



FILIP BOREK

## Erscheinen und Genese

### Einige Fragen zur Phänomenologie Martin Heideggers

#### *Appearing and Genesis. Some Questions Concerning Martin Heidegger's Phenomenology*

**ABSTRACT:** In my paper I try to show how Heidegger's philosophy describes the relation between the notion of appearing (*Erscheinen*) and the notion of genesis or origin (*Ursprung*). I try to elucidate Heidegger's approach in a phenomenological way in order to propose a perspective which makes it possible to combine the standpoints of two main figures of current debate concerning Heidegger's work: Thomas Sheehan and Richard Capobianco. I argue that Heidegger's main question is not the question of being (*Seinsfrage*), but it should rather be understood as the question of the origin of phenomenality. After sketching Heidegger's phenomenological interpretation of origin as such, I try to show that the early transcendental approach, which combines the question of phenomenality with the question of meaning and understanding, is not abandoned in the later thought, but it is deepened through the new notion of appearing as genesis. Using this approach I locate Heidegger's analysis in a broader context of contemporary phenomenological discussions concerning the problem of phenomenality of phenomenon.

**KEYWORDS:** phenomenon • phenomenality • genesis • appearing • world • origin

#### 1. Einführung

Der hier präsentierte Aufsatz stellt einen Versuch dar, die ganze Philosophie Heideggers am Leitfaden des Begriffspaares „Erscheinen“ und „Genese“ bzw. „Ursprung“ phänomenologisch zu interpretieren. Mein Ziel besteht nicht in einer historischen Analyse des Denkwegs Heideggers, die zur Enthüllung der verborgenen Tiefe dieses Denkens wesentlich und wichtig ist, sondern – sich in der Nähe des Texts Heideggers befindend – die phänomenologisch orientierte Interpretation darzubieten. Die Bedeutung dieser Art der Interpretation soll in ihrem Vollzug selbst gezeigt werden. Was mir in jedem Schritt dieses Aufsatzes begleitet, ist folgende Intention: das Wesen der Phänomenologie phänomenologisch erneut zu denken

und er-denken. Es geht also nicht um eine philologische Darstellung der Geschichte der Phänomenologie, die etwas Gemeinsames in der Phänomenologie von Husserl, Heidegger, Fink, Patočka, Ingarden, Sartre, Richir usf. erblickte, sondern um eine Frage: was ist Phänomenologie von einem phänomenologischen Standpunkt aus? Deshalb ist das nicht nur die Frage nach dem, was Phänomenologie sei, sondern auch nach dem, was Phänomenologie sein könnte<sup>1</sup>. Heidegger'sche Philosophie dient mir dazu, zu zeigen, wie der primär von Husserl formulierte philosophische Entwurf, aus der Phänomenologie selbst radikalisiert und entwickeln sein kann.

Diese Perspektive schaltet das Erfordernis der ausführlichen Lektüre der Texte Heideggers nicht aus. Wir müssen die möglichste Treue diesen Texten opfern und ihren Gehalt nicht verdunkeln und trüben. Obwohl diese Treue *conditio sine qua non* einer echten phänomenologischen Interpretation ist, besagt sie nicht – am Ende – die Wort-treue, sondern die Sach-treue. Ein vorliegender Text muss eigentlich überschritten werden, um in seinem echten philosophischen Gehalt aufbewahrt werden zu können. Im Fall der phänomenologischen Interpretation haben wir eine soz. zweibahnig verlaufende Bewegung: von dem Text heraus zu den „Sachen selbst“ und aus den Sachen selbst in dem Text hinein zurück.

Die phänomenologische Tradition ist von einem Paradox geprägt: Obwohl sie – wie der Name selbst andeutet – mit der Frage nach dem Wesen der Phänomene wesentlich verbunden ist, stellt sie diese Frage sehr oft nicht auf eine explizite Weise. Ich argumentiere, dass auch die Heidegger'sche Phänomenologie, trotz eines beharrlichen Versuchs, die Frage „was ist Phänomen?“ zu entwickeln und zu beantworten, den Sinn der Phänomenalität in der Dunkelheit und Vieldeutigkeit hält. Das heißt aber nicht, dass sie keinen Beitrag zu den zeitgenössischen phänomenologischen Reflexionen leisten kann. Im Gegenteil, die phänomenologisch orientierte Interpretation kann die – hauptsächlich tief verborgenen – Potentialitäten dieser Phänomenologie entdecken. Die Frage, die nicht auf eine besondere oder ausgezeichnete Gegebenheitsweise sich richtet, die nicht mit „Sonderprobleme“ sich beschäftigt, die ja nicht in der verschiedenen phänomenologischen Disziplinen sich spaltet, sondern nach dem Wesen der Phänomenalität fragt, zeichnet insbesondere die Beschäftigungen der dritten Generation der Phänomenologen aus, zu welcher Denker wie Jean-Luc Marion, Marc Richir oder Michel Henry gehören<sup>2</sup>. Diese Frage nach der Phänomenalität ist eine Radikalisierung der Phänomenologie, die jedoch keinen Bruch mit

<sup>1</sup> A. Schnell, *Was ist Phänomenologie?*, Frankfurt am Main 2019, S. 22.

<sup>2</sup> F. Forestier, *The phenomenon and the transcendental: Jean-Luc Marion, Marc Richir, and the Issue of Phenomenalization*, „Continental Philosophy Review“, 2012, Bd., 45, S. 382.

den früheren phänomenologischen Ansätzen darstellt, sondern sie ist die Weiterentwicklung dessen, was – mehr oder weniger deutlich – in vielen von diesen Ansätzen schon angelegt war und bedeutet in diesem Sinne eine Rückkehr zu ursprünglichen Tendenzen der Phänomenologie<sup>3</sup>.

Von diesem Standpunkt aus lässt sich der Heidegger'sche Denkweg als ein Ganzes auffassen. Das ist die Perspektive, die ich in meinem Aufsatz nehme. In diesem Aufsatz – ganz abgesehen davon, ob diese Sicht rein historisch gerecht sei – ist die Phänomenologie Heideggers als die Frage nach der Phänomenalität verstanden. Neben diesem Moment wird auch eine andere Auszeichnung dieser Phänomenologie präsentiert. Ich möchte auch argumentieren, dass die Heidegger'sche Philosophie, als auch die phänomenologische Tradition, auf eine mehr oder weniger explizite Weise nach der Genese bzw. nach dem Ursprung der Phänomene fragt. Wie diese Hypothese, die ich hier notwendig nur auf Heidegger'schem Entwurf beschränke, kann gerechtfertigt sein kann und welche Implikationen sie hat – das wird an den angemessenen Stellen gezeigt.

Meine Hypothesen darüber, dass Heideggers Phänomenologie wesentlich die Frage nach der Phänomenalität und nach der Genese der Phänomene ist, haben zumindest vier Vorteile. (1) Sie ermöglichen den Denkweg Heideggers in seiner Ganzheit zu denken. (2) Sie ermöglichen die Vieldeutigkeiten, die in der Heidegger'schen „Seinsfrage“ stecken, gewissermaßen beiseite zu lassen. (3) Sie bereiten den geilen Erdboden für die phänomenologische Entwicklung der Fragen, Motive und Resultaten dieses Denkwegs vor. Und wenn sie rein phänomenologisch bearbeitet werden, können sie (4) die Schwierigkeiten der Haupttendenzen der gegenwärtigen Heidegger-Interpretationen abschwächen – insbesondere es wird gezeigt, wie die zwei gegenwärtig stark beeinflüssigen Auslegungen, nämlich die von Thomas Sheehan und Richard Capobianco, die von sich selbst ganz fernelegen sind, in der Annäherung gebracht werden kann.

## 2. Gegenwärtiger Streit um die Sache der Heidegger'schen Philosophie

Die Philosophie Heideggers stellt immer noch eine Herausforderung und zugleich eine Kampfansage für vielen Kommentatoren und Philosophen dar. Obwohl die ersten Vorlesungen dieses Denkers vor hundert Jahren gehalten sind, bleibt die Frage nach der Sache dieses Denkens immer noch

<sup>3</sup> Vgl. J. Patočka, *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie*, [in:] *idem, Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Wien 1990, S. 286.

ein Rätsel. Meiner Meinung nach ist es nicht genug, diese Frage einfach mit dem Wort „Sein“ zu beantworten. Dass die Grundfrage Heideggers die sog. Seinsfrage ist, ist eine unerschütterliche Wahrheit. Heideggers Philosophie ist die Philosophie des Seins. Gut, aber was bedeutet hier das Sein? „Das Sein“ oder „das Seyn“? „Das Seiendsein“ oder „die Wahrheit des Seins“? „Die Seiendheit“ oder „das Anwesen“? Es ist für mich unbestreitbar, dass die sog. „Seinsfrage“ mit einer – vielleicht unabsetzbaren – Vieldeutigkeit belastet ist. Ich stimme mit Sheehans Interpretation überein, dass der Terminus „das Sein“ zu vieldeutig und zu irreführend ist und infolgedessen es nicht effektiv in der Gewinnung der Klarheit bezüglich des „Werkes“ Heidegger gebraucht sein kann, obzwar ich gegen die Radikalität Sheehans bin, die die Eliminierung des „Sein-Diskurs“ postuliert<sup>4</sup>. Deshalb geht es darum nicht, den Begriff des Seins bzw. des Seyns bzw. der Wahrheit des Seins und andere Synonyme dieses „Grundwortes“ völlig auszuschalten und keinen Gebrauch davon zu machen, sondern es geht eigentlich darum, einerseits den ganzen semantischen Reichtum des „Seins“ aufzubewahren, andererseits die Vieldeutigkeiten, die mit diesem Wort in Heideggers Philosophie verbunden sind, aufzulösen und als **V i e l d e u t i g k e i t e n** erst deutlich zu machen. Dafür genug es nicht, nur die verschiedenen Bedeutungen des „Seins“ aus den Texten Heideggers herauszuschlagen. Diese Bedeutungen müssen phänomenologisch, d. h. aus den Sachen selbst, verstanden und – wenn es notwendig ist – phänomenologisch übersetzt werden, um die eigentliche Klarheit und Deutlichkeit zu gewinnen.

