

Cathrin Nielsen
Hans Rainer Sepp (Hg.)

Welt denken

Annäherungen an die
Kosmologie Eugen Finks

KONTEXTE

ALBER PHÄNOMENOLOGIE



ALBER PHÄNOMENOLOGIE



Über dieses Buch:

Das Kernanliegen Eugen Finks (1905–1975) gilt dem Weltverhältnis des Menschen. Obgleich für ihn zunächst die Ansätze von Husserl und Heidegger richtungsweisend sind, legt Fink bereits in seiner bei Husserl angefertigten Dissertation den Grund zu seiner eigenständigen philosophischen Position. Sein späteres »kosmologisches« Denken erschließt dem Weltbegriff durch Rückgriff auf die philosophische Tradition neue Dimensionen und konkretisiert ihn zugleich im Rahmen einer Philosophischen Anthropologie, Sozialphilosophie und einer Philosophie des Pädagogischen. Mit dieser Verschränkung von Mensch und Kosmos bietet Finks Werk bedeutsame Ansatzpunkte für die interdisziplinäre geistes- und naturwissenschaftliche Forschung. Der erste Teil des Buches verortet Finks kosmologisches Denken im Kontext der philosophischen Tradition (Kant, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Scheler u. a.). Im zweiten Teil wird Finks Konzept sowohl bezüglich seines Gesamtentwurfs wie seiner philosophisch-anthropologischen, sozialtheoretischen und religionsphilosophischen Implikationen befragt. Der Band wird durch Finks Studie »Nietzsches Metaphysik des Spiels« eröffnet. Diese aus dem Jahr 1946 stammende und bislang unveröffentlichte Arbeit belegt die wichtige Rolle, die Nietzsche bei der Ausbildung von Finks Denken von Welt gespielt hat

Über die Herausgeber:

Cathrin Nielsen ist freie Lektorin in Frankfurt am Main und Mitarbeiterin am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie (SIF)

Hans Rainer Sepp lehrt Philosophie an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Karls-Universität Prag.

Cathrin Nielsen / Hans Rainer Sepp (Hg.)
Welt denken

PHÄNOMENOLOGIE

Texte und Kontexte

Herausgegeben von

Jean-Luc Marion, Marco M. Olivetti (†) und

Walter Schweidler

KONTEXTE

Band 19

Cathrin Nielsen /
Hans Rainer Sepp (Hg.)

Welt denken

Annäherungen an die
Kosmologie Eugen Finks

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2011
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren
Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48339-8 (Print)
ISBN 978-3-495-86002-1 (E-Book)

Inhalt

Welt bei Fink 9
Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp

Nietzsches Metaphysik des Spiels 25
Eugen Fink

Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants
Kritik der reinen Vernunft bei Eugen Fink 38
Riccardo Lazzari

»Artisten-Metaphysik« und »Welt-Spiel« bei Nietzsche und
Fink 57
Babette Babich

In den Fesseln des »binnenweltlich-Seienden«.
Eugen Finks kosmologische Deutung von Friedrich Nietzsches
Zarathustra 89
Karen Joisten

Welt und Unbewusstes bei Husserl und Fink 104
Seongha Hong

Die Weltoffenheit des Menschen als Grundelement der philo-
sophischen Anthropologie. Eugen Fink und Max Scheler . . . 120
Edoardo Simonotti

Die Sterblichkeit der Irdischen nach Fink und Heidegger in
Abhebung gegen Husserls transzendentalen Subjektivismus . 134
Paul Janssen

Inhalt

Kategorien der Physis. Heidegger und Fink	154
<i>Cathrin Nielsen</i>	
Die nächtliche Seite der Welt. Anmerkungen zu Martin Heidegger und Eugen Fink	184
<i>Helmuth Vetter</i>	
Der Weltgedanke bei Eugen Fink und Heinrich Barth	208
<i>Armin Wildermuth</i>	
Zweideutigkeit des Meon und Kosmologie als Phänomeno- logie der Immanenz. Fink und Deleuze	237
<i>Dai Takeuchi</i>	
Weltspiel und Spielwelt. Eugen Finks symbolische Kosmologie	250
<i>Thomas Franz</i>	
Welt als Spielraum des Politischen	267
<i>Annette Hilt</i>	
Miteinandersein und generative Erfahrung. Philosophisch-anthropologische Implikationen der Funda- mentalontologie Heideggers und der Kosmologie Finks	293
<i>Tatiana Shchytsova</i>	
Vom Göttlichen aus der kosmologischen Differenz her	308
<i>Virgilio Cesarone</i>	
Finks Weltkosmoi – Entsprechungen und Widerstreit	321
<i>Georg Stenger</i>	
Die Autorinnen und Autoren	347

Welt bei Fink

Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp

Für das Denken von Eugen Fink ist das Thema Welt von zentraler Bedeutung. Was aber sind die grundlegenden Koordinaten dieses Denkens? Wie unterscheidet sich Finks Konzeption von Welt von den entsprechenden Entwürfen, die Edmund Husserl und Martin Heidegger vorgelegt haben, und auf welche Weise knüpft Fink dabei an die philosophische Tradition an? Die folgenden Ausführungen verfolgen das Ziel, lediglich den Rahmen anzudeuten, in dem Fragen wie diese Antworten finden könnten.

Husserl – Heidegger

Ähnlich wie bei Husserl das Bewusstsein, bei Heidegger das Sein ist bei Fink die Welt der Bereich einer ursprünglichen Scheidung, welche den Grundriss des jeweiligen philosophischen Konzepts vorgibt. Steht bei Husserl mit dem Bewusstsein die Differenz von natürlicher und transzendentaler Subjektivität und bei Heidegger mit dem Sein die ontologische Differenz im Mittelpunkt des philosophischen Interesses, so bei Fink mit Welt die »kosmologische Differenz«. Dabei fungiert bei Fink der Bezug auf Welt in einem zweifachen Sinne als Unterscheidungsträger: Einmal bezüglich der kosmologischen Differenz als solcher, der Unterscheidung zwischen dem binnenweltlichen Sein des Menschen und der Welt selbst; zum zweiten bezüglich eines Unterschieds im menschlichen *Verhalten*, nämlich entweder nur auf Binnenweltliches bezogen zu sein oder aber auf den Bezug zu demjenigen zu achten, welches das Binnenweltliche übersteigt, zur Welt. Im Vergleich mit der zweiten Bestimmung ist die erstere abstrakt, denn sie abstrahiert von der konkreten Situation des Menschen, die für Fink, wie auch für Heidegger, nur diejenige eines Seins *in* der Welt bedeuten kann. Anders als bei Heidegger ist sie jedoch bei Fink noch durch die Möglich-

keit charakterisiert, *in* dieser Binnensituation die Spur desjenigen zu erfahren, das *über* diese Situation hinaus ist. Allein in diesem Hinaussein deutet sich für Fink ›Welt‹ an, und zwar phänomenal nur *im Entzug*. Ihre Spur fasst er mit dem Begriff des Symbols in seiner ursprünglichen Bedeutung als *symbolon*, als Bruchstück. Dieses Bruchstück oder Fragment ist unsere Existenz selbst, die als solche bekundet, dass sie *nicht* nur das ist, was sie zu sein scheint, was sie gleichsam an und mit ihr selbst in der Hand hat. Gerade in dieser Negativität erfolgt ein *symbolleinen*, ein Zusammentreffen: Existenz trifft in den grundlegenden Weisen, mit denen sie sich selbst gegenüber eröffnet ist, den »Grundphänomenen« des Daseins, nämlich Tod, Liebe, Herrschaft, Arbeit und Spiel, mit dem zusammen, was sich der Phänomenalität dieser Phänomene entzieht. Es handelt sich dabei um eine paradoxe Konfrontation von solchem, das gegeben ist (Binnenweltliches) und sich zugleich jeder positiven Gebung verweigert (Welt) – oder um ein Zusammentreffen von solchem, das konkret da ist, das wir selbst sind, mit dem, was sich an der Bruchlinie des Stückhaften der Existenz *in negativo* noch zeigt, was zeigt, dass das, was ist, *nicht alles* ist – oder, noch anders und rein formal ausgedrückt, eine Identität, die nur als eine unaufhebbare Differenz fassbar ist.

Die Struktur, dass in einer Binnensituation das sie völlig Übersteigende in seinem Entzug aufleuchtet, entwickelt Fink erstmals in seiner bei Husserl angefertigten Dissertation, und zwar in der Beschreibung der Wahrnehmung eines Raumbildes. Stellt das Bild, gemessen am Wirklichen des Raums, eine spezifische Unwirklichkeit dar, so ist die Bildwahrnehmung, indem sie das Bild als Gehalt in sich schließt, auf beides, auf das Bild selbst und das Bild im Raum, bezogen: Der reale Träger des Bildes ist auch dann noch mit im Blick, wenn das Interesse dem Bild selbst zugewandt ist. Die Art und Weise, wie er für die Bildfassung mit da ist, bezeichnet Fink als »Durchsichtigkeit«: Nur *durch* das Bild *hindurch* vermag der Träger zu »scheinen«, obgleich er selbst nicht erscheint (Fink 1966, 76). Die besondere Mitpräsenz des Trägers in der Weise der Transparenz verhindert, dass er in der Einheit eines horizonthaften Bezugssystems erfasst wird und garantiert andererseits die Einheit der Bildwahrnehmung als einen Akt, der Bildfassung und Mitgegebenheit des Trägers im Modus der Durchsichtigkeit zusammenschließt.

Ersetzt man das Bild durch das Spiel, so gelangt man zu der Denkfigur, mit der Fink später das Spiel als »Weltsymbol« zu denken ver-

sucht. Im Umkreis menschlicher Existenz scheint dasjenige an, das diesem Umkreis entzogen ist und von diesem aus nicht in der Weise eines Durchgangs durch Horizonte erreicht werden kann: die Welt. Ist menschliche Existenz als *symbolon* das sichtbare Medium, in dem sich die Unsichtbarkeit der Welt ›darstellt‹, so ›verweist‹ das Bruchstück auf ein ›Ganzes‹, dessen ›Teil‹ es ist. ›Darstellen‹ oder ›verweisen‹ sowie ›Ganzes‹ und ›Teil‹ sollten hier in Anführungszeichen stehen, da es keine Erfahrungsgrundlage und damit kein direktes Darstellen gibt, für die ein Ganzes oder sein Teil (*als* Teil eines Ganzen) ansichtig werden könnten. Und doch zeigt das Bruchstück, indem es an ihm selbst demonstriert, *dass* es Fragment ist, noch dies: dass es in einen Zusammenhang gehört, der sich nicht zeigt: »Das als Ganzes nie sichtbare Ganze erscheint in einem Binnenfeld seiner selbst.« (Fink 1960, 123) In der Einstellung auf die Bildwelt ist somit – rein strukturell gesehen – die reale Umgebung des Bildes auf analoge Weise da, wie Welt in ihrem Hinaussein ins Binnenweltliche *zurückscheint*, »relucet« ist. Dieses Konzept des »Rückscheins« löst bei Fink das Modell der Horizontstufung ab, mit dem Husserl Welt zu erfassen sucht. Werden Horizonte auf diese Weise sozusagen in umgekehrter Richtung gelesen – nicht mehr als die in der Immanenz einer Subjektivität sich konstituierenden Außenbezüge ihrer selbst, sondern als in der Immanenz eines Lebensumkreises erfolgende Ankündigung von solchem, das diesen Umkreis übersteigt –, wird letzten Endes der Sinn von Horizont selbst überstiegen. Denn ein Horizontsystem ist nicht nur an einen (subjektiven) Träger geknüpft, sondern korreliert mit einer bestimmten Richtung, indem die Offenheit eines solchen Systems darin besteht, dass ihr Träger hinaussteht. Bei der Umkehrung des Systems, im Hereinstehen von Welt, findet sich der Träger in solches eingestellt, das aufgrund des geänderten Richtungsinns nicht eigentlich mehr als ein Ineinander von Horizonten bezeichnet werden kann. Demzufolge ist es für Fink ungenügend, den Sinn von Welt an den Horizontbezug zu binden, wie dies Husserl tut, wenn er Welt als den einstimmigen Totalhorizont aller Erfahrung bestimmt.

Gibt es aber für den eigentümlich negativen, *me-ontischen* Charakter des Hereinstehens der Welt, für ihre »Reluzenz«, einen phänomenalen Ausweis? Ein solcher liegt eben im Faktum der menschlichen Existenz: Sie ist Fragment und als solches durch die Erfahrung des Endlichseins ausgewiesen, sie existiert, ohne die eigene Existenz selbst bedingen zu können. Fragment zu sein, heißt aber auch, selbst eine Art

von Transparenz zu besitzen: Im Befund, »nicht alles« zu sein, ist das, was ist (das Fragment), offen auf jenes »Ganze«, das selbst insofern offen ist, als es sich gerade nicht als Ganzes de-finieren lässt. Das »Ganze« lässt sich nur negativ bestimmen: durch die Grenze, welche der Existenz mit ihr selbst gezogen ist. Wird auf diese Weise Welt als ein im Negativ gedachtes Umgreifendes phänomenal nur vom Innen (Binnenweltlichen) aus fassbar, so wird damit doch zugleich miterfasst, dass das Innen sich nicht aus sich selbst zu tragen in der Lage ist. Wenn aber Existenz ihre Fragmentierung nicht selbst veranlasst, ist auch ihre Transparenz anderem, der »Welt«, geschuldet.

Mit diesem Konzept schlägt Fink einen Weg ein, der sich nicht nur als dritte Möglichkeit neben den Wegen erweist, die Husserl und Heidegger bahnten, sondern gerade daraus resultiert, dass Fink – vor dem Hintergrund vor allem von *Kant*, *Hegel* und *Nietzsche* – Heidegger gegen Husserl ausspielt, Heidegger zugleich aber mit einem zentralen Moment der Husserlschen Philosophie begegnet. Folgt Fink Heidegger darin, dass er das welthafte Insein des Menschen zum Ausgangs- und Orientierungspunkt nimmt, so knüpft er an Husserl in dem Sinne an, dass die Differenz von Binnenweltlichem und Welt als eine Gegensätzlichkeit gedacht wird, die jenes Insein sprengt. Die Bestimmung, mit der der frühe Fink in der *VI. Cartesianischen Meditation* die Position des Husserlschen Phänomenologen, des transzendentalen Zuschauers, charakterisiert – nämlich auf meontische, weder in der Seinsgeltung der natürlichen noch in der Seinstendenz der transzendental-konstituierenden Subjektivität befindlichen Weise die Tiefenschicht der natürlichen Subjektivität als eine transzendente auszumachen – überträgt er im späteren Werk auf ein Denken, das im Binnenweltlichen das dieses völlig Übertreffende der Welt namhaft zu machen sucht. Hier ist es jedoch weder ein phänomenologisches Zusehen, das von einem neutralen Standort aus den Blick in die nicht-ontischen Tiefen der transzendentalen Subjektivität wirft, noch ein ontologisches Vorgehen, das mit hermeneutischen Mitteln das Seiende in Richtung auf das Sein überschreitet, sondern ein spekulatives Denken, dem allein es, so Fink, gelingen kann, das »Unsägliche«, nicht phänomenologisch Schaubare und nicht hermeneutisch Aussagbare,¹ doch noch auf den Begriff zu bringen. Die Radikalität der Paradoxie, Welt als etwas zu denken, das

¹ Zur Problematik der Grenze der Sagbarkeit als Problem der Sprache siehe Fink 1994, Kap. 22, und Fink 1979, Kap. 26.

unsagbar, weil phänomenal entzogen ist, als diese Unsagbarkeit aber noch über eine phänomenale Grundlage verfügt, lässt auch die ontologische Differenz Heideggers und seine Bestimmung von Welt hinter sich.

Während in *Sein und Zeit* Welt als Phänomen auf das Insein menschlicher Existenz bezogen ist und die Grundstruktur dieses Inseins ausmacht, wird für den späten Heidegger Welt zum Spiegel-Spiel von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen als Welt. Hier ist Welt zwar der Relativierung auf ein Subjekt oder Dasein entzogen, doch nicht minder ganz in die Phänomenalität gerückt, sofern der Mensch, als Sterblicher und somit dem Geviert zugehörig, nicht nur in deren Bewegung involviert ist, sondern von ihrem Sichereignen Kunde geben kann, da sich das Spiel, in das er einbezogen ist, in ihm, genauer im Lichtungsgeschehen der Sprache, reflektiert. Das Spiel ist hier nicht Fragment von Welt, sondern Welt selbst.

Um in den Bereich des Ereignisses zu gelangen, durch den »Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen«, will Heidegger, wie er in *Identität und Differenz* ausführt, das Differente in der ontologischen Differenz zwar nicht zum Verschwinden bringen, betont aber, dass Sein, das sich als »entbergende Überkommnis« zeigt, und Seiendes, das »in der Weise der in die Unverborgenheit sich bergenden Ankunft« erscheint, »Unterschiedene aus dem Selben« sind (Heidegger 2006, 71). Die Differenz erweist sich somit als solche, die in eine letzte Figur aufgehoben wird, in die des Spiels, welches das »Wesen des Seins« ist (ebd. 72) und die Bewegung der Differenz als einen »Austrag« markiert (ebd. 74), der Überkommnis und Ankunft »wechselweise ineinander im Widerschein« erscheinen lässt (ebd. 75). Und Heidegger fügt hinzu: »Von der Differenz her gesprochen, heißt dies: Der Austrag ist ein Kreisen, das Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem.« Mit diesem »Kreisen« liegt, rein formal gesprochen, ein Differenzkonzept vor, das zu einem nur in sich gegliederten letzten Bereich gelangt, der nicht selbst noch offen auf ein Anderes zu ihm ist.

Damit hängt zusammen, dass Heidegger diesen in sich gegenstrebigem Bereich, den er auch als das Ineinanderspiel von Verbergung und Entbergung oder *lethe* und *aletheia* charakterisiert, sich in geschichtlichen bzw. epochalen Welten von, wie seine Konzeption der »Seinsgeschichte« zeigt, fast zwingendem Charakter ereignen lässt. Gerade in der kritischen Anknüpfung an den von Heidegger in seinem Kunstwerkaufsatz entwickelten »Austrag« oder »Streit« von Welt und Erde

(Heidegger 2003) verleiht Fink der Differenz durch Betonung des eigenständigen Moments der »nächtlichen Seite der Welt« eine das »Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem« noch übersteigende Offenheit.² Der in der Differenz aufbrechende Entzug von Welt fungiert nicht als nur formales Element, insofern wir den Gedanken der Verbergung haben müssen, um überhaupt Entbergung oder Entborgenheit in einem emphatischen Sinn denken zu können. Fink hat ihn durch zwei Grundphänomene des menschlichen Daseins, den geschlechtlichen Eros und den Tod, vielmehr abgründig gefüllt. Damit kennt er ein Gegengewicht zu der geschichtlich gelichteten Welt, das nicht nur deren formale Bedingung darstellt, sondern die als ›Fragment‹ von diesen Streit zeugende menschliche Existenz selbst betrifft, ohne in einem hermeneutischen Sinne unmittelbar explizierbar zu sein. Auf dieser Basis ist Fink nicht zuletzt in der Lage, eine eigene Form der Sozialphilosophie zu entwickeln (vgl. Fink 1987).

Hegel – Nietzsche – Kant

Mit dem Versuch, ein spekulatives Denken zu begründen, welches dasjenige, zu dem es keinen positiven phänomenalen und hermeneutischen Bezug gibt, sagbar werden lässt, knüpft Fink an Hegels These an, dass das wahre Selbstbewusstsein nie ein gegebenes Phänomen sein könne, sondern erst durch den spekulativen Akt der Philosophie, in einer Bewegung des Denkens, zur Erscheinung gebracht werden müsse. Der neuzeitliche, bei Hegel schließlich radikalisierte Bezug allen Seins und allen Verstehens von Sein auf ein absolutes Subjekt ist für Fink jedoch nur dann zu übersteigen, wenn umgekehrt die jeweilige Auslegung des Selbstseins aus dem ekstatischen Hinausstehen des Menschen in die offene Unendlichkeit der Welt begriffen wird. Das in dieser Hinsicht erneuerte spekulative Vorgehen widmet sich bei ihm folglich der Frage, wie von der binnenweltlichen Situation aus dasjenige, das diese Situation erst sein lässt, noch zu denken wäre, wenn dieses Ermöglichende schon immer voraus und phänomenal unzugänglich ist.³

² Diesen Gedanken greift Jan Patočka, Freund Finks und in vielem sein Mit-Denker, auf und entfaltet ihn in seinem Spätwerk im Kontext seiner Geschichtsphilosophie. Vgl. Patočka 2010 und dazu Derrida 2010.

³ Den Ansatz zu einer konkret ausgeführten spekulativ-kosmologischen Theorie der

In diesem Zusammenhang fragt Fink nach dem »ontologischen Entwurf«, in dem sich menschliche Existenz selbst aufs Spiel setzt, und charakterisiert ihn als den einzigen Weg zur ontologischen Erfahrung. Eine solche Erfahrung, die Fink vor allem in Auseinandersetzung mit Hegel erprobt (Fink 1977), könne inmitten menschlicher Existenz aufbrechen, so dass der Mensch zum »Mittler« und »Mitwisper« (Fink 1976, 137) werde, wenn er sich »verstehend hineinhält in das Spiel der Welt« (ebd. 178). Damit sind zwei Bewegungsabläufe indiziert, in die menschliches Sein einbehalten ist, die sich überlappen, jedoch nie zur völligen Deckung kommen: das binnenweltliche Spiel der Menschen – der Ort der Grundphänomene des menschlichen Daseins – und das Spiel der Welt.

Auch jede Auffassung von der Phänomenalität der Phänomene verdankt sich in Finks Sicht einem ontologischen Entwurf und stellt keineswegs selbst eine phänomenale Gegebenheit dar. Im Entwurf einer solchen Phänomenalität entzieht sich diese sozusagen im Rücken der von ihr ins Erscheinen gehobenen Phänomene. Damit ist nicht nur eine asubjektive Struktur der Phänomenalität ausgesprochen; der Bezug von Phänomen und Phänomenalität ist eigentümlich gebrochen und kongruiert dergestalt mit den teilweise sich schneidenden Kreisen des Innerweltlichen und der Welt selbst. In dieser Gebrochenheit, in diesem Entzug von Welt und Phänomenalität, ist eine Phänomenologie, die ihren Seinsgrund in der Subjektivität festmacht, nicht mehr ausreichend; und wenn Fink Phänomenologie mit Husserls Transzendentalphänomenologie identifiziert und überdies Phänomenalität auf die gegenüber menschlichem und binnenweltlichem Sein »andere Seite« der Welt verweist, kann eine Phänomenologie für dieses erneute In-Bewegung-Setzen nicht mehr ausreichend sein. Es bedarf eines Überstiegs in einer erneuten Bewegung des Entwurfs, und eben diesen Überstieg nennt Fink »spekulativ«. Der hier gebrauchte Begriff der Spekulation ist auf den Entwurf als einer ontologischen Erfahrung zu beziehen: Spekulation wird von dem Faktum motiviert, dass Phänomenalität und Welt Phänomenbestände als Korrelate einer Subjektivität übersteigen. Ist ihr ontologischer Gehalt nicht mit den phänomenalen Beständen kongruent, muss er von ihnen in Gestalt der »Grundphäno-

Welt enthält der Schluss von Finks »Welt und Endlichkeit« (vgl. Fink 1990, Kap. 22 u. 23).

mene« aus (erfahrungsgegründet) entworfen (spekulativ angesetzt) werden.

Damit ist deutlich, dass der von Fink beanspruchte spekulative Zugang nicht unvermittelt eingeführt, sondern aus einer paradoxen Situation bezüglich der Zugänglichkeit des Phänomenalen selbst entfaltet wird. Denn für Fink eröffnet sich innerhalb des Phänomenalen eine Kluft, die nicht mit phänomenologischen Mitteln zu schließen ist, sofern sie die Bedingung jeglicher Phänomenalität selbst betrifft. Der Gang an die Grenze des phänomenologischen Denkens wandelt sich dort in eine dialektische Bewegung, wo er hinsichtlich der Grundthemen von Sein, Mensch und Welt das Phänomenale und phänomenologisch Einlösbares spekulativ übersteigt. Dabei ist bezüglich des Phänomenologischen eine Umpolung dergestalt erfolgt, dass der Bereich des Phänomenalen in seiner Sagbarkeit nicht preisgegeben, jedoch in die dialektische Bewegung einer Spannung zu einer nicht direkt sagbaren Bedingung aller Phänomenalität gestellt wird. Dies belegt, dass das von Fink beanspruchte spekulative Denken aus der Mitte der Phänomenbestände seinen Ausgang nimmt. Was sich verwandelt hat, ist der Umstand, dass der Phänomenbereich nicht autark ist, sondern seinerseits eine eigentümliche Indizfunktion erhält.

Vielleicht bedeutsamer noch als der Versuch, ein spekulatives Denken dieser Art zu restituieren und mit Hilfe der Spekulation eine Sprachform zu finden, die, eingedenk aller Unzulänglichkeiten, doch noch positive Aussagen über Welt erlaubt, bleibt die Leistung, Welt wesentlich als *radikale Grenze* gedacht zu haben. Bei dem Aufweis dieser wohl wichtigsten seiner denkerischen Errungenschaften macht Fink eine deutliche Anleihe bei Nietzsche. Einer der zentralen Begriffe, die im Verhältnis des Apollinischen (als des Medialen) und Dionysischen (als desjenigen, was jeglicher Medialität eine unübersteigbare Grenze zieht)⁴ von struktureller Relevanz sind, ist wieder der Begriff des Horizonts. So betont Nietzsche in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, dass »jedes Lebendige [...] nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden« könne. Dem Vermögen, »einen Horizont um sich zu ziehen«, müsse aber zugleich das genaue Gegenteil davon an die Seite gestellt werden, nämlich die Fä-

⁴ Oder mit Finks Worten: das Dionysische als das »Spielen der zeitigenden Zeit« und das Apollinische als das »in der Zeitigung Gezeitigte« (s. u. Seite 34).

higkeit, sein »selbstisches« Wesen zu überwinden und »innerhalb eines fremden [Horizonts] den eigenen Blick einzuschließen« (Nietzsche 1999, 251). Das Bewusstsein der Grenze, die Fähigkeit, den eigenen Horizont lebendig zu halten – d. h. die Spannung zwischen dem Apollinischen und Dionysischen zu bewahren und nicht, wie die abendländische Metaphysik, das Apollinische zu verabsolutieren – verdeutlicht Nietzsche mit dem Terminus der »Linie«, die »das Uebersehbare, Helle von dem Unaufhellbaren und Dunkeln scheidet« (ebd. 252). Schon hier wird deutlich, dass es sich um ein besonderes Verständnis von Horizont handeln muss. Der Begriff des Horizonts wird nur für das Selbstverhältnis eines Binnenweltlichen verwendet, nicht aber für das Verhältnis eines Binnenweltlichen zu einem anderen als es selbst. In diesem Sinne ist bei Nietzsche etwas vorgedacht, das in den subjektphänomenologischen und hermeneutischen Entwürfen von Husserl und Heidegger phänomenologisch noch nicht zum Tragen kommt, das aber, bei Fink aufgenommen, hier Gefahr läuft, von einem spekulativen Denkansatz überwölbt zu werden. Letzteres darf jedoch nicht vergessen lassen, dass die Notwendigkeit einer Überwindung des Horizontdenkens schon vom frühen Fink klar erkannt und im Kern auch phänomenologisch benannt wird.

Mit Rückgriff auf Kant konkretisiert Fink schließlich seinen Begriff von Welt. Welt als Allheit, Inbegriff aller Prädikate, ist bekanntlich für Kant nicht theoretisch erkennbar, da sie über alle Erscheinung hinausliegt. Sofern aber im menschlichen Verstehen endlicher Dinge ein Verweis auf das Un-Endliche liegt, auf Welt als den selbst nicht gegenstandsfähigen Horizont aller Gegenstände, wird ›Welt‹ zu einer Idee, mit der wir »uns in der Erscheinung haltend, die Erscheinungen« übersteigen (Fink 1978, 117). Diese die Erscheinungen transzendierende Idee von Welt zu denken, wird für die reine Vernunft in theoretischer Hinsicht zu einem *Ideal*, dem »transzendentalen Ideal« als reinem Vernunftbegriff. Sofern dem transzendentalen Ideal in praktischer Hinsicht das Ideal des höchsten Guts entspricht und Kant folglich die Verpflichtung durch das Sittengesetz mit dem Streben nach Glückseligkeit in Verbindung zu bringen sucht, entspringt ein praktischer Endzweck des Menschen, der ebenfalls die Sphäre der Erscheinungen transzendiert. Die Erwartung, dass die sittliche Handlung nicht vergeblich sei, verweist in sich, sofern Glückseligkeit im Endlichen nicht erfüllbar ist, in den Bereich des Unendlichen, und da dieses in praktischer Hinsicht eröffnete Unendliche ebenfalls nicht gewusst werden

kann, setzt Kants Postulat der reinen praktischen Vernunft die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes als Garanten für jene Erfüllbarkeit von Glückseligkeit an.

An dieser Auffassung arbeitet sich Fink ab, und er merkt kritisch an, dass Kant die Verbindung des Ideals der theoretischen mit demjenigen der praktischen Vernunft nur vordergründig hergestellt habe. So habe Kant vor allem nicht versucht, die Zusammengehörigkeit beider Ideale tiefer, bezüglich der »Welt-Tiefe« (ebd. 154), zu denken. Hierfür gebe allerdings gerade Kants Verortung beider Ideale jenseits der Sphäre der Erscheinungen einen Fingerzeig. Denn dies besagt, so Fink, dass der Ort der Ideale nicht in der Vernunft liegt, wie auch Welt selbst bei Kant nicht relativ auf Vernunft wird. Welt sei vielmehr ein Gedanke, der in der Vernunft einen Ort hat, ohne von ihr hervorgebracht zu sein. Vernunft denke so in den Idealen ihren Bezug zum umfangenden Weltganzen, in das sie selbst gehört. Dies ist für Fink ein Ansatzpunkt dafür, die Idealität des Ideals nicht mehr am Schema des Subjekt-Objekt-Verhältnisses zu bemessen und nicht mehr im Entweder-Oder eines Vorfindens oder Entwerfens zu begreifen. Vielmehr gelte es, das Ideal von Welt her zu verstehen, und zwar so, dass es als »Welt-Ideal« die Bewegung von Weltbezug und Selbstverhältnis des Menschen stiftet und diese Bewegung selbst ausmacht.⁵

Freiheit und Natur

Die Besonderheit von Finks Weltbegriff beruht darin, dass er im existenziellen Bezug auf Welt von vornherein die Möglichkeit einer komplexen Verschränkung einander entgegengesetzter Richtungen vorsieht: Hinausgehen in Welt ist nur möglich, sofern Welt über das Binnenweltliche in dem Sinn hinaus ist, dass es in dieses hereinsteht, und menschliche Existenz folglich *in dieses Hereinstehen hinaussteht*. Daher bedarf Finks Auffassung keiner ›Kehre‹, im Zuge derer sich ein ekstatisches Verhalten in ein empfangendes kehren würde. Da für Fink

⁵ Den für Finks Denken so bedeutsamen Bezug zu Kant dokumentiert eine von Guy van Kerckhoven vorbereitete und in Kürze erscheinende Edition von Finks minutiöser Auslegung der *Kritik der reinen Vernunft* – eines Unternehmens, dem sich Fink in einem Zeitraum von vierzehn Semestern gewidmet hat (Fink 2010). Editionen seiner Texte zu Hegel und zu Nietzsche, die zudem etliches unpublizierte Material bereithalten, sind im Rahmen der Gesamtausgabe ebenfalls in Vorbereitung.

beides besteht, bleibt für ihn auch das Merkmal der Freiheit ungebrochen, wenngleich Freiheit nicht nur durch das Angewiesensein auf Welt, sondern zudem durch das Naturhafte im Menschen Gegengewichte erhält. So hält er der die traditionelle Philosophie kennzeichnenden Naturalismuskritik die Leiblichkeit unseres Daseins, die »Inkarniertheit unserer Existenz« entgegen, die es mit sich bringt, dass die Not der freiheitlichen Selbsterstellung des Menschen auf Gegenenden geöffnet bleibt, die ihr gestatten, sich »auszulagern«, d.h. einen ihrer Machbarkeit entzogenen Halt und Boden zu finden. So bedarf das in die Grundphänomene Arbeit, Herrschaft, Spiel, Geschlechtlichkeit und Tod verspannte menschliche Dasein einer »dingfesten Stätte, um zu geschehen«, wobei es bei diesen »Stätten«, diesem »Dingboden« nicht um Machwerke geht, sondern um eine »Feldstruktur, welche Machwerke erst möglich und nötig macht« (Fink 1976, 265). Wir haben zum einen die Geschichte, zum anderen die Natur, und diese lässt sich nicht bis zur schrankenlosen Freiheit in die Gewalt bringen. Freiheit muss sich vielmehr an bestimmten Schranken entwickeln, sie ist als das, was sie ist, nur möglich durch diese Begrenzung. Natur steht somit nicht im Widerspruch zu Freiheit, sondern macht mit ihr zusammen jene Wirklichkeit aus, die die menschliche Existenz umfängt. Wir sind »Zwischenwesen zwischen Licht und Nacht«, hängen »gleichsam mitteninne im Streit der Lichtung und Verbergung, im Kampf des ›Geistigen‹ gegen die ›Materie‹«. Wir leben »in einem erdhafte getrübbten Licht und in einer aufgelichteten Finsternis« (Fink 1970, 53 f.).

Der Vollsinn eines solchen Aufenthalts, der sich nicht mehr an den Grundrissen der neuzeitlichen Vernunftphilosophien misst, realisiert sich als ein Selbstverhalten zur Natur in sich wie auch zur Freiheit, zum »göttlichen Menschen« in sich. Menschliche Existenz wird dann gedacht als eine solche der »äußersten *Spannung* – ein Dasein, das den Riß, der durch die Welt geht, aushält – und mitspielt« (Fink 1992, 195). Nur weil der Mensch ekstatisch an die Dinge verwiesen ist, erwächst ihm ein Freiraum des Umgangs mit ihnen und damit zugleich die Möglichkeit, sich in mannigfachen Weisen zu sich selbst zu verhalten. Die Freiheit zum Selbstverhalten gründet paradoxerweise darin, dass sich der Mensch als aus sich selbst hinausgewiesen vorfindet: Denn erst das ekstatische Erstrecktsein in die Welt birgt die Möglichkeit einer Näherung im Selbstbezug in sich. Eine ausgezeichnete Weise des Selbstverhaltens und damit der übernommenen Freiheit besteht somit darin, das Ausgeliefertsein an die Dinge so zurückzunehmen, dass das Selbst

weder von diesem noch von sich selbst als Subjekt, aber auch nicht von einem ›Sein‹ her gefasst, sondern sich in seinem meontischen Weltbezug durchsichtig wird. Finks Deutung der Verslossenheit der »nächtlichen Seite« der Welt, der Erde, sowie ihre Widerständigkeit gegen alle gedanklich-sprachliche Fassung und die sich darin ausdrückende dunkle Gegenständlichkeit stehen somit in gedanklichem Zusammenhang mit der, wie erwähnt, in kritischer Auseinandersetzung mit der Husserlschen Phänomenologie entwickelten Idee der Meontik. Sie bildet den dunklen Saum aller anschaulichen Evidenz, das »unentrinnbar Letzte in der phänomenologischen Selbstexplizierung« (Bruzina 1990, 10).

Zu diesem Band

Was Finks eigenen philosophischen Ansatz betrifft, fehlt bis heute eine Studie, die sich dem Grundanliegen seines Denkens in der ganzen zeitlichen Spanne seiner Entfaltung widmet.⁶ Dies verwundert insofern nicht, als gerade seitens der phänomenologischen Rezeption Fink zu meist nur als der enge Mitarbeiter Husserls wahrgenommen wird. Dies erklärt auch, warum der Bezug von Finks Werk zum Denken Husserls wesentlich lebhafter diskutiert wird als sein Verhältnis zu Heidegger. Was Finks Stellung zu Husserl betrifft, findet sich vor allem in den Monographien von Sebastian Luft (2002), Guy van Kerckhoven (2003) und Ronald Bruzina (2004) reichhaltiges Material; hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang insbesondere auf die von Bruzina besorgte Edition von Finks Notizen, die dieser während seiner Assistentenzeit bei Husserl verfasst hat und denen detailliert zu entnehmen ist, wie er sehr früh schon gegenüber Husserl und Heidegger seinen eigenen Weg zu bahnen sucht.⁷ Insbesondere Finks späteres Werk wurde bisher nur sporadisch, am Leitfaden bestimmter Einzelfragen, untersucht; ebenso wie eine kritische systematische Durchsprechung seiner Gesamtkon-

⁶ Ein Handbuch, das anhand von Einzelstudien in alle relevanten Aspekte von Finks Denken einführt, legte im Rahmen der Reihe des *Orbis Phaenomenologicus* Anselm Böhmer vor (Böhmer [Hg.] 2006); darin findet sich neben einer Biographie und einer Bibliographie von Finks Schriften sowie einer Dokumentation der internationalen Rezeption auch eine Darstellung des Projekts der *Eugen Fink Gesamtausgabe*.

