignung der Vergangenheit in den vollen Besitz der eigensten Fragemöglichkeiten zu bringen. Die Frage nach dem Sinn des Seins ist gemäß der ihr zugehörigen Vollzugsart, d. h. als vorgängige Explikation des Daseins in seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, von ihr selbst dazu gebracht, sich als historische zu verstehen.

Die vorbereitende Interpretation der Fundamentalstrukturen des Daseins hinsichtlich seiner nächsten und durchschnittlichen Seinsart, in der es mithin auch zunächst geschichtlich ist, wird aber folgendes offenbar machen: das Dasein hat nicht nur die Geneigtheit, an seine Welt, in der es ist, zu verfallen und reluzent aus ihr her sich auszulegen, Dasein verfällt in eins damit auch seiner mehr oder minder ausdrücklich ergriffenen Tradition. Diese nimmt ihm die eigene Führung, das Fragen und Wählen ab. Das gilt nicht zuletzt von dem Verständnis und seiner

Ausbildbarkeit, das im eigensten Sein des Daseins verwurzelt ist, dem ontologischen.

Die hierbei zur Herrschaft kommende Tradition macht zunächst und zumeist das, was sie »übergibt«, so wenig zugänglich, daß sie es vielmehr verdeckt. Sie überantwortet das Überkommene der Selbstverständlichkeit und verlegt den Zugang zu den ursprünglichen »Quellen«, daraus die überlieferten Kategorien und Begriffe z. T. in echter Weise geschöpft wurden. Die Tradition macht sogar eine solche Herkunft überhaupt vergessen. Sie bildet die Unbedürftigkeit aus, einen solchen Rückgang in seiner Notwendigkeit auch nur zu verstehen. Die Tradition entwurzelt die Geschichtlichkeit des Daseins so weit, daß es sich nur noch im Interesse an der Vielgestaltigkeit möglicher Typen, Richtungen, Standpunkte des Philosophierens in den entlegensten und fremdesten Kulturen bewegt und mit diesem Interesse die eigene Bodenlosigkeit zu verhüllen sucht. Die Folge wird, daß das Dasein bei allem historischen Interesse und allem Eifer für eine philologisch »sachliche« Interpretation die elementarsten Bedingungen nicht mehr versteht, die einen positiven Rückgang zur Vergangenheit im Sinne einer produktiven Aneignung ihrer allein ermöglichen.

Eingangs (§ 1) wurde gezeigt, daß die Frage nach dem Sinn des Seins nicht nur unerledigt, nicht nur nicht zureichend gestellt, sondern bei allem Interesse für »Metaphysik« in Vergessenheit gekommen ist. Die griechische Ontologie und ihre Geschichte, die durch mannigfache Filiationen und Verbiegungen hindurch noch heute die Begrifflichkeit der Philosophie bestimmt, ist der Beweis dafür, daß das Dasein sich selbst und das Sein überhaupt aus der »Welt« her versteht und daß die so erwachsene Ontologie der Tradition verfällt, die sie zur Selbstverständlichkeit und zum bloß neu zu bearbeitenden Material (so für Hegel) herabsinken läßt. Diese entwurzelte griechische Ontologie wird im Mittelalter zum festen Lehrbestand. Ihre Systematik ist alles andere denn eine Zusammenfügung überkommener Stücke zu einem Bau. Innerhalb der Grenzen einer dogmatischen Übernahme der griechischen Grundauffassungen des Seins liegt in dieser Systematik noch viel ungehobene weiterführende Arbeit. In der scholastischen Prägung geht die

griechische Ontologie im wesentlichen auf dem Wege über die Disputationes metaphysicae des Suarez in die »Metaphysik« und Transzendentalphilosophie der Neuzeit über und bestimmt noch die Fundamente und Ziele der »Logik« Hegels. Soweit im Verlauf dieser Geschichte bestimmte ausgezeichnete Seinsbezirke in den Blick kommen und fortan primär die Problematik leiten (das ego cogito Descartes', Subjekt, Ich, Vernunft, Geist, Person), bleiben diese, entsprechend dem durchgängigen Versäumnis der Seinsfrage, unbefragt auf Sein und Struktur ihres Seins. Vielmehr wird der kategoriale Bestand der traditionellen Ontologie mit entsprechenden Formalisierungen und lediglich negativen Einschränkungen auf dieses Seiende übertragen, oder aber es wird in der Absicht auf eine ontologische Interpretation der Substantialität des Subjekts die Dialektik zu Hilfe gerufen.

Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die am Leitfaden der Seinsfrage sich vollziehende Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden.

Dieser Nachweis der Herkunft der ontologischen Grundbegriffe, als untersuchende Ausstellung ihres »Geburtsbriefes« für sie, hat nichts zu tun mit einer schlechten Relativierung ontologischer Standpunkte. Die Destruktion hat ebensowenig den negativen Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition. Sie soll umgekehrt diese in ihren positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren Grenzen abstecken, die mit der jeweiligen Fragestellung und der aus dieser vorgezeichneten Umgrenzung des möglichen Feldes der Untersuchung faktisch gegeben sind. Negierend verhält sich die Destruktion nicht zur Vergangenheit, ihre Kritik trifft das »Heute« und die herrschende Behandlungsart der Geschichte der Ontologie, mag sie doxographisch, geistesgeschichtlich oder problemgeschichtlich angelegt sein. Die Destruktion will

aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat positive Absicht; ihre negative Funktion bleibt unausdrücklich und indirekt.

Im Rahmen der vorliegenden Abhandlung, die eine grundsätzliche Ausarbeitung der Seinsfrage zum Ziel hat, kann die zur Fragestellung wesentlich gehörende und lediglich innerhalb ihrer möglichen Destruktion der Geschichte der Ontologie nur an grundsätzlich entscheidenden Stationen dieser Geschichte durchgeführt werden.