In der gegenwärtigen Heidegger-Literatur gibt es zwei Ansätze, die durch eine äußerste Polarität gekennzeichnet sind, die beiden nicht mit einem Sonderthema wie Technik oder Gestell, oder Ethik usf. sich beschäftigen, sondern nach dem „Es“ fragen, wonach die ganze Philosophie Heideggers strebt. Einerseits gibt es eine Lektüre von Thomas Sheehan, die am vollständigsten in seinem Buch, das im Jahr 2015 veröffentlicht ist, *Making Sense of Heidegger. A Paradigm Shift*, präsentiert ist. Andererseits haben wir die Werke von Richard Capobianco, dessen letztes Buch – *Heidegger's Way of Being* – die summarische Auffassung der Ganzheit der Philosophie Heideggers darstellt. Wenn mein Ziel hier keinen Bericht von diesen zwei Interpretationen zu geben ist, muss ich mich nur auf eine kurze Beschreibung dieser zwei Positionen beschränken.

Thomas Sheehan stellt in seinem Buch einen Versuch dar, ein neues Paradigma der Heidegger-Interpretationen zu gründen. Seinen Resultaten können in fünf Hauptthesen ausgedrückt sein:

<sup>4</sup> T. Sheehan, *Making Sense of Heidegger. A Paradigm Shift*, London/New York 2015, S. xii.

1. Heideggers Philosophie ist phänomenologisch von Anfang bis Ende<sup>5</sup>.

2. Heideggers Terminus „Sein des Seienden“ soll phänomenologisch als „das bedeutsame Anwesen“ (*meaningful presence*) für uns, d. h. als das Anwesen eines Dinges für uns im Licht unseren Möglichkeiten und Interessen, verstanden sein<sup>6</sup>.

3. Heideggers Grundfrage betrifft jedoch nicht dieses phänomenologisch begriffene Anwesen, sondern auf dem Ursprung bzw. der Herkunft dieses bedeutsamen Anwesens abzielt<sup>7</sup>.

4. Die Antwort auf diese Grundfrage (im Gegensatz zur Leitfrage der Metaphysik) ist bei Heidegger durch verschiedene Namen ausgedrückt: die Welt, die Zeit, die Zeitlichkeit/Temporalität, der Gegend, das Offene, die Lichtung usf.<sup>8</sup>

5. Dieser Ursprung des bedeutsamen Anwesens ist mit der Ek-sistenz bzw. dem Da-sein zu identifizieren (Ek-sistenz als das Offenhalten des Offenen)<sup>9</sup>.

Ich möchte nicht hier meine Vorwürfe gegen diese Position vorstellen, obwohl sie müssen einmal deutlich formuliert werden. Jetzt möchte ich nur auf zwei positive Aspekte dieser Interpretation achten, die einer phänomenologischen Entwicklung des Ansatzes Heideggers dienen können. Sheehan zeigt einleuchtend und überzeugend, dass Heidegger mit der Frage nach dem Sein nicht die Frage nach der Realität des Realen im Blick hat<sup>10</sup>, sondern nach dem Erscheinen bzw. dem Anwesen des Anwesenden gefragt hat. Meiner Meinung nach ist die Position Sheehans in diesem Aspekt jedoch nicht eingehend und erkenntnisreich genug, weil Sheehan nicht nur die verschiedenen Phänomene, die bei Heidegger selbst, obzwar nicht konsequent, unterschieden werden, unifiziert (z. B. Sheehan stellt in einer Reihe die Worte wie „Anwesen“, „Anwesenung“, „Anwesenheit“<sup>11</sup>, was, meiner Meinung nach, ein Irrtum ist), sondern auch den Reichtum und immanente Vieldeutigkeit dieses semantischen Feldes alles „Erscheinen“-Wortes zu einfach reduziert. Ich möchte später zeigen, wie dieses Erscheinen-Denkens mit vielen essenziellen Komplikationen verbunden ist. Trotz dieses Vorwurfs, was akzentuiert hier werden

<sup>5</sup> *Ibidem*, S. 10, 23.

<sup>6</sup> *Ibidem*, S. xviii.

<sup>7</sup> *Ibidem*, S. xv.

<sup>8</sup> *Ibidem*, S. xii, 101.

<sup>9</sup> *Ibidem*, S. 239.

<sup>10</sup> *Ibidem*, S. xii.

<sup>11</sup> Z. B. *ibidem*, S. 99, 134.

muss, ist die Betonung der Frage nach der Phänomenalität. Vielmehr zeigt Sheehan, dass Heideggers Grundfrage die Frage nach dem Ursprung ist. In diesem Sinne kann ich sagen, dass die Interpretation Sheehans mit hier präsentierter Auslegung übereinstimmt.

Richard Capobianco setzt sich dieser phänomenologischen Lektüre ganz entgegen. Laut Capobianco ist eine solche Lektüre, die alle Bemühungen Heideggers zu dem Denken des Seins als Sinn, d. h. in Bezug auf sinnproduzierenden Aktivitäten des menschlichen Daseins zu reduzieren versucht, eine falsche Lektüre, die nicht genügende Gründe in den Texten hat<sup>12</sup>. Laut Capobianco ist die Sache selbst des Heidegger'schen Denkens das Seyn als Manifestation, das durch Namen wie φύσις, αλήθεια, ursprüngliches Λόγος, Ereignis, Lichtung, Gegend (Gegnet) oder "Es gibt" ausgedrückt wird. Heideggers Ansatz ist – im Licht dieser Perspektive – ein Streben, das Sein als der kosmische Aufgang und Verschwinden alles Dinges, alles Seienden zu begreifen.

Die Hauptdifferenzen, die zwischen Sheehan and Capobianco bestehen, liegen vor allem in zwei Hinsichten. (1) Laut Sheehan ist das Sein des Seienden als das Sich-zeigen eines Dinges die eigentliche Bedeutung des Erscheinens bzw. der Phänomenalität bei Heidegger. Heidegger fragt nach dem Ursprung der Möglichkeit einer solcher Phänomenalität, die nichts anderes als das bedeutsame Erscheinen der Dinge für uns ist. Dieser Ursprung der Möglichkeit liegt in der ontologischen Struktur des menschlichen Daseins. Was Heidegger durch „die Lichtung“, „die Welt“ oder „die Zeit“ versteht, ist nichts anderes als das wesentliche menschliche Vermögen die Dinge als diese oder jenes zu verstehen und dadurch sie zu phänomenalisieren. Capobianco weist dagegen aus, dass das Seyn nicht auf dem menschlichen Dasein reduzierbar ist und – in einem gewissen Sinne – von diesem Dasein unabhängig west. Capobianco sagt: „Seyn als Manifestation ist strukturell früher als Sinn und ist seiner ontologischen Bedingung. Seyn geht dem Sinn voraus und es überstieg den Sinn. Seyn ist zum Sinn irreduzibel“<sup>13</sup>. Man kann sagen, dass für die beiden Kommentatoren Heidegger nach dem Ursprung der Möglichkeit des S i n n e s fragt. Eine Differenz liegt darin, dass laut Sheehan dieser Ursprung in der ontologischen Struktur des Daseins zu lokalisieren ist, während laut Capobianco in der „früheren“ Bewegung der φύσις, die diese Struktur erst ermöglicht, müssen wir der eigentliche Ursprung suchen. (2) Aus Sheehans

<sup>12</sup> R. Capobianco, *Heidegger's Way of Being*, Toronto 2014, S. 101.

<sup>13</sup> *Ibidem*, S. 4: „Being qua Manifestation is structurally prior to, and the ontological condition of meaning. Being structurally precedes and exceeds meaning. Being is irreducible to meaning”.

Perspektive ist das Erscheinen auf dem Erscheinen-für-uns reduzierbar, während für Capobianco bedeutet das Erscheinen nichts anderes als die Bewegung der φύσις, die nicht auf dem Erscheinen-für-uns und ihren existenzialen Bedingungen reduzierbar ist. Beide Autoren zeigen jedoch – ganz abgesehen davon, ob das auf einer expliziten oder impliziten Weise geschieht – das im Zentrum des Heidegger'schen Entwurfs die Frage nach der Phänomenalität und nach dem Ursprung steht.

Ein Mangel, der beiden Ansätze charakterisiert, ist der Mangel der Fragen, die den Status und Sinn des Erscheinens und Ursprungs als solches betreffen. Meiner Meinung nach drücken die beiden Ansätze viele wertvolle Einblicke aus, die aber ihrerseits phänomenologisch unentwickelt bleiben. Ich möchte eine solche Position in diesem Aufsatz darstellen – oder besser: eine solche Position vorbereiten – die die zwei oben kurz charakterisierten Perspektiven gewissermaßen vereinigt. Ich denke, dass die Frage nach dem Erscheinen als Erscheinen-für-uns und ihren existenzial-ontologischen Bedingungen der Ansatzpunkt des Heidegger'schen Entwurfs darstellt, die aber zu den ursprünglicheren Fragen führt, deren Resultat ein Konzept der Phänomenalität als Weltbewegung ist. Dieses Konzept ist aber nicht ein Bruch mit dem früheren Konzept der Phänomenalität, sondern soz. seine Vertiefung und Radikalisierung. Wenn wir Heidegger von diesem Standpunkt aus lesen, scheint uns die Spannung zwischen beiden Interpretationen zugleich stärker und schwächer. Sie ist stärker, weil sie endlich zwei verschiedene Begriffe des Erscheinens im Blick haben. Sie ist schwächer, weil zwischen diesen zwei Begriffen keinen Widerspruch besteht, sondern sie gehören zusammen. Wie – das ist erst aufzuzeigen.

### 3. Heideggers Phänomenologie des Ursprungs

Eine vorläufige Bestimmung der ganzen Philosophie Heideggers lautet: Phänomenologie des Ursprungs. Diese – im Grunde tautologische – Bestimmung trifft den Kern dieser Unternehmung. Der Autor von *Sein und Zeit* vollzieht jedoch keine ausführliche phänomenologische Analyse des Ursprungsphänomens. Deshalb ist es berechtigt und notwendig die Frage zu stellen: wie versteht Heidegger den Ursprung in seinem Wesen? Eine zureichende Antwort auf diese Frage kann aufgrund der fragmentarischen Charakteristik des Ursprungs, die bei Heidegger selbst präsentiert ist, nicht gegeben wird. Vielmehr bedarf es, nicht nur dem Text Heideggers treu zu sein, sondern es ist notwendig über ihm phänomenologisch zu gehen. Für diese Aufgabe gibt es hier jedoch keine Stelle, und deshalb muss ich mich auf die allgemeinen Bemerkungen beschränken.