⁷ Von den in diesem Zusammenhang projektierten vier Bänden sind im Rahmen der *Eugen Fink Gesamtausgabe* die ersten beiden Bände erschienen (Fink 2006 und 2008).

zeption, für die der Begriff der Welt symptomatisch und grundlegend ist, stellt die Konfrontation dieser Konzeption über die Standpunkte von Husserl und Heidegger hinaus mit weiteren Vertretern der Phänomenologischen Bewegung weitgehend ein Desiderat dar. Die Intention des vorliegenden Bandes ist es, gerade auch in dieser Richtung Anregungen zu geben.

Mit dem – auf einen Nenner gebrachten – Gedanken, dass Differenz und nicht das Wechselspiel im Selben das Letzte ist, was erfahrungsmäßig, auf phänomenaler Basis, darzulegen ist, und im parallelen Versuch, ein Unverfügbares zu fassen, in das der Mensch mit seiner leiblichen Existenz hinaussteht, erweist sich Fink als ein Vordenker jener späteren, z. T. leiblich fundierten Differenzkonzepte, wie sie das französische Denken der Nachkriegszeit bei Emmanuel Levinas, Jacques Derrida und Gilles Deleuze entwickelt hat. Doch bereits in Nishida Kitaros »Ort-Logik« und seinem Begriff der »widersprüchlichen Selbstidentität« findet sich diese Struktur vorgedacht, sofern hier das In-Sein eines Orts eine radikale Grenze dadurch erfährt, dass nicht nur mit und für dieses In-sein selbst eine Grenze vollbracht wird, sondern dass es in seinem Innen noch diese Grenze erfährt und es möglich wird, Differenz und Identität dergestalt zusammen zu denken, dass ein Außen nur von einem Innen her zu bestimmen ist, das doch zugleich vom Außen absolut übertroffen wird. In besonderer Nähe steht Finks Denken zu Heinrich Barths Lehre vom Erscheinen, ferner zu Heinrich Rombachs Strukturphänomenologie, insbesondere was Rombachs Ansatz zu einer Theorie der Grenze, die »Hermetik«, betrifft, aber auch zum Denken von Jean-Luc Marion, für den nicht nur erneut die Frage nach der Bildlichkeit zum entscheidenden Bezugspunkt seines Denkens wird, sondern der ebenfalls das Phänomen der Transparenz zu fassen sucht, mit dem sich ein die menschliche Existenz Übertreffendes – das er nicht mit dem Begriff der ›Welt‹, sondern mit der christlichen Göttlichkeit bezeichnet – dem Menschen zuschickt. Wenn auch diesen Bezügen konkret nachzugehen heute zumeist noch Aufgabe ist, unternehmen doch einige der Beiträge in diesem Band erste Schritte auf dem Weg, das noch Ausstehende zu erfüllen.

Die Beiträge zum vorliegenden Band gehen einigen der hier nur im Umriss skizzierten Problemstellungen zu Finks Begriff von Welt und genannten Bezüge zu Konzepten anderer Denker en détail nach. In einem ersten Teil widmen sie sich Finks Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition am Beispiel von Kant und Nietzsche, gefolgt

von Arbeiten, die Finks Stellung innerhalb der Phänomenologie – zu Husserl, Scheler und Heidegger – untersuchen und den Relationen nachspüren, in denen sein Denken zu verwandten Positionen wie denjenigen von Barth und Deleuze steht. Ein zweiter Teil befasst sich mit Finks Bedenken von Welt in den Kontexten seiner Kosmologie, seiner Theorie des Politischen sowie seiner Anthropologie und gibt Ausblicke auf Problemstellungen in den Bereichen des Religiösen und des Interkulturellen. Der für Fink so bedeutsame Bereich des Pädagogischen ist hier ausgespart. Speziell zu diesem Themenbereich sei auf das von Annette Hilt und Cathrin Nielsen herausgegebene und ebenfalls im Verlag Karl Alber erschienene Buch verwiesen (Hilt u. Nielsen [Hg.] 2005). Finks Auffassung der Phänomenalität und der Möglichkeit ihrer methodischen Erschließung diskutiert in Parallelisierung mit den entsprechenden Ansätzen bei Heinrich Barth und Jan Patočka ein von Hans Rainer Sepp und Armin Wildermuth edierter Band (2010).

Den Beiträgen in diesem Band ist ein von Fink verfasster Text vorangestellt, der hier zum ersten Mal publiziert wird. Die Studie »Nietzsches Metaphysik des Spiels« fertigte Fink im Rahmen seines unmittelbar nach Ende des Kriegs an der Universität Freiburg i. Br. durchgeführten Habilitationsverfahrens an und stellte sie am 2. März 1946 als Kolloquiumsvortrag vor der Philosophischen Fakultät vor. Bemerkenswert hierbei ist, dass Fink »existenzielle Interpretationen« von Nietzsches Werk zurückweist und entschieden die These vertritt, dass es sich bei Nietzsches Denken um einen systematischen Ansatz handelt, der auch als ein solcher gewürdigt werden sollte. Diese Systematik liest Fink als eine »Ontologie des Werdens« und damit als eine Ontologie des Spiels, die Nietzsche selbst allerdings nur als eine »metaphysische Intuition« entfaltet habe. Dieser Text Finks weist nicht nur auf die Folge seiner in den kommenden Jahren verfassten Auslegungen zu Nietzsche voraus, sondern insbesondere auf seine eigene Konzeption, das Spiel als ein Weltsymbol zu denken.

Literatur

- Böhmer, A. (Hg.) (2006): *Eugen Fink. Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik* (Orbis Phaenomenologicus N.F., Bd. 12), Würzburg.
- Bruzina, R. (1990): »Hinter der ausgeschriebenen Finkschen Meditation: Meontik

- Pädagogik«, in: *Grundfragen der phänomenologischen Methode und Wissenschaft*, hg. vom Eugen Fink-Archiv Freiburg, Freiburg i. Br., 5–39.
- (2004): *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, New Haven/London.
- Derrida, J. (2010): »Ketzerium, Geheimnis und Verantwortung: Patočkas Europa«, übers. v. H.-D. Gondek, in: Patočka (2010), 181–211.
- Hilt, A. u. C. Nielsen (Hg.) (2005): *Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, Freiburg/München.
- van Kerckhoven, G. (2003): *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink. Die VI. Cartesianische Meditation und ihr »Einsatz« (Orbis Phaenomenologicus Studien, Bd. 2)*, Würzburg.
- Fink, E. (1960): *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart [eine kritische Neuedition ist soeben als Bd. 7 im Rahmen der Gesamtausgabe erschienen; hg. v. C. Nielsen u. Hans R. Sepp, Freiburg/München 2010].
- (1966): *Studien zur Phänomenologie 1930–1939 (Phaenomenologica, Bd. 21)*, Den Haag.
- (1970): *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Platon und Aristoteles*, Frankfurt/M.
- (1976): *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hg. v. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1977): *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1978) *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg i. Br.
- (1979): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1987): *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (1990): *Welt und Endlichkeit*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (1992): *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (1994): *Philosophie des Geistes*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (2006): *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl (Gesamtausgabe, Bd. 3/1)*, hg. v. R. Bruzina, Freiburg/München.
- (2008): *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie (Gesamtausgabe, Bd. 3/2)*, hg. v. R. Bruzina, Freiburg/München.
- Heidegger, M. (2003): *Holzwege (Gesamtausgabe, Bd. 5)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.
- (2006): *Identität und Differenz (Gesamtausgabe, Bd. 11)*, hg. v. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt/M.
- Luft, S. (2002): *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink (Phaenomenologica, Bd. 166)*, Dordrecht.
- Nietzsche, F. (1999): »Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben«, in:

- ders.: *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück* (KSA, Bd. 1), hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München.
- Patočka, J. (2010): *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, neu übers. v. S. Lehmann, Berlin.
- Sepp, H. R. u. A. Wildermuth (Hg.) (2010): *Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth – Eugen Fink – Jan Patočka* (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 22), Würzburg.

Nietzsches Metaphysik des Spiels (1946)

Eugen Fink

Nietzsches Metaphysik des Spiels – dieser Titel nennt hier nur eine *Frage*, die Frage nämlich, was in der Gesamterscheinung von Nietzsches literarischem Werk *Philosophie* sei.

Außer Frage steht dabei, daß in seinem Schrifttum eine philosophische Existenz von hohen Graden und einer ungeheueren Spannung sich bezeugt und zu Wort und Wirkung kommt in einem großartig verführerischen Stil, dem alle Tempi, Halbtöne und Schattierungen geistiger Stimmungen sowie die Kunst der Andeutung von Hintergründen und wetterleuchtenden Gedanken zu Gebote stehen. Die weit- aus meisten Ausleger Nietzsches interpretieren seine Philosophie aus der Problematik seiner Existenz. Der Philosoph Nietzsche, in der Vieldeutigkeit seiner Attitüden, im Wandel seiner Masken, in der extremen Subjektivität seiner Kritik und seiner Verkündigung, wird zur Grundlage der Deutung gemacht, gerade auch dann, wenn seine Existenz als repräsentativer Typ des modernen Menschen und seiner geistesgeschichtlichen Situation genommen wird, als schicksalhafte Verdichtung zur tragischen Figur jenes *ecce homo*, der im Tode Gottes den Untergang aller tragenden Sinnhaftigkeit, die Verzweiflung des Nihilismus erfährt und in die Not eines neuen Entwurfes des Sinns des menschlichen Daseins gerät.

Diese existenziellen Interpretationen der Philosophie Nietzsches bewegen sich, im Ganzen genommen, im Bannkreis der durch Nietzsche selbst zur virtuoson Methode entwickelten *argumentatio ad hominem*, einer deutenden Tiefenpsychologie, die ein Philosophem vor allem als einen Lebensausdruck begreift, *hinter* den zurückgefragt werden muß auf das Leben und seine geheimere Sinnhaftigkeit. Die Zahl solcher Deutungen des existenziellen Hintersinnes von Nietzsches Philosophie ist Legion. Das Bild seiner philosophischen Existenz wird einmal zur mythischen Legende verklärt, dann wieder durch eine Entlarvungspsychologie à la Nietzsche demaskiert: Der Antichrist verrate

gerade durch die Leidenschaft seiner Negation noch eine unglückliche christliche Gebundenheit, der Immoralist durch den Willen zur unbedingten Redlichkeit hinsichtlich der amoralischen Genealogie der Moral einen moralistischen Sinn, der Visionär der überströmenden Vitalität und »Großen Gesundheit« verrate in diesem Sehnsuchtsbild einen tief Leidenden und Kranken.

Die unleugbare Interessantheit solcher Interpretationsversuche beruht aber letzten Endes auf einer Neutralität gegen die Philosophie: Nicht die Wahrheit des Gedankens, sondern der symptomatische Ausdruckswert eines Philosophems für die darin sich kundgebende oder auch wider Willen verratende Existenz wird das eigentliche Anliegen der Auslegung, die damit zu einer psychologisierenden oder historisierenden Doxographie herabsinkt.

Daß Nietzsches Philosophie weitgehend das Schicksal widerfuhr, in diesem Sinne interpretiert zu werden, hat seinen Grund nicht allein in der subjektiven Form seiner Bücher, die mehr Konfessionen als theoretische Abhandlungen sind, sondern vor allem darin, daß er selbst dieser Art von Auslegung den großen Stil gegeben hat. Kierkegaards Polemik gegen Hegel, Nietzsches Interpretationen des Sokrates, Platos oder Spinozas sind klassische Beispiele dieser modernen existenziellen Sophistik.

Wenn nun unter Verzicht auf die Existenzdeutung des Philosophen nach der Philosophie Nietzsches gefragt wird, so erhebt sich sofort die Schwierigkeit, welcher Begriff von Philosophie für die Interpretation leitend sein kann, woher also der Maßstab zu nehmen sei für das, was als Philosophie in Nietzsches Werk angesprochen wird.

Unter den neueren, dem sachlichen Problemgehalt nachfragenden Auslegungen sind es vor allem die von Löwith und Baeumler, die der Aporie des Maßstabes dadurch entgehen, daß sie den für die Interpretation maßgebenden Begriff von Philosophie von Nietzsche übernehmen, und zwar so, daß sie je ein verschiedenes Gedankenmotiv Nietzsches als die zentrale Idee auffassen – Löwith die »Ewige Wiederkunft des Gleichen«, Baeumler den »Willen zur Macht«. Diese beiden bedeutsamen Interpretationsversuche leiden aber an einer gewaltsamen Einseitigkeit der Perspektive. Statt in das Prinzip vorzudringen, dem die Mannigfalt der wesentlichen Gedankenmotive Nietzsches entspringt, wird ein ausgebildetes, einzelnes Motiv verabsolutiert und zum Fundament der Auslegung gemacht. Allerdings ist auf dem Wege einer bloßen Übernahme das innere Prinzip der Philosophie Nietzsches

auch gar nicht greifbar, sofern Nietzsche weder als durchgängig leitende Antizipation noch als vollendete Systemidee einen theoretisch ausgearbeiteten Begriff der Philosophie hat. Nicht um eine *immanente* Auslegung handelt es sich jetzt bei unserer Frage nach der Philosophie in Nietzsches Werk, sondern um das selbst fragwürdige Unterfangen, dieses Werk einem ihm fremden Maßstab zu unterwerfen – ja einem Maßstab, den Nietzsche selbst leidenschaftlich abgelehnt und bekämpft hat.

Dieser Maßstab ist die überlieferte Idee der abendländischen Metaphysik als der Frage nach der Natur des Seins. Als Philosophie in Nietzsches Werk gilt uns seine Ontologie, sein metaphysischer Entwurf des Wesens des Seins, der die tragende, aber doch zumeist verborgene Voraussetzung ist für seine Lehren vom Übermenschen, vom Willen zur Macht und der Ewigen Wiederkunft des Gleichen.

Bedeutet aber ein solches Absehen nicht die Unterstellung eines Systems bei einem Denker, der, von tiefstem Mißtrauen gegen alle Systematik erfüllt, nach eigenem Wort »den epikureischen Instinkt eines Rätselfreundes hat, der den ängstlichen Charakter der Dinge sich nicht leichten Kaufes nehmen lassen will, ... ein gut Teil Unsicherheit in den Dingen wünscht und die Gegensätze wegnimmt als Freund der Zwischenfarben, Schatten, Nachmittagslichter und endlosen Meere.«¹ Sicher ist, daß Nietzsche systematisch gedacht hat, und nicht erst in der Spätzeit, da er unter dem Titel des »Willens zur Macht« sein systematisches Werk erzwingen wollte, sondern von Anfang an. In Nietzsche nur den Philosophen des geistreichen Paradoxons, der gelebten Wahrheit und der dichterisch-prophetischen Existenzerhellung zu sehen, bedeutet, ihn weit unter seinen Rang zu setzen.

Wenn wir bei der Frage nach der Ontologie Nietzsches all das beiseitelassen, was als Diagnose und Kritik der modernen Kultur, als Kampfansage gegen das Christentum, als Prophetie eines neuen Menschenbildes, als Psychologie des Ressentiments, der Dekadenz und des Nihilismus eine ungeheuerere geistesgeschichtliche Macht ausgeübt hat, so scheiden wir das ab, was auch der Macht der Zeit wieder verfallen wird, und halten uns an das Einfache und Wesentliche: an Nietzsches Wort über das *Sein*.

Um Nietzsches Metaphysik aufzuzeigen, gehen wir aus von sei-

¹ (Eugen Finks Zitate aus Schriften Nietzsches werden mit Bezug auf die *Kritische Studienausgabe* (KSA) der Werke Nietzsches nachgewiesen. – Hier: KSA 12, 144.)

nem Kampf gegen die Metaphysik, sofern sich darin seine eigene fundamentale ontologische Position abhebt. Vielleicht erweist es sich am Ende, daß seine antimetaphysische Polemik auf einem verengten und unzureichenden Begriff von Metaphysik beruht.

I. Nietzsche und die Metaphysik

Der von letzter geistiger Feindschaft beseelte Kampf Nietzsches gegen die überlieferte Idee der abendländischen Metaphysik kann in vereinfachender Skizzierung dargestellt werden als Gegnerschaft gegen Sokrates, Plato und Parmenides.

In Sokrates bekämpft Nietzsche die Metaphysik als Symptom, in Plato als Weltentwertung, in Parmenides als die Abstraktion.

a. »Mir selbst ist diese Unehrrerbietigkeit, daß die großen Weisen Niedergangstypen sind, zuerst und gerade in einem Falle aufgegangen, wo ihr am stärksten das gelehrte und ungelehrte Vorurteil entgegensteht: ich erkannte Sokrates und Plato als Verfalls-Symptome, als Werkzeuge der griechischen Auflösung, als pseudogriechisch, als anti-griechisch ...«² – so schreibt Nietzsche in dem »Das Problem des Sokrates« betitelten Abschnitt der *Götzendämmerung*. Die Existenz im Gespräch über das Fromme, das Gerechte, das Schöne, das Seiende gilt Nietzsche als Zeichen eines physiologischen Niedergangs, als Auflösung der Instinktsicherheit, als pathologische Entartung; die Dialektik als Zeichen unvornehmer, plebejischer Gesinnung, als Form der Rache der listigen Mißratenen an den Lebensmächtigen, die dadurch verführt werden, daß die Dialektik ihren agonalen Trieb anspricht.

Indem Nietzsche so die Metaphysik in Gestalt des Sokrates anprangert als eine »negative Bewegung«, als eine Krankheit des Lebens, als den Willen zum Tode, zum Ausruhen, glaubt er einen entscheidenden Einwand gegen den mächtigsten »Götzen« der abendländischen Geistesgeschichte zu machen; gerade dadurch, daß er hinter die Fassade der Theoreme der Metaphysik zurückfrage auf die dahinter stehenden Lebenstendenzen, daß er die Theorien nehme als *Zeichen* und *Ausdruckswerte*, als Lebenssymptome, errate er eine eigentlichere Wahr-

² (KSA 6, 67 f.)

heit über die Metaphysik, eine bislang verborgene und versteckt gehaltene Wahrheit, die das Ende der Metaphysik bedeute.

Es ist aber sehr die Frage, ob diese Kunst des Zeichen-Lesens und der hintergründigen Psychologie, dieses symptomatologische Verstehen, überhaupt ein dem Wesen der Philosophie angemessenes Verhalten ist – oder gar am Ende das gründlichste Sichvergreifen. In der Tat riegelt sich Nietzsche dadurch ab vom Verständnis der Sokratischen Metaphysik, daß er sie mißt mit Kategorien, die dem nur psychologischen Lebensverständnis entnommen sind. Der Schein der Überlegenheit der symptomatologischen Methode über das sachliche Verstehen verhindert eine wahrhafte Auseinandersetzung. In vulgarisierter Form ist die Mißdeutung der Philosophie als Lebenssymptom, psychologisch als Symptom einer Existenz, historisch als Zeichen einer geistesgeschichtlichen Lage oder ökonomisch als Ausdruck einer sozialen Situation und schließlich biologisch als Manifestation einer Rasse, selber zum Signum des Zeitalters geworden.

b. In der Gegenstellung gegen Plato richtet sich Nietzsche gegen den Zug der überlieferten Metaphysik, die sinnliche Wirklichkeit der erlebten Welt als Schein und Trugwelt zu entwerten und eine eigentliche und wahre Welt des wahrhaft Seienden hinter der sich uns zeigenden anzusetzen. Plato ist ihm nun der Erzvater derer, die das Seiende hinter der Physis suchen, ist der Erfinder der »Fabel« von der Hinter-Welt.

»Meine Philosophie ist umgedrehter Platonismus: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner, schöner, besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel.«³ Oder im *Willen zur Macht*, Aph. 1046: »Die Widersinnlichkeit der bisherigen Philosophie als der größte Widersinn des Menschen.«⁴ Damit wird nicht die erkenntnistheoretische Kritik der Sinnlichkeit verworfen oder gar der Augenschein verabsolutiert, sondern die Flucht aus der Welt in die im Gedanken erdichtete Hinterwelt verneint. Eine weltflüchtige, asketische Geneigtheit des Lebens schafft sich im Gedanken ein Traumreich des beständigen, wahrhaften Seienden, das zugleich auch ein Reich des Guten und Schönen, des Ideals ist.

Diese Charakteristik des Platonismus von seiten Nietzsches ist nicht allein dadurch ein ungeheuerliches Mißverständnis, daß er die ontologische Konzeption Platos im Dienst moralischer Wertsetzungen

³ (KSA 7, 199.)

⁴ (KSA 11, 128.)

und als Folge von solchen auffaßt, sondern daß er in das primitive, wenn nicht vulgäre Vorurteil von der *Verdoppelung der Welt* verfällt. Es ist gar nicht möglich, daß Nietzsche die ontologische Problematik Platons denkend nachvollzogen hat und sich damit im Bereich der Unterscheidung von Sein und Seiendem bewegt hat. Daß Plato vom Sein des Seienden, das ihm das Eidos ist, sprechen mußte wie von einem Ding, vom Reich der Wesenheiten wie von einer Welt, ist ja die unvermeidliche und notwendige Metapher aller Metaphysik, was begriffen zu haben die Voraussetzung ist für jeden Zugang.

c. In der Polemik endlich gegen Parmenides erreicht Nietzsches Abwehr der überlieferten Metaphysik ihren Höhepunkt – aber auch den Höhepunkt des Mißverständnisses. Ungriechisch wie kein anderer in den zwei Jahrhunderten des tragischen Zeitalters, nennt Nietzsche den Moment, in welchem Parmenides seine Lehre fand vom Sein. »Einem Griechen war es damals möglich, aus der überreichen Wirklichkeit, wie aus einem bloßen gauklerischen Schematismus der Einbildungskräfte zu flüchten – (...) in die starre Todesruhe des kältesten, nichtssagendsten Begriffs, des Seins.«⁵

Das »Seiende« des Parmenides ist für Nietzsche eine »furchtbare Abstraktion«.⁶ Es ist der Gegenbegriff zu allem Lebendigen, Wandelnden, In-sich-Gegensätzlichen, Vielfältig-Wirklichen; es ist das starre, unbewegte Einfache, das Zeitlose, das nur im Begriff, nicht in der Wirklichkeit Beheimatete. Das Sein ist so der Gegenbegriff zum lebendigen Werden. Statt in der Anschauung der konkreten Fülle und wandelnden Lebendigkeit der Welt, soll, um mit Nietzsche zu reden, »nur in den verblaßtesten, abgezogensten Allgemeinheiten, in den leeren Hüllen der unbestimmtesten Worte jetzt die Wahrheit wie in einem Gehäuse von Spinnfäden wohnen« (*Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*).⁷

Indem Nietzsche den Parmenideischen Begriff des Seienden mißdeutet als einen Abstraktionsbegriff, also als einen von der Fülle der wirklichen Dinge durch Entleerung abgezogenen, vag allgemeinen Begriff, verrät er eine erschreckende Unbekanntschaft mit der Natur des Begriffs. In allem Verhalten zu Dingen, in jedem erfahrenden Bezug, auch in der farbigsten und buntesten Anschauung ist im Vorhinein ein

⁵ (KSA 1, 844.)

⁶ (KSA 1, 842.)

⁷ (KSA 1, 844.)

seinsbegriffliches Verständnis wach: Das Seiend-sein der seienden Dinge wird nicht durch Abstraktion aus der Erfahrung abgezogen, sondern ist eine Voraus-Setzung, die überhaupt erst einen Raum möglicher Erfahrung öffnet. Diese apriorische Natur des Begriffs des Seienden, des *on*, ist seit der antiken Metaphysik eine lebendig bewahrte Tradition, die sich nur zuweilen verdunkelte.

Die entscheidenden Vorurteile Nietzsches gegen die Metaphysik werden in seiner Kritik des Parmenides deutlich: Es sind dies 1. die Auffassung der metaphysischen Begriffe als Abstraktionen und 2. die Auffassung des »Seins« als eines Gegenbegriffs zum lebendigen Werden. Weil Nietzsche nun seine eigene metaphysische Konzeption als eine dem abstrakten, logischen Denken fernliegende Intuition begreift, in der er die Natur des weltdurchwaltenden Werdens zu erkennen vermeint, kann er im Aphorismus 1048 des *Willens zur Macht* seine Philosophie nennen »eine antimetaphysische Weltbetrachtung – ja aber eine artistische«.⁸

Nietzsches artistische Weltbetrachtung aber liegt weit ab von jeder gewöhnlichen antimetaphysischen Einstellung, etwa des Positivismus. Sie ist seine Metaphysik, eine »Artistenmetaphysik«, wie er in der *Geburt der Tragödie* und auch im *Willen zur Macht*, also am Beginn und am Ende, ausdrücklich sagt.

Nietzsches Negation der Metaphysik betrifft ein Zerrbild: eine mit abstrakt-logischen Begriffen operierende, über die wirkliche Welt hinwegschweifende und in der Fiktion einer Hinterwelt und eines starren Seins mündende Metaphysik, im Dienst todessüchtiger, weltverleumdender Ermattung. Diesem Zerrbild stellt er gegenüber eine auf Divination beruhende Betrachtung der wirklichen, werdenden, sinnlich-sinnfälligen Welt, und zwar im Wesen ihres Werdens; der Ontologie des starren »Seins« – eine Ontologie des Werdens.

Daß diese Ontologie des Werdens der Kern von Nietzsches Philosophie ist, ist die einleitende These unserer Auslegung.

II. Die Metaphysik des Spiels

Die Welt ist eine Welt des Werdens, »ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ... eine Welt des Ewig-

⁸ {KSA 12, 160.}

sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens«. ⁹ Damit sind die Wesenszüge genannt, die Nietzsches Begriff des Werdens bestimmen. Werden bedeutet primär nicht den zeitlichen Vorgang der Geschehnisse an den Dingen, das Keimen, Reifen, Wachsen, das Sich-verändern usw., nicht also das innerzeitliche Werden, sondern die *Wandlung der Zeitigung*, in der erst Dinge samt den an ihnen möglichen Vorgängen als zeitlich sich erstreckende möglich werden. Die Zeit kann für Nietzsche nicht zur bloßen »Erscheinung« gehören, wie nach seiner Auffassung bei Parmenides, sondern ist der *Horizont jedes Seins*, sofern alles, was ist, wird und vergeht. Sein ist Gewordensein, im Werden sein und Vergehen. Das Sein kommt im Werden vor und nicht das ursprüngliche Werden am Seienden. Das Werden als Zeitigung verstanden läßt so allererst Seiendes zu. Aber als Zulassendes ist dieses Ursprüngliche auch das Verzehrende und Vernichtende. Zeit ist so das Entstehenlassen und Vergehenlassen in eins, und zwar nicht nacheinander, sondern gleichzeitig: In allem Entstehen west das Vergehen und umgekehrt. Die Macht der Zeit ist das Ineinander der bildenden und zerstörerischen Kraft. Indem so die *eine*, in sich widersprüchliche Zeitigung, das Werden, *eins* ist, die Einheit der Welt und ihres Waltens ist, läßt sie gerade in sich das *Viele*, die seienden Dinge zu.

Diesen Begriff des Werdens glaubt Nietzsche zu finden bei *Hera-klit*. Hinsichtlich des Problems des Einen und des Vielen sagt er von Heraklit: »Die dritte für Heraklit allein zurückbleibende Möglichkeit wird niemand mit dialektischem Spürsinn und gleichsam rechnend erraten können; denn was er hier erfand, ist eine Seltenheit, selbst im Bereiche mystischer Unglaublichkeiten und unerwarteter kosmischer Metaphern. – Die Welt ist das *Spiel des Zeus*, oder physikalischer ausgedrückt, des Feuers mit sich selbst, das Eine ist nur in diesem Sinne zugleich das Viele.« ¹⁰

Das heißt jetzt: Das Wesen des Werdens ist das Spiel; Nietzsches Metaphysik – eine Metaphysik des Spiels. Das entscheidende Fragment, das Nietzsches Heraklitdeutung trägt, lautet: αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων. παιδὸς ἢ βασιλῆϊ.¹¹

⁹ (KSA 11, 611.)

¹⁰ (KSA 1, 827 f.)

¹¹ Diels, Fragment 52 (Hermann Diels u. Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Erster Band, Zürich 2004).

So schaut, meint Nietzsche, nur der ästhetische Mensch die Welt an. »Ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld, hat in dieser Welt allein das Spiel des Künstlers und des Kindes. Und so, wie das Kind und der Künstler spielt, spielt das ewig lebendige Feuer, baut auf und zerstört, in Unschuld – und dieses Spiel spielt der Aeon mit sich.« (*Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*)¹² Und an anderer Stelle nennt Nietzsche die Kunst die »eigentliche metaphysische Tätigkeit des Lebens«.¹³ Kind und Künstler sind das ontische Modell für Nietzsches ontologischen Begriff des Spiels. Was besagt das? Im Hinblick auf das phänomenal innerweltlich begegnende Sein des Kindes und des Künstlers wird das Sein des weltdurchwaltenden Werdens bestimmt. So wie diese spielen, spielt der Aeon. In diesem so-wie liegt eine Analogie, eine Metapher. Dabei ist es aber nicht das Wesentliche, daß es sich um eine gleichnishafte Entsprechung und Zuordnung handelt, sondern wesentlich ist allein die *Dimension des Bezugs*, innerhalb dessen die Analogie obwaltet; denn hier handelt es sich nicht um eine Entsprechung zwischen Seiendem, sondern *zwischen Seiendem und dem Sein*. Das ontische Modell des kindlich-künstlerischen Spiels dient, um einen Ausdruck Heideggers zu gebrauchen, als »formale Anzeige« der Natur des ontologischen Spiels. (So hat auch Heideggers Begriff der »Sorge« nicht den Sinn der ontischen Bekümmernis und des Kammers, sondern den des In-seinem-Sein-um-sein-Sein-Gehens als Seinsweise des Daseins.) Eine Erörterung des Verhältnisses von ontischem Modell und ontologischem Sinn ist an sich eine unumgängliche Voraussetzung für eine zureichende Interpretation von Nietzsches Metaphysik des Spiels. In dieser Skizze kann aber davon keine Rede sein.

Das Phänomen der Kunst wird von Nietzsche – wie bekannt – ausgelegt am Leitfaden des Gegeneinander zweier Kunsttriebe, des dionysischen und des apollinischen Triebs. »Mit dem Wort dionysisch ist ausgedrückt ... der ewige Wille zur Zeugung, zur Fruchtbarkeit, zur Wiederkehr, das Einheitsgefühl der Notwendigkeit des Schaffens und Vernichtens ... Mit dem Wort apollinisch: der Drang zum vollkommenen Fürsichsein, zum typischen Individuum ...«. (*Wille zur Macht*,

¹² [KSA 1, 830.]

¹³ [Bei Nietzsche ist dies ein Zitat von Richard Wagner: »die Kunst als die eigentliche Aufgabe des Lebens, die Kunst als *metaphysische Tätigkeit*« (KSA 13, 228).]

Aph. 1050)¹⁴ Das chaotisch Maßlose ist in ständigem Streit mit der abgemessenen Form, mit der begrenzten Gestalt; das rastlos Umgetriebene mit dem im Scheine des Beharens Ruhenden. Was aber ist nun dieser Streit der widerstreitenden Triebe, die das Phänomen der Kunst ausmachen? Sind dies zwei heterogene Grundkräfte, die zusammenprallen? Ist es nur die mythologische Benennung von Schopenhauers »Wille« und »Vorstellung«? Nichts von dem – wenn das Wesen der Kunst das Spiel ist, so ist dieses die in sich wider-setzliche Einheit des Dionysischen und Apollinischen. Spielen ist schöpferischer Entwurf einer Spielwelt. Wir können unterscheiden zwischen dem Spielen und dem darin gespielten Spiel. Im Spielen bildet sich die gewollte schöne Täuschung der erspielten Scheinwelt, in der der Spielende sich selbst verdeckt ist durch seine »Rolle« in ihr. Spielen ist ein Sichselbstvergessen des Spielenden, Selbstverdeckung in einer »Maske«, einer Rollen-Gestalt der Spielwelt, und ist die Lust des Bildens und Vernichtens des erspielten Scheins, auf den die Lust hinauswill und den sie doch immer mit Zerstörung bedroht. Das Dionysische und Apollinische zeigen sich so als die beiden gegensätzlichen, aber gerade dadurch sich fordernden Momente des Spiels: das schöpferische, zeugend-vernichtende Spielen und als der schöne Schein der Spielwelt. Am Urphänomen der Kunst wird, so sagt Nietzsche in der *Geburt der Tragödie*, »das spielende Aufbauen und Zertrümmern der Individualwelt als Ausfluß einer Urlust offenbart, in einer ähnlichen Weise, wie wenn von Heraklit dem Dunklen die weltbildende Kraft einem Kinde verglichen wird, das spielend Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft«.¹⁵ Sofern am Urphänomen der Kunst die Urlust der weltbildenden Kraft offenbar wird, dient das Phänomen der Kunst als ontisches Modell für den Absprung zum ontologischen Sinn des Spiels als der Einheit des Dionysischen und Apollinischen. Ontologisch bedeutet das Dionysische das weltdurchwaltende Werden als das Spielen der zeitigenden Zeit, das Apollinische das *principium individuationis*, das in der Zeitigung Gezeitigte, den Schein der verharrenden Form, die Spielwelt der seienden, verharrenden Dinge.

Obgleich Nietzsche es nirgends ausgesprochen hat, scheint es mir doch, daß die metaphysische Intuition Nietzsches mit der im Wesen des Spiels als ontologischer Metapher liegenden Doppelung bezogen

¹⁴ (KSA 13, 224.)

¹⁵ (KSA 1, 153.)

war auf die innere Selbstunterscheidung des Seins in Daß-sein (*existentia*) und Was-sein (*essentia*).

Eine Reihe zentraler Begriffe, die für Nietzsche metaphysische Bedeutung haben, wie z. B. die Unschuld des Werdens, werden am Modell des kindlich-künstlerischen Spiels abgelesen. Dies im einzelnen zu zeigen, wäre die Aufgabe einer durchführenden Interpretation. Hier genügen uns einige Hinweise darauf, daß Nietzsches Lehre vom Sein des Menschen wie vom Sein der Natur gründet in seiner Metaphysik des Spiels.

Grundsätzlich wird das Sein des Menschen von Nietzsche, trotz seiner herausfordernd formulierten materialistischen Kampfpaparen, begriffen als *geistbestimmtes* Leben, als ein Transzendierend-sein. Nicht die prachtvolle Animalität der blonden Bestie ist ihm das wahrhaftige Modell. Der Mensch ist gleichsam das *Ideale setzende Tier*. Dadurch ist der Mensch von allem bloß vitalen Tiersein abgrundtief geschieden: Ein Tier kann sich nicht einmal zum Anwesendsein oder Abwesendsein eines im Trieb begehrten Dinges verhalten, geschweige denn zu einem Ideal als der Möglichkeit seines Seinkönnens (oder Seinsollens). Wenngleich der Mensch durchschnittlich und gewöhnlich im Umtrieb seiner Notdürfte dahinvegetiert, so wird doch die Frage nach seinem Sein von Nietzsche gerade gestellt als Frage nach ihm in der *Seinsweise der Größe*. Das Sein des Menschen wird bestimmt in der Lehre vom Über-Menschen. Im Übergang zum Übermenschen kommt die Wahrheit des Seins des Menschen an den Tag. Wie aber geschieht dieser Übergang? Ist dies ein in ferner Zukunft möglicher Entwicklungssprung des *homo sapiens* – oder eine jederzeit mögliche Verwandlung?