Gemäß der positiven Tendenz der Destruktion ist zunächst die Frage zu stellen, ob und inwieweit im Verlauf der Geschichte der Ontologie überhaupt die Interpretation des Seins mit dem Phänomen der Zeit thematisch zusammengebracht und ob die hierzu notwendige Problematik der Temporalität grundsätzlich herausgearbeitet wurde und werden konnte. Der Erste und Einzige, der sich eine Strecke untersuchenden Weges in der Richtung auf die Dimension der Temporalität bewegte, bzw. sich durch den Zwang der Phänomene selbst dahin drängen ließ, ist Kant. Wenn erst die Problematik der Temporalität fixiert ist, dann kann es gelingen, dem Dunkel der Schematismuslehre Licht zu verschaffen. Auf diesem Wege läßt sich aber dann auch zeigen, warum für Kant dieses Gebiet in seinen eigentlichen Dimensionen und seiner zentralen ontologischen Funktion verschlossen bleiben mußte. Kant selbst wußte darum, daß er sich in ein dunkles Gebiet vorwagte: »Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden.«¹ Wovor Kant hier gleichsam zurückweicht, das muß thematisch und grundsätzlich ans Licht gebracht werden, wenn anders der Ausdruck »Sein« einen ausweisbaren Sinn haben soll. Am Ende sind gerade die Phänomene, die in der folgenden Analyse unter dem Titel »Temporalität« herausgestellt werden, die geheimsten Urteile der »gemeinen Vernunft«, als deren Analytik Kant das »Geschäft der Philosophen« bestimmt.

Im Verfolg der Aufgabe der Destruktion am Leitfaden der Problematik der Temporalität versucht die folgende Abhandlung das Schematismuskapitel und von da aus die Kantische Lehre von der

Zeit zu interpretieren. Zugleich wird gezeigt, warum Kant die Einsicht in die Problematik der Temporalität versagt bleiben mußte. Ein zweifaches hat diese Einsicht verhindert: einmal das Versäumnis der Seinsfrage überhaupt und im Zusammenhang damit das Fehlen einer thematischen Ontologie des Daseins, Kantisch gesprochen, einer vorgängigen ontologischen Analytik der Subjektivität des Subjekts. Statt dessen übernimmt Kant bei allen wesentlichen Fortbildungen dogmatisch die Position Descartes'. Sodann aber bleibt seine Analyse der Zeit trotz der Rücknahme dieses Phänomens in das Subjekt am überlieferten vulgären Zeitverständnis orientiert, was Kant letztlich verhindert, das Phänomen einer »transzendentalen Zeitbestimmung« in seiner eigenen Struktur und Funktion herauszuarbeiten. Zuzufolge dieser doppelten Nachwirkung der Tradition bleibt der entscheidende Zusammenhang zwischen der Zeit und dem »Ich denke« in völliges Dunkel gehüllt, er wird nicht einmal zum Problem.

Durch die Übernahme der ontologischen Position Descartes' macht Kant ein wesentliches Versäumnis mit: das einer Ontologie des Daseins. Dieses Versäumnis ist im Sinne der eigensten Tendenz Descartes' ein entscheidendes. Mit dem »cogito sum« beansprucht Descartes, der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen. Was er aber bei diesem »radikalen« Anfang unbestimmt läßt, ist die Seinsart der res cogitans, genauer der Seinssinn des »sum«. Die Herausarbeitung der unausdrücklichen ontologischen Fundamente des »cogito sum« erfüllt den Aufenthalt bei der zweiten Station auf dem Wege des destruierenden Rückganges in die Geschichte der Ontologie. Die Interpretation erbringt den Beweis, daß Descartes nicht nur überhaupt die Seinsfrage versäumen mußte, sondern zeigt auch, warum er zur Meinung kam, mit dem absoluten »Gewißsein« des cogito der Frage nach dem Seinssinn dieses Seienden enthoben zu sein.

Für Descartes bleibt es jedoch nicht allein bei diesem Versäumnis und damit bei einer völligen ontologischen Unbestimmtheit der res cogitans sive mens sive animus. Descartes führt die Fundamentalbetrachtungen seiner »Meditationes« durch auf dem Wege einer Übertragung der mittelalterlichen Ontologie auf dieses

von ihm als *fundamentum inconcussum* angesetzte Seiende. Die *res cogitans* wird ontologisch bestimmt als *ens* und der Seinssinn des *ens* ist für die mittelalterliche Ontologie fixiert im Verständnis des *ens* als *ens creatum*. Gott als *ens infinitum* ist das *ens increatum*. Geschaffenheit aber im weitesten Sinne der Herge- stelltheit von etwas ist ein wesentliches Strukturmoment des antiken Seinsbegriffes. Der scheinbare Neuanfang des Philosophierens enthüllt sich als die Pflanzung eines verhängnisvollen Vorurteils, auf dessen Grunde die Folgezeit eine thematische ontologische Analytik des »Gemütes« am Leitfaden der Seinsfrage und zugleich als kritische Auseinandersetzung mit der überkommenen antiken Ontologie verabsäumte.

Daß Descartes von der mittelalterlichen Scholastik »abhängig« ist und deren Terminologie gebraucht, sieht jeder Kenner des Mittelalters. Aber mit dieser »Entdeckung« ist philosophisch so lange nichts gewonnen, als dunkel bleibt, welche grundsätzliche Tragweite dieses Hereinwirken der mittelalterlichen Ontologie in die ontologische Bestimmung, bzw. Nichtbestimmung der *res cogitans* für die Folgezeit hat. Diese Tragweite ist erst abzuschätzen, wenn zuvor Sinn und Grenzen der antiken Ontologie aus der Orientierung an der Seinsfrage aufgezeigt sind. M. a. W. die Destruktion sieht sich vor die Aufgabe der Interpretation des Bodens der antiken Ontologie im Lichte der Problematik der Temporalität gestellt. Hierbei wird offenbar, daß die antike Auslegung des Seins des Seienden an der »Welt« bzw. »Natur« im weitesten Sinne orientiert ist und daß sie in der Tat das Verständnis des Seins aus der »Zeit« gewinnt. Das äußere Dokument dafür aber freilich nur das ist die Bestimmung des Sinnes von Sein als *παρουσία*, bzw. *ουσία*, was ontologisch-temporal »Anwesenheit« bedeutet. Seiendes ist in seinem Sein als »Anwesenheit« gefaßt, d. h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die »Gegenwart«, verstanden.