In seiner frühen Vorlesung, die in WS 1919/20 unter dem Titel *Grundprobleme der Phänomenologie* gehalten ist, versucht Heidegger die Idee der Phänomenologie mit der Idee des Ursprungs streng zu verbinden. In dieser Vorlesung definiert Heidegger die Phänomenologie als „die Ursprungswissenschaft, die Wissenschaft vom absoluten Ursprung des Geistes an und für sich“<sup>14</sup>. Obwohl findet das Wort „Ursprung“ in aller möglichen Varianten („ursprünglich“, „Ursprünglichkeit“, „Ursprungsverstehen“, „Ursprungsidee“ usf.) auf den Karten dieses Textes mehr als hundertmal statt, konstatiert Heidegger in einem kurzen Notiz zu dieser Vorlesung, dass die Ursprungsidee, worüber er so oft spricht, durch eine fundamentale Unklarheit belastet ist<sup>15</sup>. Trotz dieser fundamentalen Unklarheit, die die Wichtigkeit der *Grundprobleme der Phänomenologie* keineswegs anfechtet, kann man – ohne in das Gehalt dieser Vorlesung ausführlich nicht einzugehen – verschiedene Grundentscheidungen über das Ursprungsphänomen herausholen und herausinterpretieren. Die ausführlichste Kennzeichnung des Ursprungs findet man dort auf einer negativen Weise formuliert. Diese frühe Charakteristik, meiner Meinung nach, ist für die ganze Philosophie Heideggers bindend und sie wird nimmer durch ihm verlassen. Was ist dann der Ursprung nicht?

„Der „Ursprung“ ist nicht ein letzter einfacher Satz, ein Axiom, aus dem alles abzuleiten wäre, sondern ein ganz Anderes; nichts Mystisches, Mythisches“<sup>16</sup>; „Sie [d. h. Phänomenologie] sucht den echten lebendigen Ursprung nicht in einem letzten leeren Allgemeinen“<sup>17</sup>, „Ursprung nicht ein allgemeines Prinzip, eine Kraftquelle“<sup>18</sup>, „Das Ursprungsgebiet der Philosophie ist kein letzter Satz, kein Axiom. Es ist auch nicht die Idee des reinen Denkens (wie Cohen und Natorp meinen). Auch nichts Mythisches oder Mystisches (d. h. nur religiös Erfahrbares)“<sup>19</sup>. Der Ursprung ist bei Heidegger nicht als etwas Logisches oder Transzendental-Logisches, oder Biologisches, oder Physikalisches, oder Ontisch-Metaphysisches. Diese letzte negative Bedeutung des Ursprungs, dass sie keineswegs ontisch-metaphysisch verstanden werden kann, ist in späteren Werken von Heidegger immer starker betont: „Man kann es [das Anwesenlassen] Ursprung nennen, vorausgesetzt

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1993, S. 1.15–16. Im Fall des Werkes Heideggers schreibe ich nicht nur die Seite, sondern – nach der Seite und Punkt – auch die Verse, worauf ich mich beziehe.

<sup>15</sup> *Ibidem*, S. 197.17–18.

<sup>16</sup> *Ibidem*, S. 26.17–19.

<sup>17</sup> *Ibidem*, S. 147.26–27–148.1

<sup>18</sup> *Ibidem*, S. 148.28.

<sup>19</sup> *Ibidem*, S. 203.5–8.



dass aller ontisch-kausale Beiklang ausgeschlossen ist”<sup>20</sup>. Deshalb kann der Ursprung nicht mit dem höchsten Seienden, mit einem wirkenden, bewirkenden Seienden, mit „dem Seiendsten“ oder mit *causa prima* identifiziert sein und seine Bewegungsweise nicht die der Kausalität ist. Entspringenlassen heißt nicht Bewirken.

Was ist dann der Ursprung? Welche Charakteristik ist ihm zugeschrieben? In derselben Vorlesung können wir auch positive Entscheidungen finden, die das ganze Ursprungsdenken bei Heidegger bestimmen. Wir lesen dort:

Der ‚Ursprung‘ ist [...] etwas, dem wir in immer strenger werdender Betrachtung, die sich zugleich selbst erhält, nahezukommen suchen und zwar auf verschiedenen Zugängen – und zwar näherkommen in einer wissenschaftlichen, urwissenschaftlichen Methode und nur in ihr [...] Der Ursprung und das Ursprungsgebiet haben eine ganz ursprüngliche Weise des erlebenden Erfassung zum Korrelat. Jetzt stehen wir ihm noch ‚fern‘. Was diese ‚Ferne‘ zum Gegenstand der Phänomenologie heißt und was ‚Nahebringen‘, ‚Näherkommen‘ heißt sollen wir verstehen lernen. Wir stehen dem Gegenstand der Phänomenologie sogar so fern, daß wir noch gar nicht wissen, wo er liegt – eine räumliche Redeweise, ihr Sinn aber ist jetzt schon roh verständlich<sup>21</sup>.

Erstens, man kann hier bemerken, dass der Ursprung dort mit der Idee der Phänomenologie so zusammengesetzt ist, dass die phänomenologische Methode die *e i n z i g e* Zugangsweise zum Ursprung ist. Wenn die Phänomenologie – durch den Vollzug deren, was ich „die ursprüngliche phänomenologische Integration“ nenne – in den Ursprung und in ihm integriert würde und dadurch die Phänomenologie selbst als Phänomenologisierung verstanden den Rang des „Ursprungsereignisses“ bekommt, können wir dann „rückblicklich“ sagen, dass die phänomenologische Methode (die keine wissenschaftliche, präskriptive<sup>22</sup> „Technik“ ist) nichts anderes als eine ausgezeichnete Weise des Selbsterscheinens des Ursprungs ist. Zweitens, der Ursprung ist als etwas fern bestimmt, als etwas, was in die Nähe gebracht sein muss und als etwas, wozu wir erst näherkommen soll. Ist der Ursprung, laut Heidegger, nur etwas, was „fern“ von uns liegt? Warum der

<sup>20</sup> Vgl. auch: *idem*, *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, Frankfurt am Main 1995, S. 16.14–23, *idem*, *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung „Über den Ursprung der Sprache“*, Frankfurt am Main 1999, S. 97.1–7.

<sup>21</sup> *Idem*, *Grundprobleme...*, S. 26.19–24, 27–34.

<sup>22</sup> A. Schnell, *Was ist Phänomenologie?*, *op.cit.*, S. 26.

Ursprung liegt fern? Ist der Ursprung als solcher nicht nur etwas Entferntes und Ferngelegenes, sondern auch Entfernenendes? Der Ursprung scheint nicht nur so in der Ferne gelegt zu sein, sondern das Entfernen konstituiert seine Seinsweise. In diesem Sinne spricht Heidegger von dem Ursprung in einer späteren Vorlesung: „Alles Entspringen und alle Genesis [...] ist [...] Degeneration, sofern alles Entspringende entspringt, d. h. gewissermaßen entläuft, sich von der Übermacht der Quelle entfernt“<sup>23</sup>. Die Grundbewegung des Entsprungenen, nämlich das Entspringen, ist nichts anderes als Entfernen. Das ist der Grund, denn wir müssen erst zum Ursprung näherkommen.

Der zweite wesentliche Moment, der zum Wesen des Ursprungs laut Heidegger zu gehören scheint, ist ein Moment der Verborgenheit des Ursprungs. In der vorher bemerkten Vorlesung von 1919/20 betont Heidegger, dass der gesuchte „Ursprung des Lebens an sich“ nicht in diesem Leben selbst vorgegeben ist. Je mehr Heidegger das Thema Verborgenheit untersucht, desto mehr er sie als der Grundzug des Ursprungs erkennt. In seiner Hölderlin-Interpretation ist diese Tatsache mit großer Klarheit gezeigt:

Denn zunächst zeigt sich der Ursprung in seinem Entspringen. Das Nächste des Entspringens ist aber sein Entsprungenes. Der Ursprung hat dieses aus sich entlassen, so zwar, daß er sich in diesem Entsprungenen selbst nicht zeigt, sondern hinter seinem Erscheinen sich verbirgt und entzieht<sup>24</sup>.

Zum Wesen des Ursprungs gehört Sichverbergen und Entziehen. Sichverbergen – aber wohinter? Zuerst können wir sagen: hinter dessen, was aus dem Ursprung entspringt, hinter dem Entsprungenen. In dem oben zitierten Fragment versteht Heidegger dieses Sichverbergen als Sichverbergen hinter dem Erscheinen des Entsprungenen. Eine der Bedeutungen, die Heidegger der Verborgenheit zuschreibt, ist dann das Verstellen<sup>25</sup>. Der Ursprung ist durch Entsprungenes verstellt. Wenn aber das Entsprungene aus und durch den Ursprung wird, was es ist, sollten wir hier vielmehr vom Sich-verstellen sprechen. Der Ursprung verstellt sich selbst, wenn es durch das Erscheinen verstellt ist, welches Erscheinen aus diesem Ursprung selbst kommt.

Sichverstellen des Ursprungs ist aber nicht die einzige Bedeutung seiner wesentlichen Verborgenheit. Der ursprünglichere Sinn dieses Sichverbergens wird bei Heraklit im Fragment 123 ausgedrückt: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975, S. 438.16–19.

<sup>24</sup> *Idem*, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main 1981, S. 92.18–23.

<sup>25</sup> *Idem*, *Parmenides*, Frankfurt am Main 1982, S. 54.24–26.

Dieser Satz muss als der Leitgedanke des Denkwegs Heideggers betrachtet werden. In diesem Sinne bedeutet die Verborgenheit bzw. das Sichverbergen des Ursprungs nicht nur das Sichverstellen hinter dem Entsprungenen. In einer Bildsprache spricht Heidegger über diesen Sinn des Sichverbergens so:

Was wäre, wenn die an das Licht der Erde hervorkommende Quelle ohne die Gunst der im Unterirdischen ihr zufließenden Wasser bliebe? Sie wäre nicht die Quelle. Sie muß den verborgenen Wassern gehören, welches Gehören sagt, daß die Quelle ihrem Wesen nach in die sich verbergenden Wasser geborgen und nur aus ihnen her die Quelle bleibt<sup>26</sup>.