In der ersten Rede Zarathustras werden drei Verwandlungen des Geistes genannt: In ihnen wandelt sich der Mensch in den Übermenschen. Die erste ist symbolisiert im »Kamel«, es ist der »tragsame Geist«, der sich unterwirft der Transzendenz der Werte und Ideale, der befangen ist im Anschein der von ihm unabhängigen Objektivität der Werte. In der Verwandlung in den »Löwen« erkämpft sich der Mensch die geistige Freiheit gegen die als schon geschaffen ihm fertig gegenüberstehenden Werte. In der dritten Verwandlung wird der Geist des Menschen zum »Kinde«, zum *pais paizon*: »Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen. Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens: *seinen* Willen

will nun der Geist, *seine* Welt gewinnt sich der Weltverlorene.«¹⁶ Der Übermensch ist der zu sich selbst als dem spielenden Entwerfer aller ›Rollen‹, aller Ideale und Wertschätzungen befreite Mensch, der sich zurückholt aus der Selbstverlorenheit in die Spielwelt der Rolle, in der das Ideal als Setzung nicht erkannt werden kann und als fremde Objektivität gegenübersteht. Der des spielerischen Entwurfs seiner Ideale mächtige Mensch – das ist der Übermensch.

Das Sein der Natur, des Seienden im Ganzen, bestimmt Nietzsche als den Willen zur Macht. Wenngleich der Mensch in die Physis hineingehört, so darf doch nicht der Sinn des Willens zur Macht am menschlichen Machtstreben, an jenem titanischen Willen zur Herrschaft über das Gemachte und Machbare, abgenommen werden. Was aber ist dann der Machtwille? Nichts anderes als das unbändige Aufgehenwollen jedes Seienden der Physis, sein Zunehmen- und Wachsenwollen, sein unersättlicher Drang, alles zu sein. Dieser Wille zum Sein im Ganzen ist der Wille zur Macht; er ist der maßlose Wille der sich selber produzierenden Produktion, des Schöpferdranges, der in allem Seienden treibt. Der Wille zur Macht ist der dionysische Trieb. Die mit dem Namen des Willens zur Macht genannte und so enträtselte Welt bezeichnet Nietzsche in dem entscheidenden letzten Aphorismus des *Willens zur Macht* als »die dionysische Welt, diese Geheimniswelt der doppelten Wollüste«.¹⁷ Und damit ist auch der Wille zur Macht begriffen als »Spiel«.

Inwiefern auch der dritte Grundbegriff Nietzsches, die Ewige Wiederkunft des Gleichen, im ontologisch interpretierten Spielcharakter des Daseins gründet, kann überhaupt nicht mit einem Hinweis angedeutet werden. Entscheidend aber ist, daß das Gesetz im Werden, die Wiederkunft des Gleichen, nicht als eine Kausalität begriffen wird, die auf die Natur als vorhandene Stoffmasse hin orientiert ist und einen mechanistischen Sinn hat, sondern als ein Gesetz des kosmischen Spiels der Weltbildung und Weltvernichtung, der ἐκπύρωσις Heraklits.

»Darin, daß die Welt ein göttliches Spiel sei und jenseits von Gut und Böse – habe ich die Vedantaphilosophie und Heraklit zum Vorgänger«,¹⁸ sagt Nietzsche, und weiter von Heraklit: »Das, was er schaute,

¹⁶ (KSA 4, 31.)

¹⁷ (KSA 11, 611.)

¹⁸ (KSA 11, 201.)

die Lehre vom Gesetz im Werden und vom Spiel in der Notwendigkeit, muß von jetzt ab ewig geschaut werden: er hat von diesem größten Schauspiel den Vorhang aufgezogen.«¹⁹

Nietzsches Ontologie des Spiels ist nur eine metaphysische Intuition. Sein Unvermögen zum Begriff hat sowohl eine phänomenale Analyse des ontischen Modells des Spiels, als auch eine begriffliche Entfaltung seines ontologischen Sinnes verhindert. Ob seine künstlerische Schau der Welt als eines »göttlichen Spiels« aber eine Anregung werden kann für eine ontologische Bestimmung des schöpferischen Wesens des Seins – das ist eine offene Frage. In dieser Frage liegt aber, wie mir scheinen will, die wahrhafte Bedeutung von Nietzsches Philosophie für die Zukunft.

Vom *Spiel* aber sagt der größte metaphysische Denker, sagt *Hegel*, daß es in seiner Indifferenz und seinem größten Leichtsinn zugleich der erhabenste und einzig wahre Ernst sei.

¹⁹ {KSA 1, 835.}

Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants *Kritik der reinen Vernunft* bei Eugen Fink

Riccardo Lazzari

Heidegger: Sie gebrauchen also ›kosmologisch‹ nicht im Sinne des griechischen *κόσμος*. Aber warum sprechen Sie dann von ›kosmologisch‹?

Fink: Das Kosmologische denke ich nicht von Heraklit, sondern eher von Kant her, und zwar von der Antinomie der reinen Vernunft.

Martin Heidegger und Eugen Fink:
Heraklit, Seminar Wintersemester 1966/1967

I.

Es gibt in den Gedanken und Werken Finks einen immer wiederkehrenden Gesichtspunkt, der im konstanten Bezug auf die Dimension der Problematisierung in der Philosophie besteht. Dieser Aspekt findet sich schon in den vor dem Krieg verfassten Schriften und Aufzeichnungen und bildet das charakteristische Merkmal seiner frühen Phänomenologie. In einer Notiz von Fink aus den dreißiger Jahren, die in die Zeit seiner Zusammenarbeit mit Husserl gehört, heißt es: »Philosophieren ist ein radikales Fragen, das Probleme erzeugt und so den Menschen selbst in Frage stellt.« (Z-XVI, III/3a)¹ Das bedeutet für Fink, dass die Philosophie ursprünglich eher von Fragen lebt als von Antworten, in denen sich die Fragen auflösen. Sie hat ihren wahrhaften Anfang in der »Verwunderung über das Selbstverständlichste« (Fink 1976, 99; vgl. auch Fink 1966, 182) – wie Fink selbst die Bedeutung des *thaumazein* bei Plato und Aristoteles deutet – und stellt den Herausgang aus der

¹ Mit den in diesem Artikel in Klammern gesetzten Signaturen beziehe ich mich auf Notizen Finks aus seiner Assistentenzeit bei Husserl nach der von Ronald Bruzina getroffenen Anordnung. Ein erster Teil dieser in Eugen Finks Nachlass im Universitätsarchiv Freiburg verwahrten Texte wurde von R. Bruzina 2006 als Band 3.1 der *Eugen Fink Gesamtausgabe* (Freiburg/München 2006 ff.) herausgegeben; Band 3.2 folgte 2008.

Naivität des natürlichen Bewusstseins, aus dessen Sicherheit und Geläufigkeit dar, was auch den Herausgang aus einer grundsätzlichen Fraglosigkeit bedeutet.

Diese Dimension der Philosophie wird von Fink unter verschiedenen Perspektiven hervorgehoben. Sie kommt vor allem als die bewusste Tatsache zum Ausdruck, dass die Philosophie kein fest vorhandenes Sachgebiet, keinen Bezirk des Seienden zum Thema hat – im Unterschied zu den positiven Wissenschaften, die durch die Angabe ihres Themas charakterisiert werden können (wie z. B. die Botanik, welche die Formen, Strukturen und Funktionen der Pflanzen behandelt). Das Fragen der Philosophie richtet sich wesentlich auf solches (Sein, Wahrheit, Welt), das nicht vor uns liegt wie eine geologische Schichtung, eine Krankheit oder ein Rechtsfall. Solch ein Fragen läuft nicht »in einer bereits gesicherten Bahn« und setzt sich stets dem »Wagnis der Irrfahrt« (Fink 1957, 38) aus. Außerdem ist die Philosophie in ihrem innersten Wesen frag-würdig, weil sie »ein fragendes Denken« ist, das »nicht zuletzt nach sich selber fragt« (Fink 1958, 9). Aus diesem Grund kann Fink behaupten, dass »die Philosophie für das Philosophieren ein Problem« ist (ebd.). Die Philosophie will aber in erster Linie die Fragen wachrufen, die in unserer gewöhnlichen Beziehung zur Welt verborgen bleiben; sie will das, was im natürlichen Leben selbstverständlich und fraglos erscheint, in Frage stellen. Das bedeutet »eine Weckung der Frage« (Fink 1990, 7), in der sich der Mensch der Fragwürdigkeit aussetzt, die hinter der Vertrautheit mit den Dingen steht. Und diese Erweckung ist vor allem ein Weg aus der Weltvergessenheit und aus dem Vergessen der kosmologischen Differenz.

Daraus ergibt sich, dass Fink in fast allen seinen Schriften und Vorlesungen die philosophische Fragestellung thematisiert; das heißt, Fink erwägt das Fragen im Bereich der Philosophie und gibt dessen »Bodenlosigkeit« zu (Fink 1976, 71). Die Vertiefung dieses Themas in Finks Denken würde zahlreicher Betrachtungen bedürfen. Ich beschränke mich darauf, eine weitere Textstelle Finks zu erwähnen, in der er erläutert, dass es einen falschen Radikalismus im Felde der Philosophie gibt, »der immerzu frägt und frägt, – und von vornherein schon jede ›Antwort‹ verachtet«; aber »eine philosophische Frage ist damit nicht gestellt, dass wir ein Problem nennen und bereden; jeder Narr kann mehr fragen, als hundert Weise beantworten können« (Fink 1990, 98). Das Entscheidende für Fink ist, ob eine Frage richtig formuliert wird und bis ins Letzte ausgearbeitet ist oder nicht. Aus dieser

Überzeugung erwächst das Bedürfnis, philosophische Fragen im Hinblick auf vollendete Formulierungen und exemplarische Ergebnisse der philosophischen Forschung zu stellen. In seinen Vorlesungen nach dem Krieg erfolgt der fragende Zugang zum philosophischen Grundproblem – zum Weltproblem – nicht auf direktem Weg, sondern über einen Umweg, d. h. über eine Konfrontation mit der Tradition und mit einer geschichtlich-überlieferten Begrifflichkeit.

In dieser Hinsicht stellt die *Kritik der reinen Vernunft* für Fink einen wichtigen, wenn nicht gar den wichtigsten Bezugspunkt dar, um zu einer angemessenen Stellung der Weltfrage zu gelangen. Fink unterstreicht ausdrücklich, dass Kant die Weltfrage wie niemand zuvor in einer äußersten Radikalität aufgegriffen hat: »Kant ist der Denker der Metaphysik, der am entschlossensten die Weltfrage stellt.« (Ebd. 98) Ein weiterer Beweis für die zentrale Bedeutung von Kant für die kosmologische Denkart Finks ist, dass er Seminare über die *Kritik der reinen Vernunft* vom Wintersemester 1962/1963 bis zum Wintersemester 1969/1970 durchführte, also in einem Zeitraum von vierzehn Semestern, sieben Jahre lang.² Diese Seminare behandeln die verschiedenen Abschnitte der *Kritik der reinen Vernunft* von der transzendentalen Ästhetik bis zu den kosmologischen Antinomien der transzendentalen Dialektik auf eine immer detailliertere und tiefgründigere Weise. Fink tut dem Text von Kant keine »Gewalt« an, wie es dagegen Heidegger für notwendig hielt, »um freilich dem, was die Worte sagen, dasjenige abzurufen, was sie sagen wollen« (Heidegger 1991, 202). Trotzdem betrachtete Fink seine Arbeit nicht als immanente Textinterpretation oder als bloß hermeneutische Deutung. Er wollte die Gedanken Kants nicht nur nachvollziehen, er wollte sie neu denken oder, wie er einmal sagte (zu Beginn des XII. Seminars vom Sommersemester 1968), »im Nachdenken der Gedankengänge Kants eine phänomenologisch-spekulative Denkweise probieren«. Die Absicht Finks war demnach die einer phänomenologisch-spekulativen Interpretation, die über den eigentlichen Text hinaus die in ihm eingeschlossenen Probleme freilegt. Mehr noch: Seine ausführliche Darlegung des Kantischen

² Die Veröffentlichung dieser Seminare, deren Text von Friedrich-Wilhelm von Herrmann protokolliert und von Fink autorisiert wurde, ist in der *Eugen Fink Gesamtausgabe* als Band 13, hg. von Guy van Kerckhoven, vorgesehen (2011). Zur Geschichte der Kant-Seminare Finks vgl. die Erinnerung F.-W. von Herrmanns in: Herrmann/Kerckhoven 2004, 121–135.

Werks will jene operativen Begriffe und Denkmodelle bei Kant aufdecken, die sozusagen den Schatten seiner Philosophie ausmachen. Kant interpretieren bedeutet nicht, die Kantischen Gedankengänge zu repetieren, sondern »auf die operativen Voraussetzungen zu achten, von denen er Gebrauch macht, die er ins Spiel bringt, – ohne sie eigens noch zu bedenken« (Fink 1990, 124).

Diese umfassende Aufgabe kommt aber in den Seminaren der sechziger Jahre nur teilweise zum Ausdruck. Sie sind vielmehr eine Art umfangreicher phänomenologischer Kommentar zur *Kritik der reinen Vernunft*, der mit anderen berühmten Kommentaren der transzendentalen Dialektik, wie dem (von Fink zitierten) Kommentar von Heimsoeth verglichen werden kann. Wo aber liegt dann der eigentliche Schwerpunkt der von Fink unternommenen Auseinandersetzung mit Kant und seiner Interpretation der Vernunftkritik? Eine Antwort auf diese Frage kann in der Vorlesung *Welt und Endlichkeit* gefunden werden, die Fink zum ersten Mal 1949 hielt und deren Grundgedanken er 1966, bei der Durchführung eines seiner Kantseminare, wieder aufgriff. Diese Vorlesung hat eine zentrale Bedeutung in der Arbeit von Fink. Hier werden in kritischer Auseinandersetzung mit Kant, Husserl und Heidegger einige wesentliche Züge seines kosmologischen Denkens entwickelt. Zu Beginn der Vorlesung erklärt Fink, dass er zunächst die Weltfrage im Sinne der Metaphysik und ihrer traditionellen Denkmodelle stellen will, die er anfangs nicht ablehnt, sondern in Frage stellt. Es geht Fink darum, einen Zugang zur Metaphysik zu finden, der ihm gleichzeitig erlaubt, diese zu durchschreiten, um zu einer nicht-metaphysischen Fragestellung nach der Welt zu gelangen (ebd. 16). Die *Kritik der reinen Vernunft* stellt so den Zugang und die Möglichkeit der Überwindung der Metaphysik dar. Aber uns interessiert insbesondere der in der Vorlesung erarbeitete zentrale Gedanke, dass die Weltfrage der innerste Motor in Kants eigener Entwicklung zur Vernunftkritik darstelle.

II.

Finks Vorlesung von 1949 gehört in die Periode der phänomenologischen Interpretationen von Kants Kritik und schließt sie gleichsam ab. Ohne uns hier mit einem so komplizierten Problem wie dem der Beziehung von Husserl zum Kantischen Erbe zu beschäftigen, beschrän-

ken wir uns darauf hervorzuheben, dass der Begründer der Phänomenologie in seinen Reflexionen der Freiburger Zeit dazu geneigt war, seine Philosophie als die legitime Nachfolgerin der eigentlichen Intuitionen von Kant und dessen Revolution der Denkungsart zu betrachten und zugleich eine implizite Phänomenologie in Kants Kritik jenseits der metaphysischen und psychologischen Missdeutungen, die darin liegen, ans Licht zu bringen. Auch Heidegger, der seiner Vorlesung vom WS 1927/1928 den Titel *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* gab, führte den Versuch durch, eine echte phänomenologische Dimension der Probleme, die in Kants Philosophie verborgen waren, ans Licht zu bringen und die Rezeption der Vernunftkritik von der szientistischen Hypothek zu befreien, die durch den Neukantianismus aufgenommen worden war. Kant phänomenologisch zu interpretieren hieß für Heidegger, wie schon für Husserl, *eo ipso* über Kant hinauszugehen, auf die innere Entwicklung der Probleme zu zielen, aus denen Kants Philosophieren entstanden war, und sich gerade durch diese Probleme (die »Sachen selbst«) leiten zu lassen. Aber im Unterschied zu Husserl bedeutete für Heidegger eine phänomenologische Interpretation der Kritik von Kant hauptsächlich, sie in einer ontologischen Richtung auszulegen, und zwar als die erste ausdrückliche Grundlegung der Metaphysik, nach der Lesart, die er in *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) eröffnete.

Das ist auch der Standpunkt, den Fink in seinem Dessauer Vortrag von 1935 über »Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie« vertritt. Kants Kritik – so Fink – ist überhaupt nicht vom Leitfaden einer reflexiven bzw. erkenntnistheoretischen Fragestellung her zu interpretieren; sie entsteht vielmehr aus der Motivation einer Selbst- bzw. Neubegründung der Metaphysik und wirft, entsprechend der Idee einer Transzendentalphilosophie, das Problem der Möglichkeit der metaphysischen Erkenntnis nicht als eine erkenntnistheoretische oder erkenntniskritische, sondern als eine ontologische Frage nach dem Bezug der Transzendentalien *ens* und *verum* auf. Die zentrale Leitfrage dieser Neugründung der Metaphysik ist deshalb, »wie die innere Natur des Seienden gerade so ist, daß es je schon ein wahres ist« (Fink 1976, 28). Das heißt, das Sein wird durch die Kantische Fragestellung in einen inneren Bezug auf die reine Vernunft als das Wesen des Menschen gebracht.

Das Denken Finks wurde aber nicht nur durch die Lektüre von Heideggers Kant-Buch aus dem Jahre 1929 nachhaltig beeinflusst, son-

dern auch und vor allem durch den direkten Unterricht Heideggers, und hier insbesondere durch seine Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* von 1928/1929, der ersten, die er nach seiner Rückkehr nach Freiburg hielt und deren Hörer Fink war. Im Unterschied zum Kant-Buch stellte Heidegger in dieser Vorlesung (vgl. Heidegger 1996, §§ 32–34) nicht so sehr die transzendente Einbildungskraft als Wurzel der beiden Stämme (Sinnlichkeit und Verstand) der endlichen Erkenntnis und als Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Synthesis (d. h. der Transzendenz) in den Mittelpunkt seiner Interpretation Kants als vielmehr das Weltproblem, das er im Hinblick sowohl auf die Dissertation Kants von 1770 als auch auf die *Kritik der reinen Vernunft* entwickelte. Auf diese Weise versuchte Heidegger Kants Begriff der Welt in seine Erörterung des Phänomens der Transzendenz als In-der-Welt-Sein nach einer Problemstellung einzuführen, die er auch in seiner Abhandlung »Vom Wesen des Grundes« (1929) ausführlich behandelte. Insbesondere unterschied Heidegger zwei Begriffe der Welt in Kants Philosophie, die sich allerdings miteinander verflechten: einen Weltbegriff als Idee der Totalität der Erscheinungen, als Korrelat der endlichen menschlichen Erkenntnis, und einen *existenziellen* Weltbegriff, nach dem die Welt »das große Spiel des Lebens«³ ist, d. h. für Heidegger die Lebenserfahrung, das Miteinandersein (Heidegger 1996, 300). Wir können sicher mehrere gedankliche Berührungspunkte zwischen Heideggers Analyse von Kants Weltbegriff und der Interpretation der Kantischen Philosophie durch Fink in seiner Vorlesung *Welt und Endlichkeit* finden. Die gesamte Vorlesung Finks kann demnach als Versuch einer Auseinandersetzung mit Heidegger gedeutet werden (vgl. Richir 2006, 228); so abhängig seine Lesart der Kantischen Philosophie von Heideggers Lehre jedoch auch sein mag – sie gelangt zu einer neuen und eigenartigen Deutung dieser Philosophie als Rückkehr der Metaphysik in die Weltproblematik.

Die erste zentrale Passage von Finks Kant-Interpretation in *Welt und Endlichkeit* besteht im Rückgriff auf dessen Dissertation von 1770 *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Fink betont die Wichtigkeit dieses Textes und betrachtet ihn nicht nur als ein

³ Es ist sehr wahrscheinlich, dass dieser Begriff, den Heidegger der Anthropologie-Vorlesung Kants von 1792 (vgl. Kant 1924, 71) entnahm, Fink den ersten Anstoß zu der anthropo-kosmologischen Auffassung des Spiels gab, die später im Mittelpunkt von *Spiel als Weltsymbol* und anderen Werken von Fink steht (vgl. Bruzina 2004, 136).

Übergangswerk in der Entwicklung von Kants Gedanken, in dem die kritische Wende vorbereitet wird, sondern findet darin auch die Ankündigung einer tieferen Wendung der abendländischen Metaphysik, infolge deren »das Ganze alles Seienden in der Übermacht seiner Fragwürdigkeit den Menschen neu betrifft, ihn angeht, ihm zustößt« (Fink 1990, 52).

Bekanntlich ging Kant in der Dissertation von 1770 von einem Weltbegriff aus, der aus der Metaphysik von Leibniz, Wolff und Baumgarten stammte. Er definierte die Welt als ein Ganzes, das seinerseits kein Teil ist. Kant gibt diese Definition der Welt überhaupt im Rahmen eines Vergleichs zwischen der Analyse eines Ganzen in minimale Teile und der Synthese der Teile zu einem maximalen Ganzen: »Wie die Zergliederung beim substantiellen Zusammengesetzten nur in dem Teil ihre Grenze findet, der kein Ganzes ist, d.i. beim *Einfachen*: so die Verbindung nur in dem Ganzen, das kein Teil ist, d.i. der *Welt*.« (Kant 1958, 13) Kant zeigt außerdem die Nichtübereinstimmung eines abstrahierten Verstandesbegriffs der Weltganzheit und einer konkreten Vorstellung von Welt durch die Anschauung auf. Unsere intuitive (und zwar, bei Kant, sinnliche) Erkenntnis geht nämlich immer regressiv vom Ganzen zu den Teilen, oder aber progressiv von den Teilen zum Ganzen, kann diese Analyse oder Synthese aber nicht in einer begrenzten Zeit vollenden. Sie gestattet uns nicht, das Einfache oder die absolute Totalität zu bestimmen. Daraus ergibt sich, dass die Welt nie den Sinnen ist, was sie dem Verstand ist, oder genauer, dass die Weltganzheit nicht vorstellbar, sondern nur denkbar ist. Ohne hier auf die ausführliche Analyse und Interpretation der Kantischen Dissertation seitens Finks einzugehen, möchte ich mich nur auf zwei zentrale Punkte beschränken:

1. Fink macht deutlich, dass Kant zu einer Definition von Welt auf der Basis eines bestimmten metaphysischen Denkmodells gelangt: es ist das Modell des Zusammengesetztseins von binnenweltlichen Dingen und Substanzen. Für Fink handelt es sich dabei um ein Modell, das im Hinblick auf die Aufgabe, die Totalität der Welt zu denken (als das Ganze, das nicht auf die Zusammensetzung der Dinge in der Welt zurückzuführen ist), scheitert. Dennoch ist es Kants Verdienst, die tieferen Implikationen dieses Denkmodells zu untersuchen und die Fragwürdigkeit des Begriffs von Welt als Ganzem einer Zusammensetzung im Hinblick auf Raum und Zeit herauszuarbeiten.

2. Fink geht auf das Problem ein, das Kant in seiner Dissertation

»ein Kreuz für den Philosophen« nennt: Es geht um die Schwierigkeit, den Begriff einer absoluten Totalität von Zeit und Raum zu denken. Bei der Definition der Welt unterscheidet Kant drei Momente: 1. den Stoff der Welt (die Vielheit von Substanzen bzw. den Teilen der Welt), 2. die Form der Welt (die *coordinatio* der Substanzen) und 3. die Gesamtheit als *absoluta totalitas*, unbedingte Allheit der zusammengehörigen Teile. Wenn die Welt aber als eine Ganzheit des Seienden im Raum und in der Zeit gedacht werden soll, wird sie eine gedankliche *crux*: »Denn wie eine niemals zu vollendende Reihe von in Ewigkeit aufeinander folgenden Zuständen des Alls in ein Ganzes gebracht werden könne, das schlechthin jeden Wechsel umgreift, kann schwer begriffen werden« (ebd. 25) – und das gleiche gilt hinsichtlich des Raumes, der eine Ordnung des gleichzeitigen Nebeneinanders von Seiendem ist. Für Fink stellt dieses Problem die produktive Verlegenheit dar, die Kant zur Vernunftkritik führt. Fink scheint so die Bedeutung einiger bekannter Aussagen von Kant selbst (wie z. B. im Brief an Garve vom 21. September 1798) implizit zu betonen und zu verstärken, nach denen es die Aufdeckung des Problems der Antinomie der reinen Vernunft war, die ihn zu der neuen kritischen Sichtweise führte.

Einen Weg aus der oben genannten Problematik – dem »Kreuz für den Philosophen« – fand Kant in seiner Dissertation mit einer zweifachen theoretischen Festlegung: mit der Unterscheidung von *mundus sensibilis* und *mundus intelligibilis* und der Transformation von Raum und Zeit als Weltformen, die dem Wesen der Welt selbst eigen sind, zu Anschauungsformen, zu subjektiven Bedingungen, unter denen uns Seiendes anschaulich und sinnlich gegeben wird. Nach Finks Deutung der Dissertation entsteht die Kantische Subjektivierung von Raum und Zeit aus einer Radikalisierung des Weltproblems. Um den metaphysischen Weltbegriff aus dem ihm innewohnenden Widerspruch zu lösen, dem Widerspruch, »der im Begriff eines vollendeten Raumganzen und Zeitganzen von Seiendem-an-sich steckt« (Fink 1990, 78), bleibe Kant nichts anderes übrig, als Raum und Zeit als intuitive Anschauungsformen zu konzipieren, die der Subjektivität angehören.

Es ist fraglich, ob diese Subjektivierung von Raum und Zeit tatsächlich den Übergang zu der kritischen Sichtweise bedeutet, wie uns Fink suggeriert. Die Akzentsetzung auf die subjektive Raum-Zeit-Theorie, die wir schon in der Dissertation finden, stellt eine eher reduktive Interpretation der umfassenden Bedeutung der sogenannten kopernikanischen Wende dar, die Kant zehn Jahre später in der *Kritik*

der reinen Vernunft abschließt. Fink beabsichtigt aber keine derartige Vereinfachung. Er versteht die kopernikanische Wende nicht so sehr als eine Wendung, die aus dem Objekt, naiv verstanden, zum Subjekt geht, das jegliche Objektivität begründet, sondern als eine Wendung vom binnenweltlichen Seienden zur Welt selbst: Sie besteht demzufolge in einer kosmologischen Wende im Seinsgedanken. Einerseits findet, so Fink, im Kantischen Denken ein »radikaler Durchbruch zur Weltfrage« statt, andererseits verdeckt Kant diesen Durchbruch und bleibt »in der Bahn der Subjekt-Objekt-Unterscheidung« befangen, obwohl er zugleich »diese Unterscheidung in einem unerhörten Sinne radikalisiert« (ebd. 72).

Das wirklich Neue der subjektiven Theorie von Raum und Zeit liegt in der Tatsache beschlossen, dass Kant zu einem transformierten Subjektbegriff gelangt: »Er stattet das Subjekt mit Zügen aus, die eigentlich der Welt zukommen.« (Ebd.) Nach Kant kann das Subjekt nicht mehr als *res* gedacht werden, die neben einer anderen *res* vorkommt, und auch nicht mehr als Innerlichkeit, der die Äußerlichkeit gegenübergestellt wird, die Außenwelt, das »Draußen«. Fink ist der Auffassung, dass Kant einen neuen Subjektbegriff entwickelt, der das Feld des »Draußen« mit einschließt: Das Subjekt ist nun »das Gesamtgefüge des Drinnen und Draußen« (ebd. 73). Das heißt: Das Ich ist nicht mehr weltlose Innerlichkeit, ist nicht mehr eine in sich abgekapselte Innensphäre, sondern ist immer schon »draußen« bei den Dingen. Mehr noch, das Ich »ist [...] über alle möglichen Gegenstände hinausgegangen und hält diesen das Feld offen für ihr mögliches Sichzeigen« (ebd. 79). Das heißt, zum Subjekt gehören das Raumfeld und das Zeitfeld, in denen die Gegenstände erscheinen. Dieses bedeutet nicht, dass das Ich eine Vorstellung von einem alles-umfassenden Raumfeld und Zeitfeld hat, sondern dass es selbst dieses Feld ist. Fink sagt auch, dass das Subjekt »weltweit«, »weltbildend«, der »Demiurg der Sinnenwelt« wird. »Sein Bilden« – schreibt er – »ist das Offenhalten von Raum und Zeit« (ebd. 81).

Schon Heidegger hatte bekanntlich vom »weltbildenden« Wesen des Menschen gesprochen, das die Welt »geschehen läßt« und dem Seienden die »Gelegenheit« gibt, »in eine Welt einzugehen« (Heidegger 1978, 157).⁴ Es wird deutlich, dass Fink das Kantische Subjekt im

⁴ Außer im Aufsatz »Vom Wesen des Grundes« (1929) wurde die These des weltbildenden Wesens des Menschen von Heidegger besonders in der Vorlesung *Die Grundbegrif-*

Sinne des Phänomens der Transzendenz des Daseins interpretiert, das Heidegger in seinen Aufsätzen und Vorlesungen Ende der zwanziger Jahre als die Grundstruktur der Subjektivität darlegte, infolge deren »Subjektsein« (wenn man den missverständlichen Titel »Subjekt« für das menschliche Dasein verwenden will) »Transzendieren«, »Übersteigen«, und zwar des Seienden im Ganzen im Hinblick auf die Ganzheit (die Welt), heißt. Es wird auch deutlich, dass besondere Termini und Ausdrücke (wie z. B. »Überstieg«, »Überwurf«, »Weltbildung«), mit denen Fink die Transformation des Wesens des Subjekts seitens Kants charakterisiert, auf Heidegger und auf dessen Versuch zurückgehen, die »transzendentalen« Bestimmungen des Daseins als In-der-Welt-sein auf seine eigene ontologische Interpretation von Kant zu projizieren. Der Einfluss, den diese Interpretation auf die Herangehensweise von Fink an die Kantische Kritik ausübte, ist schon im Dessauer Vortrag von 1935 erkennbar, in dem Fink wie erwähnt argumentiert, dass das Kantische transzendente Fragen auf eine Neugründung der Ontologie abzielt (vgl. Fink 1976, 40). Aber auch die Übereinstimmung mit der ontologischen Interpretation der Bedeutung der Kantischen Kritik durch Heidegger, ja seine Abhängigkeit davon, hinderte Fink nicht daran, einige wesentliche Korrekturen an ihr vorzunehmen.

III.

Auf der Konferenz von 1935 und in der Vorlesung *Welt und Endlichkeit* (aber man könnte auch an andere Vorlesungen denken) vertritt Fink die Auffassung, dass die Kantische Kritik der reinen Vernunft keine Erkenntnistheorie sei, die die Metaphysik ersetzt. Die Revolution der Denkungsart von Kant ist zuallererst eine »ontologische Revolution« (Fink 1990, 89) oder besser: Sie besteht in einer transzendentalen Fragestellung, die erneut nach dem Bezug von Sein und Wahrsein fragt. Diese Fragestellung, die die dogmatische Voraussetzung einer Erkenntnis des Seienden an sich aus reinen Begriffen bezweifelt, wurde grundsätzlich vom Weltproblem motiviert.

In Kants theoretischer Entwicklung von der Dissertation von 1770 bis zur *Kritik der reinen Vernunft* (1781) tritt die Frage nach der Welt

fe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit vom WS 1929/1930 dargelegt, die einen bleibenden Einfluss auf Fink ausübte.

als dem Ganzen des Seienden an sich (d.h. als *mundus intelligibilis*) zurück, und die Weltfrage wird zentral nur als Frage nach dem Ganzen der Erscheinungswelt (d.h. des *mundus sensibilis*). Für Fink gelangt Kant in dieser gedanklichen Entwicklung zu einem neuen ontologischen Entwurf, in dem »das Sein nicht mehr als Ansichsein, sondern als Erscheinung verstanden wird« (ebd. 95), die durch die subjektiven Anschauungsformen Raum und Zeit bestimmt ist. Der wirklich neue und revolutionäre Aspekt des Kantischen Entwurfs besteht gerade in dieser Anerkennung des erscheinenden und binnenweltlichen Charakters des Seienden. Das bedeutet, dass das Seiende, von dem wir ein gültiges apriorisches Vorwissen haben, zum (subjektiven) Welthorizont, verstanden als Zeit-Raum des Erscheinens, gehört. Nach Finks Auffassung ist Kants neue Ontologie in einem entschiedenen Sinne Kosmologie; genauer gesagt: Sie ist eine Kosmologie, die die Tendenz hat, sich selbst vom Subjekt her zu interpretieren. Mit dieser These der Weltfrage als Zentralproblem der kritischen Metaphysik Kants nimmt Fink, was die Interpretation der Vernunftkritik von Heidegger in seinem Kant-Buch betrifft, eine gewisse Akzentverschiebung vor.

Fink macht das außergewöhnlich Neue der Kantischen Philosophie in der Geschichte der Metaphysik deutlich. Die alte Metaphysik handelte schlechthin und direkt vom Seienden: »Sie behandelte es, als ob es weltlos wäre.« (Ebd. 185) Die Welt wurde höchstens als Ergänzung angesehen, als die Summe oder der vorhandene Rahmen aller Dinge: »Die Ontologie der vorkantischen Metaphysik ist kosmologisch indifferent.« (Ebd.) Die These, die Fink in *Welt und Endlichkeit* entwickelt, ist, dass die Philosophie Kants letztendlich das Seiende in seiner Weltzugehörigkeit denkt und sich so der Perspektive öffnet, nach der die Kosmologie die Ontologie kritisch überholt. Fink behauptet demnach, dass das kosmologische Problem bei Kant implizit eine Vorrangstellung gegenüber der Ontologie des Dinges einnimmt. Er verleiht so der transzendentalen Dialektik erneut eine interpretative Zentralität, da sie zu oft als eine Art Anhang der transzendentalen Analytik betrachtet wurde, anstatt als der Scheitelpunkt der *Kritik der reinen Vernunft* bzw. das »eigentliche Ziel des Werkes« (Heimsoeth 1966–1971, VIII) gedeutet zu werden. Es handelt sich für Fink jedoch darum, die transzendente Dialektik neu zu lesen – den »dramatischen Teil des Werkes« (Fink 1990, 101) –, nicht nur als eine Destruktion der metaphysischen Themen der bisherigen Philosophie, sondern auch als eine Reflexion, die sich auf das Problem des Ganzen des Seienden bezieht.

Nach diesem Interpretationsansatz steht die transzendente Analytik, die die Kategorien und die Prinzipien unserer Erkenntnis von den Gegenständen behandelt, in engem Zusammenhang mit dem, was in der Wolffschen Schulphilosophie *metaphysica generalis* genannt wurde, d. h. mit Ontologie. In seinem Kant-Buch von 1929 interpretierte Heidegger die Vernunftkritik als eine Grundlegung der Metaphysik, beziehungsweise die erste, ausdrückliche Grundlegung, infolge deren die Frage nach der Möglichkeit der ontischen Erkenntnis auf die nach der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis zurückgeführt wird. Bei Kant – so behauptete Heidegger – konzentriert sich die Grundlegung der *metaphysica specialis* (und zwar der Erkenntnis der Hauptbezirke des Seienden im Ganzen) auf die Grundlegung der allgemeinen Metaphysik, d. h. der Ontologie, jetzt im Sinne einer Analytik des reinen Verstandes beziehungsweise »einer transzendentalen Analytik der Subjektivität des Subjekts« (Heidegger 1991, 219). Obwohl Heideggers Interpretation vor allem die Nahtstellen zwischen der Ästhetik und der Analytik, zwischen reiner Sinnlichkeit und reinem Verstand, untersuchte, konzentrierte sie sich bis zum Schematismuskapitel im Wesentlichen noch auf die transzendente Analytik. Nach Finks Auffassung liegt der Schwerpunkt der Vernunftkritik vielmehr in der transzendentalen Dialektik, in der das Weltproblem als Totalität der Erscheinungen aufgeworfen wird. Trotz alledem – so Fink – zeigt sich dieser neue Gedanke bei Kant noch in einer nur negativen Form, d. h. als Theorie des transzendentalen Scheins, die sich auf einen unvermeidlichen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst bezieht, der aus der Vernunftidee einer absoluten Vollständigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit resultiert. Fink fragt sich vor allem, ob man sich darauf beschränken solle, die transzendente Dialektik auf der Grundlage der dreifachen Untergliederung der traditionellen Metaphysik des 18. Jahrhunderts zu deuten, nach der das Weltproblem nur ein Problem neben dem Seelen- und Gottesproblem darstellt; oder ob die transzendente Dialektik aus drei verschiedenen Blickwinkeln heraus auf das einzige große Hauptproblem hindeute, das Problem der Totalität des Seienden und so des Welthorizonts des Seins.⁵

In seinen frühen Aufzeichnungen und dann in seinen Vorlesungen versucht Fink ferner den Kantischen Begriff der Transzendental-

⁵ Diese Fragestellung wird von Fink schon in seinen Notizen aus der Mitte der dreißiger Jahre zum Ausdruck gebracht (vgl. z. B. OH-III <14> f.).

philosophie mit der aristotelisch-scholastischen Problematik der Transzendentalien in Verbindung zu bringen. Hinter der Theorie der Transzendentalien (*ens, unum, verum, bonum*) verbirgt sich – so Fink – die Urgliederung der philosophischen Problematik, die sich von Anbeginn um das Seiende als Seiendes, um das Seiende als Ganzes, um das Seiende als Wahres und um das Seiende im höchsten Sinne dreht: das heißt, sie dreht sich um das Seinsproblem, das Weltproblem, das Seelenproblem und das Gottesproblem. In jedem dieser Probleme erkennt Fink das Ganze der Philosophie selbst, das nicht die Summe von Teilen und abgesonderter Disziplinen ist, sondern ein ganzheitlicher Entwurf (vgl. Fink 1985, 69). Für Fink war die Problematik der Transzendentalien für den Aufbau der Kantischen Kritik immer noch von Bedeutung, obwohl Kant selbst diesen Zusammenhang ausdrücklich verdeckte und die Transzendentalphilosophie der Alten bagatellierte. Aber Kant ging über die Probleme der alten Metaphysik hinaus: Seine dialektische Seelenlehre und dialektische Gotteslehre sind aufs Engste mit dem Weltproblem verklammert und erhalten durch dieses ihren Sinn.