Die Problematik der griechischen Ontologie muß wie die einer jeden Ontologie ihren Leitfaden aus dem Dasein selbst nehmen. Das Dasein, d. h. das Sein des Menschen ist in der vulgären ebenso wie in der philosophischen »Definition« umgrenzt als *ζφον λόγον εχον*, das Lebende, dessen Sein wesentlich durch das

Redenkönnen bestimmt ist. Das λέγειν (vgl. § 7, B) ist der Leitfaden der Gewinnung der Seinsstrukturen des im Ansprechen und Besprechen begegnenden Seienden. Deshalb wird die sich bei Plato ausbildende antike Ontologie zur »Dialektik«. Mit der fortschreitenden Ausarbeitung des ontologischen Leitfadens selbst, d. h. der »Hermeneutik« des λόγος, wächst die Möglichkeit einer radikaleren Fassung des Seinsproblems. Die »Dialektik«, die eine echte philosophische Verlegenheit war, wird überflüssig. Deshalb hatte Aristoteles »kein Verständnis mehr« für sie, weil er sie auf einen radikaleren Boden stellte und aufhob. Das λέγειν selbst, bzw. das νοεῖν - das schlichte Vernehmen von etwas Vorhandenem in seiner puren Vorhandenheit, das schon Parmenides zum Leitband der Auslegung des Seins genommen hat die temporale Struktur des reinen »Gegenwärtigens« von etwas. Das Seiende, das sich in ihm für es zeigt und das als das eigentliche Seiende verstanden wird, erhält demnach seine Auslegung in Rücksicht auf d. h. es ist als Anwesenheit (ουσία) begriffen.

Diese griechische Seinsauslegung vollzieht sich jedoch ohne jedes ausdrückliche Wissen um den dabei fungierenden Leitfaden, ohne Kenntnis oder gar Verständnis der fundamentalen ontologischen Funktion der Zeit, ohne Einblick in den Grund der Möglichkeit dieser Funktion. Im Gegenteil: die Zeit selbst wird als ein Seiendes unter anderem Seienden genommen, und es wird versucht, sie selbst aus dem Horizont des an ihr orientierten Seinsverständnisses in ihrer Seinsstruktur zu fassen.

Im Rahmen der folgenden grundsätzlichen Ausarbeitung der Seinsfrage kann die ausführliche temporale Interpretation der Fundamente der antiken Ontologie vor allem ihrer wissenschaftlich höchsten und reinsten Stufe bei Aristoteles nicht mitgeteilt werden. Statt dessen gibt sie eine Auslegung der Zeitabhandlung des Aristoteles¹, die zum Diskriminieren der Basis und der Grenzen der antiken Wissenschaft vom Sein gewählt werden kann.

Die Aristotelische Abhandlung über die Zeit ist die erste uns überlieferte, ausführende Interpretation dieses Phänomens. Sie hat alle nachkommende Zeitauffassung die Bergsons Inbegriffen wesentlich bestimmt. Aus der Analyse

des Aristotelischen Zeitbegriffes wird zugleich rückläufig deutlich, daß die Kantische Zeitauffassung sich in den von Aristoteles herausgestellten Strukturen bewegt, was besagt, daß Kants ontologische Grundorientierung – bei allen Unterschieden eines neuen Fragens die griechische bleibt.

Erst in der Durchführung der Destruktion der ontologischen Überlieferung gewinnt die Seinsfrage ihre wahrhafte Konkretion. In ihr verschafft sie sich den vollen Beweis der Unumgänglichkeit der Frage nach dem Sinn von Sein und demonstriert so den Sinn der Rede von einer »Wiederholung« dieser Frage.

Jede Untersuchung in diesem Felde, wo »die Sache selbst tief eingehüllt ist«², wird sich von einer Überschätzung ihrer Ergebnisse freihalten. Denn solches Fragen zwingt sich ständig selbst vor die Möglichkeit der Erschließung eines noch ursprünglicheren universaleren Horizontes, daraus die Antwort auf die Frage: was heißt »Sein«?

geschöpft werden könnte. Über solche Möglichkeiten ist ernsthaft und mit positivem Gewinn nur dann zu verhandeln, wenn überhaupt erst wieder die Frage nach dem Sein geweckt und ein Feld kontrollierbarer Auseinandersetzungen gewonnen ist.

§ 7. Die phänomenologische Methode der Untersuchung

Mit der vorläufigen Charakteristik des thematischen Gegenstandes der Untersuchung (Sein des Seienden, bzw. Sinn des Seins überhaupt) scheint auch schon ihre Methode vorgezeichnet zu sein. Die Abhebung des Seins vom Seienden und die Explikation des Seins selbst ist Aufgabe der Ontologie. Und die Methode der Ontologie bleibt im höchsten Grade fragwürdig, solange man etwa bei geschichtlich überlieferten Ontologien oder dergleichen Versuchen Rat erbitten wollte. Da der Terminus Ontologie für diese Untersuchung in einem formal weiten Sinne gebraucht wird, verbietet sich der Weg, ihre Methode im Verfolg ihrer Geschichte zu klären, von selbst.

Mit dem Gebrauch des Terminus Ontologie ist auch keiner bestimmten philosophischen Disziplin das Wort geredet, die im Zusammenhang mit den übrigen stünde. Es soll überhaupt nicht der Aufgabe einer vorgegebenen Disziplin genügt werden, sondern umgekehrt: aus den sachlichen Notwendigkeiten bestimmter Fragen und der aus den »Sachen selbst« geforderten Behandlungsart kann sich allenfalls eine Disziplin ausbilden.

Mit der leitenden Frage nach dem Sinn des Seins steht die Untersuchung bei der Fundamentalfrage der Philosophie überhaupt. Die Behandlungsart dieser Frage ist die phänomenologische. Damit verschreibt sich diese Abhandlung weder einem »Standpunkt«, noch einer »Richtung«, weil Phänomenologie keines von beiden ist und nie werden kann, solange sie sich selbst versteht. Der Ausdruck »Phänomenologie« bedeutet primär einen Methodenbegriff. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das Wie dieser. Je echter ein Methodenbegriff sich auswirkt und je umfassender er den grundsätzlichen Duktus einer Wissenschaft bestimmt, um so ursprünglicher ist er in der Auseinandersetzung mit den Sachen selbst verwurzelt, um so weiter entfernt er sich von dem, was wir einen technischen Handgriff nennen, deren es auch in den theoretischen Disziplinen viele gibt.