Verbergen heißt in diesem Sinne Bergen und Verwahren<sup>27</sup>. Der Ursprung verbirgt sich, indem er sich birgt und verwahrt. Das Entsprungene kommt aus der Tiefe des Ursprungs „ans Licht der Erde“ und der Ursprung – um Ursprung zu sein – muss in sich das Entsprungene verbergen, um es aus sich selbst zu befreien, und so sich selbst aufzubewahren. Aufbewahrung des Ursprungs heißt, dass er in sich das Entsprungene verbirgt und verbergen muss. Was hier zu betonen ist, ist die Tatsache, dass laut Heidegger dieses Sichverbergen nicht das Sichverbergen *v o r* dem Menschen bedeutet. Dass die  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  nicht vor dem Menschen sich verbirgt, sondern diese Verbergung gehört zum inneren Wesen der  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ , ist bei Heidegger sehr klar gesagt<sup>28</sup>. Verborgenheit konstituiert das Wesen des Ursprungs. Aber warum? Was ist der „Wesensgrund“ dafür, dass der Ursprung wesenhaft *s i c h* verbirgt?

Was Heidegger immer zeigen möchte, ist eine Wesenstatsache, dass der Ursprung durch *Ü b e r m ä ß i g k e i t* konstitutiv gekennzeichnet ist. Was bedeutet das? Negativ zu sagen: der Ursprung ist nichts Einfaches und Primitives<sup>29</sup>. Wenn Heidegger die innerlich komplizierte Struktur der Sorge erörtert, die freilich ein einheitliches und ganzheitliches Phänomen ausmacht, aber eine strukturelle Mannigfaltigkeit enthält, schreibt er explizit:

Die Unableitbarkeit eines Ursprünglichen schließt aber eine Mannigfaltigkeit der dafür konstitutiven Seinscharaktere nicht aus. Zeigen sich solche, dann sind sie existenzial gleichursprünglich. Das Phänomen der Gleichursprünglichkeit der konstitutiven Momente ist in der On-

<sup>26</sup> *Idem, Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, Frankfurt am Main 1979, S. 137–17–23.

<sup>27</sup> *Ibidem*, S. 139.13–16

<sup>28</sup> *Ibidem*, S. 140.23–26.

<sup>29</sup> Deshalb scheint mir ein Versuch, die in der Polnischen Heidegger-Literatur im Text von Wawrzyniec Rymkiewicz zu finden ist, das Adjektiv „ursprünglich“ als *primitywny* zu übersetzen, ganz irreführend. W. Rymkiewicz, *Formy istnienia*, Warszawa 2015, S. 27.

tologie oft mißachtet worden zufolge einer methodisch ungezügelter Tendenz zur Herkunftsnachweisung von allem und jedem aus einem einfachen ‚Urgrund‘<sup>30</sup>.

In dem Kunstwerk-Vortrag spricht Heidegger über den Anfang, der aber mit dem Ursprung in der Heidegger’schen Terminologie gleichgesetzt sein kann<sup>31</sup>:

Der echte Anfang ist als Sprung immer ein Vorsprung, in dem alles Kommende schon übersprungen ist, wenngleich als ein Verhülltes. Der Anfang enthält schon verborgen das Ende [...]. Das Primitive ist, weil ohne den schenkenden, gründenden Sprung und Vorsprung immer zukunftslos. Es vermag nichts weiter aus sich zu entlassen, weil es nichts anderes enthält als das, worin es gefangen ist<sup>32</sup>.

Der Ursprung immer vorspringt das, was ihm entspringen ist. Das durch Heidegger hier indizierte Phänomen bedeutet also nicht nur, dass der Ursprung nicht-primitiv und nicht-einfach ist, sondern dass er *überflüßig* ist. Nur überflüßig seiend, kann der Ursprung sich verwehren durch Sichverbergung. Dieser Sachverhalt ist durch andere Fragmente bestätigt, die, meiner Meinung nach, etwas Zentrales im Denken Heideggers darstellen. In *Sein und Zeit* lesen wir: „Der ontologische Ursprung des Seins des Daseins ist nicht ‚geringer‘ als das, was ihm entspringt, sondern er überragt es vorgängig an Mächtigkeit, und alles ‚Entspringen‘ im ontologischen Felde ist Degeneration“<sup>33</sup> und in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*:

Wenn wir die Zeitlichkeit als die ursprüngliche Verfassung des Daseins und somit als den Ursprung der Möglichkeit von Seinsverständnis bestimmen, dann ist die Temporalität als Ursprung notwendig reicher und trächtiger als alles, was ihm entspringen mag. Hierin bekundet sich ein eigentümliches Verhältnis, das in der ganzen Dimension der Philosophie relevant ist, daß innerhalb des Ontologischen höher als alles Wirkliche das Mögliche ist. Alles Entspringen und alle Genesis im Felde des Ontologischen ist nicht Wachstum und Entfaltung, sondern Degeneration, sofern alles Entspringende entspringt, d. h. gewissermaßen entläuft, sich von der Übermacht der Quelle entfernt<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984, S. 131.33–40.

<sup>31</sup> *Idem*, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, Frankfurt am Main 1999, S. 3.23–24.

<sup>32</sup> *Idem*, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1977, S. 46.17–22.

<sup>33</sup> *Idem*, *Sein und Zeit*, *op.cit.*, S. 334.12–15.

<sup>34</sup> *Idem*, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, *op.cit.*, S. 438.8–19.

Die Zeitlichkeit des Daseins, worüber im ersten Zitat die Rede ist, ist die transzendental-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller möglichen Seinsweise des D a s e i n s, und die Temporalität, die das Thema des zweiten Fragments ist, ist die Bedingung der Möglichkeit aller möglichen Seinsweisen des N i c h t d a s e i n s m ä ß i g e n. Zeitlichkeit und Temporalität, die in dem transzendentalen fundamentalontologischen Ansatz die ursprünglichsten Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung repräsentieren, insofern sie die Bedingungen der Möglichkeit des Seinsverständnisses sind<sup>35</sup>, übersteigen das, was aus ihr kommt oder was in ihnen gegründet ist. Die Zeitlichkeit ist die Bedingung der Möglichkeit jeder Seinsweise des Daseins. Wenn das Dasein so und so faktisch existiert, existiert in einer bestimmten Möglichkeit und nicht in aller Möglichkeiten. In diesem Sinne spricht Heidegger von der „Degeneration“.

In den durch Heidegger präsentierten Kennzeichnungen des Ursprungsphänomens gibt es aber eine Ambiguität. Ist der Ursprung als etwas, woraus etwas entspringt, also ein Seiendes oder eine Stelle verstanden, oder als dieses E n t s p r i n g e n s e l b s t? M. a. W.: ist der Ursprung t o p o l o g i s c h oder k i n e t i s c h zu begreifen? In dem oben Gesagten zeichnete ich verschiedene Bewegungen des Ursprungs aus: Entfernung, Sichverstellen, Sichverbergen, Entziehen oder Degeneration. Sind diese Bewegungen selbst der Ursprung? Heidegger bezieht sich auf Ursprung zuweilen als auf einem Ort, wenn er z. B. den Ursprung als „Ursprungsgebiet“<sup>36</sup>, „Ursprungsdimension“<sup>37</sup> oder „Ursprungsfield“<sup>38</sup> erörtert. Manchmal ist aber der Ursprung als die B e w e g u n g d e s U r s p r u n g s verstanden. Das ist nicht nur eine sachliche Konsequenz, sondern sie hat auch eine sprachliche Begründung. In der deutschen Sprache heißt der Ursprung eigentlich der U r - s p r u n g. Heidegger verweist sehr oft auf diese Etymologie<sup>39</sup>. In dem Kunstwerk-Vortrag ist diese kinetische Bedeutung des Ursprungs explizit exponiert: „Etwas erspringen, im stiftenden Sprung aus der Wesensherkunft ins Sein bringen, das meint das Wort Ursprung“<sup>40</sup>. Der Ursprung erweist sich einmal als ein Ort und andersmal als eine B e w e g u n g – deswegen ist sie in einer topologische-kinetische Ambiguität verwickelt. Hat eine dieser Bedeutungen

<sup>35</sup> Vgl. der Begriff der potenzierten transzendentalen Frage in: *idem, Zu eigenen Veröffentlichungen*, Frankfurt am Main 2018, S. 352.32–353.1.

<sup>36</sup> *Idem, Grundprobleme der Phänomenologie, op.cit.*, S. 27.8.

<sup>37</sup> *Idem, Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1991, S. 20.14.

<sup>38</sup> *Ibidem*, S. 20.21.

<sup>39</sup> Z. B.: *idem, Zum Ereignis-Denken*, Frankfurt am Main 2013, S. 285.19–20, *idem, Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, Frankfurt am Main 2014, S. 224.17, 225.24.

<sup>40</sup> *Idem, Holzwege, op.cit.*, S. 65.38–66.

einen Vorrang? Ist diese Ambiguität bei Heidegger zu entwickeln? Sollen wir diese Ambiguität überhaupt eliminieren? Meine These lautet: obwohl diese Zweideutigkeit nicht enturzelt sein kann und soll, darf man einen Vorrang der kinetischen Bedeutung des Ursprungs zusprechen. Zuerst muss ich mich jedoch den anderen Fragen zukehren. Ich muss die Formalität der bisherigen Analysen vermindern und eine Frage stellen: Heidegger stellt die Frage nach dem Ursprung – aber Ursprung d a v o n ? Laut Sheehans These betrifft diese Frage das „bedeutsame Anwesen“ des Dinges für uns, d. h. den Ursprung des Sinnes. Bei Capobianco ist diese Frage als die Frage nach dem Seyn als Ursprung aller Seienden in ihren Seiendheit verstanden<sup>41</sup>. Ich denke, dass die beiden Ansätze nur scheinbar unverträglich sein. Sowohl Sheehan als auch Capobianco sagen, dass die Antwort auf die Grundfrage Heideggers mit demselben Set der Namen ausgedrückt werden kann: Lichtung des Seins, Offenbarkeit des Seins, ἀλήθεια, ursprüngliches Λόγος, Gegend, Gegnet, Offene usf. Sie verstehen aber unter diesen Namen manchmal etwas ganz anderes. Ich möchte jetzt diesen Streit nicht entscheiden, sondern ich will auf eine Tatsache verweisen. Die Antwort auf die Grundfrage ist mit den Namen gegeben, die sowohl topologische („Lichtung“, „Gegend“, „Offene“), als auch kinetische Konnotationen („Offenbarkeit“, „Geben“, „Anwesenlassen“) haben. „Lichtung“, „Gegend“, „Offene“, „Offenbarkeit“, „Es gibt“, „Anwesenlassen“ – alle diese Namen sind die Namen des Ursprungs. Aber – des Ursprungs-orts oder Ursprungs? Zuerst ist zu sagen: die Heidegger'sche Grundfrage zielt nicht auf die Offenbarkeit des Seienden ab, sondern auf die „Offenbarkeit als solcher“<sup>42</sup> die – an vielen Stellen – „Offenbarkeit des Seins“ oder „Wahrheit des Seins“ genannt ist. Das ist ein Leitfaden, der der Entdeckung der Hauptaufgabe des Heidegger'schen Denkens dienen kann. Die Grundfrage Heideggers ist zugleich die Frage nach der Offenbarkeit als solcher und nach dem Ursprung. Wie kann man diese zwei Formulierungen der Grundfrage Heideggers als Formulierungen einer und derselben Frage zu deuten? Um diese Frage zu beantworten, muss ich früher das Problem der Offenbarkeit bzw. des Erscheinens bei Heidegger kurz erörtern, um zu zeigen, dass in der Problematik der Phänomenalität einen Schlüssel zur Interpretation der ganzen Ursprungsphänomenologie Heideggers gelegt ist.