Außerdem nimmt das kosmologische Problem in der Kritik – auch wenn es von Kant in negativer Form behandelt wurde – eine implizite Vorrangstellung gegenüber der Ontologie der Dinge ein, wie Fink am Ende einer Prüfung des Problems der Kantischen kosmologischen Antinomien argumentiert. Das schließt für Fink jedoch nicht aus, dass die Ontologie des Dinges der Analytik das Modell für den Entwurf des Systems der kosmologischen Ideen in der transzendentalen Dialektik bleibt. Kant gelangt nämlich vom binnenweltlichen Seienden zur Welt, verstanden als die Summe oder der Rahmen, der alle Dinge umschließt. Boden und Bahn der Entfaltung der Weltfrage bleibt das binnenweltliche Seiende, wie es z. B. die Unterscheidung der kosmologischen Antinomien in mathematische und dynamische zeigt. Fink macht sichtbar, wie die gesamte Darlegung der vier kosmologischen Ideen auf der Grundlage operativer Voraussetzungen geführt wurde, die ihre Wurzeln in der Ontologie des Dings der Analytik haben. Die Kantische Diskussion der Antinomie der reinen Vernunft und die Aufdeckung der Widersprüche des Weltgedankens lassen jedoch alle Vorstellungsweisen scheitern, die am Dingsein, am Binnenweltlichen orientiert sind: »Alle Formen, unter denen versucht wird, das Weltganze in Analogie zu einem Ding in der Welt zu denken, versagen.« (Fink 1990, 141) Bei Kant »vollzieht sich erstmalig die prinzipielle Einsicht und Begründung dafür, daß die Welt kein Seiendes, kein Ding ist« (Fink 1985, 81).

Mit anderen Worten: Die Auseinandersetzung mit den Problemen, die der Antinomie der reinen Vernunft zugrunde liegen, führt zu einem Ergebnis, das zu der Ontologie der transzendentalen Analytik im Kontrast steht. Zu Ende gedacht ist der Vernunftgedanke der Totalität aller Erscheinungen ein »explosiver Gedanke« (wie Fink zu Beginn des XIV. Kant-Seminars sagt; vgl. auch Fink 1990, 194). Die Antinomie der reinen Vernunft führt zu einer Verwirrtheit des Denkens, die aus dem Zusammenstoß zwischen einer an die Ontologie der Dinge gebundenen Denkweise und dem ihr unbekannten Problem des Ganzen entsteht. Durch eine negative Fragestellung entdeckt Kant, so Fink, die kosmologische Differenz, d. h. die eigentliche Differenz zwischen dem binnenweltlichen Seienden und dem Weltganzen. Aus der Tatsache heraus, dass die Welt nicht als vorhandenes Objekt verstanden werden kann, kommt Kant zu dem Schluss, dass sie etwas Subjektives sein muss. Obwohl Kant der eigentliche Entdecker des Weltproblems ist, endet sein Welt-Denken für Fink in der »Sackgasse des Subjektivismus« (Fink 1990, 140). Fink betont nachdrücklich den Aspekt, nach dem in der Kantischen Kritik der ›Ort‹ der Welt in dem ideenhaften Vorstellen der endlichen menschlichen Vernunft liegt. Die kosmologischen Fragen, so schrieb Kant, »betreffen einen Gegenstand, der nirgend anders als in unseren Gedanken gegeben werden kann« – der bloß in unserem »Gehirne« ist und »außer demselben gar nicht gegeben werden kann« (Kant 1956, 454f.). Für Kant wird die Welt nicht nur einfach in Vernunftbegriffen, in so genannten Ideen, gedacht, sondern ist im Wesentlichen Idee, ist Vernunftbegriff, und zwar eine notwendige Ideenbildung der menschlichen Vernunft, die letztendlich als Erfahrungshorizont fungiert. Sie ist nur »ein Horizont, den die Erfahrung, sich selbst vorweggehend, mit sich führt« (Fink 1990, 138). »Vereinfacht gesprochen:« – so kommentiert Fink in seinem letzten Kant-Seminar die Kantische Auflösung der kosmologischen Antinomie der reinen Vernunft – »es gibt keine zurückliegende Ganzheit der Welt, es gibt nur eine Vernunftmotivation, zu allen rückwärts erreichten Erscheinungen noch weitere, ihnen vorangehende Erscheinungen aufsuchen zu wollen«. ⁶

Einerseits ist das entscheidende Ergebnis der Kantischen Behandlung der kosmologischen Ideen nach Fink nicht so sehr in den von Kant

⁶ Vgl. Finks handschriftliche Disposition zum 15. Seminar im WS 1970/1971. Zu diesem Seminar ist kein Protokoll überliefert.

dargelegten Auflösungen dieser Ideen zu finden als vielmehr in einem negativen bzw. *meontischen* Resultat: in der Destruktion der üblichen Alternativen (endlich-unendlich, einfach-zusammengesetzt usw.), mit denen das Weltall gedacht wird, und in der Entdeckung, dass die Welt ein Paradoxon wird, wenn man sie mit dem binnenweltlichen Seienden vergleicht. Andererseits zeigt Fink, wie Kant zu einem Weltbegriff gelangt, infolge dessen die Welt subjektiv ist (in der Doppelform von reinen Anschauungsformen und vernünftiger Ideenbildung), am Menschen hängt – jedoch am Menschen als Weltwesen, *ens cosmologicum*, verstanden (ebd. 143).

IV.

Der grundsätzliche Zweck der Interpretation der Kantischen Kritik von Seiten Finks war nicht, »ein immanentes Textverständnis« anzubieten, sondern »mit Kant oder auch durch Kant hindurch zum Weltproblem selbst vorzustoßen«.⁷ Welche Rolle spielt diese Interpretation bei der Diskussion, die Fink seit den dreißiger Jahren mit Husserls Phänomenologie und mit Heideggers Denken – d.h. mit den »beiden bedeutendsten Theorien über die Welt, die in unserer philosophischen Gegenwart aufgetreten sind« (Fink 1985, 115) – »von innen« her eröffnet hatte? Die Vorlesung *Welt und Endlichkeit* gibt nützliche Hinweise für eine Antwort auf diese Frage, denn Fink setzt sich darin mit Husserl, obwohl nur andeutungsweise, und ausführlicher mit Heidegger auseinander.

Hinsichtlich Husserls bemerkt Fink, dass »das Grundphänomen, von dem aus Husserl das Weltganze in den Blick zu bringen sucht, das Phänomen des Horizonts« ist (Fink 1990, 148). Der Ansatz des Weltproblems bei Husserl bestehe darin, die Welt als den Horizont aller Horizonte zu denken und den Horizont als ein Feld von Möglichkeiten, das mit den einzelnen Akten des Bewusstseins, und vor allem mit dem Akt der Wahrnehmung, zusammengeht. Für Fink ist »Horizont« ursprünglich ein räumlicher Ausdruck, der in der Phänomenologie als »Metapher für das jedes thematische Bewußtsein umgebende Mitbewußtsein oder dessen gegenständliches Korrelat«⁸ vorkommt. Das

⁷ Vgl. Finks handschriftliche Disposition zum 14. Seminar im WS 1969/1970.

⁸ So Fink in einem Entwurf zu seiner Interpretation des »Weltgefühls« aus dem Jahr

heißt, ›Horizont‹ ist bei Husserl eine Potenzialität der Erfahrung, eine Antizipation derselben, wie z. B. der noch nicht gesehenen Rückseite eines Dinges, die ich später zur Gegebenheit bringen kann. Was den Spielraum des Wahrnehmbaren und seiner ›Vermöglichkeiten‹ angeht, ist die Ausfüllung eines Horizonts seine Aufhebung. Als Universalhorizont ist aber die Welt nicht auf eine einzelne Dingwahrnehmung (mit ihren Innen- und Außenhorizonten) begrenzbar und bleibt »ein Leer-Horizont, der niemals einlösbar ist in wirklicher Erfahrung« (Fink 1990, 148). Deshalb unterstreicht Fink eine gewisse Übereinstimmung bei Husserl und Kant, was die Gedanken zur Welt betrifft: Welt existiert für Husserl nicht an sich, hat keine ontische Wirklichkeit, so wenig wie für Kant. Für Kant ist die Welt nur Idee, für Husserl Universalhorizont der Erfahrung, und beide gelangen auf diese Weise zu einem Weltbegriff, der subjektivistisch ist.

Die Motive einer Kritik an Husserls Auffassung der Weltganzheit können schon in Finks Notizen und Entwürfen der dreißiger Jahre gefunden werden, die von einer Diskussion zwischen Lehrer und Schüler zeugen, die für Husserls Schrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* entscheidend war. In diesem Zusammenhang ist die Überlegung besonders wichtig, die Fink im Entwurf seiner *VI. Cartesianischen Meditation* angesetzt hat. Dieser Entwurf weist eine Reihe (mehr oder weniger treffender) struktureller Analogien zur *Kritik der reinen Vernunft* auf, wie z. B. die Unterteilung der phänomenologischen Philosophie in eine transzendente Elementarlehre, die die transzendente Kosmogonie zum Thema hat, und eine transzendente Methodenlehre, die in der Phänomenologie der Phänomenologie besteht. Genauer gesagt führt Fink neben einer phänomenologischen Ästhetik und phänomenologischen Analytik auch eine phänomenologische Dialektik in seine Elementarlehre ein. Demnach stellt er eine Reihe von Entsprechungen zwischen dem Kantischen Begriff einer transzendentalen Dialektik und dem Entwurf einer *konstruktiven Phänomenologie* fest und betont besonders folgende Analogie: »Daß hier wie dort gefragt wird nach prinzipiell un-gegebenen Ganzheitsstrukturen: hier nach der Totalität der transzendentalen Subjektivität, dort nach der Totalität der Erscheinungen (kosmologischen Antinomien).« (Fink 1988, 71) Daraus ergibt sich, dass Kants Problem der Antinomie

1931 (M-II; vgl. Fink 2006, 417). Auf diesen Text folgt eine Kritik an Husserls Horizontlehre, die mit Kants Weltlehre konfrontiert wird (ebd. 418f.).

der reinen Vernunft eine entscheidende Rolle am Anfang von Finks Gedankengang für seinen Versuch spielte, die Phänomenologie dem spekulativen Denken zu öffnen.

Im Blick auf Heidegger entwickelt Fink in *Welt und Endlichkeit* eine ausführliche Deutung seines Denkens. Er prüft die Hauptetappen des Denkwegs, der von *Sein und Zeit* (1927) zum »Brief über den Humanismus« (1947) geht, und bringt ans Licht, »daß sich gerade bei Heidegger eine wesentliche Wandlung des Weltbegriffs vollzieht« (Fink 1990, 150). Heideggers Denkweg geht nach Fink von einem existenziellen zu einem kosmischen Weltbegriff, d. h., er geht in eine Richtung, die derjenigen Kants – von der Dissertation zur Kritik – entgegengesetzt ist. Heidegger, so schreibt Fink, »setzt ein, wo Kant endet: eben in einer subjektivistischen Interpretation der Welt« (ebd., 153). In seiner ersten Vorlesung von 1946 behauptete Fink noch, dass Heidegger wie Husserl die Welt als einen subjektiven Horizont begreife: »Husserl als einen solchen der Erfahrung, Heidegger als einen solchen des vorgängigen Verstehens von Seiendem.« (Fink 1985, 115) In der darauf folgenden Vorlesung *Welt und Endlichkeit* kann Fink hingegen die Bedeutung von Heideggers »Kehre« besser gewichten, die er als einen Übergang zu einem kosmischen Weltbegriff deutet. Fink wollte nicht nur Heideggers Gedanken interpretieren, sondern sich mit ihnen auch auseinandersetzen. In dieser Auseinandersetzung ist Fink vom Denken Heideggers nie einfach abhängig. Er hat zwar auf viele Motive Heideggers zurückgegriffen, durch die er zu einer selbstständigen Fragestellung gegenüber Husserls Phänomenologie gelangte; aber schon seit den dreißiger Jahren hat er an das Denken Heideggers neue Fragen gerichtet. Fink ging es schon damals um das Problem, jenseits des *existenzialen* Weltbegriffs der Fundamentalontologie Heideggers zu einem ursprünglicheren, eigentlich *kosmologischen* Weltbegriff zu gelangen. Aus dieser Perspektive schreibt Fink in einer Notiz aus der ersten Hälfte der dreißiger Jahre: »Gegen Heideggers These: ›Welt ein Existenzial‹: Weltverhalten ist Existenzial, aber nicht Welt selbst. Daß ›Welt‹ nicht ein Seiendes ist, heißt noch nicht, daß sie ein daseinsmäßiges Existenzial ist. Nicht-Vorhandenheit ist nicht gleich Existenzialem Sein. Heideggers Welt-Lehre analog wie Kants nur im negativen bedeutsam, in der These von dem, was die Welt *nicht* ist.« (Z-XIV, ⟨VIII/1a⟩)

Aus alledem ergibt sich, dass das Reifen der Weltproblematik bei Fink nicht nur durch die Auseinandersetzung mit seinen direkten Leh-

ren Husserl und Heidegger unter verschiedenen Aspekten ermöglicht wurde, sondern auch durch eine konstante Reflexion über das Denken Kants. Kant gilt für Fink als »der Entdecker des kosmologischen Horizontes des Seins des Seienden« und seine Kritik als »die Grundlegung der Kosmologie« (V-II, §4), wie er um 1934 in einer Skizze zum Thema »Welt und Weltbegriff« notierte. Ein roter Faden verbindet Finks frühe Untersuchungen mit seiner Interpretation von Kants Kritik in der Vorlesung *Welt und Endlichkeit* nach dem Krieg. Zweifellos lässt diese Interpretation der Vernunftkritik – die sich wesentlich um die transzendente Ästhetik und Dialektik dreht – Raum für Einwände und Kritik. Aber Finks Absicht war weder der Versuch, eine um jeden Preis originelle Interpretation zu geben noch der Versuch, eine einseitige Interpretation zu vermeiden; es ging ihm vielmehr darum, über das Kantische Denken einen Zugang zur philosophischen Grundfrage zu finden – der Weltfrage.

Literatur

- Bruzina, R. (2004): *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, New Haven/London.
- Fink, E. (1957): *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, Den Haag.
- (1958): *Sein, Wahrheit, Welt. Vorfragen zum Problem des Phänomenbegriffs*, Den Haag.
- (1966): *Studien zur Phänomenologie (1930–1939)*, Den Haag.
- (1976): *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hg. v. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1985): *Einleitung in die Philosophie*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (1990): *Welt und Endlichkeit*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (2006): *Phänomenologische Werkstatt (Eugen Fink Gesamtausgabe, Bd. 3/1)*, hg. v. R. Bruzina, Freiburg/München.
- Heidegger, M. (1978): »Vom Wesen des Grundes« [1929], in: ders.: *Wegmarken*, Frankfurt/M., 123–173.
- (1991): *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], Frankfurt/M.
- (1996): *Einleitung in die Philosophie (Gesamtausgabe, Bd. 27)*, hg. v. O. Saame u. I. Saame-Speidel, Frankfurt/M.
- Heimsoeth, H. (1966–1971): *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin.
- von Herrmann, Fr.-W. u. G. van Kerckhoven (2004): »Sull'edizione dei Seminari kantiani di Eugen Fink«, in: A. Marini, R. Lazzari (Hg.): *Lettture di Kant e Se-*

- minari kantiani di Fink. Gargnano del Garda, 16–18 ottobre 2002 (Magazzino di filosofia, Bd. 11), 121–135.*
- Kant, I. (1924): *Die philosophischen Hauptvorlesungen*, hg. v. A. Kowalewski, München.
- (1956): *Kritik der reinen Vernunft (Werke, Bd. II)*, hg. v. W. Weischedel, Wiesbaden.
- (1958): *Schriften zur Metaphysik und Logik (Werke, Bd. III)*, hg. v. W. Weischedel, Wiesbaden.
- Richir, M. (2006): »Welt und Phänomene«, in: A. Böhmer (Hg.): *Eugen Fink. Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven, Bd. 12)*, Würzburg, 228–251.

»Artisten-Metaphysik« und »Welt-Spiel« bei Nietzsche und Fink

Babette Babich

Finks Lektüre von Nietzsches Welt-Künstler. Heraklit und Weltspiel

Nietzsches »Artisten-Metaphysik« hat von Natur aus eine gewisse Zweideutigkeit. Ebenso zweideutig ist die Idee dessen, was er als »ästhetische Rechtfertigung« der Welt bezeichnet, die einzige Form der Rechtfertigung, die Nietzsche zulässt.¹ Und wenn es gerade diese Zweideutigkeit seiner »Artisten-Metaphysik« ist, die ihren Reiz ausmacht, so bedeutet das auch, dass der Leser dazu verführt werden kann, einen Aspekt zugunsten eines anderen zu ignorieren, und es somit versäumt, gerade auf diese Zweideutigkeit in aller philosophischen, das heißt kritischen Strenge zu achten. Denn eine Artisten-Metaphysik kann sich ganz exoterisch auf die metaphysische Weltsicht des *Künstlers* beziehen,² aber sie hat zugleich, bei Nietzsche ebenso wie bei Martin Heidegger und Eugen Fink, den Sinn einer künstlerischen *Metaphysik*.³ Wenn Nietzsche mit einem Schopenhauerischen bzw. klas-

¹ Doch was soll uns eine solche Rechtfertigung eigentlich sagen? Was sollen wir unter einer *ästhetischen* Rechtfertigung der Welt verstehen? Wir werden uns der Frage, was Fink unter der Kreativität des Spiels versteht, gegen Ende des Aufsatzes mit Bezug auf Finks Rilke-Lektüre nähern können.

² Zur Artisten-Metaphysik in einem weiteren Sinne vgl. Wyss 1996, 1997; Kuspit 1998; Neumann 1986; Bätschmann 1997; Goffman 1976. Peter Bürger (Bürger 1999) findet sich in seinem Artikel »Die mißbrauchten Bilder« dazu veranlasst hervorzuheben, dass Nietzsches Konzeption einer Artisten-Metaphysik nichts mit einem »Künstlerkult« und noch weniger mit dem »Selbstverständnis des Künstlers als Ausnahmemensch« zu tun hat. Bürger bespricht hier die von Peter-Klaus Schuster ausgerichtete Berliner Ausstellung *Das XX. Jahrhundert* (der Museumskatalog dieser Ausstellung trägt den Titel *Artistenmetaphysik. Friedrich Nietzsche in der Kunst der Nachmoderne*).

³ Vgl. über die vorliegende Auseinandersetzung mit Finks Ausarbeitung hinaus Volker Gerhards, Wagner und Schopenhauer mit einbeziehende Erörterung der »Artisten-Metaphysik« in: Gerhardt 1988, 46–71 sowie Recki 2002, 262–285; Wohlfart 1991; Hart-

sischen Bild, das an Platons *Timaios* erinnert, vom »Urkünstler der Welt« (GT; KSA 1, 38) spricht, wird die metaphysische Natur der Welt unter der »Optik« der Kunst zum Ausdruck gebracht. Auch Fink in seiner eigenen Vision von der Welt als *Spiel* ist dieser eher esoterischen als exoterischen Form der Artisten-Metaphysik verpflichtet.

Fink, einer der Wenigen, der Nietzsches Schriften zu den vorsokratischen Denkern für ein Verständnis der Basis von Nietzsches eigenem Philosophieren für wesentlich hält, vertritt den Standpunkt, dass die »Artisten-Metaphysik« zu Nietzsches frühesten Vorstellungen gehört. Schon »von seinen ersten Schriften an«⁴ bewegt sich Nietzsche nach Fink »in seiner Artistenmetaphysik, in seinem Heraklitismus vom spielenden Weltenkinde Zeus, dem PAIS PAIZON« (Fink 1960a, 187). Im Kontext von Nietzsches *Griechentum und Pessimismus* könnte ein spielendes Weltkind so verstanden werden, als wollte Fink Nietzsches Lehre von der Ewigen Wiederkehr in schön Heideggerischer Manier als »die allumfängliche, alles-bringende und alles-tilgende Spiel-Zeit der Welt« (Fink 1960a, 189) darstellen. Und so verstanden wäre Nietzsches »Artisten-Metaphysik« auch mit der entsprechenden Vision vom schöpferischen Künstler als der »ewige[n] und ursprüngliche[n] Kunstgewalt« (GT; KSA 1, 155) verbunden. Der Schlüssel für Finks Nietzsche-Lesart wie auch für seine eigene Kosmologie oder Welt-Ontologie liegt jedoch darin, dass die Vision des Künstlers gerade keine Anspielung auf die Begeisterung des 19. Jahrhunderts für den *Genius* bedeutet – jenen Fetisch, der sich heute zu einem Faszinosum entwickelt hat nicht nur in Bezug auf Naturwissenschaftler, Politiker, Filmstars und Sportler, sondern auf die Berühmtheit eines jeden – und bestünde sie, wie Andy Warhol sinniert, nur für 15 Minuten. Nietzsche übersieht jedoch die Kritik des Subjekts nicht, durch die er überhaupt erst zu dem gelangt, was er »das Problem des Künstlers« (FW; KSA 3, 361)⁵ nennt. Der Künstler ist nämlich jenseits eines solchen Subjekts zu verstehen; seine Schöpferkraft muss vom Reichtum des Spiels her, vom »spielende[n] Aufbauen und Zer-

wich 2002. Jean Grondin stellt den Begriff der »Artisten-Metaphysik« mit Gadamer's Spielbegriff samt seinen Bezügen zu Schiller und Kant zusammen in: Grondin 2002, 37–44.

⁴ Also längst bevor sie in Nietzsches 1886 neu herausgegebener (und anders untertitelter) Schrift *Die Geburt der Tragödie Oder Griechentum und Pessimismus* ausdrücklich erscheint.

⁵ Vgl. dazu Babich 2000; eine deutsche Fassung erscheint in Kürze.

trümmern der Individualwelt als Ausfluss einer Urlust« (GT; KSA 1, 153) begriffen werden. Nietzsches metaphysische Referenz ist hier nicht vom Platonischen Ideal der Kunst zu trennen, und er verfolgt, wie Fink uns erinnert, das artistische Ideal von eben diesem Ort aus zurück zu Heraklit. Fink pfeift also jene unter uns zurück, die in Versuchung geraten könnten, Nietzsches unveröffentlichte Schrift »Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen« als den Ort eines ›reinen Nietzsche‹ zu betrachten, und das hieße in diesem Fall: des bleibenden, von den verdächtigen (Wagnerischen oder Schopenhauerischen) Querelen scheinbar freien Philologen Nietzsche.⁶ Eine solche Abgrenzung kann jedoch irreführen, ganz einfach weil sich herausstellt, dass Nietzsche kein schlichter Philologe ist und wir bis zum heutigen Tag so entfernt sind wie je von einer tieferen Auseinandersetzung mit der ernsthaften, d.h. ebenso philologischen wie philosophischen Betrachtung der ursprünglichen Nietzscheschen Idee eines *Spiele* der Tragödie – wir können deren Nachhall in Finks Sprache vernehmen –, die ihr Werden oder ihre Geburt aus dem Geist der Musik empfangt, einem Geist, den Nietzsche nicht in der theatralischen Vision des Bockstanzes fand, wie von Peter Sloterdijk (1999) in seinem *Denker auf der Bühne* kritisch und einsichtsvoll analysiert, sondern auf philologischem Wege und also buchstäblich in dem Klang der Lyrik als dem musikalischen Spiel des tragischen Kunstwerkes. Zu sagen (wie ich es anderswo getan habe), dass Nietzsches *Geburt der Tragödie* in dem Ausmaß als eine archäologische Quelle gelesen werden kann, in dem sie auf den akustischen Stand einer alten oder toten – und das meint *ungesprochenen* Sprache – hinweist, bedeutet, die kritische Reflexionshöhe zu betonen, die erforderlich ist, um Finks (und Heideggers) Auf-

⁶ Wie der eine oder andere Forscher schon enttäuscht feststellen musste, entgeht dem so Versuchten das erhoffte akademische Handbuch für Einblicke in das vor-platonische Denken – das man sich immer als ein den anderen Büchern über antike Philosophie irgendwie gleichwertiges, doch mit Nietzscheschem Flair versehenes, vorstellt. Für alle, die nach einem solchen Handbuch suchen, wären Nietzsches Vorlesungen ein guter Ansatz; vgl. die letzten zwei Bände seiner fünfbändigen *Frühen Schriften*. Die Frage nach Nietzsches Beitrag zur Klassik bleibt selbst nach den beeindruckenden Aufsätzen von Hubert Cancik, Barbara von Reibnitz, James Porter und den jüngsten Bemühungen von Enrico Müller und Christian Benne ebenso wie den eher peripheren, aber wertvollen Beiträgen von Hugh Lloyd-Jones, Albert Henrich oder Marcel Detienne nach wie vor offen. Es scheint also so zu sein, dass wir noch immer nicht weiter sind als die Beiträge von Silk, Stern oder auch Helmut Flashar in: Flashar 1995 oder auch O'Flaherty et al. 1976.

forderung zu verstehen, Heraklit zusammen mit Nietzsche und Hölderlin zu lesen, und dies unter einer *neuen* philosophischen Perspektive.⁷

Nach Finks Lesart, ähnlich wie derjenigen Heideggers, ist Heraklit Nietzsches ständiger Partner in diesen zu seinen Lebzeiten unveröffentlichten Notizen, und ich habe an anderer Stelle den Standpunkt vertreten, dass diese Beständigkeit auch andere Namen doppelt verpflichtet, also nicht nur Nietzsches eigenen (wie Kommentatoren immer wieder behaupten, dass, wo Heraklit war, jetzt Nietzsche stehen soll, genau wie Nietzsche uns selber die Lesetechnik nahelegt, den Namen Wagners durch seinen eignen zu ersetzen), als eine Art Zwiesprache mit sich selbst, sondern auch den der Rätselfigur Zarathustra⁸ und, in metonymischer Umformung, wiederum den ebenso esoterischen Namen Empedokles.⁹ Der vieldeutige Name Heraklits – von einer philosophischen Mehrzahl, von Hegel und Schopenhauer bis zu Heidegger und Sarah Kofman als Lieblings-Vorsokratiker hochgehalten, und also alles andere als ein Inbegriff des Esoterischen – überschattet Nietzsches erstes Buch als die metaphysische Veranschaulichung des spielenden Künstlers – »wie wenn von Heraklit dem Dunklen« zu dem ähnlich »dunklen« Pindar, aber vor allem zu dem erz-obskuren Heraklitischen Gleichnis von der »weltbildende[n] Kraft« übergegangen würde, einer Kraft, die anschließend einem Kind verglichen wird, »das spielend Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft« (GT; KSA 1, 153; Wohlfahrt 1999).

Denn Nietzsche erkannte, dass wir Nicht-Griechen – oder, wie er uns auch nennt, wir »Spätgeborenen« – diese Idee einer spielerischen Kreativität in ihrer »wahren Würde« als »dionysischer Weltspiegel« möglicherweise am Modell der physisch-metaphysischen Domäne der Musik verstehen könnten. Es handelt sich hier um Musik, die in Bezug auf ihre »dionysische Weltbestimmung« (GT; KSA 1, 126) auf einer kosmisch-dynamischen Ebene angesiedelt wird.¹⁰ Folglich erklärt Nietzsche, dass »Musik und tragischer Mythos [...] in gleicher Weise Ausdruck der dionysischen Befähigung eines Volkes und von einander

⁷ Vgl. die ersten Kapitel von Babich 1996.

⁸ Von Einfluss war für Nietzsche darüber hinaus der historische Zoroaster, wie er durch Goethe und Heinrich von Kleist vermittelt wurde sowie durch Rameaus mit gnostischem Hintergrund komponierte, 1749 uraufgeführte Oper *Zoroastre*.

⁹ Vgl. für weitere literarische Hinweise Babich 2000a, 117–134.

¹⁰ Zum Dionysischen bei Nietzsche siehe Sokel 2005, 501–520.

untrennbar« (GT; KSA 1, 154) sind.¹¹ Und in diesem Sinne ist Nietzsche »Artisten-Metaphysik« unentbehrlich für ein Verständnis seiner Vision der Tragödie und der Verbindung der Tragödie zur Musik, die das zentrale Thema seines ersten Buches bildet.

Tragische Weisheit zwischen Heraklit und Anaximander

Sowohl in seiner 1957 publizierten Studie zum Spiel, *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*, wie in seinem Buch über *Nietzsches Philosophie* aus dem Jahre 1960 bringt Fink dieses Nietzsche-Heraklitische Schema spielerischer Kreativität zum Ausdruck. Neben Fink haben auch andere Interpreten Zuflucht zu Nietzsches von Schopenhauer beeinflusstem Bild einer ästhetischen Metaphysik genommen, die auf die Kunst als das Muster oder Paradigma für unsere Erfahrung einer irreduziblen phänomenalen Welt anspielt. Wie schon Heidegger ist jedoch Fink in dieser Hinsicht vor allem deshalb bedeutsam, weil sich seine Lektüre auf die *metaphysischen* Dimensionen von Nietzsches Denken richtet und in diesem Zusammenhang das *Physische* hervorhebt. Natürlich ist hier ein besonderer Vorbehalt anzubringen: Wie sehr Nietzsche noch Metaphysiker war oder nicht, ist eine Frage, die nicht gestellt werden kann, ohne zuvor die nach der Bedeutung der Metaphysik bei Nietzsche, bei Heidegger, aber auch bei Fink selbst geklärt zu haben. Heideggers *Kritik der Metaphysik* – einschließlich seiner *Kritik Nietzsches* als dem »letzten Metaphysiker« des Abendlandes – impliziert zwar eine Betonung des metaphysischen Elements in Nietzsches Denken, bleibt jedoch mit Nietzsches epistemologischer Kritik der Metaphysik unvereinbar, die seine spezifische Kritik des Subjekts und der eigentlichen Möglichkeit von Wissen und Wahrheit einschließt.¹²

Das Bild einer künstlerischen Metaphysik, verbunden mit der Idee des Spiels, wie Fink sie entwirft, könnte zunächst den Eindruck erwecken, als wollte man die schlechtesten Karikaturen der »griechischen Fröhlichkeit« herbeizitieren, um deren Anfechtung sich Nietzsche in

¹¹ Vgl. Babich 2006a, 221–238.

¹² Ich diskutiere diese Unterscheidung nicht nur in Babich 1994, sondern auch in direktem Zusammenhang mit Heidegger in den letzten Abschnitten von Babich 2003, 63–103.

der *Geburt der Tragödie* so bemüht zeigte. Seine »tragische Erkenntnis« (GT; KSA 1, 101) – nicht, als spräche er im aufgeklärten Sinne von einer kritischen Leistung reflexiven Wissens (d. h. mit Respekt gegenüber der Aufklärung selbst), wie Fink es hervorgehoben hat, sondern nach dem Muster des »weisen *Silen*« – ist eine tragische Weisheit, die wir nicht als eine quasi-göttliche Einsicht missverstehen sollten; sie ist vielmehr das geheime Wissen der »Begleiter des Dionysus« (GT; KSA 1, 35). Diesem entspricht die Sophokleische Weisheit des *me phynai*, der Wunsch des nicht Gewordenseins, das bedeutet: des überhaupt nicht Geborenwordenseins, als das Beste für alle Menschen: »nicht geboren zu sein, nicht zu *sein*, *nichts* zu sein« (ebd.). Doch die objektive Aussicht »niemals geboren worden zu sein« ist ein für lebendige Wesen zugleich unmöglicher Traum. Er verspricht Vollendung für den möglichen Fall, dass das, was wurde, niemals eingetreten ist, also eine tautologische Unmöglichkeit. Der alte jüdische Witz hält eine Antwort auf das lebenswidrige Ideal des Nichtgeborenwordenseins parat: »Perfekt, klar. Aber wem passiert das schon? Unter Tausenden kaum einem!« Für uns, die wir als Sterbliche geboren wurden, wird das Allerbeste, wie der *Silene* uns mitteilt, zurückgestellt zu einem Zweitbesten: nur »bald zu sterben« (ebd.).

Tragische Weisheit ist verbunden mit der Erkenntnis, dass die tägliche Wirklichkeit selbst eine Illusion ist, ein perspektivischer Einblick in das Spiel der Spiele, und dass die Außerkraftsetzung einer solchen Illusion nicht die Beruhigung einer ultimativen, tragenden, schützenden und gründenden Wahrheit hinter der Illusion nach sich zieht.¹³ Wie der späte Nietzsche der *Götzendämmerung* in seiner »Geschichte eines Irrthums« schreiben wird, bedeutet die Abschaffung der Ikone einer ultimativen Wahrheit, die Idee des Erscheinens als Maske der Wahrheit selbst zu vernichten, so dass die Abschaffung der Wahrheit gerade die Maske des unendlichen Werdens zum Ausdruck bringt. Es handelt sich dabei um eine träumende Metaphysik oder eine Metaphysik des Traumes. Für Nietzsche entspricht der »Schleier der Maja« (GT; KSA 1, 29) sowohl der Erleuchtung des Buddhismus (alles ist Illusion) wie den nüchternsten und modernsten Wissenschaften von Wahrneh-

¹³ Eben deshalb ruft Nietzsche uns in Erinnerung, was wir sein tragisches epistemologisches Realitätsprinzip nennen könnten: »Wissen um das Irren hebt es nicht auf!« (NF; KSA 9, 503).

mung und Erkenntnis (es findet alles im Gehirn statt).¹⁴ Seine Metaphysik eines kosmischen Künstlertums findet ihren Widerklang in Finks kosmischer Betonung des Spiels und des Spielens, und zwar nicht in Form von Vergnügen und Unterhaltung, sondern mit tiefem Ernst zum Ausdruck gebracht. Wie Fink zu dieser komplexen Einsicht schreibt: »Im Spiel wird auch das Antlitz des Gorgo verklärt.« (Fink 1957, 28) Und bezüglich des immer wieder zitierten Spruches von Heraklit hält er die »Tiefe einer solchen Konzeption« fest, die »zu einer ästhetischen Weltdeutung hindrängt«, aber auch »ihre Gefahr und Verführungsgewalt« (ebd. 51). Der Kreativität des Spiels entspricht auf einer metaphysischen Ebene die Destruktion: Welten schaffen und zerstören. Das Modell ist Zeus als Weltkind, spielend auf dem Strand der Ewigkeit.