Der Titel »Phänomenologie« drückt eine Maxime aus, die also formuliert werden kann: »zu den Sachen selbst!« entgegen allen freischwebenden Konstruktionen, zufälligen Funden, entgegen der Übernahme von nur scheinbar ausgewiesenen Begriffen, entgegen den Scheinfragen, die sich oft Generationen hindurch als »Probleme« breitmachen. Diese Maxime ist aber doch möchte man erwidern reichlich selbstverständlich und überdies ein Ausdruck des Prinzips jeder wissenschaftlichen Erkenntnis. Man sieht nicht ein, warum diese Selbstverständlichkeit ausdrücklich in die Titelbezeichnung einer Forschung aufgenommen werden soll. Es geht in der Tat um eine »Selbstverständlichkeit«, die wir uns näher bringen wollen, soweit das für die Aufhellung des Vorgehens dieser Abhandlung von Belang ist. Wir exponieren nur den Vorbegriff der Phänomenologie.

Der Ausdruck hat zwei Bestandstücke: Phänomen und Logos; beide gehen auf griechische Termini zurück: φαινόμενον und λόγος. Äußerlich genommen ist der Titel Phänomenologie entsprechend gebildet wie Theologie, Biologie, Soziologie, welche Namen übersetzt werden: Wissenschaft von Gott, vom Leben, von der Gemeinschaft. Phänomenologie wäre demnach die Wissenschaft von den Phänomenen. Der Vorbegriff der Phänomenologie soll herausgestellt werden durch die Charakteristik dessen, was mit den beiden Bestandstücken des Titels, »Phänomen« und »Logos«, gemeint ist und durch die Fixierung des Sinnes des aus ihnen zusammengesetzten Namens. Die Geschichte des Wortes selbst, das vermutlich in der Schule Wolffs entstand, ist hier nicht von Bedeutung.

A. Der Begriff des Phänomens

Der griechische Ausdruck φαινόμενον, auf den der Terminus »Phänomen« zurückgeht, leitet sich von dem Verbum φαίνεσθαι her, das bedeutet: sich zeigen; φαινόμενον besagt daher: das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare; φαίνεσθαι selbst ist eine mediale Bildung von φαίνω, an den Tag bringen, in die Helle stellen; φαίνω gehört zum Stamm φα- wie φώς, das Licht, die Helle, d. h. das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann. Als Bedeutung des Ausdrucks »Phänomen« ist daher festzuhalten: das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare. Die φαινόμενα, »Phänomene«, sind dann die Gesamtheit dessen, was am Tage liegt oder ans Licht gebracht werden kann, was die Griechen zuweilen einfach mit τὰ ὄντα (das Seiende) identifizierten. Seiendes kann sich nun in verschiedener Weise, je nach der Zugangsart zu ihm, von ihm selbst her zeigen. Die Möglichkeit besteht sogar, daß Seiendes sich als das zeigt, was es an ihm selbst nicht ist. In diesem Sichzeigen »sieht« das Seiende »so aus wie...«. Solches Sichzeigen nennen wir Scheinen. Und so hat auch im Griechischen der Ausdruck φαινόμενον, Phänomen, die Bedeutung, das so Aussehende wie, das »Scheinbare«, der »Schein«; φαινόμενον ἀγαθόν meint ein Gutes, das so aussieht wie - aber »in Wirklichkeit« das nicht ist, als was es sich gibt. Für das weitere

Verständnis des Phänomenbegriffes liegt alles daran zu sehen, wie das in den beiden Bedeutungen von φαivόμενον Genannte (»Phänomen« das Sichzeigende und »Phänomen« der Schein) seiner Struktur nach unter sich zusammenhängt. Nur sofern etwas überhaupt seinem Sinne nach prätendiert, sich zu zeigen, d. h. Phänomen zu sein, kann es sich zeigen als etwas, was es nicht ist, kann es »nur so aussehen wie...«. In der Bedeutung φαivόμενον (»Schein«) liegt schon die ursprüngliche Bedeutung (Phänomen: das Offenbare) mitbeschlossen als die zweite fundierend. Wir weisen den Titel »Phänomen« terminologisch der positiven und ursprünglichen Bedeutung von φαivόμενον zu und unterscheiden Phänomen von Schein als der privativen Modifikation von Phänomen. Was aber beide Termini ausdrücken, hat zunächst ganz und gar nichts zu tun mit dem, was man »Erscheinung« oder gar »bloße Erscheinung« nennt.

So ist die Rede von »Krankheitserscheinungen«. Gemeint sind Vorkommnisse am Leib, die sich zeigen und im Sichzeigen als diese Sich zeigenden etwas »indizieren«, was sich selbst nicht zeigt. Das Auftreten solcher Vorkommnisse, ihr Sichzeigen, geht zusammen mit dem Vorhandensein von Störungen, die selbst sich nicht zeigen. Erscheinung als Erscheinung »von etwas« besagt demnach gerade nicht: sich selbst zeigen, sondern das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt. Erscheinen ist ein Sich-nicht-zeigen. Dieses »Nicht« darf aber keineswegs mit dem privativen Nicht zusammengeworfen werden, als welches es die Struktur des Scheins bestimmt. Was sich in der Weise nicht zeigt, wie das Erscheinende, kann auch nie scheinen. Alle Indikationen, Darstellungen, Symptome und Symbole haben die angeführte formale Grundstruktur des Erscheinens, wengleich sie unter sich noch verschieden sind.