<sup>41</sup> R. Capobianco, *Heidegger's Way of Being*, op.cit., S. 7.

<sup>42</sup> M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Frankfurt am Main 2007, S. 38.9–12.

#### 4. Zwei Begriffe des Erscheinens. Erscheinen als Genese

In dem § 7 von *Sein und Zeit* gibt Heidegger eine ausführliche Charakterisierung des Sinnes des Phänomens. Die bekannte Definition des Phänomens als „das-an-ihm-selbst-Zeigende“, das den anderen, abgeleiteten Bedeutungen des Phänomens, wie Erscheinung und Schein entgegengesetzt ist, ist aber durch eine Vieldeutigkeit belastet. Man kann sagen, dass das Phänomen in diesem ursprünglichen Sinne im § 7 von *Sein und Zeit* drei Bedeutungen hat: (1) Phänomen als „das-an-ihm-selbst-Zeigende“<sup>43</sup>, (2) Phänomen als „das-an-ihm-selbst-Zeigen“<sup>44</sup>, (3) Phänomen als ausgezeichnete Begegnisart von Dingen<sup>45</sup>. Wenn Heidegger das Phänomen in den zwei ersten Bedeutungen nimmt, übersieht er das, was bei Patočka „die phänomenologische Differenz“ genannt ist<sup>46</sup>, d. h. die Differenz zwischen dem Erscheinendem und dem Erscheinen als solchem. Dritte Bedeutung des Phänomens verweist dagegen auf die Zugangsweise bzw. eine Weise, auf welcher die Dinge uns begegnen. Ganz abgesehen davon, dass § 7 von *Sein und Zeit* mit vielen theoretischen Problemen und Schwierigkeiten belastet ist, können wir sagen, dass der Erscheinensbegriff, welcher hier operativ ist, das Erscheinen-für-uns bedeutet. Laut Heidegger gibt es verschiedene Weise der Gegebenheit der Dinge für uns – die Namen wie „Vorhandenheit“ oder „Zuhandenheit“ bezeichnen die mögliche Erscheinungsweise der Dinge für uns, d. h. für seinsverstehendem Dasein<sup>47</sup>. Was ist die Bedingung der Möglichkeit eines solchen Erscheinens-für-uns? Sich-zeigen des Dings für uns ist möglich nur aufgrund des Sich-zeigens des Seins. Dieses Sich-zeigen des Seins, die der „Grund“ und „Sinn“ des vulgären Phänomens konstituiert, ist aber auch als Sich-zeigen-für-uns verstanden. Das Sein zeigt sich uns im Seinsverständnis, oder besser: das Seinsverständnis ist in einem Sinne dieses Sein selbst. Was hier von Bedeutung ist, dass dieses Sich-zeigen des Seins, welches Sinn immer noch expliziert sein muss, nur aufgrund der ursprünglichen Zeit bzw. Zeitlichkeit des Daseins, die das Seinsverständnis bedingt, möglich ist. In der durch Sheehan anvisierten Interpretation ist diese ganze Sache schematisch so vorzustellen: (1) Wir begegnen die Dinge immer bedeutsam, d. h. in der Als-Struktur (λόγος τίνας), (2) Diese Begegnung ist nur möglich, wenn wir die Dinge in einem sinngebenden Kontext (in einer „Umwelt“) erfahren, weil

<sup>43</sup> *Idem*, *Sein und Zeit*, *op.cit.*, S. 28.

<sup>44</sup> *Ibidem*, S. 31.3.

<sup>45</sup> *Ibidem*, S. 31.3–4.

<sup>46</sup> J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlass*, Freiburg/München 2000, S. 161–162.

<sup>47</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, *op.cit.*, S. 29.17–18.

die Begegnung der Dinge nichts anderes als die Synthesis eines Dinges mit einer möglichen Sinn ist und deshalb muss ein Feld der Möglichkeiten schon erschlossen sein. (3) Um die Dinge bedeutsam zu begegnen, d. h. als mit einer Möglichkeit synthetisierte, müssen wir schon eine solche ontologische Verfassung haben, die eine solche Synthesis ermöglicht. Diese Verfassung ist bei Heidegger als In-der-Welt-sein bezeichnet mit ihren Strukturmomenten: Verstehen, Geworfenheit und Verfallen. (4) Die Bedingung der Möglichkeit dieser Verfassung und ihrer Ganzheit liegt endlich in der ursprünglichen Zeitlichkeit des Daseins.

In der Periode von *Sein und Zeit* bestimmt Heidegger das Urphänomen der Zeitlichkeit bzw. der Welt im Hinblick auf die ontologische Struktur des Daseins. Die Welt, die den Dingen erscheinen lässt, ist ein Existenzial<sup>48</sup>. In der Zeitlichkeit bzw. der Weltlichkeit sucht Heidegger das Wesen der Phänomenalisierung des Phänomens, die – um eine Definition Richirs zu gebrauchen – „das, worin und wodurch ein Phänomen zum Scheinen (*paraître*) und Erscheinen (*apparaître*) kommt“ bedeutet<sup>49</sup>. Da ich qua Dasein so existenzial-ontologisch strukturiert bin, kann ich die Dinge als bedeutsame Dinge begegnen bzw. können sie mir als bedeutsame sich zeigen. In diesem Ansatz liegt aber eine Schwierigkeit bzw. Ambiguität: steckt in einer solchen Perspektive ein Residuum des Subjektivismus? In *Vom Wesen der Wahrheit* (aber nicht nur) spricht Heidegger deutlich, dass der Subjektivismus der neuzeitlichen Philosophie schon in *Sein und Zeit* verlassen ist<sup>50</sup>, dass es hier keinen Platz mehr für die Philosophie der Subjektivität gibt. Wenn wir die Welt bzw. die Zeitlichkeit, also die ursprüngliche Phänomenalisierung als die Struktur der Existenz klären, verfallen wir dadurch in einem, vielleicht verborgenen, Art des Subjektivismus? Die Nachfolger Heideggers sind nicht in dieser Hinsicht einstimmig. Patočka und Fink kritisieren den Ansatz Heideggers, dass er das Urphänomen der Welt auf eine menschliche Struktur reduziert, und er dadurch die „asubjektive“ oder „präsubjektive“ Relevanz der Welt nicht sieht<sup>51</sup>. Andererseits akzentuiert die Interpretation Sheehans, dass die existenziale Struktur nicht etwas Subjektives ist, weil sie kein Pro-

<sup>48</sup> *Ibidem*, S. 237.8–14, „Die Welt ist Daseinsmäßiges. Sie ist nicht vorhanden wie die Dinge, sondern sie ist *da*, wie das Da-sein, das wir selbst sind, ist, d. h. existiert. Die Seinsart des Seienden, das wir selbst sind, des Daseins, nennen wir Existenz. Es ergibt sich rein terminologisch: Die Welt ist nicht vorhanden, sondern sie existiert, d. h. sie hat die Seinsart des Daseins“.

<sup>49</sup> M. Richir, *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Grenoble 1987, S. 19–20.

<sup>50</sup> M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1976, S. 202.9–11.

<sup>51</sup> Z. B. E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Den Haag 1958, S. 123–134.



dukt unserer freien Aktivität ist, sondern wir – als Dasein – sind immer in unseren Ek-sistenz geworfen. Auch Alexander Schnell interpretiert die ontologische Verfassung des Daseins als etwas Asubjektives<sup>52</sup>. Obwohl ich mich diese Sache nicht entscheiden hier kann, soll ich auf einen Aspekt dieses Streits bemerken.

Was hier ohne Diskussion ist, ist dass die Weltlichkeit bzw. die Zeitlichkeit die Struktur des Daseins ist. Wir leben, streng zu sagen, nicht in der Welt, sondern in einer Welt, d. h. in einer bestimmten Umwelt. Die, durch Heidegger als Weltlichkeit charakterisiertes Phänomen, ist nicht das Weltganze, ist nicht φύσις oder κόσμος, sondern es ist eine existenziale formale Struktur, die die jeweiligen Umwelten bilden läßt und in sie „konkretisiert“ ist<sup>53</sup>. In dieser Hinsicht kann es sichtbar werden, was eigentlich in der Philosophie nach *Sein und Zeit* geschieht. Heidegger selbst begreift diesen Übergang als die Transition von „Seinsverständnis“ zu „Seinsgeschichte“<sup>54</sup>. Laut Interpretatoren wie Sheehan ist der Heidegger'sche Auffassung des Ursprungs der Sinnhorizonte (der Umwelten, d. h. sinngebenden Kontexte) in seiner ganzen Philosophie in der Struktur der Sorge zu sehen, und d. h.: in einer Struktur und nicht in einem/dem Geschehnis<sup>55</sup>.