Zusätzlich zu Heraklit hebt Fink Nietzsches Auffassung der Welt-sicht Anaximanders hervor, die wir als Entfaltung einer Art rückläufiger Genealogie des *apeiron* deuten können. In seiner Darlegung von Anaximanders Einsicht in eine Welt umgekehrter Rechtfertigung besteht das Unrecht des Daseins nämlich nicht darin, dass es in Verfall und Tod zu einem Ende kommt; liest man Anaximander ernsthaft und ethisch, tritt als das größere Unrecht nun das Geborenwerden zum Vorschein. So ist nach dem Anaximander der *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* – und es gilt noch einmal festzuhalten, dass dieser Text für Fink selbst eine Art Palimpsest darstellt – »alles Werden wie eine strafwürdige Emancipation vom ewigen Sein anzusehen, als ein Unrecht, das mit dem Untergange zu büßen ist« (PtZG; KSA 1, 819). Die ethische Lösung für dieses kosmische Dilemma wird in dem strengen und königlichen Maß Heraklits gesehen, der »die eine Gerechtigkeit« im »Streit des Vielen« (PtZG; KSA 1, 827) findet – »die Welt ist das *Spiel* des Zeus, oder physikalisch ausgedrückt, des Feuers mit sich selbst, das eine ist nur in diesem Sinne zugleich das Viele« (ebd.). In der *Geburt der Tragödie* wiederum ist Nietzsches Bild für den fließenden Aufruhr des Anaximandrischen bzw. Heraklitischen Werdens die Welle. Individuen werden nun als flüchtige Wellen gesehen, als wirbelnde Strudel, die im wiederkehrenden Andrang der sich aufbäumenden Woge emporsteigen und wieder versinken. So spricht

¹⁴ Hier ist die überraschende Anmerkung nötig, dass sich seit Nietzsches Festlegung solcher Termini des 19. Jahrhunderts wie »Nervenreiz« und »perzeptueller Resonanz« in der heutigen Kognitionswissenschaft nur die technische Terminologie geändert hat.

Nietzsche von »der einzelnen Welle« im Gegenzug zur »ganzen See« und der »plötzlich anschwellenden Fluth des Dionysischen«, die »dann die einzelnen kleinen Wellenberge der Individuen auf ihren Rücken« (GT; KSA 1, 70) nimmt; im Anschluss daran spricht er unverhüllt von den »Wallungen des Willens« und dem »anschwellenden Strom der Leidenschaften« (GT; KSA 1, 140).

Verklärung. Das Spiel und das Offene

Der spätere (und nach Nietzsche eher dekadente) stoische Ausdruck dieser Erkenntnis besagt, dass jedes Lebensalter einem Traume gleicht, der auf den Tod zuhastet, an jeder Wendung bekämpft von zahllosen Anderen, die ungeduldig danach drängen, geboren zu werden. Aber wo es die ästhetische Kosmodizee ist, die als letzte Bedeutung seiner Artistenmetaphysik hervortritt (als die metaphysische Idee des »Urkünstler[s] der Welt« [GT; KSA 1, 48], wie wir es auch aus dem Mund von Aischylos' Prometheus hätten vernehmen können), erinnert uns Nietzsche gewissermaßen als ein Vorzeichen seines Gedankens des *Amor fati* daran, den Schluss zu ziehen, dass »alles Vorhandene [...] gerecht [ist] und ungerecht und in beidem gleich berechtigt« (GT; KSA 1, 71). Auf diese Weise geschieht der eigentliche Zweck der Darstellung einer ultimativen Realität gemäß dem Modell der Kunst im Begriff des in seine Erscheinung verlorenen Homerischen Künstler-Schauspielers, »der gerade in seiner höchsten Thätigkeit, ganz Schein und Lust am Schein ist« (GT; KSA 1, 84). Dies ist die »Mysterienlehre der Tragödie« (GT; KSA 1, 73), und sie gleicht der Heraklitischen Antwort auf das Anaximandrische Ideal der ausgleichenden Gerechtigkeit zwischen gut und böse, richtig und falsch, gerecht und ungerecht: Es ist die tragische Weisheit oder tragische Wahrheit als »die Grunderkenntnis der Einheit alles Vorhandenen« (ebd.). In dieser Hinsicht ist es eine lehrreiche Beobachtung, dass die in Frage stehende Kunst nicht uns betrifft, sie ist keine Feier des *homo faber*, wie wir uns in Selbstgratulation gerne bezeichnen, nicht eine des menschlichen Daseins, das Nietzsche das der »klugen Thierte« nennt, die einmal das »Erkennen« erfanden, aber doch genau auf derselben Ebene wie alle anderen Lebewesen und unvermeidlich eine im selben Lauf der Natur zur Auslöschung verurteilte Spezies sind wie die Sterne oder ihr Sonnensystem (UWL, KSA 1, 875). Für Nietzsche sagt dieser Punkt alles über die Bedingun-

gen der Möglichkeit (und die Kantische Terminologie ist hier bewusst gewählt), die nötig sind, um die notwendige Perspektive zu erlangen, »dass die ganze Kunstkomödie durchaus nicht für uns, etwa unserer Besserung oder Bildung wegen, aufgeführt wird, ja dass wir ebenso wenig die eigentlichen Schöpfer jener Kunstwelt sind ...« (GT; KSA 1, 47). Dieser antihumanistische (und das heißt wohl über- oder postmenschliche gegen einen allzu-humanistischen) Vorstoß bewirkt mehr, als jeden x-beliebigen Hinz und Kunz aus seiner Sicherheit aufzuschrecken, vor dem jüdisch-christlichen Schöpfergott als der letzten Aufsichtsstanz das Zentrum des Universums zu sein. Für Fink ist immer Folgendes zu bedenken: »Gesetzt den Fall, das Spiel sei etwas, was nur der Mensch allein vermag, so bleibt weiterhin die Frage, ob der Mensch als Spieler im Menschenland verbleibt oder ob er sich dabei notwendig auch zu einem Übermenschlichen verhält.« (Fink 1957, 40) Die Aussage, wir sollten das Leben, das Spiel der Welt oder, und dies vielleicht vor allem, *uns selbst* nicht allzu ernst nehmen, wie Nietzsche Heraklits Lehre zusammenfasst, bedeutet, auch vom Leben oder der Existenz (und diese schließt die Idee des religiösen Rituals, des antiken ebenso wie des modernen, ein) zu sagen: »es ist ein Spiel, nehmt's nicht zu pathetisch, und vor Allem nicht moralisch!« (GT; KSA 1, 27) Später werden wir sehen, dass diese Betonung des Spiels zugleich seine emphatische Bejahung bedeutet, wie auch das Spiel des Traumes in Nietzsches Erklärung: »Es ist ein Traum! Ich will ihn weiter träumen!« (GT; KSA 1, 27) zu verstehen ist. Dass Nietzsche seinen Lesern als summarische Darstellung Heraklits einen solchen hermeneutischen Ratschlag gibt, macht seine tiefere Erkenntnis keineswegs zunichte, dass es dasselbe Spiel ist, das die Gegensätze und die bewegliche Wahrheit der Dinge aus sich entlässt. Es handelt sich um eine Metaphysik des Spiels, wie Fink es richtig auffasst (wenn auch Fink selber, im Gegensatz zu Nietzsche, an diesem Punkt noch eine Gottheit einführt), um das Spiel der Welt, um den ganzen Weg hinab zu den »Müttern des Sein's« (GT; KSA 1, 103). Eine solche Heraklitische Vorstellung vom ewigen Weltspiel gibt uns auch der Weltkünstler Schopenhauers (dieser Weltkünstler wäre, noch einmal, Nietzsches »Urkünstler der Welt«), der mit dem Leben spielt und der gerade als ein Leidender spielt. In Nietzsches Darstellung spielt dieser Weltkünstler mit schönen Erscheinungen als einem Mittel der Verführung, der Raffinesse, mit einer schrecklichen, Ehrfurcht gebietenden Schönheit, die die jeweiligen Leidenden dieser Erscheinungen (d. h. die Beobachter, Wahrnehmenden, Wissenden) da-

zu verführt, im irdischen Leiden auszuhalten. Wie Nietzsche fortfährt, entspricht das apollinische Ideal der olympischen Kunst einer außerordentlichen Empfänglichkeit für das Leiden: »Der Grieche kannte und empfand die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins.« (GT; KSA 1, 30) Eben diesen »Schrecken« und dieses »Entsetzen« bringt der ästhetisch-metaphysische Einblick der *Geburt der Tragödie* zum Ausdruck: »Derselbe Trieb, der die Kunst in's Leben ruft, als die zum Weiterleben verführende Ergänzung und Vollendung des Daseins liess auch die olympische Welt entstehen, in der sich der hellenische ›Wille‹ einen verklärenden Spiegel vorhielt.« (GT; KSA 1, 31) Das wird bestätigt oder veranschaulicht durch das, was Nietzsche als das primär Gegebene betrachtet, nämlich das paradoxe, aber erfahrungsgemäß zeitgleiche Phänomen der unheimlichen Mischung von Schmerz und Lust: »dass Schmerzen Lust erwecken, dass der Jubel der Brust qualvolle Töne entreisst« (GT; KSA 1, 33). Was Fink nun mit dieser tragischen Einsicht Nietzsches in seinem *Spiel als Weltsymbol* macht, ist, sie als ein mystisches Element zum Ausdruck zu bringen, nicht in Distanz etwa zu den Griechen, sondern in einer modernen Stimmlage, die an die aktuelle Gegenwart sowohl damals als auch heute gerichtet ist. So führt ihn seine Besinnung auf das Spiel zu einer Erörterung des Religiösen, ausgedrückt in Begriffen der Welt – der »Weltlichkeit des Spiels« (Fink 1960b, 218), und das bedeutet zugleich: des Kosmos, gesehen aus der Perspektive der Ewigkeit, wie Nietzsche dies als eine Anspielung auf die stoische Weltsicht bezeichnen würde. Von dieser Perspektive aus ist es Fink möglich, seine Entfaltung der Welt »als Spiel ohne Spieler« (Fink 1960b, 230) vorzulegen. Sein Verständnis der menschlichen Möglichkeit oder des menschlichen Potenzials für das Spiel erweist sich nicht zuletzt als sehr fruchtbar für eine Auseinandersetzung mit Giorgio Agambens jüngster Wiederaufnahme der Rilkeschen und Heideggerschen (und das meint immer Hölderlinschen) Vorstellung vom *Offenen*.

Für Fink gilt: »Gerade sofern der Mensch wesenhaft durch die Spielmöglichkeit bestimmt ist, ist er bestimmt durch das Unergründlich-Unbestimmte, das Unfeste, Offene, das Wogend-Mögliche der waltenden Welt, die in ihm widerscheint.« (Fink 1960b, 230 f.) Das Spiel ist nichts anderes als dieses höchst dynamische Hin und Her zwischen bestimmter Präsenz und Offenheit: »Im menschlichen Spiel ereignet sich eine Ekstase des Daseins zur Welt.« (Fink 1960b, 231) Und weil Fink vor Heideggerscher Terminologie nicht zurückschreckt, ist er

zu einer außerordentlichen Präzision in seiner eigenen Sprache fähig. So trägt uns das Spiel wortwörtlich über uns, unser Leben und unsere Begrenzungen hinaus. Im »Spiel ›transzendiert‹ der Mensch sich selbst, übersteigt er die Festlegungen, mit denen er sich umgeben und in denen er sich ›verwirklicht‹ hat, macht er die unwiderruflichen Entscheidungen seiner Freiheit gleichsam widerrufbar, entspringt er sich selber, taucht er aus jeder fixierten Situation in den Lebensgrund urquellender Möglichkeiten« (ebd.) – und Fink ist sorgfältig darauf bedacht, diesen existenziellen Hintergrund als die wirkliche Basis für die Möglichkeit der Transzendenz zu betonen. Es gründet gerade im Zwang des Lebens, dass das Spiel alles zu ändern vermag. Tatsächlich ist es das existenzielle Verständnis der Zeit – kosmisch und phänomenologisch verstanden als Lebenszeit, als gelebte Tragödie, die gleichermaßen vom Schicksal oder Zufall wie von getroffenen Entscheidungen gezeichnet ist, wie Fink es wunderbar an der Verengung solcher Gelegenheiten veranschaulicht, die ein Insichkehren des Offenen im Rahmen der Lebensmöglichkeiten darstellen –, das die Vorstellung einer *verlorenen* Gelegenheit unterstreicht und unmittelbar ans Licht bringt, was *im Spiel auf dem Spiele* steht. Um sich das Wesen der griechischen Einsicht in die entscheidende Bedeutung des Anfangs vor Augen zu führen – wie Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* festhält, entscheidet der Anfang ›alles‹ –, nimmt Fink diesen Punkt, um den zentralen Unterschied zwischen Möglichsein und Wirklichsein aufzuzeigen:

»Das Kind ist potenziell: das besagt nicht, es ist noch nicht dieses oder jenes, sondern: es ist noch ›alles‹, es hat noch tausend offene Möglichkeiten, das ganze Leben vor aller Festlegung schwingt noch in ihm. Der Greis hat die Geschichte der Selbstverwirklichung hinter sich, er hat tausend Möglichkeiten so oder so vertan, hat sich realisiert, und mit jedem Schritt des Lebensganges hat er die offene Welt eingeengt.« (Fink 1960b, 78 f.)

Diese Verengung des Offenen ist das tätige Werk der Zeit. So schreibt Fink:

»Die unaufhaltsame Schrumpfung unserer Möglichkeiten, welche unseren Lebensgang begleitet und das unerbittliche Gesetz des Lebensernstes ist, wird in ihrer Traurigkeit gemildert – durch das Spiel. Denn im Spiel genießen wir die Möglichkeit, die verlorenen Möglichkeiten wiederzuholen, ja sogar weit darüber hinaus ins Offene einer nicht festgelegten und nichtgebundenen Existenzweise zu gelangen.« (Fink 1960b, 79)

Aber eben, wie Fink präzisiert, gerade als *nicht wirklich*, »sondern nur ›zum Schein« (ebd.). Daher kann er behaupten, dass wir im Spiel »ein eigentümliches Schöpfungserleben«, »ein Schaffensglück: wir können alles sein, die Möglichkeiten stehen offen, wie haben die *Illusion* des freien, uneingeschränkten Beginns« (Fink 1960b, 78). Und auf der Basis dieser exakt Nietzscheschen Konzeption einer freien »Illusion« kann Fink in seinem Buch über das Spiel später schließen, dass das Spiel als solches Anfang ist: Spielen ist immer reines Beginnen.

Die Betonung auf den Anfang oder Beginn zu legen, bedeutet, die ekstatische Aussetzung der Zeit, und das heißt des Lebens, im Spiel aufzunehmen. Das Spiel – und darin kehrt Fink zu seiner früheren Beschäftigung mit der Zeit zurück – ist so das stehende Jetzt, ein spielerisches Äquivalent des *nunc stans* der Ewigkeit, selbst wenn nur im Spiel, nur dieses eine Mal, nur als Ausnahme. Spielend ist das menschliche Dasein zwar nicht ad hoc, aber doch *in* diesem Moment, *für* diesen Moment (aber das bedeutet im wirklichen Zeit-Raum des Spiels: für immer) fähig, »die Last seiner Lebensgeschichte« abzuwerfen, hier und für diesen selben Moment zu beginnen, als wäre es »von neuem« (Fink 1960b, 231). Aber Fink, und hier ist Nietzsche für ihn ebenfalls der zentrale Ansprechpartner, hebt diese Überlegung nicht auf die Ebene einer Dispensation von Alltag und Sorge, wie es das gängige Verständnis des Spiels tun würde. Es ist gerade der weltliche Charakter des Spiels, sein welteröffnender, weltschaffender Charakter, der Fink interessiert, denn – und das ist ein Schlüssel für eine typische philosophische Befangenheit, in der wir alle als Erben Platons stehen: der Geschichte der Metaphysik, die Fink ebenso wie Heidegger als eine Geschichte der Täuschung selbst liest – es ist das Spiel, in das wir die moderne, zutiefst wissenschaftlich-technische, metaphysische Erbschaft der Platonischen Tradition hineintragen, was in ganz alltäglichen Begriffen zum Ausdruck kommt: in denen von Wirklichkeit und Unwirklichkeit, Echtheit und Scheinbarkeit, Verlässlichkeit und Fragwürdigkeit. Im Spiel »sind die Bereiche gemischt und durcheinandergewirbelt, die wir sonst sorgsam trennen, – und die wir auch auseinanderhalten müssen, wenn wir bestehen wollen. In allen Geschäften des Lebens ernstes trennen wir das Wirkliche vom bloßen Schein, das Handfeste von dem bloß Eingebildeten, das Verlässliche und Sichere von dem Fragwürdigen und bloß Vermutlichen. Im Spiel aber mischen wir Sein und Schein ungehemmt durcheinander, haben eine rätselhafte Freude am Scheinhaften, das uns eine höhere Wahrheit zuweilen ver-

bürgt als die massiv wirklichen Dinge unserer alltäglichen Umwelt« (Fink 1960b, 233).

Transfiguration. Bild und Musik

Um zu unserer Erörterung von Finks Nietzsche zurückzukommen (genauer dahin, wo Fink seine Besprechung des Weltspiels mit der »Vogel-Weisheit« des *Zarathustra*-Abschnittes »Die sieben Siegel« beschließt: »wirf dich umher, hinaus, zurück«¹⁵): Fink ist von bemerkenswerter Einsicht in seiner Herausarbeitung des dionysischen Elements bei Nietzsche getragen, besonders im Kontext der *Geburt der Tragödie*. Hier wird die Opposition zwischen Apoll und Dionysos klar gezogen und doch zugleich als eine dazu in Kontrast stehende, *gemischte* dargestellt.¹⁶ Wir können uns hier Paul Veynes anspruchsvolles Resümee der Konsequenzen in Erinnerung rufen, die von Wilamowitz' lakonischem Wort ausgehen, die Griechen »glaubten« nicht an ihre Götter. Fasst man dies in Nietzsches Begriffe, so versagten die Griechen auch darin, ihre Götter voneinander zu unterscheiden; sie projizierten also die Eigenschaften des einen Gottes in einen jeweils anderen. Erinnern wir uns, dass Nietzsche selbst so weit ging, diese synkretistische Mischung von Attributen in einem entscheidenden Beispiel freimütig vorzuführen, wo er nämlich wortwörtlich ihr »geheimnisvolles *Ehebüdniss*« (GT; KSA 1, 42) ankündigt und die mysteriöse Sprache der Alchemie verwendet, um den »Bruderbund« (GT; KSA 1, 150) zwischen Dionysos und Apoll auszudrücken, die der Tragödie zu ihrer Geburt verholfen haben, einer Tragödie, die »zugleich Antigone und Cassandra ist« (GT; KSA 1, 42; Hervorh. BB). Es ist diese schöne Genealogie, die es Nietzsche erlaubt, den Geist der Musik, aus dem er die Geburt der Tragödie herleitet, mit ihren beiden Elternteilen zu identifizieren: mit Apoll und mit Dionysos, mit dem Bogenschützen und Lyra spielenden Gott und mit dem flötenden, tanzenden Gott. Fink findet dieselbe Dualität im verborgenen Wesen des Spiels wieder, das

¹⁵ Fink 1960b, 242. Fink zitiert Nietzsche als den »dithyrambischen Denker Zarathustra«.

¹⁶ Tatsächlich lässt sich zeigen, dass Apoll so plötzlich nach seinem Auftritt wieder verschwindet, dass diese Absenz manchen Nietzsche-Lesern Kummer bereitet; in ihrem Kummer bilden sie sich den Namen Apoll wieder ein, indem sie ihn als eine schöpferische, formgebende Instanz im *Zarathustra* wiederentdecken.

die Eigenschaft hat, das »helle apollinische Moment der freien Selbstheit, aber auch das dunkle dionysische Moment panischer Selbstaufgabe in sich [zu] bergen« (Fink 1957, 39).

Apoll (Nietzsche nennt ihn den »Scheinenden«) ist der glänzende Gott – Heidegger wird in seiner Philosophie viel aus der Ambiguität von Glanz und Erscheinung machen –, aber Apoll ist auch der »Gott aller bildnerischen Kräfte« (GT; KSA 1, 27). Schon das »sonnenhafte« Auge Apolls korrespondiert einem Bild maßvoller Beherrschung und gerade nicht der dissonanten (oder temperierten oder versöhnten) Stimmung der Musik oder Tragödie oder auch – wie ich im Sinne Heideggers oder vielleicht eher noch in dem Merleau-Pontys sagen könnte – der tätigen Kraft der bewegten Sphäre einer Skulptur.

Wenn Nietzsche sich also in der *Geburt der Tragödie* auf Raphaels *Die Verklärung Christi* (*Die Transfiguration*) bezieht – auf den aufscheinenden Christus oben: auf der apollinischen Ebene, als reines Licht, als reine Vision, die Apostel in geblendetes Schweigen bannend, und das dionysische Element des Wahnsinns unten, die Stimme des Dämons im Inneren des besessenen Kindes, die Kakophonie der verwirrten Menge um das Kind herum¹⁷ –, dann beleuchtet er das Spiel solcher dyadischen Erscheinungen aus der Höhe und der Tiefe zugleich, aus Licht und Klang, indem er die »gegenseitige Nothwendigkeit« der beiden Gottheiten auf der Basis der »schreckliche[n] Weisheit des Silen« (GT; KSA 1, 39) aufzeigt. So haben wir bei Nietzsche die Entsprechung von Apoll und Dionysos als die der Vision des Traumes und der Wahrheit des Wahnsinns. Zugleich ist diese Erscheinung hoffnungslos eindimensional, aperspektivisch. Im ästhetischen Spiel der Illusion, wo das Leben und die Realität einander »rechtfertigen«, wie wir, gefangen im Spiel des Lebens, uns selbst »rechtfertigen«, haben wir (und können nur) dasselbe nivellierte Bewusstsein haben, wie »die

¹⁷ Vgl. Gary Shapiros reichhaltige Darstellung dieser bildnerischen Konstruktion in Shapiro 2003; vgl. auch Jähning 1972 sowie für eine Diskussion dieses Bildes in Nietzsches Erstwerk Figal 1999. Für eine Diskussion von Shapiros Lesart vgl. Babich 2003/2004, bes. 189–193. Aufgrund des begrenzten Raumes für meine Diskussion von Shapiros Analyse dieser ekphrastischen Konstruktion erwähne ich Shapiros außerordentlich subtile Lesart der apollinischen Vision der Ruhe nicht, die durch die zentrale weibliche Figur in der unteren Hälfte des Gemäldes repräsentiert wird; eine feministische Perspektive könnte diese Figur des Künstlers mit Nietzsches Reflexion über Frauen in *Die fröhliche Wissenschaft*, Nr. 60, vergleichen. Zu diesem Thema vgl. weiter Babich 2000b.

auf Leinwand gemalten Krieger von der auf ihr dargestellten Schlacht« (GT; KSA 1, 47).

Wie die Musik das dionysische Gegenstück zu der apollinischen Vision des Dramas darstellt, verlangt das vollendete oder abgerundete Werk tragischer Kunst die dreidimensionalen Konturen von Skulptur oder Architektur oder selbst die vier Dimensionen des Liedes der Zeit von Musiktheater und Tanz. Also entwirft die Vision am Schluss der *Geburt der Tragödie* die verklarte Musik der Philosophie als den Versuch, »eine Menschwerdung der Dissonanz« (GT; KSA 1, 155) anstelle der metaphorischen Fantastik musikalischer Harmonie zu denken. Um eine solche »Dissonanz« zu überstehen, das heißt, um den Grad, in dem diese Dissonanz dem Übermaß des Lebens selbst (oder, um die Sprache des späten Nietzsche zu verwenden, seinem Reichtum) korrespondiert, benötigen wir beide, Dionysos und Apoll. Nietzsche verfügt hier über zwei von Grund auf leibliche Schemata von Raum und Sphäre: die Wirkung von Skulptur und Architektur auf das Wesen. Es ist die musikalische Reflektion des Lebens in Griechenland, die Nietzsche am Schluss der *Geburt der Tragödie* versucht, für uns zu »erfinden« (»sei es auch im Traume«):

»Im Wandeln unter hohen ionischen Säulengängen, aufwärtsblickend zu einem Horizont, der durch reine und edle Linien abgeschnitten ist, neben sich Widerspiegelungen seiner verklärten Gestalt in leuchtendem Marmor, rings um sich feierlich schreitende oder zart bewegte Menschen, mit harmonisch tönenden Lauten und rhythmischer Gebärdensprache ...« (Ebd.)

Obgleich beide Gottheiten wechselseitig denselben Anspruch an uns richten, kann der Kontrast hier als der zwischen Skulptur (nicht als alleinige Kunst Apolls, sondern genauer als Architektur, hier im Sinne einer Musik im Raum) und Gemälde (wieder nicht als dionysische Farbe, sondern präziser als der Spiegel, manche Forscher würden sagen, das »Fenster« der apollinischen Vision) weitergedacht werden. Es ist also von Bedeutung, dass Nietzsche seine *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* mit einer Bezugnahme auf die skulpturale Form und Architektur beginnen und enden lässt, diejenigen klassischen Kunstformen, die dem entsprechen, was er, schwer fassbar, »den »großen Stil«¹⁸ nennt.

¹⁸ Vgl. zu einer differenzierten Ausarbeitung dieser Überlegung die Schlussfolgerungen in Babich 2007a sowie Babich 2006a.

Wenn der späte Nietzsche immer nachdrücklicher seine ästhetische Opposition zu der rezeptiven Ästhetik der Masse betont, einer Ästhetik, die er mit dem billigen Sexismus eines Mannes, der sich bei den Frauen für erfolglos hielt, eine »weibliche Ästhetik« nennt, dann entspricht seine kosmische Ästhetik oder Artisten-Metaphysik dem, was er als die »männliche Ästhetik« des schöpferischen Künstlers bezeichnet. Aber dieser letzte Ausdruck einer männlichen und weiblichen Ästhetik stammt aus seinen späteren Schriften, und selbst wenn eine Besinnung auf Nietzsches metaphysische oder kosmische Ästhetik nichts anderes zum Ziel hätte, wäre schon dies von unschätzbarem Wert als ein Korrektiv zu der Tendenz, Nietzsche wie das alte Gallien in drei Teile zu brechen – den frühen, den mittleren und den späten. Wenn Fink seinerseits diese systematische Unterscheidung wiederholt, so ist er doch vorsichtig genug, uns davor zu warnen, sie allzu kanonisch zu nehmen. Klassifizieren wir Nietzsche in dieser Weise, geht es uns weniger um eine Entfaltung seiner Gedanken als um die Anordnung seiner Schriften auf unserem Bücherregal.¹⁹

Finks bibliographische Lesart Nietzsches

In einem gewissen Sinne ist Finks Nietzsche-Buch eine Entfaltung von Nietzsches *Ecce homo*, mit dem Vorteil, dass diese Schrift gewissermaßen aus einer Perspektive der Zukunft heraus rekonstruiert wird (und darin unterscheidet sich Finks Ansatz etwa von dem Sarah Kofmans in ihren beiden Studien zu diesem Buch).²⁰ Aus dieser Perspektive ist Fink

¹⁹ Auf diese Art könnten wir Bücher freilich ganz verschieden arrangieren, wir könnten sie etwa nach der Farbe sortieren oder alphabetisch, aber wir arrangieren sie dann letztlich nach unserem eigenen Ideal, als gäbe es nur ein imaginäres chronologisches, der Reihenfolge ihres Erscheinens verpflichtetes Bücherbord, obwohl wir es als Forscher mit Zugang zu den persönlichen Notizen und Entwürfen des Autors besser wissen müssten. Der Nietzsche, den wir kennen, ist der Nietzsche dieser Bücher und Notizen, und er änderte sich so, wie diese ihre Form änderten.

²⁰ Vgl. hierzu Kofman 1992/1993. Kofman betrachtet Nietzsches *Ecce homo* als ein Werk im Sinne Hannah Arendts und damit weniger als ein abschließendes Werk und noch weniger als eine idiosynkratische Aufrechnung seines eigenen Schreibens denn als eine direkt an den Leser gerichtete Darstellung von Nietzsches Beschäftigung mit ihnen und ihrer »Taubheit« oder scheinbaren Unfähigkeit zu hören. Nietzsche nennt diese Unfähigkeit eine Krankheit, ebenso Kofman, die hier Derrida echoisiert, ein Echo, das seinerseits ohne Gehör blieb – aus einem Briefentwurf an Jean Bourdeau vom 17. De-

(ähnlich wie Heidegger, Nietzsche selbst natürlich nicht) in der Lage, den *Willen zur Macht*, diese Frucht der kreativen Nachlassverwaltung von Nietzsches Schwester, in seine Überlegungen mit einzubeziehen. So beginnt Fink mit der »»Artisten-Metaphysik«« (dieses Kapitel behandelt *Die Geburt der Tragödie* ebenso wie das *Philosophenbuch* und Nietzsches *Unzeitgemäße Betrachtungen*) und nimmt die unveröffentlichte *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* mit auf, eine Schrift, die üblicherweise in den Synopsen zu Nietzsches Werken vernachlässigt wird – auch bei Heidegger, trotz seines Interesses für die vorsokratischen Denker.

Von Anfang an grenzt Fink sich einerseits von Heidegger ab, wie er ihm andererseits folgt, vor allem darin, dass er mit dem zu Nietzsche Zeit unveröffentlicht gebliebenen Textmaterial einsetzt. Wir erinnern daran, dass die heute ganz geläufige Unterscheidung zwischen Nietzsches veröffentlichten Schriften und solchen, die bis zu den Kompilationen seiner Herausgeber (einschließlich seiner Schwester) unveröffentlicht geblieben waren, als Ausgangspunkt für Heideggers Nietzsche-Vorlesungen diente. Heideggers Herausforderung in diesen Vorlesungen lag in der Behauptung – Zündstoff für eine Industrie der Widerlegung, aber auch eine ungeheuerliche Haltung der Nachlässigkeit oder gar des verächtlichen Abtuns –, dass Nietzsches »eigentliche Philosophie« unveröffentlicht im *Nachlass* liege.²¹ Als ein philologisch geschulter Philosoph übertrug Fink Heideggers provokative Behauptung in eine exoterische und esoterische Terminologie. Wenn wir uns Nietzsches Andeutungen auf Tübingen dazudenken, spiegelt die »ungeschriebene« (esoterische) Philosophie die Anspielung Wittgensteins wider, der seine Gesprächspartner mit der Behauptung aufzog, der wichtigste Teil seiner eigenen Philosophie sei der, den er nicht geschrieben habe. Jeder, der ein bisschen Platon gelesen hat, kann die Gründe

zember 1888, in dem es heißt, die »Otitis« sei tatsächlich eine »Metaotitis« (KGB III/5, 534). [Otitis: Ohrenentzündung]. Man kann daher sehen, dass Kofman über Derrida einen Impetus verfolgt, der seinen Ausgang quer zu Heideggers »Wer ist Nietzsches Zarathustra« nimmt und direkt an Batailles Versuch anknüpft, die Herausforderungen der Nietzsche-Lektüre im Zusammenhang seiner eigenen Epoche als eine Herausforderung zeitgenössischer Lesarten (in Kofmans Fall: der gegenwärtigen Nietzsche-Rezeption in Frankreich) zu bedenken.

²¹ Vgl. Heidegger 1961. Ich deute diese Behauptung Heideggers im Kontext ihres Einflusses auf Heideggers zeitgleiches Schreiben dessen, was ich als eine berechnende Zusammenstellung seines eigenen *Nachlasses* und *Willens zur Macht* betrachte; vgl. Bach 2007b.

erraten, warum ein Philosoph so etwas sagt. In diesem Zusammenhang ist es kein Zufall, dass kein Geringerer als Leo Strauss in derselben Tradition steht wie Fink – es ist das Erbe Heideggers.

Der Aufbau von Finks Buch sollte den Leser innehalten lassen: so viel wird gleich zu Beginn zusammengefasst, so viel Aufmerksamkeit bereits dem entscheidenden Beitrag der *Geburt der Tragödie* gewidmet. Vor allem bespricht Fink immer wieder die Frage nach der Wissenschaft – »die *Wissenschaft als Problem*« (Fink 1960a, 18), wie Nietzsche selbst in seinem späteren »Versuch einer Selbstkritik« formulieren wird, einem Vorwort, das wohl so komponiert ist, dass es sich zu seinem Erstwerk verhält wie Kants *Prolegomena* zu den Missverständnissen der *Kritik der reinen Vernunft*.²²

Finks Kapitel über »Nietzsches Aufklärung« beginnt mit der – zumindest unter den Analytikern bereits fest etablierten – Überzeugung, der Nietzsche der so genannten mittleren Periode sei ein Positivist und »Aufklärer«. Diese Identifikation verwirrt die Forscher, die ebenso davon überzeugt sind, Nietzsche sei ein eingeschworener Gegner der Aufklärung. So wechseln sich in vorangehenden Darstellungen solche von Nietzsches Irrationalismus mit Analysen des syphilitischen Wahnsinnigen (der nicht wusste, was er sagte) ab, und dann gibt es da noch die Rede von Nietzsche als postmodernem Denker, die irgendwo zwischen dem wilden Mann Nietzsche und, wahnsinnig cool, dem Nietzsche, der uns das Lachen lehrt, ansetzt. Gerade die Idee des Gelächters (nebenbei: weder des Lachens Aischylos' noch des Lachens Nietzsches), erlaubt es uns analytischen Lesern jetzt, uns davon zu befreien, Nietzsche überhaupt Sinn abzugewinnen, und so gelangen wir schließlich zu der Überzeugung, Nietzsche habe keinen, und finden daher keinen irgendwie seltsamen oder widersprüchlichen Charakter in dem, was er geschrieben hat – diese »Macht keinen Sinn, bedeutet nichts«-Taktik hat noch einigen Charme bei Maudemarie Clark, ver-

²² Diese Parallele ist nicht die einzige zwischen Nietzsche und Kant, wie die Leser langsam zu merken beginnen. Ich habe das erstmals in meiner Studie zu Nietzsches Theorie der Wissenschaft behauptet (vgl. Babich 1994). Aber weil die geläufigen Nietzsche-Lesarten, abgesehen von den bemerkenswerten Ausnahmen Heidegger und Löwith oder Adorno und Jaspers, selten von der Voraussetzung ausgingen, Nietzsche sei in erster Linie ein Philosoph, haben sie gleichfalls unterstellt, er sei ahnungslos in der Philosophie. Beide Unterstellungen waren abwegig, wie wir zu entdecken beginnen, und diese Entdeckung stellt die Basis für eine ganze Industrie von Quellenforschung bereit, um eine Annahme zu widerlegen, mit der nicht der Anfang gemacht werden sollte.

liert aber zunehmend an Plausibilität, wo sie bei Epigonen wie Brian Leiter und anderen wieder auftaucht. Wieder anders hat man diese so genannte mittlere Periode als eine bloße Phase abgeschrieben, ebenso wie man Nietzsches Eingenommensein durch Wagner oder Schopenhauer als bloße Phasen abschreibt oder die beim frühen, mittleren und späten Nietzsche gleichermaßen seltsame Rede von Disziplin, Züchtung und Rasse – sie ist so seltsam und beunruhigend, dass manche Autoren diese Begriffe ganz zu vermeiden suchen. Aber Fink hat Nietzsches kritisches philosophisches Denken schon in seinem ersten Kapitel näher zu bestimmen versucht. Vor allem hat er Nietzsches Beschäftigung mit dem Problem der Wissenschaft »im ganzen, mitsamt allen ihren Problemen« als für Nietzsche »fragwürdig, problematisch und verdächtig« (Fink 1960a, 18) in den Vordergrund gestellt. Schon diese Voraussetzung sollte den Leser dazu bringen, Finks Anordnung seiner Themen als eine präzise These zu nehmen: als Organisationsmoment einer diskursiven Entfaltung von Nietzsches philosophischem Werk.

Auf diese Weise wird Nietzsches Aufklärung nämlich als eine Aufklärung »über die Aufklärung hinaus« deutlich: als Gegensatz zu einer hypnotischen Verzauberung durch den aufklärerischen Gedanken, der so zu einem neuen Mythos wird – eben das ist das Ideal des hyper-cartesischen Zweifels, wie Nietzsche ihn sich selbst vorgibt in seinem Gelöbnis »es muß besser gezweifelt werden als Descartes!« (NF; KSA 11, 641), und diese kritische cartesische Perspektive ist, wie wir von Anfang an gesehen haben, auch für den Husserlianer Fink von bestechender Überzeugungskraft. In diesem Kontext erläutert Fink Nietzsches Perspektive der Aufklärung als eher verwandt mit Montaigne als mit Comte, Lange oder selbst Kant oder Schopenhauer. Dennoch wiederholt Fink seinerseits leider die übliche Reduktion von Nietzsches Kant auf Nietzsches Schopenhauer, er erklärt, dass »Wissenschaft [...] für Nietzsche wesentlich Kritik [bedeutet]«, ein unentbehrlicher Ausgangspunkt eigentlich für jede Betrachtung von Nietzsches Bezugnahme auf Kants kritische Philosophie. Denn es handelt sich hier um den ur-kritischen Nietzsche, kritischer selbst als Adornos exemplarischer Ur-Kritizismus, ein kritischer Kritizismus, der mehr als nebensächliche Affinitäten zu den spöttischen Gesten oder der provozierenden Prosa von Karl Kraus hat. Nietzsche provoziert, polemisiert, er fühlt kulturellen Idolen und philosophischen Überzeugungen auf den Zahn. Nietzsches Philosophie der Masken – aus der die Strauss-

ianer, Descartes und Bacon auf den Spuren, so viel gemacht haben – ist eine »Psychologie«, die Fink, Ludwig Klages' (im englischsprachigen Raum wenig bekannte) konventionelle Terminologie beschwörend, als Nietzsches eigentliche Leistung hervorhebt. Ein solcher »Psychologe« ist ein Experte der *Demaskierung*. Es handelt sich dabei um eine zermürbende, aber mit Nietzsches metaphysischer Vision von der Welt als Kunst vereinbare Therapie; so beschreibt auch Fink diese Demaskierung mit der wundervollen Sonnen-Metaphorik des Versprechens und der heraufziehenden Morgendämmerung als eine Wendung in die Zukunft, wie es die Inschrift aus dem Rigveda, die Nietzsche über seine *Morgenröthe* gesetzt hat, nahelegt – »Es giebt so viele Morgenröthen, die noch nicht geleuchtet haben«. Diese schöne Anspielung erlaubt es Fink, Nietzsches eigene Sprache aufzunehmen und die *Morgenröthe* wie *Die fröhliche Wissenschaft* gleichermaßen als eine »Philosophie des Vormittags« (Fink 1960a, 51) zu beschreiben.