Obzwar »Erscheinen« nicht und nie ist ein Sichzeigen im Sinne von Phänomen, so ist doch Erscheinen nur möglich auf dem Grunde eines Sichzeigens von etwas. Aber dieses das Erscheinen mit ermöglichende Sichzeigen ist nicht das Erscheinen selbst. Erscheinen ist das Sich-melden durch etwas, was sich zeigt. Wenn man dann sagt, mit dem Wort »Erscheinung« weisen wir auf etwas hin, darin etwas erscheint, ohne selbst Erscheinung zu sein, so ist damit nicht der Begriff von

Phänomen umgrenzt, sondern vorausgesetzt, welche Voraussetzung aber verdeckt bleibt, weil in dieser Bestimmung von »Erscheinung« der Ausdruck »erscheinen« doppeldeutig gebraucht wird. Das, worin etwas »erscheint«, besagt, worin sich etwas meldet, d. h. sich nicht zeigt; und in der Rede: »ohne selbst >Erscheinung< zu sein« bedeutet Erscheinung das Sichzeigen. Dieses Sichzeigen gehört aber wesentlich zu dem »Worin«, darin sich etwas meldet. Phänomene sind demnach nie Erscheinungen, wohl aber ist jede Erscheinung angewiesen auf Phänomene. Definiert man Phänomen mit Hilfe eines zudem noch unklaren Begriffes von »Erscheinung«, dann ist alles auf den Kopf gestellt, und eine »Kritik« der Phänomenologie auf dieser Basis ist freilich ein merkwürdiges Unterfangen.

Der Ausdruck »Erscheinung« kann selber wieder ein Doppeltes bedeuten: einmal das Erscheinen im Sinne des Sichmeldens als Sich-nicht-zeigen und dann das Meldende selbst – das in seinem Sichzeigen etwas Sich-nicht-zeigendes anzeigt. Und schließlich kann man Erscheinen gebrauchen als Titel für den echten Sinn von Phänomen als Sichzeigen. Bezeichnet man diese drei verschiedenen Sachverhalte als »Erscheinung«, dann ist die Verwirrung unvermeidlich.

Sie wird aber noch wesentlich dadurch gesteigert, daß »Erscheinung« noch eine andere Bedeutung annehmen kann. Faßt man das Meldende, das in seinem Sichzeigen das Nichtoffenbare anzeigt, als das, was an dem selbst Nichtoffenbaren auftritt, von diesem ausstrahlt, so zwar, daß das Nichtoffenbare gedacht wird als das wesentlich nie Offenbare – dann besagt Erscheinung soviel als Hervorbringung, bzw. Hervorgebrachtes, das aber nicht das eigentliche Sein des Hervorbringenden ausmacht: Erscheinung im Sinne von »bloßer Erscheinung«. Das hervorgebrachte Meldende zeigt sich zwar selbst, so zwar, daß es, als Ausstrahlung dessen, was es meldet, dieses gerade ständig an ihm selbst verhüllt. Aber dieses verhüllende Nichtzeigen ist wiederum nicht Schein. Kant gebraucht den Terminus Erscheinung in dieser Verkuppelung. Erscheinungen sind nach ihm einmal die »Gegenstände der empirischen Anschauung«, das, was sich in dieser zeigt. Dieses Sichzeigende (Phänomen im echten ursprünglichen Sinne) ist zugleich »Erscheinung« als meldende Ausstrahlung von etwas, was sich in der Erscheinung verbirgt.

Sofern für »Erscheinung« in der Bedeutung von Sichmelden durch ein Sichzeigendes ein Phänomen konstitutiv ist, dieses aber privativ sich abwandeln kann zu Schein, so kann auch Erscheinung zu bloßem Schein werden. In bestimmter Beleuchtung kann jemand so aussehen, als hätte er gerötete Wangen, welche sich zeigende Röte als Meldung vom Vorhandensein von Fieber genommen werden kann, was seinerseits noch wieder eine Störung im Organismus indiziert.

Phänomen – das Sich-an-ihm-selbst-zeigen – bedeutet eine aus-gezeichnete Begegnisart von etwas. Erscheinung dagegen meint einen seienden Verweisungsbezug im Seienden selbst, so zwar, daß das Verweisende (Meldende) seiner möglichen Funktion nur genügen kann, wenn es sich an ihm selbst zeigt, »Phänomen« ist. Erscheinung und Schein sind selbst in verschiedener Weise im Phänomen fundiert. Die verwirrende Mannigfaltigkeit der »Phänomene«, die mit den Titeln Phänomen, Schein, Erscheinung, bloße Erscheinung genannt werden, läßt sich nur entwirren, wenn von Anfang an der Begriff von Phänomen verstanden ist: das Sich-an-ihm-selbst-zeigende.

Bleibt in dieser Fassung des Phänomenbegriffes unbestimmt, welches Seiende als Phänomen angesprochen wird, und bleibt überhaupt offen, ob das Sichzeigende je ein Seiendes ist oder ob ein Seinscharakter des Seienden, dann ist lediglich der formale Phänomenbegriff gewonnen. 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. Dieser vulgäre ist aber nicht der phänomenologische Begriff von Phänomen. Im Horizont der Kantischen Problematik kann das, was phänomenologisch unter Phänomen begriffen wird, vorbehaltlich anderer Unterschiede, so illustriert werden, daß wir sagen: was in den Erscheinungen, dem vulgär verstandenen Phänomen je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt, kann thematisch zum Sichzeigen gebracht werden und dieses Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende (»Formen der Anschauung«)

sind Phänomene der Phänomenologie. Denn offenbar müssen sich Raum und Zeit so zeigen können, sie müssen zum Phänomen werden können, wenn Kant eine sachgegründete transzendente Aussage damit beansprucht, wenn er sagt, der Raum sei das apriorische Vorwissen einer Ordnung.

Soll aber nun der phänomenologische Phänomenbegriff überhaupt verstanden werden, abgesehen davon, wie das Sichzeigende näher bestimmt sein mag, dann ist dafür die Einsicht in den Sinn des formalen Phänomenbegriffs und seiner rechtmäßigen Anwendung in einer vulgären Bedeutung unumgängliche Voraussetzung. - Vor der Fixierung des Vorbegriffes der Phänomenologie ist die Bedeutung von $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ zu umgrenzen, damit deutlich wird, in welchem Sinne Phänomenologie überhaupt »Wissenschaft von« den Phänomen sein kann.