Es ist unbestreitbar, dass Heidegger selbst zwischen die Universalität der Strukturen und Einzigkeit des Ereignisses oszilliert<sup>56</sup>. Dass diese Einengung der Sinngenease auf die strukturelle Genese unzulänglich ist, versuche ich zu zeigen. Ein Beweis dafür, dass die Phänomenalität des Phänomens, d. h. seine Genese, nicht auf eine Struktur reduzierbar ist, sondern dass sie etwas Ereignishaftes bzw. Geschehnishaftes bedarf, ist u. a.<sup>57</sup> ein neuer Begriff des Erscheinens, der im Jahr 1932 Heidegger *explizite* eingeführt hat, nämlich das Erscheinen als γένεσις. Der Begriff des Erscheinens als γένεσις ist laut Heidegger keine Sache des Willkürs oder einer Beliebigkeit, sondern er entspricht dem ursprünglichen Sagen der Griechen. In einem Spruch des Anaximander, der immer wieder durch Heidegger interpretiert ist, spricht der griechische Denker über γένεσις und φθορά des Seienden im Ganzen (τὰ ὄντα). Geläufig sind diese zwei Worte als „Entstehen“ und „Vergehen“ (wie bei H. Diels der Fall ist) übersetzt. Heidegger findet diese Übersetzung unangemessen und liegt eine neue

<sup>52</sup> A. Schnell, *Was ist Phänomenologie?*, *op.cit.*, S. 164.

<sup>53</sup> Vgl. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970, S. 400.

<sup>54</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am Main 1983, S. 219.3–4.

<sup>55</sup> R. Polt, *Meaning, Excess, and Event*, „Gatherings: The Heidegger Circle Annual“, 2011, vol. 1, S. 40.

<sup>56</sup> *Ibidem*, S. 40.

<sup>57</sup> Anderer Beweis soll in dem Konzept der Seinsgeschichte gesucht werden.

Übersetzungsweise vor. Allein, die ursprüngliche Bedeutung des γένεσις ist Herkommen im Sinne des „Sich-zeigens“, „Erscheinens“<sup>58</sup>. Was heißt aber Erscheinen?

Erscheinen ist das Auftauchen, nicht das Gesehen- und Aufgefaßt-werden, sondern als Charakteristik des Geschehens des Seienden als solchen, und demzufolge das Vernehmen und Habbarwerden eines Seienden. Erscheinen – in der Erschienenheit sich halten bzw. daraus sich entfernen. Erscheinen – wie wir sagen: ‚ein neues Buch erscheint‘ oder ‚der Vereinsvorsitzende dankt den erschienenen Gäste für ihr Erscheinen‘<sup>59</sup>.

Ich muss hier zwei Sache bemerken. (1) Erscheinen als γένεσις ist nicht als Erscheinen-für-mich verstanden, sondern als etwas ursprünglicheres, was jedoch („demzufolge“ ist in dem Zitat wichtig!) die Gegebenheit eines Dinges für mich ermöglicht. (2) Vielmehr ist dieses Erscheinen in dem Spruch des Anaximander nicht nur als Erscheinen eines Dinges, d. h. eines einzelnen Seienden verstanden, sondern als Erscheinen des S e i e n d e n i m G a n z e n. Erscheinen des Seienden im Ganzen können wir auch als „Offenbarkeit des Seienden im Ganzen“ bzw. „Offenheit des Seienden im Ganzen“ verstehen, worüber der Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* ausführlich spricht, und welche als „Welt“ in dem strengen Heidegger’schen Sinne zu verstehen ist<sup>60</sup>. In demselben Sinne spricht Heidegger über Erscheinen im Kontext des Fragments 123 von Heraklit. Dieses Fragment, der oben schon zitiert wird, lautet: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Dieser Satz ist geläufig als „Die Natur liebt es, sich zu verbergen“ übersetzt. Heidegger gibt die verschiedenen Versionen der alternativen Übersetzungen dieses Fragments vor:

„Das Walten der Dinge hat in sich selbst das Streben, sich zu verbergen“ (1929/30)<sup>61</sup>

„Das Seiende hat in sich das Streben, sich zu verbergen“ (1932)<sup>62</sup>,

„Das Sein [Das Sein des Seienden im Ganzen<sup>63</sup>] liebt es, sich zu verbergen“ (1939)<sup>64</sup>,

<sup>58</sup> M. Heidegger, *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, Frankfurt am Main 2012, S. 6.21–22..

<sup>59</sup> *Ibidem*, S. 7.9–15.

<sup>60</sup> *Idem*, *Zu eigenen...*, S. 291.36–37.

<sup>61</sup> *Idem*, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main 1983, S. 40.22–23.

<sup>62</sup> *Idem*, *Der Anfang...*, *op.cit.*, S. 20.16–17.

<sup>63</sup> *Idem*, *Wegmarken*, *op.cit.*, S. 370.26.

<sup>64</sup> *Ibidem*, S. 370.28.

„Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst" (1943)<sup>65</sup>,  
 „Das Wesen des Seins liebt es sich zu verbergen" (1943)<sup>66</sup>,  
 „Das Aufgehen hat als zugehörige Notwendigkeit die Verborgenheit"  
 (1969)<sup>67</sup>,  
 „das Sichverbergen ist das innerste Wesen der Bewegung des Erschei-  
 nens" (1969)<sup>68</sup>.

Insbesondere ist die letzte Kennzeichnung der φύσις in meinem Auf-  
 satz von Bedeutung. Hier spricht Heidegger explizit von der „Bewegung des  
 Erscheinens", von φαίνεσθαι. Ist dann φύσις und φαίνεσθαι zu identifizieren?  
 Ja, für Heidegger ist die φύσις mit dem Erscheinen in dem ursprünglichsten  
 Sinne gleichzusetzen<sup>69</sup>. Wir haben dann eine Reihe der Gleichsetzungen:  
 Erscheinen = Sein = φύσις = φαίνεσθαι = γένεσις. In diesem Sinne kann die  
 Bewegung des Erscheinens das Erscheinen-für-mich nicht mehr bedeuten.  
 Auch die Verborgenheit, die das Wesen eines solchen Erscheinens ausmacht,  
 ist, als schon gesagt wird, nicht die Verborgenheit v o r d e n M e n s c h e n,  
 eine soz. „Unsichtbarkeit", sondern eine ursprünglichere Verborgenheit, die  
 zum φύσις selbst gehört, und nicht erst im Verhältnis zum Menschen kons-  
 tituiert ist<sup>70</sup>. Deshalb finde ich die in *Making Sense of Heidegger* präsentierte  
 Interpretation vom Begriff des Sichverbergens, die es auf im Verhältnis zum  
 menschlichen Wissen bestehende Unbekanntheit reduziert<sup>71</sup>, falsch. Das  
 Sichverbergen, λήθη der ἀλήθεια, ist, als wir sehen können, nicht nur in  
 Bezug auf Menschen gedacht.

Mit dem Begriff der γένεσις haben wir einen neuen Begriff des  
 Erscheinens bzw. der Phänomenalität und dadurch einen neuen Grund,  
 diese Phänomenalität zu denken, geworden. Besteht aber zwischen dem  
 späteren und früheren Heidegger ein radikaler Abbruch? Ist der Begriff des  
 Erscheinens, der mit dem Als-Struktur des menschlichen Verstehens ganz  
 und gar verbunden ist, welches letzten Bedingungen in der Zeitlichkeit und  
 Temporalität zu suchen sind, mit dem Begriff der γένεσις überhaupt unver-  
 einbar? Ist hier einerseits ein vom Menschen abhängiges Erscheinen und  
 andererseits ein vom Menschen unabhängiges Erscheinen (als Capobianco  
 versucht zu zeigen) gemeint?

<sup>65</sup> *Idem, Heraklit...*, S. 110.11–12.

<sup>66</sup> *Ibidem*, S. 121.1–8.

<sup>67</sup> *Idem, Seminare*, Frankfurt am Main 1986, S. 343.30–31.

<sup>68</sup> *Ibidem*, S. 343.24–25.

<sup>69</sup> *Idem, Einführung in die Metaphysik, op.cit.*, S. 108.8–9.

<sup>70</sup> *Idem, Heraklit...*, *op.cit.*, S. 140.22–23.

<sup>71</sup> T. Sheehan, *Making Sense of Heidegger, op.cit.*, S. 76.

In der Terminologie Heideggers gibt es die Worte – oder besser: den ganzen semantischen Zusammenhang – welche die Rolle des „Melders“ hier spielt, insbesondere: das Anwesen und die Seinsgeschichte. Als schon gezeigt wird<sup>72</sup> (und Heidegger selbst bestätigt diese Tatsache<sup>73</sup>), müssen wir in einer Interpretation von Heidegger immer zwei Begriffe deutlich unterscheiden (was nicht nur in der Heidegger-Literatur ein Mangel ist, sondern auch bei Heidegger selbst<sup>74</sup>), nämlich den Begriff des *Anwesens* und den der *Anwesenheit*. Der zweite Begriff ist statisch zu begreifen und als „bloße Vorhandenheit“ zu verstehen<sup>75</sup>. Das ist das, mit dem die Metaphysik, deren Leitfrage die Frage nach dem Seienden als Seienden ist, sich beschäftigt, d. h. Sein als Seiendheit. Der Grundzug des Begriffes des Anwesens ist dagegen „das Hervorkommen in das Unverborgene, das Sichstellen in das Offene“<sup>76</sup>. Als Hernandez stichhaltig gezeigt hat, das Anwesen ist als *An-wesen* zu verstehen, d. h. als *An-kommen*<sup>77</sup> und *An-gehen*, d. h. in der Relation mit dem menschlichen Dasein<sup>78</sup>. Das Anwesen ist das Anwesen-für-Menschen. Auch der Begriff der Seinsgeschichte verbirgt in sich ein Moment des notwendigen Bezugs zum Menschen und zu den geschichtlichen Auslegungen des Seins. Insofern bleibt im späten Denken Heideggers einer Rest der transzendentalen Philosophie<sup>79</sup>.

Heidegger'sche Frage nach dem Erscheinen ist nicht auf dem einzelnen Ding, auf dem Erscheinen eines Einzeldinges orientiert, sondern sie fragt nach dem Erscheinen des Seienden im Ganzen, was ich als  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  interpretiert habe. Jetzt versuche ich das Gewicht dieses Begriffes in dem phänomenologischen Zusammenhang auszuweisen. Mit der Unterscheidung zwischen dem Erscheinen als *Sich-zeigen für mich* aufgrund der Zeitlichkeit und dem Erscheinen als *Genese*, als *Hervorkommen in das Offene*, kommen wir einer wichtigen Distinktion, die in der phänomenologischen Denktradition eine wichtige Stelle nimmt, näher. Diese Distinktion ist insbesondere bei drei

<sup>72</sup> Backman, Carman, Dahlstrom, Harman, Marder Polt (2019), p. 166. J. Backman, T. Carman, D. Dahlstrom, G. Harman, M. Marder, R. Polt, *Beyond presence? „Gatherings. The Heidegger Circle Annual“*, 2019, vol. 9, S. 145–174.