Dem Morgen folgt natürlich der Mittag, die Zeit der Verkündigung, also handelt Finks drittes Kapitel von Zarathustra, den er zum Lehrer der Ewigen Wiederkehr ausruft, zum Verkünder eines Geheimnisses, einer Ethik und Kosmologie zugleich umfassenden Versprechens (das ist Heidegger), aber zugleich die Wiederkehr des Gleichen und somit die Frage, was es bedeutet, das Selbe zu sein und zu sagen, und die ewige Wiederkehr als Liebe, als Sehnsucht und als Begehren der Freude. Wir erinnern darüber hinaus daran, dass Zarathustra der Prophet des *Übermenschen* ist,²³ und an den Tod Gottes, der die Universalität des Willens zur Macht in allen Dingen, den größten wie den kleinsten, nach sich zieht.

Fink hält an seiner expliziten Nähe zu Heidegger fest – liest *Jenseits von Gut und Böse*, *Zur Genealogie der Moral*, *Der Antichrist*, *Götzendämmerung*, aber auch *Der Wille zur Macht* (als wäre *Der Wille zur Macht* eine Schrift Nietzsches), und sollte ein Leser so unbedacht

²³ »Übermensch« ist an sich schon ein umstrittener Terminus, wird es aber vor allem dort, wo er gleichsam im Vorübergehen benutzt wird. Mir als vornehmlich englisch publizierender Autorin scheint es wichtig zu bemerken, dass er weder mit »Superman« (glücklicherweise und trotz seines Shawschen Gebrauchs tendieren nur noch Wenige zu dieser Übersetzung) noch mit »Overman« übersetzt werden sollte, sondern präziserweise mit »Overhuman« oder, wie ich an anderer Stelle geschrieben habe, mit »Post-human«. Forscher, die sich beeilen, darauf hinzuweisen, dass »Mensch« trotz seiner grammatikalischen Neutralität als Maskulinum fungiert, sollten bedenken, dass der Begriff einer »Überfrau« für Nietzsche ebenso sinnlos wäre wie der eines »Übermannes«.

sein, Finks ausdrückliche Bezugnahme auf Heidegger zu übersehen, so wäre sie unüberlesbar hinsichtlich der Diskussion von »Nietzsches Verhältnis zur Metaphysik als Gefangenschaft und Befreiung« (Fink 1960a, 185), einer Diskussion, die nicht jenseits ihrer Abhängigkeit von und Zuflucht zu Heideggers Terminologie geführt werden kann.

Nietzsches Artisten-Metaphysik und die geschichtlichen Restbestände der Metaphysik

Fink teilt Heideggers Urteil und viel von seiner Subtilität in der Beobachtung, »dass Nietzsche [...] *sich* ebenso wie die metaphysische Tradition, die er bekämpft, in den Seinshorizonten: Nichts, Werden [...] [bewegt]. Er bleibt im Banne der Metaphysik dort noch, wo er bereits seinen Sieg über sie feiert« (ebd.). Und diese Tatsache lässt sich nach Fink, ebenso wie nach Heidegger, auch auf Nietzsches Entwurf neuer Werte übertragen, insofern Nietzsche »vorwiegend das Sein als Wert interpretiert« (ebd.). Auch wenn Fink Nietzsches Artisten-Metaphysik allegorisch in eben denselben Termini als einen »Aufriß der abendländischen Metaphysik« darlegt, also »einmal negativ als den Tod Gottes und dann positiv als das apollinisch-dionysische Spiel, das alle Dinge als Gebilde des Scheins produziert«, so argumentiert er doch auch dafür, dass das Ganze der Natur (Wirklichkeit) geschaffen ist, »wie der Künstler das Kunstwerk« (Fink 1960a, 185) schafft. In dieser spielerischen und produktiven Lesart geht Fink über Heideggers Kritik hinaus und bemerkt, dass Nietzsche zuletzt »die Wahrheit von all dem, sofern sie als menschliche existiert, als den Übermenschen« (ebd.) fasst. Wo Fink jedoch Heideggers beste wie zugleich ärgerlichste These von Nietzsche als dem letzten Denker der abendländischen Metaphysik fortführt, plädiert er dafür, dass Nietzsche von Anfang bis Ende mit den zentralen Themen der Philosophie befasst ist.²⁴ Bei diesen handelt es sich um keine anderen als die explizit metaphysischen Themen des Nichts, der Erscheinung und Wirklichkeit, von Wahrheit und Irrtum, Gott, Subjektivität, Bewusstsein, Moral usw. Es geschieht also auf derselben metaphysischen Ebene, dass Fink einerseits behaupten kann, Nietzsche sei fähig, die traditionelle Metaphysik zu entlarven, indem

²⁴ Siehe hier Seubert 2000, aber auch die verschiedenen Beiträge in Denker/Zaborowski 2005.

er andererseits nichts anderes dagegen hält als eine Tafel höherer oder niederer Werte.

Diese Ausrichtung auf die großen Fragen der Tradition ist überaus komplex, wenn man sich darüber im Klaren ist, dass Nietzsche üblicherweise – abgesehen von Heidegger und Fink – als ein Philosoph *jenseits* dieser philosophischen Tradition aufgefasst wird. Hier bedient Nietzsche jede mögliche (auch missbräuchliche) Lesart seines Denkens, er bietet eine *diffuse* Vielseitigkeit, besonders für jene, die davon überzeugt sind, dass analytische Klarstellungen das leisten können, was Heidegger, aber auch Derrida und Deleuze, nicht zu leisten imstande sind. Für Fink wird dieser Punkt besonders deutlich innerhalb der Problematik der Nietzscheschen Ausrufung vom Tode Gottes. »Mit seinem Gedanken vom Tode Gottes denkt Nietzsche im Problemraum von *Sein und Schein*. Er bekämpft die Auffassung von einer Scheinhaftigkeit der irdischen Welt und der Eigentlichkeit der metaphysischen Hinterwelt. Das *ontos on* ist ihm nicht die Idee und nicht Gott, nicht ein *summum ens*, welches als höchstrangiges, als *agathon* und damit als Maß aller Dinge angesprochen werden könnte.« (Fink 1960a, 184) Auf diese Weise korrespondiert Nietzsches Problematik mit dem Entwurf der westlichen Metaphysik, insofern er »die Seiendheit des Seienden als Wille zur Macht, das Seiende in seiner Ganzheit als die Ewige Wiederkunft des Gleichen« (Fink 1960a, 185) auffasst. Ob nun Heideggerisch oder nicht – diese Behauptung kann nur aus der Perspektive von Nietzsches Artisten-Metaphysik verstanden werden. Eher als eindeutig zu sein, wie Heidegger angenommen hatte, bleibt in der Frage nach Nietzsches verwickelter Eingliederung in den in sich geschlossenen Verlauf der abendländischen Metaphysik für Fink »gleichwohl *offen*, ob Nietzsche in der Grundintention seines Welt Denkens nicht bereits die ontologische Problem-Ebene der Metaphysik hinter sich läßt« (Fink 1960a, 187). Gegen Heideggers Nietzsche sowie seine Interpretation der Philosophie in ihrem Anfang (und damit für Derrida auch: an ihrem Ende) erinnert uns Fink daran, dass Nietzsche nichts weniger als der »Blitzgetroffene« ist, »versengt vom Blitz eines neuen Anfangs der Wahrheit vom Seienden im Ganzen« (Fink 1960a, 181). Hier ist wiederum an Heideggers Überlegungen zum Blitz der Philosophie an ihrem Anfang zu denken (Heidegger 1990, 221).

In diesem Sinne lässt sich Fink also als jemand verstehen, der gegen eine Tradition sich selbst verteidigender Leser anschreibt, die einigen offensichtlich größenwahnsinnigen Abschnitten in *Ecce homo*

widersprochen haben, aber sich ebenso auf Heidegger – samt seinen zahlreichen Skandalen, von denen einer gerade wieder in Frankreich hochkocht²⁵ – beziehen können, denkt man an seine Charakteristik der polemischen Texte Nietzsches: »Man versteht wenig von der Größe dieses Denkens, wenn man nur die schrillen Töne einer maßlosen Hybris, einer wahnsinnigen Selbstüberschätzung findet.« (Fink 1960a, 181)

Fink über das Fragen, die Kosmodizee und das Spiel

Jenseits der noch immer nicht gestellten und möglicherweise überhaupt nicht zu stellenden Frage nach der politischen Rolle der ›political correctness‹ innerhalb der Philosophie, einer Frage, von der Fink selbst weit entfernt war, kann Fink die Nietzsche und die Metaphysik betreffende Frage offen lassen. Nicht nur, weil er einer der wenigen Denker war, die der Bedeutung des Fragens in der Phänomenologie²⁶ überhaupt eine spezifische Aufmerksamkeit geschenkt haben (wie Jacques Derrida es für Nietzsches Denken erkannt hat),²⁷ sondern auch aufgrund seiner Einsicht in Nietzsches Verständnis einer kreativ-künstlerischen Metaphysik, das heißt in die »geheimnisvolle Dimension des Spiels, seiner Artistenmetaphysik« (Fink 1960a, 187). Dieses Nietz-

²⁵ Vgl. Faye 2005 und für ein (verspätetes und allzu übertrieben widerständiges) Gegenargument die von François Fedier eingeleitete Aufsatzsammlung Fedier 2007. Zum Hintergrund und generell aufschlussreich vgl. das Buch des verstorbenen genialen Denkers Dominique Janicaud 2001.

²⁶ Diese Betonung der wichtigen Dynamik eines fragenden Ausgangs für die Philosophie kommt in Finks *Vergegenwärtigung und Bild* zum Ausdruck, wo der Autor sich explizit auf diese Aufgabe bezieht als die Anzeige eines Problems an sich: »Probleme sind aber nicht vorhanden, sie erwachsen allererst im Geschehen des Fragens.« (Fink 1966, 1) Wir finden bei Fink eine der präzisesten Erörterungen der Phänomenologie des Fragens seit Heideggers *Sein und Zeit*: »Jede Frage birgt als Stukturmoment in sich eine vorgängige Sicht auf das, was in die Frage genommen werden soll. Jedes Fragen ist ein Offenhalten eines Horizontes und Umblickes möglicher Beantwortungen.« Dass Fink in dieser Hinsicht auch bemüht ist, Heidegger näher an Husserl heranzubringen, wird deutlich, wo er erklärt: »Jeder Entwurf der phänomenologischen Problematik bestimmter Phänomene ist in sich zurückverwiesen auf dasjenige Verständnis, das als fragwürdig gewordenen den Entwurf des Problems überhaupt motiviert.« (Fink 1966, 3).

²⁷ Das wird deutlich nicht nur in Derridas Anthologien zu Nietzsche wie in *Eperons*, sondern auch im Gespräch mit Jan Patočka, den Derrida in Bezug auf Fink, als Ratgeber Patočkas, liest, vgl. Derrida 1992.

scheanische Spiel, gepaart mit Heraklits ursprünglicher formelhafter Wendung für die Ewigkeit, taucht in Finks genialer Formel eines »Spiels ohne Spieler« (Fink 1960b, 230) wieder auf.

Gegen Ende seiner Nietzsche-Lektüre wird Fink, wo er die Idee eines kosmischen Spiels oder des Weltspiels aufnimmt, zu einer Bezugnahme auf das Kind zurückkehren. Aus der Perspektive seines Zarathustra gelesen, scheint Nietzsche zu demselben Bild aufzufordern. So sprechen wir vom Spiel, wenn wir den Künstler vom Kind her zu denken versuchen: Das Spiel ist der Verspieltheit nachgebildet, der ausgelassenen Freude eines spielenden Kindes. Nietzsche selbst vergisst nie, die Intensität zu betonen, den schweren Ernst, der die Versunkenheit des Kindes beim Spielen charakterisiert – und man kann das ewige Weltkind Zeus, das Brettsteine auf dem Strand der Zeit hin- und her setzt, überhaupt nur im Modell einer solchen äußersten Versunkenheit verstehen. »Bei Nietzsche wird das menschliche Spiel, das Spiel des Kindes und des Künstlers zum Schlüsselbegriff für das Universum, wird zur kosmischen Metapher.« (Fink 1960a, 188) Finks Einsicht in Nietzsches Konzeption des Spiels ist dabei in Begriffen seines eigenen ontologischen und weltlichen bzw. kosmischen Verständnisses des Spiels zum Ausdruck gebracht. So schreibt er etwa: »Das Wesen des Menschen kann nur dann als Spiel gefaßt und bestimmt werden, wenn der Mensch aus seiner ekstatischen Offenheit für die waltende Welt gedacht wird [...].« (Ebd.)

Dies führt uns zu dem Ausgangspunkt der ästhetischen Metaphysik zurück, die erstmals Nietzsche als eine Art Kosmodizee, wie Fink es bezeichnet, einführt, so wenn er schreibt: »denn nur als *aesthetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt *ewig gerechtfertigt*« (GT; KSA 1, 47). Es handelt sich um die Ästhetik eines Künstlers, der Lust und Schmerz rechtfertigt, indem er Lust in beiden findet, der die Wirklichkeit des Werdens und Vergehens am besten in der griechischen Modalität zusammengefasst findet, wie Fink festhält, als das Sicherklettern und Zusammensinken der unzähligen Wellen des Meeres eher denn als individuelle Lebewesen – diese Individuen sind vielmehr ebenso viele Selbsterfindungen oder knotenpunktartige Fiktionen. Fink betont auf diese Weise den dynamischen, den Quanten-Charakter von Nietzsches Willen zur Macht.²⁸

²⁸ Dies ist die Weise, wie Fink Nietzsches Schopenhauerianismus auflöst. Hier handelt es sich natürlich, wie auch Georg Picht betont, um die Nietzsche-Lesart Alwin Mit-

Diese vielfältige, dynamische Kraft ist auch die Energie des Weltkindes, und eine solche kann weder gehalten noch konserviert werden. Statt bewahrt – das Sein oder die Stasis des gefrorenen Moments – kann sie nur verschwendet werden: Werden oder Wechsel. Wie Gilles Deleuze und Jacques Derrida an der Seite Georges Batailles immer betont haben, handelt es sich hier um eine Ökonomie ohne Rücklagen, oder anders gesagt: um Vergeudung, ja: Vergeudung und selbst Auflösung, und eben diesen Charakter der Verschwendung trägt das Spiel der Welt.

Überschießende Kraft verlangt ihren eigenen Ausdruck: Aber Nietzsche war weit entfernt von der Angst – der allzumenschlichen, bremsenden Angst –, uns nicht zu der Vorstellung zu ermuntern, dass wir dem Spiel des Lebens in all seiner Grausamkeit und Schönheit standhalten können. Wir kalkulieren die Risiken, wir verhandeln die Zeit. Aber das Kalkulieren ist der Welt so fremd wie es dem aus Überfluss oder Intensität schaffenden Künstler ist.²⁹ Selbst der kleinliche Hang zur Bewahrung ist für Nietzsche ein Werk der Kunst, weil selbst er schöpferisch werden kann; auch er geht von uns aus, wenn in uns das arbeitet, was nicht weniger illusorisch ist als die schöpferische Kunst der expressiven Selbstaufopferung, die Kunst, die sich willentlich in ihr Äußerstes verschwendet und zugrunde geht. Beides, expressive Tätigkeit wie bewahrende Reaktion, sind ein Spielen, beides ein Traum. Der große Erfolg, mit dem Nietzsche uns in *Die Geburt der Tragödie* aufreizt, ist ausgedrückt als der ewige Wille, der immer einen Weg findet, um seine Schöpfungen verzaubert im Leben zu halten, kristallisiert in der Bejahung, die ausruft: »Es ist ein Traum! Ich will ihn weiter träumen!« (GT; KSA 1, 27)

In guten wie in schlechten Tagen bleiben wir die Künstler unserer eigenen Illusionen. Der Unterschied zwischen gut und schlecht wird sich an unseren guten Tagen zeigen, denn hier könnte der Zufall liegen, der mit uns spielt und unsere besten Harmonien hervorruft, ein Zufall, den Nietzsche in seinen Überlegungen zum Zufall (und Chaos) in *Die*

taschs, die durch Finks Hervorhebung von Nietzsches Wissenschaftskritik angeregt worden war. Wolfgang Müller-Lauter hat diesen Aspekt auf einflussreiche Weise weiterentwickelt, indem er ihn in eine explizite Besinnung auf Nietzsches Erklärungen zur Fülle vielzähliger und verschiedener »Willen« zur Macht gewendet hat (vgl. Müller-Lauter 1971).

²⁹ In *Die fröhliche Wissenschaft* dagegen bemerkt Nietzsche: »Den gemeinen Naturen erscheinen alle edlen, grossmüthigen Gefühle als unzweckmässig und desshalb zu allererst als unglaubwürdig.« (FW; KSA 3, 374)

fröhliche Wissenschaft göttlich nennt. Wenn der göttliche Zufall mit uns auf diese Weise spielt, vergessen wir unsere Instinkte und unser besseres Wissen, wir agieren gegen die Vernunft und vergessen uns selbst. Aus einer solchen Perspektive, in der die blaue Klarheit eines ›guten Tages‹ eine unbedingte Voraussetzung ist, kann jedes Kind spielen wie das Weltkind Heraklits am Strand, das die Spielsteine der Ewigkeit hin- und herwirft. Zu solchen Zeiten sind wir die Schöpfer unserer selbst, und Nietzsche ruft uns zu, die Hindernisse wegzuräumen, die uns im Weg stehen, und anzuerkennen, was wir sind, und das bedeutet für Nietzsche immer auch zu sagen, *wer* wir sind, und zugleich, wer wir demnach werden sollen: »Der Mensch ist das Zeugniß, welche ungeheuren Kräfte in Bewegung gesetzt werden können, durch ein kleines Wesen vielfachen Inhalts (oder durch einen perennierenden Kampf concentrirt auf viele kleine Wesen).« (NF; KSA 12, 40) Die Klammer bezieht sich auf Nietzsches Verständnis der Natur des menschlichen Bewusstseins, auf seine Kritik des Subjekts, wie Heidegger diese kritische epistemologische Einsicht genannt hat.

Der entscheidende Punkt bei Nietzsche ist eine Besinnung auf nichts weniger als die Natur göttlicher Heiterkeit, auf das Glück, das wir als die wahren Künstler der Welt kennen sollten; daher rügt er uns in *Die fröhliche Wissenschaft*: »wir sind *weder* so stolz, noch so glücklich, als wir sein könnten« (FW; KSA 3, 540). Und es ist dieser schöpferische und künstlerische Sinn, den ich aus Nietzsches Formel »Wesen, die mit Gestirnen spielen« (NF; KSA 12, 40) heraushöre.

Das kosmische Spiel des Weltspiels als Spiel ohne Spieler³⁰

Um schließlich auf Finks Spielgedanken zurückzukommen, kann man sich an Platons *Nomoi* orientieren oder, was uns weiter führt, an Kants Worten in seiner dritten Kritik. Fink selbst spielt auf Schillers Ausdruck des Kantischen Bildes von Freiheit und Spiel in seiner berühmten und schönen formelhaften Wendung über das Schöne an: »Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.« (Schiller 2000, 15. Brief) Fink für

³⁰ Fink entwickelt den Gedanken eines ›Spiels ohne Spieler‹ am Schluss seines Nietzsche-Buches. Ich gehe dem nach in Babich 2006b, bes. 261–264.

seinen eigenen Teil nimmt ausdrücklich Bezug auf Nietzsches Zitat des bei Diels mit Nr. 52 gezählten Fragments von Heraklit: »Die Weltzeit ist ein spielendes Kind, die Brettsteine hin und her setzend – das Königreich des Kindes.« (Vgl. Fink 1960a, 41) Mit anderen Worten: »Die Welt ist das Spiel des Zeus, oder physikalischer ausgedrückt, des Feuers mit sich selbst.« (PtZG; KSA 1, 828) Aber Nietzsches bekannte und originelle Glosse bzw. Paraphrase Heraklits in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* drückt dasselbe Spielen der Welt auch so aus: »Ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld, hat in dieser Welt allein das Spiel des Künstlers und des Kindes.« (PtZG; KSA 1, 830) Fink nimmt zu Nietzsches ästhetisch-metaphysischer Vision der Welt Zuflucht, wenn er die Ernsthaftigkeit des Spiels hervorhebt, seltsamerweise nicht mit Nietzsches Worten zum Erwachsensein, sondern im Impetus seiner spezifischen Vision vom Spiel des Zeus in seiner Interpretation von Heraklits eigener »ästhetischer Grundkonzeption vom Spiel der Welt« (Fink 1960a, 41).

Fink beschwört also nicht Nietzsches Definition der Reife als Wiederentdeckung der Ernsthaftigkeit des spielenden Kindes (»Reife des Mannes: das heisst den Ernst wiedergefunden haben, den man als Kind hatte, beim Spiel« [JGB; KSA 5, 90]) – obgleich das möglich gewesen wäre – ich denke sogar, es wäre eine sinnvolle Entsprechung zu Kants Begriff der Mündigkeit, und in diesem Kontext der Reife wäre viel zu entdecken in Bezug auf die Frage nach Erziehung und Spiel. Ebenso wenig führt Fink Nietzsches Gewohnheit weiter aus, das Menschliche mit einem Sternenspiel zu vergleichen (»Wesen, die mit Gestirnen spielen« [NF; KSA 12, 40]), wenn er auch den Geist dieses Gleichnisses unabhängig von Nietzsches Worten aufgreift, wo er uns auffordert, um uns selbst zu wissen. Fink erläutert diese Überlegung mit folgenden Worten:

»Die befremdliche Weltformel, welche das Seiende im Ganzen als ein Spiel walten läßt, mag vielleicht die Ahnung erwecken, daß das Spiel keine harmlose, periphere oder gar »kindische« Sache ist – daß wir endlichen Menschen gerade in der schöpferischen Kraft und Herrlichkeit unserer magischen Produktion in einem abgründigen Sinne, »aufs Spiel gesetzt« sind. Wird das Wesen der Welt als Spiel gedacht, so folgt für den Menschen, daß er das einzige Seiende ist im weiten Universum, welches dem waltenden Ganzen zu *entsprechen* vermag. Erst in der Entsprechung zum Übermenschlichen vermöchte dann der Mensch in sein einheimisches Wesen zu gelangen.« (Fink 1957, 51)

In seinem Buch über Nietzsche betont Fink, dass »[d]er Mensch [...] die ungeheueren Möglichkeiten [hat], den Schein als Schein zu verstehen und von seinen eigenen Spielen her in das große Spiel der Welt einzutauchen, in solchem Versinken sich als den Mitspieler des kosmischen Spiels zu wissen« (Fink 1960a, 188). Indem er sich auf Heideggers begriffliche Sprache des Spiels bezieht und indem er von der Welt »als einer erspielten, scheinhaften Spielwelt« (ebd.) denkt, findet Fink durch das Spiel einen Zugang zu der Eröffnung der menschlichen Existenz aus dem Abgrund des Seins, des Sein als Ganzem, das auch eine Form des Spiels ist. Fink zitiert hier Rilkes wunderbares, an Heraklit (und beinahe an Hölderlin) gemahnendes Bild, wie wir den Ball der Schöpfung fangen,³¹ der geworfen wird, – »geworfen«, wie Rilke es in demselben Gedicht in *Gedichte 1922–1926* ausdrückt, »wie das Jahr die Vögel wirft« – und um dieses wunderbare Bild zu verstehen, rufen wir uns Nietzsches »Vogel-Weisheit« in Erinnerung, insofern auch Fink dieselbe »fröhliche« Weisheit verwendet, um sein eigenes Buch über das Spiel der Welt zu schließen, und Rilkes Gedicht zitiert:

»Solang du Selbstgeworfnes fängst, ist alles
Geschicklichkeit und läßlicher Gewinn;
erst wenn du plötzlich Fänger wirst des Balles,
den eine ewige Mitspielerin
dir zuwarf, deiner Mitte, in genau
gekonntem Schwung, in einem jener Bögen
aus Gottes großem Brückenbau:
erst dann ist Fangenkönnen ein Vermögen –
Nicht deines, einer Welt.
Und wenn du gar
zurückzuwerfen Kraft und Mut besäßest,
nein, wunderbarer: Mut und Kraft vergäßest

³¹ Es lohnt sich hier, Rilkes Gedicht *Der Ball* anzuführen, in dem der Dichter spielt zwischen dem Ball in ihm selbst und dem Ball im Spiel (zwischen der werfenden und der fangenden Hand – eine unheimliche Metapher des Dichters für den Gott einer lebendigen intimen Beziehung zwischen Gläubigem und Göttlichem). Ich denke, man kann zeigen, dass Fink diesen Sinn mit Rilke teilt: »Du Runder, der das Warme aus zwei Händen / im Fliegen, oben, fortgiebt, sorglos wie / sein Eigenes; was in den Gegenständen/ nicht bleiben kann, zu unbeschwert für sie, / zu wenig Ding und doch noch Ding genug,/ um nicht aus allem draußen Aufgereihten / unsichtbar plötzlich in uns einzugleiten:/ das glitt in dich, du zwischen Fall und Flug / /noch Unentschlossener: der, wenn er steigt, als hätte er ihn mit hinaufgehoben,/ den Wurf entführt und freilässt –, und sich neigt / und einhält und den Spielenden von oben /Auf einmal eine neue Stelle zeigt, sie ordnend wie zu einer Tanzfigur, [...].« (Rilke, 31. Juli 1907, Paris)

und schon geworfen *hättest* ...

Wie das Jahr

die Vögel wirft, die Wandervogelschwärme,

die eine ältere einer jungen Wärme

hinüberschleudert über Meere –) erst

in diesem Wagnis spielst du göltig mit.

Erleichterst dir den Wurf nicht mehr; erschwerst

dir ihn nicht mehr. Aus deinen Händen tritt

das Meteor und rast in seine Räume ...« (Zitiert in Fink 1957, 52)

Es muss nicht eigens gesagt werden – und wenn, dann als ein saches Gegengift sowohl zu dem Heiden Heraklit als auch zu dem antichristlich-überchristlichen Nietzsche –, dass Fink nun in einer umgekehrten synkretistischen Bewegung schließt, indem er uns an jenes Wort erinnert, »daß wir das Himmelreich nicht betreten werden, bevor wir nicht werden wir die Kinder« (ebd.).

Aber wäre einer fähig, den vom Geist des ewigen Spiels geworfenen Ball zu fangen, würde der Sinn von Nietzsches fruchtbarer Überlegung, dass wir »*weder so stolz, noch so glücklich*« sind, wie wir sein könnten, zu dem spielerischen Gedanken einer immer neuen Möglichkeit, was Nietzsche auch das Gebären eines tanzenden Sternes in uns selbst nennt, den Morgen, Mittag, Nachmittag und die Abendsonne, das Sternenlicht, unmittelbar oder gebrochen, Gold auf dem Wasser der Nacht.³²

Es ist das Spielen der Kunst, das die Welt rechtfertigt, die wir als die Täuschung goldener Tropfen auf dem Wasser von Nietzsches »brauner Nacht« kennen, in dem Lied nämlich, das er der Traurigkeit und Freude in Venedig singt, in dem er einen Klang mit einem Wort des Lichtes bezeichnet: der Brücke der Finsternis lauschend und in Gedanken an seinen soeben verstorbenen, seit langem entfremdeten Freund Richard Wagner.³³

Fernher kam Gesang:

goldener Tropfen quoll's

über die zitternde Fläche weg.

Gondeln, Lichter, Musik –³⁴

³² Vgl. zu einer ausführlichen Erläuterung dieses Punktes Babich 2002.

³³ Für eine weitergehende Erläuterung dessen, was Nietzsche »braune Nacht« nennt, mit Bezügen zu zusätzlicher Literatur vgl. Babich 2000c.

³⁴ Nietzsche, *Ecce homo*, »Warum ich so klug bin«, KSA 6, 290.

Die Bedeutsamkeit dieses glänzenden und tragischen Spiels der Dunkelheit ist die Freude Hölderlins – die unsagbare Trauer, die in der Tragödie als Schönheit erscheint. Es ist dieselbe Freude, die Fink für uns als die überwältigende Freude nachzeichnet, die das Spiel beflügelt: »Jedes Spiel ist lustvoll bestimmt, in sich freudig bewegt-beschwingt« (Fink 1957, 27). Dieselbe goldene Freude verlangt auch Nietzsches Ewigkeit.

Aus dem Englischen von Cathrin Nielsen

Literatur

- Babich, B. (1994): *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, Albany.
- (1996): *Words in Blood, Like Flowers, Philosophy and Poetry, Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger*, Albany.
 - (2000a): »Songs of the Sun: Hölderlin in Venice«, in: dies.: *Words in Blood, Like Flowers, Philosophy and Poetry, Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger*, Albany, 117–134.
 - (2000b): »Nietzsche and Eros between the Devil and God's Deep Blue Sea. The Erotic Valence of Art and the Artist as Actor – Jew – Woman«, in: *Continental Philosophy Review* 33, 159–188; frz.: »Nietzsche et Eros entre le gouffre de Charybde et l'écueil de Dieu: La valence érotique de l'art et l'artiste comme Acteur – Juif – Femme«, in: *Revue Internationale de Philosophie*. 211/1, 15–55.
 - (2000c): »Between Hölderlin and Heidegger: Nietzsche's Transfiguration of Philosophy«, in: *Nietzsche-Studien* 29, 267–301.
 - (2002): »Nietzsches *Chaos sive natura*: Natur-Kunst – Kunst-Natur«, in: H. Seubert (Hg.): *Natur und Kunst in Nietzsches Denken*, Köln, 91–111.
 - (2003): »On the Analytic-Continental Divide in Philosophy: Nietzsche's Lying Truth, Heidegger's Speaking Language, and Philosophy«, in: C. G. Prado (Hg.): *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*, Amherst NY, 63–103.
 - (2003/2004): »Shapiro's Archaeologies of Transfiguration: Claude Lorraine and Raphael«, in: *New Nietzsche Studies*, vol. 5/6, Nos. 3/4 und 1/2, 181–195.
 - (2006a): »Nietzsches Ursprung der Tragödie als Musik: Lyrik – Rhetorik – Skulptur«, in: V. Gerhardt u. R. Reschke (Hg.): *Friedrich Nietzsche – Zwischen Musik, Philosophie und Ressentiment*, Berlin, 221–238.
 - (2006b): »Poesie, Eros und Denken bei Nietzsche und Heidegger«, in: *Heidegger-Jahrbuch* 2, Freiburg, 239–264.
 - (2007a): »Greek Bronze: Holding a Mirror to Life«, in: *Yearbook of the Irish Philosophical Society* 2006, 7, 1–30.
 - (2007b): »Heidegger's Will to Power«, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 31/1, 37–60; dt.: »Heideggers Beiträge als Wille zur Macht«, in: A. Denker u. H. Zaborowski (Hg.): *Heidegger und Nietzsche*, Amsterdam.

- Bätschmann, O. (1997): *Ausstellungskünstler: Kult und Karriere im modernen Kunstsystem*, Köln.
- Belting, H. (1998): *Das unsichtbare Meisterwerk: Die modernen Mythen der Kunst*, München.
- Bürger, Peter (1999): »Die missbrauchten Bilder«, in: *Die Zeit*, Nr. 44.
- Denker, A. u. H. Zaborowski (Hg.) (2005): *Heidegger und Nietzsche. Heidegger Jahrbuch II*, Freiburg i. Br.
- Derrida, J. (1992): »Donner la mort«, in: *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris.
- Faye, E. (2005): *Heidegger et l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris.
- Fedier, F. et al. (2007): *Heidegger à plus fort raison*, Paris.
- Figal, G. (1999): *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart.
- Fink, Eugen (1957): *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*, Freiburg.
- (1960a): *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart.
- (1960b): *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart.
- (1966): *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag.
- Flashar, H. (1995) (Hg.): *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren: Neue Fragen und Impulse*, Stuttgart.
- Gerhardt, V. (1988): *Pathos und Distanz*, Stuttgart.
- Goffman, E. (1976): *Wir alle spielen Theater: Die Selbstdarstellung im Alltag*, München.
- Grondin, J. (2002): »Nietzsches Kunstdenken im Lichte des ästhetischen Bewusstseins«, in: H. Seubert (Hg.): *Natur und Kunst in Nietzsches Denken*, Köln 2002, 37–44.
- W.-D. Hartwich (2002): »Künstler, Arier und Mysterien: ›Griechenland‹ im Wagner-Kreis«, in: A. Aurnhammer u. Th. Pittrof (Hg.): *Mehr Dionysos als Apoll. Antiklassizistische Antike-Rezeption um 1900*, Frankfurt/M.
- Heidegger, M. (1961): *Nietzsche I*, Pfullingen.
- (1990): »Logos (Heraklit, Fragment 50)«, in: ders.: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen.
- Jähniq, D. (1972): »Nietzsches Kunstbegriff (erläutert an der Geburt der Tragödie)«, in: H. Koopman u. H. A. Schmoll (Hg.): *Beiträge zur Theorie der Kunst im 19. Jahrhundert*, Bd. 2, Frankfurt/M., 29–68.
- Janicaud, D. (2001): *Heidegger en France*, Paris.
- Kofman, S. (1992/1993): *Explosion I. De l'«Ecce Homo» de Nietzsche, Explosion II. Les enfants de Nietzsche*, Paris.
- Kuspit, D. (1995): *Der Kult vom Avantgarde-Künstler*, Klagenfurt.
- Müller-Lauter, W. (1971): *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin.
- Neumann, E. (1986): *Künstlermythen: Eine psycho-historische Studie über Kreativität*, Frankfurt/M.
- Nietzsche, F. (1980): *Kritische Studienausgabe [KSA]*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, Berlin.
- (1994): *Frühe Schriften*, hg. v. H. J. Mette u. K. Schlechta, München.

- O'Flaherty, J. et al. (1976): *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, Chapel Hill.
- Recki, B. (2002): »«Artisten-Metaphysik» und ästhetisches Ethos. Friedrich Nietzsche über Ästhetik und Ethik«, in: A. Kern u. R. Sonderegger (Hg.): *Falsche Gegensätze: zeitgenössische Positionen zur philosophischen Ästhetik*, Frankfurt/M., 262–285.
- Schiller, F. (2000): *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, hg. v. K. L. Berghahn, Stuttgart.
- Seubert, H. (2000): *Zwischen erstem und anderem Anfang. Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und die Sache seines Denkens*, Köln.
- Shapiro, G. (2003): »«This is Not a Christ»: Art in The Birth of Tragedy«, 3. Kapitel, in: *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*, Chicago.
- Sloterdijk, P. (1999): *Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, Frankfurt/M.
- Sokel, W. (2005): »On the Dionysian in Nietzsche«, in: *New Literary History* 36, 501–520.
- Wyss, B. (1996): *Wille zur Kunst. Zur ästhetischen Mentalität der Moderne*, Köln.
- (1997): *Die Welt als T-Shirt. Zu Ästhetik und Geschichte der Medien*, Köln.
- Wohlfart, G. (1991): *Artisten-Metaphysik. Der antike Boden von Nietzsches Philosophie*, Würzburg.
- (1999): *Das spielende Kind. Nietzsche Postvorsokratiker, Vorpostmoderner*.

In den Fesseln des »binnenweltlich-Seienden«.