B. Der Begriff des Logos

Der Begriff des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ist bei Plato und Aristoteles vieldeutig und zwar in einer Weise, daß die Bedeutungen auseinanderstreben, ohne positiv durch eine Grundbedeutung geführt zu sein. Das ist in der Tat nur Schein, der sich so lange erhält, als die Interpretation die Grundbedeutung in ihrem primären Gehalt nicht angemessen zu fassen vermag. Wenn wir sagen, die Grundbedeutung von $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ist Rede, dann wird diese wörtliche Übersetzung erst vollgültig aus der Bestimmung dessen, was Rede selbst besagt. Die spätere Bedeutungsgeschichte des Wortes $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ und vor allem die vielfältigen und willkürlichen Interpretationen der nachkommenden Philosophie verdecken ständig die eigentliche Bedeutung von Rede, die offen genug zutage liegt. $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ wird »übersetzt«, d. h. immer ausgelegt als Vernunft, Urteil, Begriff, Definition, Grund, Verhältnis. Wie soll aber »Rede« sich so modifizieren können, daß $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ all das Aufgezählte bedeutet und zwar innerhalb des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs? Auch wenn $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ im Sinne von Aussage verstanden wird, Aussage aber als »Urteil«, dann kann mit dieser scheinbar rechtmäßigen Übersetzung die fundamentale Bedeutung doch verfehlt sein, zumal wenn Urteil im Sinne irgendeiner heutigen »Urteilstheorie« begriffen

wird. λόγος besagt nicht und jedenfalls nicht primär Urteil, wenn man darunter ein »Verbinden« oder eine »Stellungnahme« (Anerkennen - Verwerfen) versteht.

λόγος als Rede besagt vielmehr soviel wie δηλοῦν, offenbar machen das, wovon in der Rede »die Rede« ist. Aristoteles hat diese Funktion der Rede schärfer expliziert als ἀποφαίνεσθαι.¹ Der λόγος läßt etwas sehen (φαίνεσθαι), nämlich das, worüber die Rede ist und zwar für den Redenden (Medium), bzw. für die miteinander Redenden. Die Rede »läßt sehen« ἀπό ... von dem selbst her, wovon die Rede ist. In der Rede (ἀπόφανσις) soll, wofern sie echt ist, das, was geredet ist, aus dem, worüber geredet wird, geschöpft sein, so daß die redende Mitteilung in ihrem Gesagten das, worüber sie redet, offenbar und so dem anderen zugänglich macht. Das ist die Struktur des λόγος als ἀπόφανσις. Nicht jeder »Rede« eignet dieser Modus des im Sinne des aufweisenden Sehenlassens. Das Bitten (ευχή) z. B. macht auch offenbar, aber in anderer Weise.

Im konkreten Vollzug hat das Reden (Sehenlassen) den Charakter des Sprechens, der stimmlichen Verlautbarung in Worten. Der λόγος ist φωνή und zwar φωνή μετά φαντασίας - stimmliche Verlautbarung, in der je etwas gesichtet ist.

Und nur weil die Funktion des λόγος als ἀπόφανσις im aufweisenden Sehenlassen von etwas liegt, kann der λόγος die Strukturform der σύνθεσις haben. Synthesis sagt hier nicht Verbinden und Verknüpfen von Vorstellungen, Hantieren mit psychischen Vorkommnissen, bezüglich welcher Verbindungen dann das »Problem« entstehen soll, wie sie als Inneres mit dem Physischen draußen übereinstimmen. Das συν hat hier rein apophantische Bedeutung und besagt: etwas in seinem Beisammen mit etwas, etwas als etwas sehen lassen.

Und wiederum, weil der λόγος ein Sehenlassen ist, deshalb kann er wahr oder falsch sein. Auch liegt alles daran, sich von einem konstruierten Wahrheitsbegriff im Sinne einer »Übereinstimmung« freizuhalten. Diese Idee ist keinesfalls die primäre im Begriff der αλήθεια. Das »Wahrsein« des λόγος als ἀληθεύειν besagt: das Seiende, wovon die Rede ist, im λέγειν als ἀποφαίνεσθαι aus seiner Verborgenheit herausnehmen und es als Unverborgenes (αληθές) sehen lassen, entdecken. Im gleichen besagt das »Falschsein« ψεύδεσθαι soviel wie Tauschen im

Sinne von verdecken: etwas vor etwas stellen (in der Weise des Sehenlassens) und es damit ausgeben als etwas, was es nicht ist.

Weil aber »Wahrheit« diesen Sinn hat und der λόγος ein bestimmter Modus des Sehenlassens ist, darf der λόγος gerade nicht als der primäre »Ort« der Wahrheit angesprochen werden. Wenn man, wie es heute durchgängig üblich geworden ist, Wahrheit als das bestimmt, was »eigentlich« dem Urteil zukommt, und sich mit dieser These überdies auf Aristoteles beruft, dann ist sowohl diese Berufung ohne Recht, als vor allem der griechische Wahrheitsbegriff mißverstanden. »Wahr« ist im griechischen Sinne und zwar ursprünglicher als der genannte λόγος die αἴσθησις, das schlichte, sinnliche Vernehmen von etwas. Sofern eine αἴσθησις je auf ihre ἴδια zielt, das je genuin nur gerade durch sie und für sie zugängliche Seiende, z. B. das Sehen auf die Farben, dann ist das Vernehmen immer wahr. Das besagt: Sehen entdeckt immer Farben, Hören entdeckt immer Töne. Im reinsten und ursprünglichsten Sinne »wahr« d. h. nur entdeckend, so daß es nie verdecken kann, ist das reine νοεῖν, das schlicht hinsehende Vernehmen der einfachsten Seinsbestimmungen des Seienden als solchen. Dieses νοεῖν kann nie verdecken, nie falsch sein, es kann allenfalls ein Unvernehmen bleiben, ἀγνοεῖν, für den schlichten, angemessenen Zugang nicht zureichen.