<sup>73</sup> M. Heidegger, *Wegmarken*, *op.cit.*, S. 342.18–21.: „Das andere Wesensmoment der  $\phi\upsilon\sigma\iota\alpha$  aus: die *Anwesenung*. Sie aber ist für den griechischen Seinsbegriff das Entscheidende: wir versuchen, ihr Eigenstes im Wort dadurch zu verdeutlichen, dass wir statt Anwesenheit *Anwesenung* sagen“.

<sup>74</sup> *Idem*, *Zolliker Seminar*, Frankfurt am Main 1987, S. 129.8–10.

<sup>75</sup> *Idem*, *Wegmarken*, *op.cit.*, S. 342.22.

<sup>76</sup> *Ibidem*, S. 342.24–25.

<sup>77</sup> *Idem*, *Was heißt Denken?*, Frankfurt am Main 2002, S. 122.8–9.

<sup>78</sup> J. P. Hernandez, *How „Presencing (Anwesen)“ Became Heidegger’s Concept of Being*, „Universitas Philosophica“, 2011, vol. 57, S. 237.

<sup>79</sup> Vgl. *ibidem*, S. 235–236;

Denkern deutlich gemacht und als solche phänomenologisch untersucht, nämlich bei Eugen Fink, Jan Patočka und gegenwärtig bei Renaud Barbaras. Diese Unterscheidung ist explizit bei Heidegger selbst nicht vorhanden, obwohl sie kann phänomenologisch aus seinen Texten herausinterpretiert werden. Um welche Unterscheidung geht es hier? Um die Distinktion zwischen dem kosmischen Erscheinen aller Dinge, die mit ihrer *Individuierung* gleichzusetzen ist, und dem Erscheinen als Erscheinen-für-mich, sein Anwesen-für-uns, Sichpräsentieren. Eugen Fink spricht in diesem Kontext vom „Vorschein“ und „Anschein“<sup>80</sup>, Patočka gebraucht die Begriffe wie „primäre“ und „sekundäre Manifestation“<sup>81</sup> und Renaud Barbaras spricht über *proto-phénoménalisation* als *Urbewegung* (*proto-mouvement*) und *representation*<sup>82</sup>. In diesem ersten Sinne können wir das Erscheinen als vom Subjekt unabhängige, den Subjekt oder das Verstehende nicht implizierende Bewegung sprechen<sup>83</sup>. Was von Bedeutung ist: Fink präsentiert diese Idee nicht nur in seinen eigenen Texten, sondern auch während des Heraklit-Seminars, das er mit Heidegger mitgehalten hat:

Die neuzeitliche Philosophie denkt im Unterschied zur antiken Philosophie das Erscheinen nicht so sehr vom Hervorgang des Seienden in das Offene des allgemeinen Anwesens, sondern als Gegenstandwerden und Sichpräsentieren für ein Subjekt<sup>84</sup>.

Was ist die Auszeichnung eines solchen antiken Erscheinungsbegriffs? Einerseits, dass er mit der Bewegung der Individuierung gleichzusetzen ist. Vielmehr, jedes Ding ist als dieses oder jenes bestimmt. Zum Dingsein eines Dinges gehört Bestimmtheit. Bestimmtheit heißt: Begrenztsein. Grenze ist bei Griechen als *πέρας* gedacht und diese ist mit dem Begriff des *εἶδος* streng in eins zu denken. Zweitens, die Möglichkeit der Bestimmtheit und Individuierung besteht in der ursprünglicheren Synthesis, die alle Dinge zum Ganzen macht. Die Vielheit der Dinge und ihre Interrelation ist die Bedingung der Möglichkeit ihrer Individuation. Deshalb ist das Erscheinen nur eines Dinges ganz und gar ausgeschlossen. Die Dinge sind *v o r a u s* in das

<sup>80</sup> E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt...*, *op.cit.*, S. 92–104.

<sup>81</sup> J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem...*, *op.cit.*, S. 247.

<sup>82</sup> R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris 2013, S. 207–214.

<sup>83</sup> J. Patočka, *Weltganzes und Menschenwelt*, [in:] *idem*, *Der Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, Stuttgart 1991, S. 261. K. Novotný, *Die Welt und das Ereignis des Erscheinens. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz*, [in:] *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*, eds. C. Nielsen Freiburg/München 2019, S. 202.

<sup>84</sup> M. Heidegger, *Seminare*, *op.cit.*, S. 140.16–20.

Ganze gesammelt und versammelt<sup>85</sup>. Dieses Ganze können wir schlechthin als „die Welt“ bestimmen. Die Welt ist die alles versammelnde Bewegung der Individuierung.

Diese Urbewegung des Erscheinens ermöglicht erst das Erscheinen als Erscheinen-für-mich. Es bleibt aber die Frage, die ich gegenüber Heidegger stellen möchte. Es ist deutlich, dass das Erscheinen in dem primären Sinne das Erscheinen-für-mich möglich macht – wir selbst sind individuierten Seienden. Und wenn unsere Bestimmtheit durch die Möglichkeit und Notwendigkeit des Phänomenalisierens ausgezeichnet ist, muss diese Möglichkeit aus dem primären Erscheinen kommen. Wie aber das Erscheinen der Welt „verlängert sich“ (ein Begriff Barbaras<sup>86</sup>) und das Erscheinen-für-mich wird? Ist dieser Prozess notwendig oder zufällig? Ich denke, dass im Konzept der „Seinsgeschichte“ bzw. der „Seynsgeschichte“ und im Konzept des „Brauchens des Seyns“ eine Antwort schon gegeben ist. Das Seyn west nicht ohne Menschen, d. h., dass im Seyn selbst eine Notwendigkeit ist, zum Menschen, die aus dem Seyn „kommt“ (seine Wesensherkunft hat), sich zuzukehren und durch ihm verstanden und ausgelegt zu „werden“. Diese Perspektive setzt eine Fixierung der Urtatsache der Gegebenheit-für-mich voraus, d. h. sie geht von dieser Fixierung aus, um diese Urtatsache zu erklären. Deshalb ist diese Perspektive, die in der Periode von *Sein und Zeit* repräsentiert ist, die notwendige Perspektive, die erst den Horizont für die spätere Fragestellung gibt.

Es bleibt aber die Frage, wie kann dieser Urprozess, diese Urbewegung des Erscheinens, in welcher die Dinge individuiert und bestimmt werden, mit dem Problem der „Sinnbildung“ verhaftet sein? Ist dieser Prozess an sich sinnlos oder vorsinnhaft und es nur durch die menschlichen Auslegungen sinnhaft wird? Die Individuierung des Seienden erklärt die Korrelation zwischen dem Menschen und dem Seienden nicht. Von der Tatsache, dass der Mensch individuiert ist, kann nicht einen Schluss gezogen wird, dass er zu einem Ding sinnhaft verhalten kann. Diese Urbewegung muss jedoch an sich schon die Möglichkeit einer solchen Korrelation enthalten. Obwohl können die beiden Bewegungen unterscheiden sind, können sie nicht abgetrennt werden. Es scheint mir, dass, um die Sinnhaftigkeit unseres Verhaltens zu retten und um nicht in einen naiven vorkritischen Realismus zu verfallen, müssen wir das Erscheinen als Individuierung und Erscheinen als sinnhaftes Erscheinen vielmehr als zwei Momente einer und derselben Bewegung denken. In einer Interpretation von Richard Polt ist die Grundaufgabe der Heidegger'schen Philosophie als die

<sup>85</sup> *Idem, Heraklit...*, *op.cit.*, S. 278–18–21.

<sup>86</sup> K. Novotný, *Die Welt und das Ereignis des Erscheinens...*, *op.cit.*, S. 202.

Frage nach dem Sinn und Exzess (*meaning and excess*) und nicht nur nach dem Sinn (als bei Sheehan der Fall ist verstanden)<sup>87</sup>. Ich möchte sagen, dass diese Perspektive einen anderen Ausweg hat: sie kann nach dem Exzess im Sinn fragen, nach seine, Maldineys Wort zu gebrauchen, „Transpassibilität“/„Transpossibilität“<sup>88</sup>.

Fragt Heidegger nach dem Sinn (Sheehan), Sinn und Exzess (Polt und radikaler Capobianco) oder nach dem Exzess im Sinn? Meiner Meinung nach ist diese letzte Perspektive nicht nur phänomenologisch das angemessenste, sondern auch sie lässt einige Schwierigkeiten vermeiden. Sheehans Fehler besteht in der Begrenzung des Heidegger'schen Ansatzes zur Untersuchung der Strukturen, die immer etwas *Fertiges* sind. Es geht nicht darum, diese Strukturen auszuschließen, sondern sie genetisch er- und aufzuklären. Deshalb bleibt Sheehans Perspektive unfähig, das Ursprungsdenken bei Heidegger eigentlich aufzufassen<sup>89</sup>. Capobianco scheint dagegen diese genetische Dimension besser zu sehen. Insofern aber seine bloße „Deklarationen“, dass das Seyn „die ontologische Bedingung des Sinnes“ und „strukturell früher“ ist, unklar bleiben (was bedeutet „ontologisch“, was bedeutet „strukturell“ und „früher“?), ist seine Interpretation phänomenologisch nicht fruchtbar genug. Dass Heidegger nicht bei dem schlichten Transzendentalismus, der die Möglichkeiten des Verstehens der Dinge in der ontologischen Struktur des Daseins sucht (als Sheehan meint), bleiben wollte und zugleich er nicht das Sein bzw. das Seyn als etwas Vormenschliches und vom Menschen Unabhängiges fand (als Capobianco meint), kann in Bezug auf Heideggers Texte bewiesen sein. Gegen Sheehans Meinung, dass das Da-sein mit der Lichtung identifizierbar ist, sprechen zwei Fragmente: „Er [der Mensch] ist nicht die Lichtung selber, ist nicht die ganze Lichtung, ist nicht identisch mit der ganzen Lichtung“<sup>90</sup> und „Das Dasein ist die Lichtung für die Anwesenheit als solche und ist sie zugleich durchaus nicht, insofern die Lichtung erst das Dasein ist, d. h. es als ein solches gewahrt“<sup>91</sup>. Gegen Capobiancos Mei-

<sup>87</sup> R. Polt, *Meaning...*, *op.cit.*, S. 34.