Eugen Finks kosmologische Deutung von Friedrich Nietzsches *Zarathustra*

Karen Joisten

Vorbemerkung

Es gibt unterschiedliche Wege, auf denen man sich den schriftlich fixierten Gedanken eines anderen Menschen nähern kann. Auf dem wissenschaftlichen Weg könnte man (was einen Blick auf den Dekonstruktivismus erforderlich machen würde) dessen Gedankengebilde für ein auf Dauer gestelltes Sinngebilde ansehen, das mittels einer spezifisch-hermeneutischen Methode zum Verständnis gebracht werden kann. Aufgrund des jedermann möglichen Nachvollzugs der Methode gewinnt das ›Verstandene‹ so etwas wie einen objektiven Charakter, der stets von Neuem überprüft und verifiziert bzw. falsifiziert werden kann. So führt der wissenschaftliche Methodenweg scheinbar zur Richtigkeit der Sache, d. i. die auszulegende bzw. ausgelegte Gedankenwelt, und zwar (weitgehend) unabhängig von demjenigen, der die Methode anwendet. Nähert sich demgegenüber – und ich übertreibe jetzt bewusst – eher ein skurriler, phantastischer Kopf den Gedanken eines anderen Menschen, besteht die Gefahr, dass der Auslegungsgegenstand unter seinen Phantastereien verschwindet. Der Weg führt dann nur noch zu ihm, dem Auslegenden selbst, und die Ausrichtung auf den ›Gegenstand‹ geht verloren.

Deutet aber ein originärer Philosoph, der für die Sache seines Denkens einsteht, einen anderen originären Philosophen, können sich Denkwege auftun, die bisher unbekannt geblieben sind. Der originäre Philosoph kann sich dann vielleicht der Gedankenwelt des auszulegenden Geistes dergestalt nähern, dass über das vermeintlich objektiv Gegebene hinaus die Zwischentöne, Schattierungen, Nuancen und Schwingungen der auszulegenden Gedanken laut werden. Dabei werden aber nicht nur die Wege zu dem Auszulegenden eröffnet, sondern es werden ebenso die Wege, die zum Auslegenden selbst zurückführen, sichtbar. Denn in der Originalität des Auslegenden werden darüber

hinaus sein eigener Pulsschlag und sein innerstes Anliegen spürbar, mittels deren er sich dem anderen Geist zugewendet hat. So führen die hermeneutischen Wege, die von einem originären Philosophen zu einem anderen originären Philosophen führen, in ausgezeichneter Weise sowohl zum Auslegenden selbst als auch zu demjenigen, der ausgelegt wird, wie umgekehrt, und es tritt ein Gedankenkosmos zum Vorschein, in dem beide untrennbar miteinander verwoben sind.

Zwei dieser originären Philosophen sind zweifelsohne Friedrich Nietzsche und Eugen Fink, die in den unterschiedlichen geistesgeschichtlichen Zusammenhängen des 19. und 20. Jahrhunderts je spezifisch neue geistige Wege gebahnt haben. Im Folgenden soll explizit Eugen Finks Deutung von Nietzsches berühmtesten Werk *Also sprach Zarathustra* im Zentrum der Betrachtung stehen, wobei entsprechend der Themenstellung des Bandes das Hauptaugenmerk auf den Weltbegriff Finks gelegt wird. Diese Fokussierung auf Finks Verständnis der Welt im Zusammenhang seiner *Zarathustra*-Deutung ist allerdings nicht das Ergebnis der Themenvorgabe dieses Bandes und mehr oder weniger gewaltsam aufgesetzt, sondern geht dieser Vorgabe gewissermaßen voraus.¹ Denn das Problem der Welt ist zweifelsohne *die* Zentralperspektive, auf die alle anderen Perspektiven und Facetten innerhalb seiner *Zarathustra*-Deutung bezogen sind.² Und das heißt, dass wir mit Hilfe von Finks Auslegung des *Zarathustra* sowohl einen Weg gehen können, der uns zu Nietzsche führt, wie wir ebenso mit seiner Auslegung den Weg zu Fink selbst einschlagen können.

Um dies zu leisten, vollziehen wir denkerisch gleichsam zwei ›Durchläufe‹. In einem ersten Durchlauf betrachten wir die Grundgedanken Nietzsches von Fink aus. Diese sollen in einem zweiten Durchlauf vertieft werden, indem nun die Grundgedanken Nietzsches vor dem Hintergrund von Finks Denken der Welt erneut nachvollzogen werden. Auf diesem Weg gelingt es uns vielleicht, nicht nur Finks Weltverständnis im Zusammenhang seiner *Zarathustra*-Deu-

¹ Dies zeigt sich bereits äußerlich an der Fülle von ›Welt‹-Wendungen, die Fink im Kontext seiner Nietzsche-Deutung gebraucht. So spricht er z. B. von: »Weltstimmung«, »Welthaltung«, »Weltoffenheit«, »Weltarmut«, »Weltdenken«, »Weltverlust«, »Weltweite«, »Weltganze«, »Weltstille« etc.

² Zum Weltverständnis im gesamten Denken Eugen Finks vgl. insb. Wirth 1995, Schenk-Mair 1997, Vetter (Hg.) 2003, Hilt u. Nielsen (Hg.) 2005, Böhmer (Hg.) 2006, Greiner 2006.

tung darzulegen, sondern auch deren Schlüsselstellung ansichtig werden zu lassen.³

1. Erster Durchlauf: Die Grundgedanken Nietzsches von Fink aus betrachtet

In Eugen Finks Untersuchung *Nietzsches Philosophie*, die erstmals 1960 erschienen ist, nimmt Finks Deutung des *Zarathustra* unter dem Titel »Die Verkündigung« im Vergleich mit den Auslegungen der anderen Schriften Nietzsches allein äußerlich betrachtet mit ca. 60 Seiten einen großen Raum ein. Das ist nicht verwunderlich, denn der *Zarathustra* ist für Fink auch der Sache nach von zentraler Bedeutung für diese Phase der Philosophie Nietzsches, ja für dessen Philosophie überhaupt. Mit ihm beginnt nämlich Fink zufolge »der Mittag seines Denkens, wo die Kraft seines Geistes im Zenit steht« (Fink 1979, 59), und es ereignet sich nach »dem romantischen Ansatz seiner Frühschriften, nach der wissenschaftlich-aufklärerischen Gegenwendung [...] jetzt die Selbstfindung seines Wesens. Der ›Zarathustra‹ stellt die entscheidenden Grundgedanken heraus« (ebd. 59 f.).⁴

Diese Schlüsselstellung, die Fink dem *Zarathustra* zuerkennt, ist alles andere als selbstverständlich. Denn natürlich hat der *Zarathustra* eine enorme Hochschätzung erfahren, allerdings wurde er auch genauso gerne als ein »nur« dichterisches Werk kritisch beäugt und als »unphilosophisch« zur Seite gerückt.

Wenn Eugen Fink dem *Zarathustra* diese Schlüsselstellung zuerkennt, hat dies seinen Grund darin, dass seiner Ansicht nach vier zentrale Grundgedanken im Denken Nietzsches präsent sind, die insbesondere im *Zarathustra* klar und deutlich zum Vorschein treten. Diese sind:

- a. der Übermensch
- b. der Tod Gottes

³ Will man Finks eigenes Weltdenken unabhängig von seiner Nietzsche-Deutung herausarbeiten, sind vor allem seine Überlegungen in seinem Buch *Welt und Endlichkeit* (Fink 1990) zu berücksichtigen.

⁴ Und weiter heißt es: »Im ›Zarathustra‹ findet Nietzsche seine eigene Sprache für seine eigensten Gedanken. ›Zarathustra‹ ist die große Wende seines Lebens; von nun an kennt er sein Ziel. Die Folgezeit nach dem ›Zarathustra‹ ist nur noch Entfaltung, Auswicklung dessen, was dort ins Wort trat.« (Ebd. 60)

- c. der Wille zur Macht
- d. die ewige Wiederkehr des Gleichen.⁵

Die zentralen Gedanken Nietzsches sind nicht, wie die berühmten Perlen auf einer Kette, nacheinander aufgereiht, wobei sie jeweils für sich gesondert stehen und einzeln gefasst werden können. Ihre Abfolge verdankt sich auch nicht dem Zufall oder irgendeiner Willkür, denn es kann, wie Fink schreibt, »ihre Reihenfolge nicht umgedreht werden«, obwohl »sie alle zusammenhängen und sich gegenseitig erhellen« (Fink 1979, 83). Wie sieht aber nun ihre Reihenfolge aus? Wie lässt sich diese plausibel machen?

Fink zufolge stehen die Grundgedanken in einem Fundierungszusammenhang, insofern der Übermensch »seiner Möglichkeit nach im Tode Gottes [gründet], dieser in der Einsicht in den Willen zur Macht und dieser selbst im Lauf der Zeit« (ebd. 84). Nach dieser Lesart stehen die vier Grundgedanken wie die Stufen einer Treppe in einem inneren Zusammenhang, wodurch die höhere Stufe jeweils zu ihrer Voraussetzung einen, zwei oder drei dieser Gedanken haben kann. So lässt sich der Gedanke des Übermenschen für Fink nur dann wirklich erfassen, wenn zuvor der Tod Gottes in seiner Trag- und Reichweite denkerisch durchdrungen ist: »Der Übermensch, der zunächst nur proklamiert wird als eine Forderung an den Menschen, ist in seiner inneren Möglichkeit auf den Tod Gottes bezogen; erst wenn das Übermenschliche (Götter, Moral und Hinterwelt) als Dimension der Selbstentfremdung des Menschen erkannt wird, kann sich die Umkehrung des Idealismus ereignen, kann Zarathustra sagen: ›Tot sind alle Götter, nun wollen wir, daß der Übermensch lebe.« (Ebd. 83)

Der Übermensch, der als Inbegriff einer Forderung gelesen werden kann, die der Mensch an sich selbst richtet, hat demnach zu seiner notwendigen Voraussetzung die Überwindung der bisherigen übermenschlichen Dimension, also der jenseitig-transzendenten Welt hinter der Welt. Dazu ist es erforderlich, dass der Mensch seine bisherige Glaubensausrichtung auf diese Hinterwelt als »Selbstentfremdung« durchschaut, bei der er sein Leben auf nicht-eigene, fremde, äußere Ziele hin entworfen hatte. Gelingt ihm dieses Durchsichtigwerden sei-

⁵ Martin Heidegger arbeitet im Unterschied zu Fink fünf Grundworte heraus, in denen »sich das einheitliche Wesen der Metaphysik«, das er bei Nietzsche zu erkennen glaubt, entfaltet. Diese sind: der Wille zur Macht, der Nihilismus, die ewige Wiederkehr des Gleichen, der Übermensch und die Gerechtigkeit. Vgl. dazu Joisten 1994, 287 ff.

nes Selbstbetruges in seinem fälschlichen Festhalten an einer fiktiven Hinterwelt der Götter und der Moral, kann der Mensch in der Abkehr von der bisherigen Fremdbestimmung eine Rückkehr hin zu sich selbst vollziehen, die zugleich eine »Umkehrung des Idealismus« bedeutet.

Versucht man nun mit Eugen Fink die Möglichkeit vom Tod Gottes, der als »Einsicht in die Nichtigkeit aller Idealität« gefasst werden kann, im Kontext der genannten Grundgedanken in den Blick zu nehmen, kann dies seinerseits nur dadurch geschehen, dass »Zarathustra alles Lebendige befragt und allem Lebendigen ins Herz kriecht und dort den Willen zur Macht entdeckt« (ebd.). Interessant ist, dass Fink den Willen zur Macht, der für ihn verbal in einem antiessentialistischen Sinne als »wesen« zu lesen ist, primär mit Hilfe der beiden Kategorien »Bewegung« und »Zeit« zu kennzeichnen versucht. Da nämlich für Nietzsche alles Seiende immer auch Willen zur Macht ist, wird man den Willen zur Macht niemals fassen können, wenn man das Seiende unter dem Gesichtspunkt der Verschiedenheit betrachtet, und klassifiziert – etwa in Menschen, Tiere, Pflanzen, leblose Steine. Erst wenn man das Seiende in seiner Bewegtheit erblickt und es als Leben sieht, wird man zur Einsicht in den Willen zur Macht geführt. Denn dieser »ist Ausdruck alles Seienden, sofern es in der Zeit ist« (ebd. 84).

Nicht ohne guten Grund hält Eugen Fink den dritten Teil des *Zarathustra*, in dem es vor allem um den Grundgedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen geht, auch für »das Herzstück des Werkes«, seine »Mitte«, auf die die »Fabel in einer bewußten Steigerung« zulaufen würde (vgl. ebd. 82).⁶ Ja, vor dem Hintergrund lässt sich die ewige Wiederkehr sogar als *der* Grundgedanke überhaupt fassen, den Fink insbesondere durch Rückgriff auf die beiden Reden »Vom Gesicht und Rätsel« und »Vor Sonnenaufgang« zu erörtern versucht. In der erstgenannten Rede »Vom Gesicht und Rätsel« schildert Nietzsche den Torweg »Augenblick«, in dem die Zeitstraße des Vergangenen auf die Zeitstraße des Künftigen stößt und beide einander widersprechen (vgl. Fink 1979, 80 ff.). Versteht man die Zeit in diesem Sinne als eine lineare Abfolge, die sich in die beiden Richtungen der Vergangenheit und Zukunft unendlich weit erstreckt und die die Zeit unabsehbar werden lässt, kann sie letztlich nur als eine schlechte Unendlichkeit von Zeitmomenten gefasst werden.

⁶ Vgl. zur Diskussion über den Aufbau des *Zarathustra* den Beitrag von Salaquarda 2000.

Unternimmt in der Rede »Vom Gesicht und Rätsel« daher ein Zwerg den Versuch, die Zeit als einen Kreis zu verstehen und die Wiederkehr als einen Kreislauf der Zeit zu deuten, bei der die ewige Wiederkehr die fortgesetzte Repetition eines Rings von Zeitmomenten darstellt, kann dies Nietzsche/Zarathustra zufolge nur zu kurz greifen. Bei diesem kleinen zwerghaften Versuch wird der Gedanke der ewigen Wiederkehr noch nicht wirklich durchgestanden und durchlebt, da in ihm der Augenblick selbst nicht die Schwere der Ewigkeit erhält. Dies geschieht erst dann, wenn jede augenblickliche Entscheidung so gefällt wird, als sollte sie in dieser Form immer wieder getroffen werden und dergestalt für die Ewigkeit gelten. Ewigkeit und Zeitlichkeit können dann nicht mehr voneinander getrennt werden, sind sie dann doch »wahrhaft eins: als Ewige Wiederkunft ist *die Zeit das Ewige*« (ebd. 90).⁷

Deutet man Nietzsches Wiederkunftslehre in dieser Weise, wird die Zeit verewigt und dem Vergänglichen Dauer verliehen. Auch das Einmalige kann dann – und dies steht nicht im Widerspruch zu seiner Einmaligkeit – wiederholt werden, wobei Wiederholung dabei keine bloße Repetition eines Ereignisses meint, bei der man letztlich wie der berühmte Hamster im Laufrad nur monoton auf der Stelle tritt. Vielmehr ist gerade der paradoxe Charakter des Wiederkunftsgedankens auszuhalten, zu dem es gehört, dass es »kein erstes Original gibt, das dann repetiert würde« und dass »die Wiederholung des Einmaligen mit dem Charakter der Einmaligkeit« zu versehen ist (Fink 1979, 103).

Überblickt man die Grundgedanken Nietzsches: den Übermenschen, den Tod Gottes, den Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr des Gleichen, erkennt man nach Fink deren zunehmende Relevanz und Wichtigkeit bereits am spezifischen Adressatenkreis, an die sie jeweils ausgerichtet sind: »Vom Übermenschen spricht Zarathustra zu *Allen*, vom Tod Gottes und vom Willen zur Macht zu *Wenigen*, und von der Ewigen Wiederkunft des Gleichen eigentlich nur zu *sich selbst*.« (Ebd. 83) Je enger nämlich der Adressatenkreis ist, an den sich Nietzsche/Zarathustra zufolge mit einem seiner Grundgedanken wendet, desto eher wird ein Gedanke geäußert, der nur ihm zu eigen ist und der auch nur von ihm in einem tieferen Sinne verstanden werden kann.

⁷ Zum Verhältnis der Lehre des Übermenschen und dem Wollen der ewigen Wiederkehr gehen in der Nietzscheforschung die Positionen auseinander. Vgl. zur ersten Orientierung Pieper 2000.

2. Zweiter Durchlauf: Die Grundgedanken Nietzsches vor dem Hintergrund von Finks Denken der Welt

Im bisherigen Verlauf der Darlegungen ging es darum, mit Hilfe von Finks Überlegungen vier Grundgedanken Nietzsches zu erörtern und deren Grundzüge herauszuarbeiten. Dabei fand auch Finks These von der inneren Zusammengehörigkeit dieser Gedanken besondere Aufmerksamkeit, was im folgenden Zitat, das oben teilweise angeführt wurde, seinen Ausdruck findet: »Wir haben also, aufs Ganze gesehen, einen eigentümlichen Fundierungszusammenhang der vier Grundgedanken Nietzsches. Der Übermensch gründet seiner Möglichkeit nach im Tode Gottes, dieser in der Einsicht in den Willen zur Macht und dieser selbst im Lauf der Zeit.« (Ebd. 84) Liest man die Textstelle weiter, wird man der Aufgabe ansichtig, die an uns nun im zweiten Durchgang ergeht. Denn weiter heißt es: »Nietzsches Denken hat den Charakter eines merkwürdigen Zurückdenkens, einer seltsamen Umwendung. Vielleicht stößt er sich am meisten dadurch von der metaphysischen Tradition ab, daß er vom Bedenken *des binnenweltlich-Seienden übergeht zur umfangenden, umfänglichen Welt.*« (Ebd. 84)

Nimmt man diese Textstelle ernst, ja, wendet man sich Finks Ausführungen vor dem Hintergrund seines eigenen Denkens der Welt zu, kann man allererst die Originalität seines Ansatzes (unabhängig von dieser spezifischen Nietzsche-Deutung) wirklich erfassen. In dieser Textstelle wird nämlich deutlich, dass es Fink um das Denken der »umfangende(n), umfängliche(n) Welt« geht, als deren Wegbereiter Nietzsche angesehen werden kann, ohne dies allerdings mit der letzten Entscheidung getan zu haben. Er bleibt nämlich, so ließe sich von Fink aus die These formulieren, immer noch in den Fesseln des »*binnenweltlich-Seienden*« gefangen und kann die Differenz zwischen dieser binnenweltlichen und der umfangenden Welt noch nicht wirklich denken.

Lesen wir daher erneut die vier zentralen Gedanken Nietzsches, diesmal allerdings vor dem Hintergrund von Finks Denken der Welt.

Fink zufolge stehen Nietzsches Lehre vom Übermenschen und sein Schreckensbild vom letzten Menschen nicht im Zentrum von Nietzsches *Zarathustra*. Auch ist der Übermensch kein »Existenzbild«, das Nietzsche an die Stelle des bisherigen Menschen rückt. Vielmehr hat für Fink Nietzsches Lehre vom Übermenschen und vom letzten

Menschen den »Charakter einer ›Vorrede«, wobei in dem Wort »Vorrede« bereits das Vorläufige mitschwingt: »Es ist nicht mehr als ein präludierender Auftakt zu einem philosophischen Versuch, das Wesen des Menschen neu aus dem Bezug zu den Grundwahrheiten vom Willen zur Macht, vom Tod Gottes und von der Ewigen Wiederkunft des Gleichen zu denken.« (Ebd. 66)

Versucht man beide Bilder vom Menschen in einem tieferen Sinne von Finks Denken der Welt her zu fassen, kann dies mit Hilfe seines Verständnisses der »Weltlosigkeit« (der »Weltverschlossenheit«, der »Weltarmut«, der »Weltblindheit«, dem »Weltverlust«) und der »Weltoffenheit« geschehen, die sich wiederum durch sein Verständnis von »Heimat« erschließen: »Wir denken das Wesen der Heimat zumeist zu kurz; so wenn wir meinen, sie sei nur der kleine Bezirk, das Haus und der Garten der Kindheit, das, was uns später oft so klein und winzig erscheint. Aber damit verkennen wir Heimat und Kindheit. Heimat ist das bodenständige Gründen, die vertraute Nähe zur Erde im Offenen der Welt. Durch das Leben des Kindes gehen nicht nur die nahen, greifbaren Dinge, der Ball und die Puppe, auch die wehende Ferne, die Wolken am Himmel und die Schauer der Nacht.« (Ebd. 94)

Heimat erweist sich aus dieser Perspektive nicht als die überschaubare allzu enge Nahsphäre des Kindes, die den Menschen, wenn er an ihr festhält, engstirnig und kleingeistig werden lässt. Stattdessen ist Heimat ein polares, spannungsreiches Geschehen, das zwischen den beiden Polen der »wesentlichen Nähe zu allen Dingen« einerseits und der »Weite der Welt« andererseits ausgespannt ist (ebd.).⁸ Ein Mensch, der wie der letzte Mensch den tiefsten Punkt des moralisch-idealistischen Degenerationsprozesses der bisherigen abendländischen Geschichte erreicht hat, repräsentiert geradezu idealtypisch ein weltloses Dasein. Seine Weltlosigkeit kann letztlich auch als eine Heimatlosigkeit gefasst werden, da das Anwesen von Welt und Heimat nur dort geschehen kann, wo der Mensch in die Nähe und Weite zugleich hinaus steht.

Die Seele des letzten Menschen bedarf in ihrer wörtlich zu verstehenden Selbstlosigkeit, in der sie von ihren eigensten Möglichkeiten abgeschnitten ist, daher auch nicht der auf die Erde bezogenen Welt,

⁸ Von hier her könnte man auf den Menschen und seine Grundverfasstheit achten, der sich strukturell durch zwei Wesenszüge, das Wohnen und das Gehen, auszeichnet und terminologisch als Heim-weg fassen ließe. Vgl. dazu Joisten 2003.

durch die sie ins »Ganze das alles Seiende umfängt«, hinausgehalten wird. Sie verkümmert und degeneriert und versucht jede Anstrengung zu vermeiden, durch die sie über sich hinaus wachsen kann. Anschaulich heißt es im *Zarathustra*: »Ein wenig Gift ab und zu: das macht angenehme Träume. Und viel Gift zuletzt, zu einem angenehmen Sterben. Man arbeitet noch, denn Arbeiten ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt, dass die Unterhaltung nicht angreife. Man wird nicht mehr arm und reich: Beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich. Kein Hirt und Eine Heerde! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus.« (Nietzsche 1980a, 20)

Zarathustra, der die Lehre des Übermenschen verkündet und als deren Verkünder nicht vorschnell mit dem Übermenschen identifiziert werden darf, ist allerdings in Nietzsches Werk dasjenige Beispiel vom Menschen, das dem Übermenschen am nächsten kommt. Nimmt man ihn mit Fink in den Blick, besteht seine Grundverfasstheit in seiner »Weltoffenheit«. Explizit heißt es in Finks Nietzsche-Deutung: »Die Weltoffenheit Zarathustras ist nicht eine bloße Stimmung, die ihn zufällig gefangennimmt; sie ist eine wesenhafte Grundstimmung, die Weise, wie die Welt selbst den Denker angeht, sich ihm auftut, ihn betrifft und das sonst immer an »Gegenstände« gebundene Denken öffnet der großen Gegend, aus der her sie entgegenstehen.« (Fink 1979, 91)

Erweist sich die Weltoffenheit als eine »wesenhafte Grundstimmung«, ist sie vor allen anderen Stimmungen, die den Menschen »überfallen« können,⁹ wie z. B. die Angst, die Langeweile oder auch die Freude,¹⁰ ausgezeichnet. Sie geht diesen anderen Stimmungen in ihrer ursprünglichen Erschließungsqualität voraus, da durch sie allein die Möglichkeit entspringt, in einem unverkürzten, nicht auf die Gegenstände fixierten Denken in diejenige Dimension vorzudringen, in der man im »Licht der Welt« steht. In einer solchen Grundstimmung der Weltoffenheit verschwindet daher die menschlich-allzumenschliche Enge moralischer und idealistischer Konstruktionen und Fiktionen

⁹ Vgl. dazu insbesondere Heideggers Kennzeichnung der Stimmung in seinem ersten Hauptwerk *Sein und Zeit* (Heidegger 1977, §29).

¹⁰ Otto Friedrich Bollnow hat insbesondere im Blick auf Heideggers Fokussierung auf die niederdrückenden Stimmungen daneben auch die Bedeutung der sogenannten »gehobenen Stimmungen« betont. Siehe dazu vor allem Bollnow 2008.

wie die von ›Gut und Böse‹, ›Diesseits und Jenseits‹, ›Schuld‹ und ›schlechtes Gewissen‹, ›Himmel und Hölle‹, und es gelingt, mit einer bekannten Wendung Nietzsches gesagt, »jenseits von Gut und Böse« eine Tiefe des Denkens zu gewinnen, in der man die Unschuld allen Seins und Werdens angesichts der Weite der Welt zu erfassen vermag.

Aber nicht nur das. Die gestimmte Weltoffenheit ist darüber hinaus auch die Voraussetzung dafür, dass Zarathustra der Lehrer der ewigen Wiederkunft sein kann, der diese Lehre ursprünglicher als alle anderen Menschen zu begreifen vermag. Dazu ist es erforderlich, dass sich die Welt nicht nur als die »raumgebende«, sondern auch als die »zeitlassende« dem Denken eröffnet und die Weltganzzheit »als Gänze der Zeit, als die Ewigkeit der Zeit, als Ewigkeit des zeitlichen Waltens der Welt angesetzt« wird. (Fink 1979, 90, 92) Für den weltarmen Menschen, der sich in seiner linearen Zeitauffassung eingerichtet hat, kann das Gestern vom Heute und Morgen problemlos abgehoben werden, wodurch er in dieses verstrickt bleibt und sich nicht davon lösen kann.

Wird diese binnenzeitliche Abfolge allerdings problematisch und die Ewigkeit selbst – im besten Sinne des Wortes – bedenklich, kann der Mensch vor die Frage nach dem »Wesen der Weltzeit« geführt werden, die bei Nietzsche/Zarathustra in der Intuition der ewigen Wiederkunft eine Antwort findet. Konnten oben im ersten Durchdenken der Wiederkunftslehre bereits Ewigkeit und Zeitlichkeit als wahrhaft eines erfasst werden, insofern für Nietzsche die Einmaligkeit zeitlicher Ereignisse durch die Wiederkunft den Charakter der Ewigkeit erhält, wodurch paradoxerweise die Einmaligkeit nicht aufgehoben, sondern allererst im Handeln des Menschen entsprechend Anerkennung finden soll, kann das Zusammengehören beider nun schärfer betrachtet werden.

Von Fink aus lässt sich Nietzsches Wiederkunftslehre – pointiert gesagt – als zu kurz greifend einstufen. Wie der Titel dieser Ausführungen »In den Fesseln des ›binnenweltlich-Seienden‹« bereits kenntlich macht, scheitert Nietzsche letztlich aus der Sicht Finks daran, nicht wirklich in die Zeit der Welt vorzudringen. Zwar versucht sich Nietzsche von einem Fixiertsein an ein lineares Zeitverständnis zu lösen und zugleich die metaphysische (falsche) Unendlichkeit, die mit dem bisherigen Glauben an Gott und an eine Hinterwelt einhergeht, zu überwinden – allerdings geht er dabei nicht wirklich über das traditionelle Zeitverständnis hinaus: »Die entscheidende Schwierigkeit besteht darin, daß ein Denken, das aus der Dimension der binnenweltlichen Zeit

auszubrechen und die Zeit der Welt anzuzielen versucht, dies sozusagen nur im ständigen *Abstoß von binnenweltlichen* Zeitbegriffen, nur in beständiger Flucht vor ihnen ansetzen kann.« (Ebd. 100) So verfällt Nietzsche immer wieder der traditionellen »Denkart des Zwerges«, der den Wiederkunftsgedanken als eine binnenweltliche Wiederholung von Zeitmomenten, von Jetzten, zu erfassen versucht. Zudem bleibt er sprachlich an Metaphern gebunden, die »der Zeitfolge entnommen sind« – immerhin wird die ewige Wiederkehr im »Bild des Ringes« ausgesprochen (vgl. ebd. 87).

Greift man hier auf die berühmte Rede »Von den drei Verwandlungen« des Geistes, die metaphorisch mit Kamel, Löwe und Kind umschrieben werden, im ersten Teil des *Zarathustra* zurück, kann Finks Kritik an Nietzsche zugespitzt werden.¹¹ Während sich der Geist zunächst metaphorisch als ein Kamel benennen lässt, das sich gehorsam und voller Ehrfurcht die Lasten der Tradition auflädt, muss er bei dieser Entwicklungsstufe nicht stehen bleiben. Er kann sich nämlich in einen Löwen verwandeln, der sich Freiheit erbeuten will. Er wendet sich dann kritisch gegen all das, was bisher von der herrschenden Tradition anerkannt war. Allerdings bleibt der löwenartige Geist in dieser negativen Absetzung immer noch an dasjenige gebunden, was er ablehnt, wodurch seine Freiheit in ihrer negativen Form sichtbar wird. Erst wenn er sich in ein Kind zu verwandeln vermag, gelingt es ihm, eigene Werte zu schaffen und aus sich heraus schöpferisch zu werden.

Im Unterschied zu anderen philosophischen Positionen versucht Nietzsche im *Zarathustra*, so könnte man vor diesem Hintergrund mit Fink darlegen, thematisch im Blick auf die Welt den Schritt von der Gebundenheit des Kamels hin zur bedingten Freiheit des Löwen zu vollziehen, indem er die Weltarmut des bisherigen Menschen auf der Stufe des kamelgleichen Geistes in ihrer Überwindung hin zu einer relativen Weltoffenheit in Gestalt Zarathustras aufzuzeigen versucht. Hand in Hand mit diesen ersten Ansätzen einer denkerischen Überwindung weltverlorenen menschlichen Daseins geht auch Nietzsches Bemühen um die Überwindung einer binnenzeitlichen Fixierung, an deren Stelle ein ursprünglicheres Wissen vom Wesen der Weltzeit treten soll.

Gegenüber beiden denkerischen Versuchen kann man mit Fink den Einwand erheben, dass Nietzsche sowohl im Bezug auf das Denken

¹¹ Zur näheren Deutung dieser Rede siehe insb. Pieper 1990, 111–126.

der Welt als auch hinsichtlich des Denkens der Weltzeit auf der Stufe des Löwen stehen geblieben ist. Denn Zarathustra vermag im Laufe seines mühsamen Weges nicht zum Übermenschen zu werden und den entscheidenden Schritt hin zur Verwandlung des Geistes in ein Kind zu vollziehen.¹² Aber selbst wenn es ihm gelungen wäre, zum Übermenschen zu werden, hätte er auch dann noch nicht wirklich ins Weltganze hinausgehen können: »Das weltoffenste Leben hat den höchsten Rang; der Übermensch ist jener am meisten ins Weltganze hinausstehende Mensch, der diese Ganzheit versteht als Zeit-Unendlichkeit, d. h. als die Ewige Wiederkunft des Gleichen.« (Fink 1979, 93)

Insbesondere die Wendung »am meisten« zeigt an, dass der Übermensch bereits das Hinausgehen in die Weltweite zu vollziehen versucht – ohne dass ihm dies allerdings in einem absoluten Sinne gelingen würde. Er bleibt nämlich immer noch, trotz aller gegenteiligen Bemühungen, ans Diesseits gebunden und damit an das Binnenweltliche gefesselt.

Von hier her kann man mit Fink deutlich das Originelle, aber auch das Bedingte von Nietzsches Position zum Vorschein treten lassen: »Nietzsche ist Erstling eines Denkens, das über alle Dinge hinaus und hinweg die Welt zu fassen sucht; aber weil er Welt im Hinwegstieg über die Dinge, im Hinausgehen über das binnenweltlich Seiende andenken will, verfängt sich sein Weltdenken gerade noch in dem Bereich, den er überschreiten will.« (Ebd. 92)

Schlussbetrachtung

Versucht man nun angesichts der Nietzsche-Deutung Finks den Weg hin zu seinem eigenen Weltverständnis zu gehen, findet man in seinen Ausführungen zum *Zarathustra* zwar einige Hinweise, allerdings bleiben diese relativ unscharf. Einen Fingerzeig in die Richtung seines eigenen Denkens der Welt gibt uns die folgende Textstelle: »Die Welt aber ist das, was unendlich alles Endliche umfängt. In Raum und Zeit und Licht der Welt haben die endlichen Dinge ihr Aufscheinen: ihre

¹² In der letzten Rede im *Zarathustra*, »Das Zeichen«, sagt Zarathustra mehrfach, dass ihm seine Kinder »nahe« wären. Diese Kinder können als seine geistigen Logoi gedeutet werden, die nach einem mühsamen Schaffens- und Werdeprozess aus ihm hervorgegangen sind.

Unendlichkeit ist nicht hinter, nicht jenseits der Dinge, sie ist in ihnen und um sie.« (Ebd. 96)

Liest man diese Stelle mit der Absicht, eine inhaltliche Klärung der Welt im Sinne Finks vorzunehmen, gelingt dies vermutlich nicht. Denn, so der Verdacht, die Stärke der Konzeption Finks angesichts seiner *Zarathustra*-Lektüre besteht gerade darin, sich einer inhaltlichen Ausdeutung weitestgehend zu entziehen und Welt stattdessen strukturell zu fassen. Welt ist dann nämlich ein Phänomen, das prinzipiell zum Menschen gehört und seinen wesentlichen Bezug zum Ganzen, das alles Seiende umfasst, in sich begreift. Denn der Mensch kann, bildlich gesagt, bei seinem Weg durchs Leben den Blick in der Nahsphäre schweifen lassen, sorgfältig darauf bedacht, möglichst viele greifbare Dinge und Gegenstände erspähen zu können. Und er kann darüber hinaus seinen Blick auch immer wieder von der Nahsphäre aus buchstäblich nach oben in das Offene und Weite des Himmels und der Welt richten. In ihm kann dann angesichts des Aushaltens dieser spannungsvollen Differenz vielleicht ein Weltbezug und eine »Weltinnigkeit« wach werden, die ihn geheimnisvoll die Unendlichkeit spüren lässt, in die er immer schon hinaussteht. Dieser wesentliche Beziehung zur Welt kann sich der Mensch öffnen oder verschließen und, wie oben dargelegt, ein weltoffenes oder weltverschlossenes Dasein führen.

Mit dem Menschen geht daher – zumindest prinzipiell – die Möglichkeit einher, kraft seiner Einmaligkeit auch in unverwechselbarer und einzigartiger Weise diese wesentliche Beziehung zu entfalten. Ausgezeichnet ist dabei für Fink (ebenso wie für Nietzsche) der Dichter, der »in die Nähe des Denkers gerückt« ist (ebd. 61). Dieser kann »in der ursprünglichen Erwirkung einer neuen Offenbarkeit des Seienden im ganzen« eine neue Wahrheit hervorbringen und sichtbar werden lassen. Akzentuiert heißt es bei Fink: »Für Nietzsche ist der Poet derjenige, dessen *poiesis* auf die ursprüngliche Wahrheit, auf den Ausgang eines neuen Weltverständnisses geht.« (Ebd.) Auf diese Weise werden bei Fink und bei Nietzsche die gängige Unterscheidung zwischen Denken und Dichten fragwürdig, da beide nun in eine Nähe zueinander rücken, die eine scharfe Trennung zwischen beiden unmöglich macht. So ist der *Zarathustra* – und dies gilt ebenso für die Überlegungen Finks – weder reines Theoretisieren über einen Gegenstand noch ein bloßes inneres Sehen von Bildern, da er im »Zwischenraum von Denken und Dichten« angesiedelt ist (ebd. 62).

Der Dichter/Denker, dem es gelingt, denkerisch zu dichten, er-

weist sich dadurch (gemäß einem bekannten Topos in der Tradition) als Medium einer ›höheren‹ Botschaft, die durch ihn hindurch spricht. Nicht ohne guten Grund, nämlich den, die Dignität des Gesagten zu formulieren, schreibt Nietzsche in *Ecce homo*, dass Zarathustra ihn überfallen habe.¹³ Denn ein neues Weltverständnis ist kein Ergebnis einer Entscheidung oder die Folge einer bloßen Einsicht, die man in der ›Hand‹ hat und nach Belieben herbeiführen könnte. Ein neues Weltverständnis springt vielmehr blitzhaft auf, wodurch sichtbar werden soll, dass der Mensch letztlich zu einem Geschehen gehört, das durch ihn hindurch wirksam ist. Will man diese mehr als ›rationale Wirklichkeit‹ bedenken, hat man sich der Logos-Tradition zuzuwenden, die den Logos von der Antike bis in unsere heutige Zeit aus unterschiedlichen Perspektiven und mit je spezifischen inhaltlichen Ausdeutungen zur Sprache zu bringen versucht.