Was nicht mehr die Vollzugsform des reinen Sehenlassens hat, sondern je im Aufweisen auf ein anderes rekurriert und so je etwas als etwas sehen läßt, das übernimmt mit dieser Synthesisstruktur die Möglichkeit des Verdeckens. Die »Urteilswahrheit« aber ist nur der Gegenfall zu diesem Verdecken - d. h. ein mehrfach fundiertes Phänomen von Wahrheit. Realismus und Idealismus verfehlen den Sinn des griechischen Wahrheitsbegriffes, aus dem heraus man überhaupt nur die Möglichkeit von so etwas wie einer »Ideenlehre« als philosophischer Erkenntnis verstehen kann, mit gleicher Gründlichkeit.

Und weil die Funktion des λόγος im schlichten Sehenlassen von etwas liegt, im Vernehmenlassen des Seienden, kann λόγος Vernunft bedeuten. Und weil wiederum λόγος gebraucht wird nicht nur in der Bedeutung von λέγειν, sondern zugleich in der von λεγόμενον, das Aufgezeigte als solches, und weil dieses nichts

anderes ist als das υποκείμενον, was für jedes zugehende Ansprechen und Besprechen je schon als vorhanden zum Grunde liegt, besagt λόγος qua λεγόμενον Grund, ratio. Und weil schließlich λόγος qua λεγόμενον auch bedeuten kann: das als etwas Angesprochene, was in seiner Beziehung zu etwas sichtbar geworden ist, in seiner »Bezogenheit«, erhält λόγος die Bedeutung von Beziehung und Verhältnis,

Diese Interpretation der »apophantischen Rede« mag für die Verdeutlichung der primären Funktion des λόγος zureichen.

C. Der Vorbegriff der Phänomenologie

Bei einer konkreten Vergegenwärtigung des in der Interpretation von »Phänomen« und »Logos« Herausgestellten springt ein innerer Bezug zwischen dem mit diesen Titeln Gemeinten in die Augen. Der Ausdruck Phänomenologie läßt sich griechisch formulieren: λέγειν τα φαινόμενα; λέγειν besagt aber ἀποφαίνεσθαι. Phänomenologie sagt dann: ἀποφαίνεσθαι τα φαινόμενα: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. Das ist der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt. So kommt aber nichts anderes zum Ausdruck als die oben formulierte Maxime: »Zu den Sachen selbst!«

Der Titel Phänomenologie ist demnach hinsichtlich seines Sinnes ein anderer als die Bezeichnungen Theologie u. dgl. Diese nennen die Gegenstände der betreffenden Wissenschaft in ihrer jeweiligen Sachhaltigkeit. »Phänomenologie« nennt weder den Gegenstand ihrer Forschungen, noch charakterisiert der Titel deren Sachhaltigkeit. Das Wort gibt nur Aufschluß über das Wie der Aufweisung und Behandlungsart dessen, was in dieser Wissenschaft abgehandelt werden soll. 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. Denselben Sinn hat der im Grunde tautologische Ausdruck »deskriptive Phänomenologie«. Deskription

bedeutet hier nicht ein Verfahren nach Art etwa der botanischen Morphologie - der Titel hat wieder einen prohibitiven Sinn: Fernhaltung alles nichtausweisenden Bestimmens. Der Charakter der Deskription selbst, der spezifische Sinn des λόγος, kann allererst aus der »Sachheit« dessen fixiert werden, was »beschrieben«, d. h. in der Begegnisart von Phänomenen zu wissenschaftlicher Bestimmtheit gebracht werden soll. Formal berechtigt die Bedeutung des formalen und vulgären Phänomenbegriffes dazu, jede Aufweisung von Seiendem, so wie es sich an ihm selbst zeigt, Phänomenologie zu nennen.

Mit Rücksicht worauf muß nun der formale Phänomenbegriff zum phänomenologischen entformalisiert werden und wie unterscheidet sich dieser vom vulgären? Was ist das, was die Phänomenologie »sehen lassen« soll? Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne »Phänomen« genannt werden muß? Was ist seinem Wesen nach notwendig Thema einer ausdrücklichen Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, verborgen ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.

Was aber in einem ausnehmenden Sinne verborgen bleibt oder wieder in die Verdeckung zurückfällt oder nur »verstellt« sich zeigt, ist nicht dieses oder jenes Seiende, sondern, wie die voranstehenden Betrachtungen gezeigt haben, das Sein des Seienden. Es kann so weitgehend verdeckt sein, daß es vergessen wird und die Frage nach ihm und seinem Sinn ausbleibt. Was demnach in einem ausgezeichneten Sinne, aus seinem eigensten Sachgehalt her fordert, Phänomen zu werden, hat die Phänomenologie als Gegenstand thematisch in den »Griff« genommen.

Phänomenologie ist Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich. Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate. Und das Sichzeigen ist kein beliebiges noch gar so etwas wie Erscheinen.

Das Sein des Seienden kann am wenigsten je so etwas sein, »dahinter« noch etwas steht, »was nicht erscheint«.

»Hinter« den Phänomenen der Phänomenologie steht wesenhaft nichts anderes, wohl aber kann das, was Phänomen werden soll, verborgen sein. Und gerade deshalb, weil die Phänomene zunächst und zumeist nicht gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie. Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu »Phänomen«.

Die Art der möglichen Verdecktheit der Phänomene ist verschieden. Einmal kann ein Phänomen verdeckt sein in dem Sinne, daß es überhaupt noch unentdeckt ist. Über seinen Bestand gibt es weder Kenntnis noch Unkenntnis. Ein Phänomen kann ferner verschüttet sein. Darin liegt: es war zuvor einmal entdeckt, verfiel aber wieder der Verdeckung. Diese kann zur totalen werden, oder aber, was die Regel ist, das zuvor Entdeckte ist noch sichtbar, wengleich nur als Schein. Wieviel Schein jedoch, soviel »Sein«. Diese Verdeckung als »Verstellung« ist die häufigste und gefährlichste, weil hier die Möglichkeiten der Täuschung und Mißleitung besonders hartnäckig sind. Die verfügbaren, aber in ihrer Bodenständigkeit verhüllten Seinsstrukturen und deren Begriffe beanspruchen vielleicht innerhalb eines »Systems« ihr Recht. Sie geben sich auf Grund der konstruktiven Verklammerung in einem System als etwas, was weiterer Rechtfertigung unbedürftig und »klar« ist und daher einer fortschreitenden Deduktion als Ausgang dienen kann.