<sup>88</sup> L. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, Dordrecht 2007, S. 242.

<sup>89</sup> Man kann sogar sagen, dass dieser „Strukturalismus“ Heideggers, der den Ursprung als Bedingung bzw. Grund der Möglichkeit versteht, zur „Verlorenheit“ des Wesens des Ursprungs führt. Das ist eine wichtige Bemerkung, die ihrerseits entwickeln sein muss, die wir bei Fink finden können. S. R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology 1928–1938*, New Haven/London 2004, S. 167–173. Vgl. auch M. Heidegger, *Überlegungen...*, *op.cit.*, S. 225.24–25.: „Nicht An-messung an Dasein als „Struktur“, sondern Zu-messung des Da-seins als Ur-sprung“.

<sup>90</sup> *Idem*, *Zollikoner Seminare*, *op.cit.*, S. 223.13–15.

<sup>91</sup> *Idem*, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Frankfurt am Main 2000, S. 631, 32–34.

nung, dass die Lichtung vom Menschen unabhängig ist, spricht der Begriff der Seinsgeschichte, die mit dem Sein selbst identifiziert ist<sup>92</sup>, und der oben geführte Begriff des Anwesens, der immer eine Referenz zum Menschen hat.

## 5. Der Ursprung der Phänomenalität

Was aber mit dem Ursprung? Wie können wir diese zwei Thema eng zusammendenken? Ich denke, dass die in meinem Aufsatz eingeführten Grundbegriffe der Heideggerschen Philosophie, wie Zeitlichkeit,  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  oder Seinsgeschichte die Ursprungsfiguren sind. Zugleich haben wir gesehen, wie diese Grundbegriffe mit dem Problem Phänomenalität am strengsten verbunden sind. Ein Beweis dafür, dass zwischen Ursprungsdenken und Phänomensdenken bei Heidegger eine starke Affinität, ja eine Identität im Sinne des Zusammengehörigkeit, besteht, kann vielfache Gestalten annehmen. Es ist möglich zu zeigen, wie jeder Wesenscharakter des Ursprungs, der in der phänomenologischen Untersuchungen Heideggers zum Ausdruck gekommen hat, findet seine „Entsprechung“ in Heidegger'schen Analysen der Phänomenalität des Phänomens. Am Rande: die Beschreibung des Ursprungsphänomens bei Heidegger ist defizient und muss durch dementsprechende phänomenologische Eidetik des Ursprungs erweitern bzw. korrigiert werden. Deshalb versuche ich, obwohl nur oberflächlich, aufzuweisen, wie das Heidegger'sche Konzept der Phänomenalität durch einen Wesenscharakter des Ursprungs durchgedacht ist, nämlich durch den Charakter der Übermässigkeit.

Ein Ursprung, um der Ursprung zu sein, muss übermässig bzw. überflüssig sein. Ursprung übersteigt immer das Entsprungene. Der Prozess der Phänomenalisierung ist auch durch eine Übermässigkeit (Exzess) gekennzeichnet. Was heißt das eigentlich? Ein Phänomen ist immer durch eine Unbestimmtheit „umstellt“. Es kommt aus einer – vielleicht nur relativen – Unbestimmtheit und geht in der Unbestimmtheit wieder, es erscheint und verschwindet. Wenn es vergeht, gibt es nicht nichts, sondern ein – sozusagen – neuer Sinngestalt. Nur unter der Bedingung der immanenten Übermässigkeit der Phänomenalität gibt es die Möglichkeit des Eintritts des Neuen in unseren Erfahrung. Nur wenn die Phänomenalisierung nicht in einer bestimmten Gestalt seine Erfüllung findet, sondern sie immer ein „Mehr“ darstellt, das unabsetzbar ist, kann immer etwas Neues auftauchen. Das ist, meiner Meinung nach, eine Richtung, in welcher Heidegger explizit oder implizit geht, wenn er die innerste Übermässigkeit sowohl als Prinzip

<sup>92</sup> *Idem*, *Nietzsche II*, Frankfurt am Main 1997, S. 489.15–16: „Die Seinsgeschichte ist das Sein selbst und nur dieses“.



des Bewegens des Ursprungs, als auch die „Ursache“ seiner Verborgenheit erkannt. Φύσις ist nicht etwas Begrenztes, sondern sie ist ἄπειρον, das Grenzlose und d. h. das Übermässige, das immer über jedes Erscheinende waltet<sup>93</sup>: „Was ist im Wort φύειν sogleich mitgenannt. Das ist die Überfülle, das Übermaß des Anwesenden“<sup>94</sup>. Und in Bezug auf ἀλήθεια:

Entscheidend ist bei all dem, klar zu sehen, daß die Privation, das α der ἀλήθεια dem Übermaß entspricht. Privation ist nicht Negation. Je stärker das wird, was das Wort φύειν bezeichnet, umso mächtiger wird die Quelle, aus der es entspringt, die Verborgenheit in der Unverborgenheit<sup>95</sup>.

Deshalb ist der Prozess der Phänomenalisierung nicht auf das sinngebende und sinnstiftende Dasein reduzierbar, obwohl diese Sinngebung und Sinnstiftung in einer vorgebenden Sinnordnung diesem Urprozess entspringen. Wie sollen wir diese verwickelten Relationen zwischen der ursprünglichen Bewegung der Phänomenalisierung und der menschlichen ontologischen Möglichkeit, etwas so und so zu verstehen, muss hier nicht weiter erörtert wird. Es gibt hier nur Anzeige.


Ich möchte die Philosophie Heideggers als die Frage nach dem Ursprung der Phänomenalität begreifen. Heißt das aber, dass der Ursprung der Phänomenalität in Bezug auf der Phänomenalität etwas ganz Anderes ist? M. a. W.: ist hier ein Dualismus zwischen dem Ursprung und der Phänomenalität zu proklamieren? Mit dieser Frage begegnen wir eine der schwierigsten Fragen der Phänomenologie, die natürlich hier nicht völlig zu erörtern ist. Ist der Ursprung der Phänomenalität etwas anderes als diese Phänomenalität selbst? In welchem Sinne ist hier die Differenz zwischen Ursprung und Phänomenalität zu verstehen? Rein phänomenologisch zu sagen: es gibt keinen Ursprung ohne das Entspringenlassen. M. a. W.: der Ursprung, der nichts „produziert“, ist kein Ursprung. Der Ursprung der Phänomenalität ist nicht etwas, was vor diesem Urprozess der Phänomenalisierung existiert und nachfolgend diesen Urprozess beginnt. Der Ursprung der Phänomenalität ist auch keine Relation zwischen zwei vorhandenen Seienden. Der Ursprung der Phänomenalität ist vielmehr die Genese der Phänomenalität, die nicht außer der Phänomenalität geschieht, sondern in ihr. Heidegger hat diese Tatsache im Auge, wenn er den Ursprung als „Anwesenlassen“ und als „Es gibt“ bestimmt. Es gibt nicht etwas, was vor und außer

<sup>93</sup> *Idem, Der Anfang...*, op.cit., S. 30–2–4.

<sup>94</sup> *Idem, Seminare*, op.cit., S. 331–8–9.

<sup>95</sup> *Ibidem*, S. 331.22–26.

der Phänomenalität stattfindet, was dieser Phänomenalität vorangeht, wenn diese Phänomenalität mit der φύσις und ἄπειρον gleichzusetzen ist. Φύσις ist der Ursprung seiner selbst, die keines An-sich-Existierendes voraussetzt. Der Ursprung der Phänomenalität ist die Phänomenalität des Ursprungs. In dieser Bewegung, ja Ur-bewegung, kommen alle Dinge zum Vorschein und Anschein, kurz: werden sie offenbar. Welt (= φύσις) phänomenalisiert sich (= weltet), wenn er die Dinge (= Phänomene) aus sich, durch sich und in sich offenbart.

Diese Auffassung der Heidegger'schen Problematik führt aber zu den anderen Fragen, die hier nur gestellt sein kann. Ist dann der Unterschied, der für Heidegger sehr wichtig ist, nämlich der Unterschied zwischen der „Offenbarkeit des Seienden“ und der „Offenbarkeit des Seins“ aufzuheben? Ist die Offenbarkeit des Seienden nichts anderes als ein Moment der Offenbarkeit des Seins (= der Welt), ein Moment einer und derselben Bewegung? Hat Dahstrom Recht, dass die Differenz zwischen die Offenbarkeit des Seins als solches und die Offenbarkeit des Seienden problematisch ist, weil die Funktion der ersten die Offenbarung des Seienden ist? Ist diese Differenz: Offenbarkeit des Seienden und Offenbarkeit des Seins ohne weiteres zu akzeptieren? Müssen wir in der Konsequenz nicht auch der Unterschied „ontische“-„ontologische“ Wahrheit verlassen? Wie können wir diese Differenzen in einer anderen Sprache als in der Heidegger'schen zu formulieren? Ich lasse diese Fragen offen. 

FILIP BOREK – doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych w dziedzinie filozofia. Jego zainteresowania krążą głównie wokół filozofii współczesnej, przede wszystkim wokół fenomenologii. Autor artykułów i wystąpień konferencyjnych poświęconych myśli Martina Heideggera, Immanuela Kanta, Edith Stein, Mortiza Geigera, Jana Patočki. Tłumaczył na język polski teksty Dietricha von Hildebranda, Hedwig Conrad-Martius, Oscara Beckera czy Bernharda Waldenfelsa. Obecnie kończy pisać książkę pod tytułem *Świat, fenomen, źródło. Fenomenologiczna interpretacja „Vom Wesen der Wahrheit” Martina Heideggera*.

FILIP BOREK – Ph.D. student at the Doctoral School of Humanities in the field of philosophy. His interests revolve mainly around contemporary philosophy, especially phenomenology. Author of articles and conference papers devoted to the thought of Martin Heidegger, Immanuel Kant, Edith Stein, Mortiz Geiger, Jan Patočka. He has translated into Polish texts by Dietrich von Hildebrand, Hedwig Conrad-Martius, Oscar Becker and Bernhard Waldenfels. Currently he is finishing writing a book titled *World, Phenomenon, Origin. A phenomenological interpretation of Martin Heidegger's „Vom Wesen der Wahrheit”*.