Die Verdeckung selbst, mag sie im Sinne der Verborgenheit oder der Verschüttung oder der Verstellung gefaßt werden, hat wiederum eine zweifache Möglichkeit. Es gibt zufällige Verdeckungen und notwendige, d. h. solche, die in der Bestandart des Entdeckten gründen. Jeder ursprünglich geschöpfte phänomenologische Begriff und Satz steht als mitgeteilte Aussage in der Möglichkeit der Entartung. Er wird in einem leeren Verständnis weitergegeben, verliert seine Bodenständigkeit und wird zur freischwebenden These. Die Möglichkeit der Verhärtung und Ungriffigkeit des ursprünglich »Griffigen« liegt in der konkreten Arbeit der Phänomenologie selbst. Und die Schwierigkeit dieser Forschung besteht gerade darin, sie gegen sich selbst in einem positiven Sinne kritisch zu machen.

Die Begegnisart des Seins und der Seinsstrukturen im Modus des Phänomens muß den Gegenständen der Phänomenologie allererst abgewonnen werden. Daher fordern der Ausgang der Analyse ebenso wie der Zugang zum Phänomen und der Durchgang durch die herrschenden Verdeckungen eine eigene methodische Sicherung. In der

Idee der »originären« und »intuitiven« Erfassung und Explikation der Phänomene liegt das Gegenteil der Naivität eines zufälligen, »unmittelbaren« und unbedachten »Schauens«.

Auf dem Boden des umgrenzten Vorbegriffes der Phänomenologie können nun auch die Termini »phänomenal« und »phänomenologisch« in ihrer Bedeutung fixiert werden. »Phänomenal« wird genannt, was in der Begegnisart des Phänomens gegeben und explizierbar ist; daher die Rede von phänomenalen Strukturen. »Phänomenologisch« heißt all das, was zur Art der Aufweisung und Explikation gehört und was die in dieser Forschung geforderte Begrifflichkeit ausmacht.

Weil Phänomen im phänomenologischen Verstande immer nur das ist, was Sein ausmacht, Sein aber je Sein von Seiendem ist, bedarf es für das Absehen auf eine Freilegung des Seins zuvor einer rechten Beibringung des Seienden selbst. Dieses muß sich gleichfalls in der ihm genuin zugehörigen Zugangsart zeigen. Und so wird der vulgäre Phänomenbegriff phänomenologisch relevant. Die Voraufgabe einer »phänomenologischen« Sicherung des exemplarischen Seienden als Ausgang für die eigentliche Analytik ist immer schon aus dem Ziel dieser vorgezeichnet.

Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden Ontologie. In der gegebenen Erläuterung der Aufgaben der Ontologie entsprang die Notwendigkeit einer Fundamentalontologie, die das ontologisch-ontisch ausgezeichnete Seiende zum Thema hat, das Dasein, so zwar, daß sie sich vor das Kardinalproblem, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt, bringt. Aus der Untersuchung selbst wird sich ergeben: der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist Auslegung. Der λόγος der

Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des ἐρμηνεύειν, durch das dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins kundgegeben werden. Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet. Sofern nun aber durch die Aufdeckung des Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des Daseins überhaupt der Horizont herausgestellt wird für jede weitere ontologische Erforschung des nicht daseinsmäßigen Seienden, wird diese Hermeneutik zugleich »Hermeneutik« im Sinne der Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung. Und sofern schließlich das Dasein den ontologischen Vorrang hat vor allem Seienden – als Seiendes in der Möglichkeit der Existenz, erhält die Hermeneutik als Auslegung des Seins des Daseins einen spezifischen dritten – den, philosophisch verstanden, primären Sinn einer Analytik der Existenzialität der Existenz. In dieser Hermeneutik ist dann, sofern sie die Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch ausarbeitet als die ontische Bedingung der Möglichkeit der Historie, das verwurzelt, was nur abgeleiteterweise »Hermeneutik« genannt werden kann: die Methodologie der historischen Geisteswissenschaften.

Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine »Universalität« ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. Sein ist das transcendens schlechthin. Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten Individuation liegt. Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist transzendente Erkenntnis. Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis.

Ontologie und Phänomenologie sind nicht zwei verschiedene Disziplinen neben anderen zur Philosophie gehörigen. Die beiden Titel charakterisieren die Philosophie selbst nach Gegenstand und Behandlungsart. Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles

philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt.

Die folgenden Untersuchungen sind nur möglich geworden auf dem Boden, den E. Husserl gelegt, mit dessen »Logischen Untersuchungen« die Phänomenologie zum Durchbruch kam. Die Erläuterungen des Vorbegriffes der Phänomenologie zeigen an, daß ihr Wesentliches nicht darin liegt, als philosophische »Richtung« wirklich zu sein. Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit.¹

Mit Rücksicht auf das Ungefüge und »Unschöne« des Ausdrucks innerhalb der folgenden Analysen darf die Bemerkung angefügt werden: ein anderes ist es, über Seiendes erzählend zu berichten, ein anderes, Seiendes in seinem Sein zu fassen. Für die letztgenannte Aufgabe fehlen nicht nur meist die Worte, sondern vor allem die »Grammatik«. Wenn ein Hinweis auf frühere und in ihrem Niveau unvergleichliche seinsanalytische Forschungen erlaubt ist, dann vergleiche man ontologische Abschnitte in Platons »Parmenides« oder das vierte Kapitel des siebenten Buches der »Metaphysik« des Aristoteles mit einem erzählenden Abschnitt aus Thukydides, und man wird das Unerhörte der Formulierungen sehen, die den Griechen von ihren Philosophen zugemutet wurden. Und wo die Kräfte wesentlich geringer und überdies das zu erschließende Seinsgebiet ontologisch weit schwieriger ist als das den Griechen vorgegebene, wird sich die Umständlichkeit der Begriffsbildung und die Härte des Ausdrucks steigern» (M. Хайдеггер 2008: 5-39).