Literatur

- Böhmer, A. (Hg.) (2006): *Eugen Fink: Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 12)*, Würzburg.
- Bollnow, O. F. (2008): *Das Wesen der Stimmungen (Schriften, Bd. 1)*, hg. v. U. Boelhaue, G. Kühne-Bertram u. H.-U. Lessing, Würzburg.
- Fink, E. (1979): *Nietzsches Philosophie*, 4. Aufl. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz.
- (1990): *Welt und Endlichkeit*, Würzburg.
- Gerhardt, V. (Hg.) (2000): *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra (Klassiker Auslegen, Bd. 14)*, Berlin.
- Greiner, A. (2006): »Im brunnentiefen Grund der Dinge«: *Welt und Bildung bei Eugen Fink*, Freiburg.
- Heidegger, M. (1977): *Sein und Zeit (Gesamtausgabe, Bd. 2)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.
- Hilt, A. u. C. Nielsen (Hg.) (2005): *Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, Freiburg/München.
- Joisten, K. (1994): *Die Überwindung der Anthropozentrität durch Friedrich Nietzsche*, Würzburg.
- (2003): *Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie*, Berlin.
- Nietzsche, F. (1980a): *Also sprach Zarathustra (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 4)* hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München/Berlin/New York.

¹³ Genau heißt es: »Auf diesen beiden Wegen fiel mir der ganze erste Zarathustra ein, vor Allem Zarathustra selber, als Typus: richtiger, er überfiel mich ...« (Nietzsche 1980b, 337)

- (1980b): *Der Fall Wagner* et al. (*Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 6) hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München/Berlin/New York.
- Pieper, A. (1990): »Ein Seil zwischen Tier und Übermensch«. *Nietzsches erster »Zarathustra«*, Stuttgart.
- (2000): »Zarathustra als Verkünder des Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises«, in: Gerhardt (Hg.) 2000, S. 93–122.
- Salaquarda, J. (2000): »Die Grundconception des *Zarathustra*«, in: Gerhardt (Hg.) (2000), S. 69–92.
- Schenk-Mair, K. (1997): *Die Kosmologie Eugen Finks*, Würzburg.
- Vetter, H. (Hg.) (2003): *Lebenswelten. Ludwig Landgrebe, Eugen Fink, Jan Patočka. Mit einer Auswahl aus dem unveröffentlichten Briefwechsel zwischen Landgrebe und Patočka*, Frankfurt/M.
- Wirth, St. (1995): *Mensch und Welt: die Anthro-po-Kosmologie Eugen Finks*, Mainz.

Welt und Unbewusstes bei Husserl und Fink

Seongha Hong

1. Einführung

Wörtlich können wir das Unbewusste als eine Persönlichkeitsschicht definieren, in der aus dem Bewusstsein verdrängte Konflikte und Spannungen verwahrt werden. Das bedeutet, dass wir im unbewussten Zustand keinen Bewusstseinsakt vollziehen und auf das Phänomen des Unbewussten nicht reflektieren können. Wie Fink erläutert, »sind die unter dem Titel des ›Unbewußten‹ sich meldenden Probleme in ihrem eigentlichen Problemcharakter erst zu begreifen und methodisch ausreichend zu exponieren nach der vorgängigen Analytik der ›Bewußtheit‹« (Husserl 1954, 473).

Gewöhnlich wird Husserls Philosophie als eine Bewusstseinsphänomenologie gekennzeichnet. Husserl hat sich mit der Struktur des Bewusstseins befasst und wollte das traditionelle philosophische Problem des Konflikts zwischen Subjekt und Objekt überwinden. Im Vergleich zum Bewusstsein hat Husserl das Phänomen des Unbewussten nicht systematisch untersucht, aber genügend Material darüber hinterlassen. Hingegen wird bei Fink das Thema des Unbewussten nur an wenigen Stellen behandelt. Dieser Sachlage zum Trotz versucht die vorliegende Studie, das Phänomen des Unbewussten bei Husserl und Fink im Hinblick auf die Welt zum Thema zu machen. Der Bereich, der hierbei angesprochen ist, ist in der bisherigen Forschung immer noch zu wenig berücksichtigt.

2. Das Phänomen des Unbewussten bei Husserl

2.1 *Das Unbewusste als Grenzmodus des Weltbewusstseins*

Husserl begann mit einer radikal beschreibenden Phänomenologie, und seine wissenschaftliche Arbeit schloss mit dem Konzept der transzendentalen Phänomenologie ab. Der transzendente Phänomenbegriff bei Husserl ist »durch den Intentionalitätsbezug zwischen dem transzendentalen Subjekt und seinen Noesen einerseits und dem noetischen Gegenstandspol andererseits charakterisiert« (von Herrmann 1971, 25); der kosmologisch angelegte Phänomenbegriff bei Fink ist hingegen durch die kosmologische Differenz zwischen Welt und binnenweltlichem Seienden bestimmt.

Husserl unterscheidet in Bezug auf das Ich zwischen einem wachen und einem schlafenden Ich. Diese Differenzierung ist entscheidend für das Verständnis des unbewussten Phänomens. In Husserls transzendentaler Phänomenologie steht das Ich auf dem Boden der vorgegebenen Welt, es hat Interesse an der Welt. Das Ich als Zentrum von Interessen ist ein waches und aktives Ich, hingegen besagt das interesse-selose Ich ein schlafendes und passives. Das Leben weist einen engen Bezug zum Interesse auf, insofern es in seiner ursprünglichen Entwicklung vom Instinkt und dann vom Interesse geleitet wird. Im natürlichen alltäglichen Weltleben ist die Welt als universales Feld aller Interessen, die habituell und fortgehend neu gestiftet werden, für das Menschen-Ich vorgegeben: »Das Interesse richtet sich auf die Menschen als Personen, die in personalen Aktionen und Passionen auf ›die‹ Welt bezogen sind.« (Husserl 1954, 296)

Die Welt, die durch das transzendente Subjekt konstituiert ist, ist auf den Menschen korrelativ bezogen. Durch diese Korrelation wird die erfahrene Lebenswelt, die aufgrund der Vergessenheit anonym blieb, mit dem Ich bzw. Wir verbunden. Das personale Ich lebt in die vorgegebene Welt hinein, ohne Reflexion auf sich selbst. Das heißt, das Menschen-Ich in der natürlichen Einstellung fungiert als anonymes, latentes Ich im Gegensatz zum patenten, reflektierenden Ich als dem transzendental reinen Ich. Durch Einbindung in die natürliche Einstellung findet das transzendente Ich sich selbst als Mensch unter Menschen in der Welt.

Das transzendente Leben als das Absolute fungiert anonym im naiven Weltleben, daher zielt die Phänomenologie Husserls in seiner

späteren Zeit auf die Befreiung des transzendentalen Lebens von seiner Anonymität. Damit tritt das reflektierende Ich in der neuartigen Aktivität einer Selbstbesinnung auf, die darauf zielt, das Weltleben außer Aktion zu setzen. Die mundan-natürliche Einstellung untersteht der Vorgegebenheit der Welt und der Endlichkeit unseres Menschseins. Erst in der phänomenologischen Einstellung beseitigt das phänomenologisierende Ich diese Schranke der Mundanität und hebt die transzendente Subjektivität aus der Vergessenheit in die Bewusstheit. Dieses Ich ist auch ein Mensch für sich selbst, weil es sich selbst als ein Mensch erfährt. »Wenn ich mich besinne, finde ich mich natürlich immer als Menschen unter Menschen und in einer außermenschlichen Welt, [...], ich finde die Welt vor als Universum des objektiv Seienden, dem ich und meine Mitmenschen zugehören.« (Ms. C 2 II, 5)¹

Seit den zwanziger Jahren kontrastiert Husserl die objektiv-ideale Welt mit der Lebenswelt. In den späten Schriften wird das Problem der Lebenswelt von vornherein herausgearbeitet. Husserl analysiert die gegenwärtige Krise, die durch die Vergessenheit des lebensweltlichen Sinnfundaments der objektiven Wissenschaften in der Geschichte der Philosophie verursacht ist. Die objektive Wissenschaft unterwirft alles Seiende der Idee eines objektiven Ansich-Seins, ohne das subjektive Leben in seiner Eigenart zu berücksichtigen. Husserl hält sie für einseitig, weil in ihr das transzendente Leben des erfahrenden Bewusstseins anonym bleibt, ungesehen, untheoretisiert. Hier können wir einen Anknüpfungspunkt zum Unbewussten, und zwar zu dem Noch-Nicht-Bewussten, finden.

Bekanntlich ist das Bewusstsein bei Husserl ›Bewusstsein von etwas‹, und das Ich als ein Zentrum der Bewusstseinsakte sendet den Blick der Aufmerksamkeit in die Akte oder Erlebnisse hinein, denn jeder Akt »geht aus dem Ich hervor, es lebt in ihm aktuell« (Husserl 1976, 178). Vollzieht das Ich keine Bewusstseinsakte mehr, sind diese Akte nicht mehr länger aktuell und lebendig. Das Ich, das keine Richtung auf etwas hin nimmt und eben ohne Interesse für mögliche Objekte ist, ist ohne Bewusstsein als Bewusstsein von etwas und damit bewusstlos. Nach Husserl ist »das bewusstlose Ich im Nirvana, [...] es wird von Nichts bewegt« (Ms. A VI, 14a, 48). Es ist nicht möglich, das

¹ Aus unveröffentlichten Manuskripten Husserls wird mit freundlicher Genehmigung des Husserl-Archivs Leuven zitiert.

unbewegliche und interesselose Unbewusste durch das Unbewusste selbst zu exponieren. Somit kann das Unbewusste nur in Bezug auf das Bewusstsein herausgearbeitet werden, und vor dem Hintergrund dieser Grenzziehung bezeichnet Husserl das Unbewusste als einen »Grenzmodus des Bewusstseins« (Husserl 1974, 319).

Husserl begann schon in seiner mittleren Zeit im Hinblick auf die Dingwahrnehmung mit Erläuterungen zum Unbewussten. Wir können das Bewusstsein in ein »Darauf-Schauen« im engeren Sinne und ein Aufmerken im weiteren Sinne unterteilen. Die Unterscheidung von Bewusstem und Unbewusstem hängt von der Aufmerksamkeit auf eine Sache ab. Nehmen wir ein Ding wahr, blicken wir zunächst auf die Vorderseite des Gegenstandes, die Rück- oder Nebenseite sind gegenständlich mitgegeben, nicht aber wahrgenommen. Sind wir auf die Neben- oder Rückseite nicht aufmerksam, bedeutet dies nicht eine Negation ihres Seins, sondern ihr Noch-Nicht-Bewusstsein (vgl. Husserl 1984, 252). Denn wir bleiben nicht allein auf die Vorderseite gerichtet, sondern können die Rück- und Nebenseite des Gegenstandes durch kinästhetische Bewegungen wahrnehmen. Die Seiten, die noch nicht wahrnehmungsmäßig bewusst sind, sind uns als Horizont im Wahrnehmungsakt mitgegeben.

Nach Husserl ist das Unbewusste demnach ein Modus der Intentionalität, die als eine unbewusste und mitfungierende Intentionalität in der Horizontintentionalität beschlossen ist. Im Gegensatz zum selbstgebenden Bewusstsein ist das Unbewusste nicht selbst anschaulich gegeben. »In der Phänomenologie ist das Unbewusste ein Modus der Intentionalität, der aus der stetig abklingenden Retention erwächst.« (Ms. B III 9, 41) Gegenwärtige Bewusstseinsakte versinken in die dunkle Vergangenheit und ins Unbewusste. Obgleich diese Gegenwartsakte in die Dunkelheit abgleiten, werden sie nicht zu Nichts, sondern als Unbewusstes aufbewahrt. Unbewusstes ist vom Bewusstsein nicht abgetrennt, sondern ist strömender Teil der strömenden Gegenwart. Die strömende Gegenwart ist eine Einheit der Intentionalität in Form des Unbewussten und des Bewusstseins. Dieser Gedanke Husserls ist grundsätzlich verschieden vom Sensualismus, der das Unbewusste als ein Nichts auffasst.

Nach Husserl ist der Erlebnisstrom ein ursprüngliches Phänomen, nicht »ein explizites Nacheinander« (Ms. C 4, 4b). Insofern das Ich bewusstseinsmäßig aktiv ist, wird die versinkende Gegenwart noch für eine Weile in der Retention lebendig erhalten. Wenn schon ver-

ganges Gegenwärtiges durch die Weckung als eine Art Erinnerung reproduziert wird, wird das Ich von einem retentionalen Soeben in der Weise der Reproduktion affiziert. Im Erlebnisstrom ist der retentionale Prozess eine sich verdunkelnde Entkräftung, »dessen Limes die Unwachheit, die Kraftlosigkeit ist« (Ms. D 14, 12a). Die Retention wandelt sich stetig ins Unbewusste, in dem Affektivität und Aktivität keine Kraft mehr haben. In ständiger retentionaler Abwandlung wird jede lebendige Phase des Bewusstseinsaktes sedimentiert, sinkt diese Phase in den Nullhorizont. Das heißt, im sedimentierten Unbewussten ist sie zur Nullphase geworden, aber nicht zu Nichts. Nach Husserl gehört zur strömenden Gegenwart das gesamte mitströmende Unbewusste, das die lebendige und aktuelle Gegenwart ist. Aber »die Affektivität verliert an Kraft und hat ihren Limes Null« (Ms. B III 9, 41). Das Versinken in den Nullhorizont besagt Ichlosigkeit und Passivität, weil das Ich in der Sedimentierung keine aktiven Bewusstseinsakte vollziehen kann. Somit hat der Begriff des Unbewussten eine enge Beziehung zur Sedimentierung, die aller Aktivität und Affektivität widerfährt. Nach Husserl »ist die sedimentierte Aktivität im äußersten Sinn unbewußt« (Ms. B II 3, 4b), obgleich alles Sedimentierte noch lebendig ist. Während das Bewusstsein das Aktuelle im Modus der Aktivität und Affektivität ist, ist das Unbewusste inaktuell, weil es weder auf etwas aktiv gerichtet noch davon affiziert ist.

Das affizierte Ich besitzt »wieder wach gewordene Vergangenheit, als eine sekundäre Wachsphäre im verwickelten Modus des Wieder« (Ms. D 14, 38). Das Ich bringt das dunklere Unbewusste erneut in die Helle. Mit anderen Worten, das Unbewusste wird durch die Verbindung mit dem originären Gegenwärtigen geweckt und assoziiert. Wenngleich das vergangene Gegenwärtige versinkt, hört die Verbindung nicht auf. In Bezug auf die Assoziation wird der grundsätzliche Unterschied zwischen Koexistenz und Sukzession deutlich. In der Koexistenz können vergangene Gegenwarten nicht ursprünglich miteinander streiten, weil sie zu einer kontinuierlichen Einheit verschmelzen und sich in Form der Ähnlichkeit assoziierend paaren. Aber in der Sukzession können sie sich nicht nur mit anderen paarweise verbinden, sondern sich in der Weise der Verschmelzung übereinander schieben. In der Koexistenz, die als paarende Ähnlichkeitsassoziation bezeichnet wird, fehlt die Verdeckung als ein spezifisches Sukzessionsphänomen. »Aus der ursprünglichen Assoziation und Verschmelzung der Sukzession entspringt das Reich der Vergessenheit – die Einheit des unbe-

wussten Erinnerungsstromes, der sedimentierte in kontinuierlicher Verdeckung sukzessive Zusammenhang.« (Ebd. 53)

Das Leben wird bei Husserl in ein unbewusstes und ein bewusstseinsmäßiges unterschieden. Das erstere bezieht sich auf den phänomenologisch ichlosen bloßen Trieb, dessen Intentionalität noch unerfüllt bleibt, während sich im letzteren der Trieb durch das ichlich aktive Begehren und Streben erfüllt. »Trieb im Modus der Sättigung in der Positivität der Erfüllung, das ist das Gegenstück der vollen Hemmung.«² Der Trieb im Modus der erfüllten Sättigung, d.i. im Modus der vom Ich-Zentrum ausgehenden begehrenden Zuwendung, wirkt im aktuellen Bewusstseinsleben fort, während ein unerfüllter Trieb als ein gehemmter in der lebendigen Gegenwart mitfungiert. Der absolut unerfüllte Trieb im Modus des Unbewussten deutet auf den Begriff der Verdrängung bei Freud hin; bei Husserl aber sind, anders als im Fall des verdrängten Triebs, das aktuelle Bewusstseinsleben und das inaktuelle Unbewusste nicht radikal unterschieden, sondern aufeinander bezogen, und sie konstituieren das Leben gemeinsam.

2.2 *Der Schlaf als ein Modus des unbewussten Lebens*

Das Phänomen des Schlafs liefert ein konkretes Beispiel für das Unbewusste. Nach dem Einschlafen versinken wir in einen unbewussten Zustand und wissen nach dem Aufwachen nicht genau, was uns während des Schlafs widerfuhr. Wir erinnern uns lediglich an frische Traum inhalte, die in einem halb wachen Bewusstseinszustand erlebt werden. An dieser Stelle können wir kurz erörtern, wie das Phänomen des Traums verstanden werden kann. Wir träumen beim Schlafen, aber der Schlaf ist das Phänomen des Unbewussten, hingegen wird der Traum bewusstseinsmäßig vollzogen. Nun ist gefragt worden, ob der Traum dem unbewussten Schlaf oder dem Bewusstsein zugehört. Nach Husserl wird der Traum als »ein anomaler Modus von Wachheit und zwar eine Enthebung von der ›wirklichen‹ Umwelt«³ bezeichnet, weil

² Ms. B II 3, 15a. – In Bezug auf den Trieb erschließe die Tiefenpsychologie unbewusste Intentionalitäten sowie die verdrängten Affekte der Liebe, der Demütigung, der ›resentiments‹ und die davon unbewusst motivierten Verhaltensweisen (vgl. Hua VI, 240), dagegen handle die deskriptive Psychologie hauptsächlich von Personen als solchen.

³ Hua XXIX, S. 336. – Im Gegensatz zu Husserl versteht Freud den Traum als ein Unbe-

in ihm die Kraft der Affektivität nicht gänzlich verloren gegangen ist. Im Gegensatz zum reinen traumlosen Schlaf könnte der Traum als »ein schlafendes Wachsein« verstanden werden. Nach Husserl ist »der traumlose Schlaf ein äußerster Limes, im Einschlafen sich vorzeichnend und natürlich, wenn er erreicht ist, nicht in der Weise einer Wiedererinnerung zu wiederholen« (Husserl 1984, 337).

Nach Husserl wird das Einschlafen »als ein Übergangszustand oder vielmehr Vorgang« (Ms. A VI 14a, 14f.) bezeichnet, in dem das Wachsein oder das wache Leben sich modifiziert. Somit bedeutet das Einschlafen nichts anderes als ein Versinken in die Interesselosigkeit, während das Interesse als eine Begründungsgrundlage aller bewusstmäßigen Erfahrungsakte charakterisiert werden kann. Der reine Schlaf, in dem die Aktivität sowie die Affektivität an Kraft verlieren, ist ein Limes, der prozesshaft erreicht werden kann und erreicht wird. Wie Husserl formuliert, ist der Schlaf »der Limes totaler Affektionsentspannung und Aktionslosigkeit, der Willenslosigkeit, Willensentspanntheit« (Ms. D 14, 22).

Das Phänomen des Schlafens könnte als ein Verharren in einem Zustand der Ruhe missverstanden werden, aber diese beiden Phänomene sind grundsätzlich verschieden. Ein Ich, dessen Tun mühsam wird, gibt seine affektiven Kräfte kontinuierlich an die Müdigkeit ab und reagiert schließlich nicht mehr: Jedes ichliche Interesse »erlahmt und stirbt ab« (Ms. C 4 8a). Trotz unserer Müdigkeit und trotz des Faktums, dass wir uns körperlich nicht mehr bewegen können, verbleiben alle Affektionen bzw. Apperzeptionen in einem Modus der kontinuierlichen Wachheit. Hingegen sind sie beim reinen traumlosen Schlafen nicht mehr wach, weil sie in die Dunkelheit bzw. das Unbewusste versunken sind. Obwohl beim Schlafen das transzendental wache Ich ins Unbewusste versinkt, bleibt das Unbewusste aufbewahrt.

Bei Husserl wird das menschliche Leben in der Welt vom Wachsein und vom Schlaf bestimmt. Nicht nur das Wachsein, sondern auch der Schlaf ist nach Husserl »ein Vorkommnis der Menschen in der Welt, ein Modus des menschlichen Lebens« (Husserl 1984, 335). Das schlafende Ich ist dasselbe Ich wie das wache Ich als Zentrum der Affektionen und Aktionen, das wach-lebendig ist. Der Unterschied liegt nur darin, dass das Ich im wachen Leben die Affektionen und die Ak-

wusstes, das in der klinisch-empirischen, praktischen Beobachtung verwurzelt ist (vgl. Bernet 1997, 277).

tionen erleben kann, das schlafende Ich jedoch weder Affektionen noch Aktionen folgt und in eine absolute unbewusste Ruhe gerät. Phänomenologisch gesehen, ist das wache Ich ein aktives Ich, das sich zu etwas bewusstseinsmäßig verhält. In Gegensatz zu solcher Aktivität steht die Passivität der passiven Doxa, des passiven Gefühls oder des passiven Strebens usw., als eine Bezeichnung »für das Unwachsein des Ich, für sein in dem Bewußtsein nicht aktives Gerichtetsein«.⁴ Das schlafende unbewusste Ich, das nicht mehr aktiv ist und dessen Interessen unbeteiligt bleiben, ist das passive Ich, in dem weder Affektionen noch Aktionen als Erlebnisse auftreten. Passivsein ist aber nicht ›Nicht-Sein‹, sondern ›Noch-nicht-Sein‹, sofern alles Unbewusste im Schlaf wiedererweckt werden kann.

Passiv gesehen ist der Erlebnisstrom beim Schlafen immer noch wach, auch wenn er nicht in einem Tun des wachen Ich aktiviert ist. Der Erlebnisstrom ist selbst nicht ein Getanes, er enthält jedes Tun. Ohne Tun und Zutun des Ich vollzieht er sich in Wachheit. Phänomenologisch reflektiert das Ich auf den Erlebnisstrom und befragt ihn »als Strom des Ichlebens, in dem Welt in mannigfaltigen Sonderbewußtseinsweisen bewußte ist« (Ms. C 17 IV, 65b). Indem das wache Ich Unbewusstes aktiv aufruft, besitzt es Selbst- und Weltbewusstsein als strömende Selbst- und Weltgegenwart, zu dem schon »das Strömen des Zu-sich-selbst-Kommens und ebenso das Strömen des Von-sich-selbst-Loskommens im Einschlafen« (Husserl 1984, 335) gehören. Mit anderen Worten, es findet sich in der strömenden Gegenwart weder Anfang noch Ende, vielmehr ein Fallenlassen ichlicher Interessen, die in voller Wachheit sich bewegen. Das Phänomen des Erwachens ist mit dem Interesse eng verbunden, weil vom Interesse aus das Ich das wache Leben erhalten und das habituell Gegebene wiederaufnehmen und aktualisieren kann. Dieser Ansatz ist eine Grundlage der generativen Phänomenologie, die für Husserls spätes Philosophieren von Bedeutung ist. Das Erwachen als eine Modifikation einer früheren Wachheit wird hier als Wiedererinnerung oder Assoziation interpretiert.

Husserl zufolge bezieht das neugeborene Kind sich auf seine Mutter als visuelle und taktuelle Einheit, während das Kind im Mutterleib bloß eine kinästhetisch motivierte Einheit ›hat‹. Die Geburt als ein

⁴ Ms. A VI 34, 28a. – In Bezug auf die Passivität benutzt Husserl den Begriff ›Unterbewusstsein‹ z. B. für »eine Art sinnliche, im Unterbewußtsein passiv konstituierte Einheit« (Ms. A I 22, 8a.), erläutert dies aber nicht weiter.

phänomenologisches Vorkommnis bedeutet das Auftreten eines neuen Ich, und das neugeborene Kind vollzieht Bewusstseinsakte wie das Wahrnehmen usw. Das Kind »begehrt nach der Mutter in der normalen ›Ansicht‹, in der sich ursprünglich Bedürfnisse des Kindes erfüllen« (Ms. K III 11, 5a). Es findet die Mutter zunächst als ein bloßes Instrument für die Erfüllung seines Begehrens und erst viel später als Körper in seinem Raumfeld. Nachdem es die Mutter als einen Menschen und nicht nur als einen bloßen Körper zu erkennen beginnt, kann es sie im Modus der Wachheit erfahren. Menschen erfahren andere Menschen über das körperlich Erfahrene hinaus als seelische Subjekte, als Subjekte eines wachen oder schlafenden Innenlebens. Aber »die Erfahrung ihres schlafenden seelischen Seins ist keine in diesem Sinne direkte und eigentliche Erfahrung, sondern indiziert hier nur die Potenzialität des Erwachens, insbesondere von uns her des sie Weckens« (Ms. C 17 V 1, 69b). Phänomenologisch ist der Schlaf nur im wachen Leben als eine Art Pause denkbar. Das transzendente Ich kann den Schlaf selbst mit der Reflexion auf das Schlafen denken, weil das alltägliche Ich mit dem Einschlafen in die Passivität, und zwar in die unbewusste Dunkelheit, versinkt. Hierbei ist der Schlaf als wirklich seiender denkbar, als seiender Schlaf für das schlafende Ich aber undenkbar.

Zur Erhellung des Phänomens des Unbewussten haben wir den Schlaf als ein phänomenologisches Vorkommnis in Bezug auf den Modus der Wachheit herausgearbeitet, und wir halten fest, dass für Husserl der Schlaf dasjenige Phänomen darstellt, in dem das ichliche Welt- und Selbstbewusstsein verlorengegangen ist, aber wieder geweckt werden kann.

3. Das Phänomen des Unbewussten bei Fink

3.1 *Weltsein und Unbewusstes*

Fink versuchte die von Husserl begründete Phänomenologie mit einer Auslegung des natürlichen Weltlebens ab Ende der zwanziger Jahre auf einen neuen Weg zu bringen. Er machte sodann die Phänomenologie grundsätzlich zum Thema, und seine Reflexion auf die Phänomenologie kann als eine Phänomenologie der Phänomenologie gekennzeichnet werden. Solche Reflexion auf die Phänomenologie »ist nur zu einem Teil phänomenologisch, zum anderen spekulativ, sie vereint

demnach ursprünglich entgegengesetzte Disziplinen auf einer höheren Ebene. Analyse und Spekulation sind die beiden Elemente einer selbstkritischen Phänomenologie« (Luft 2002, 158). Für Fink fragt die Phänomenologie grundsätzlich nach dem Ursprung der Welt im Gegensatz zu der Naivität der dogmatischen Metaphysik, die die Welt als die Allheit an sich seiender Dinge ansetzt. Um diese Naivität zu überwinden, muss die Phänomenologie die Reduktion vollziehen, wodurch sich der Philosophierende in den transzendentalen Zuschauer als das phänomenologisch-theoretisierende Ich verwandelt. Der Zuschauer, der sich in der transzendentalen Sphäre als Horizont seines Interesses hält, hat sich von der natürlichen Einstellung abgespalten.

Bei Fink ist das Zuschauen als eine Einstellung des Menschen eine transzendente Erfahrung. Das meint, dass der Zuschauer transzendental eingestellt ist, gleichzeitig aber existiert er immer als Mensch in der Welt. Finks Grundgedanke besteht in der Identifikation von Welt und Sein. Alles Sein ist Sein-in-der-Welt, und zwar Mundan-Sein. Menschsein, das als Weltliches konstituiert ist, ist also »Weltlich-Sein. Das Konstituieren des Zuschauers für sich selbst wäre ein Sichselbst-hervorbringen in der Welt, ein Ver-weltlichen« (ebd. 182). Insofern der Zuschauer seine Einsichten verweltlicht, ist das Verweltlichte eine Gegenbewegung zur Reduktion. Nach Finks Formulierung stellt die phänomenologische Reduktion den Versuch dar, »den Menschen zurückzuzwingen in die Tiefe seines Ursprungs, die Philosophie des Menschen als existenziale Möglichkeit zu verwurzeln im entmenschten Ursprung. Reduktion ist Entmenschung. Nur weil der Mensch frei ist, d.h. die Möglichkeit der Philosophie hat, und somit die Möglichkeit seiner Vernichtung, ist er der mundane Ort des Sprungs zum Ursprung. Reduktion ist wesentlich Entmenschung, nicht Ent-Tierung, nicht Ent-Gottung«. ⁵

Fink sieht eine erste zentrale Aufgabe der Phänomenologie darin zu untersuchen, wie schon in der natürlichen Einstellung, der munda- nen Situation vor der Reduktion, Welt und weltliche Einstellung selbst problematisch werden können. »Während Husserls Darstellungen [...] darum bemüht sind, den natürlichen Weltbegriff durch Rückgang auf die vorwissenschaftliche Erfahrungswelt herauszustellen und diese vorurteilsfrei zu beschreiben, geht Fink anders vor, indem er von vorn- herein zu zeigen versucht, wie in diesem Leben in natürlicher Einstel-

⁵ Eugen Fink-Archiv, Ms. Z-IV 135a.

lung ›Motive aufspringen‹, die den Menschen ›auf das Problem der Welt‹ stoßen.« (Luft 2002, 91) An dieser Stelle manifestiert sich die größte sachliche Differenz zwischen der Husserlschen und der Finkschen Entweltlichung. Bezüglich des Geschehens der phänomenologischen Reduktion unterscheidet Husserl nicht deutlich zwischen transzendentaler Subjektivität und dem diese Subjektivität beschreibenden Zuschauer, Fink hingegen differenziert die beiden nachdrücklich.

Obleich Fink das Phänomen des Unbewussten kaum direkt behandelt, könnte es auf der Grundlage von Finks Verständnis der Ent- und Wiederverweltlichung der Phänomenologie neu interpretiert werden. Das Phänomen des Unbewussten beim späteren Fink unterliegt vor allem der kosmologischen Differenz zwischen Welt und Binnenweltlichem. Im natürlichen Lebensvollzug ahnen wir dunkel die kosmologische Differenz zwischen dem Weltganzen und dem binnenweltlichen Seienden. »Das An-sich-sein des binnenweltlichen Seienden entspringt der welthaften Zeitigung und Einräumung. [...] Das Für-uns-sein des Seienden ist in analoger Weise auf das An-sich-sein zurückbezogen.«⁶ Der kosmologische Raum ist weder subjektiv noch objektiv, sondern Welt-Raum, der das subjektive Raumerlebnis und den objektiven Raum umgreift. Der Weltraum umfasst alle Seienden, die binnenräumlich sind. Hierbei existiert der Mensch auch binnenräumlich in Weltoffenheit. Die Weltoffenheit des menschlichen Daseins ist der Grund für alles menschliche Verstehen von Seiendem und jegliches Selbstverhältnis des Menschen. Der Mensch verhält sich zum Raum, d. h., er ist verstehend offen für seine eigene Binnenräumlichkeit und den das gesamte Binnenräumliche umgreifenden Weltraum. Die Auffassung des Menschen als Weltverhältnis ist »die fundamentale Seinsverfassung der menschlichen Existenz, in der Selbstsein, Mitsein und Sein-bei-Dingen insgesamt gründen« (Fink 1979, 320).

Für den späteren Fink ist der Mensch »offen für sich: in seinem Sein verhält er sich zu seinem Sein. Und zwar sofern er überhaupt ist, hat er ein Verhalten zu sich« (Fink 1994, 47). Der Mensch als ein leibliches Wesen ist offen für sein Sein, »das nicht nur ist, sondern sich als seiend weiß. Der Mensch verhält sich, sofern er je ist, schon zu sich

⁶ Herrmann 1971, 11. Der Unterschied zwischen dem Seienden an sich und dem Seienden für uns wird für Husserl nicht zum Problem, weil für ihn von vornherein das Seiende nur als ausweisbares Phänomen und dieses als Gegenstand für das Ich in Frage steht (ebd. 22f.).

selbst; er ist das existierende Selbstverhältnis; er ist ›Da-sein‹, er ist nicht nur da, sondern weiß um sein Da« (ebd. 61). Der Mensch ist ein Selbst, das eine Umwelt und darin seine Situation hat. Die Situation des Menschen ist nicht die objektive Lage, sondern das Ganze der offenbaren Bezüge zu den Dingen oder zu den Mitmenschen auf eine bewusste Art und Weise. Da der Mensch als Weltwesen wesentlich ›Für-sich-Sein‹ ist, existiert er notwendig in einem Selbstverständnis, das auch Weltverständnis ist.

Der Mensch in der Welt verhält sich zum binnenweltlichen Seienden so, dass dieses sich als das ihm offenbare zeigt. Das sich zeigende Seiende kann als Erscheinen gekennzeichnet werden, dessen wichtiges Moment der Mensch ist. Erscheinen, das als ein Bezug der Dinge zum Menschen bezeichnet wird, bedeutet »das Hervorkommen ins Sichtbare, das Zum-Vorschein-Kommen, das Aufgehen des Seienden ins Offene« (Fink 1979, 168). Schon für den frühen Fink war »das wahre Thema der Phänomenologie weder die Welt einerseits, noch eine ihr gegenüberzustellende transzendente Subjektivität andererseits, sondern das Werden der Welt in der Konstitution der transzendentalen Subjektivität« (Fink 1966, 54). Obgleich hier das Erscheinen das Objektwerden für ein erlebendes Subjekt ist, wird dies nicht durch die Intentionalitätsstruktur des Bewusstseins erklärt.⁷

Dennoch behauptet der frühe Fink, dass das Phänomen des Unbewussten methodisch nach der intentionalen Analytik des Bewusstseins, in der die Problematik des Unbewussten in seinen Grundzügen nicht erörtert wird, interpretiert werden soll. Im Zustand der Wachheit weiß man, was man unter Bewusstsein versteht; dieses ist vor aller Frage nach seiner Bedeutung in der Welt je schon vorgegeben. Das in der Welt vorgegebene Bewusstsein zu befragen, kann nicht Aufgabe der Phänomenologie sein, dafür ist die Psychologie zuständig. Die Psychologie versteht das Bewusstsein nicht nur aus sich selber, sondern auch aus dem Unter- und Unbewussten des Menschen. Die Phänomenologie

⁷ R. Bruzina betont, dass die Intentionalität für das subjektive Leben wesentlich ist und nicht mit Bewusstsein allein identifiziert werden kann: »The sense of intentionality does not get divided between consciousness and the unconscious; the intentionality that is intrinsic to ›spirit‹ – and to life as spirit – is not to be identified with consciousness as contrasted to the unconscious. More exactly, intentionality in this sense is neither consciousness nor the unconscious because it is not something that takes place in terms of features that occur in the horizon of experiential and entitative intratemporal and intraworld differentiation.« (Bruzina 2004, 336)

unternimmt aber, so Fink, »keine Weltinterpretation im Rückgang auf das selbst in der Welt seiende Bewusstsein des Menschen von der Welt« (Fink 1966, 174). Nach Finks kosmologischem Ansatz geht das Weltsein dem Bewusstseinsleben, in dem das Unbewusste immer einbegriffen ist, voran. Das in der Welt vorgegebene Bewusstsein ist dem Menschen schon bekannt. Diese Bekanntheit des Bewusstseins erweckt den Anschein, als ob das Bewusstsein unmittelbar gegeben wäre. Solcher Schein führt zu der schwierigen Frage, was Bewusstsein ist. Für das Unbewusste besteht wie für das Bewusstsein ebenfalls der Anschein, dass es alltäglich unmittelbar gegeben ist.

Das Phänomen des Bewusstseins (und damit auch des Unbewussten) wird in der Naivität, auf der der Einwand gegen die idealistische Tendenz der Bewusstseinsphänomenologie basiert, nicht exponiert. Die Naivität »besteht vor aller Theoriebildung über das Unbewusste in einem Unterlassen« (Husserl 1954, 473). Man kann das Unbewusste zum Thema machen, wenn man weiß, was Bewusstsein ist. Aber die Theorie des Unbewussten ist auch philosophisch naiv, solange sie von einer impliziten dogmatischen Theorie über das Bewusstsein bestimmt ist. Somit sollte das Bewusstsein zunächst explizit analysiert und dann das Problem des Unbewussten formuliert und behandelt werden. Die mannigfaltigen Bewusstseinsweisen jedoch »gründen auch in der Art, wie das Seiende sich äußert, aus sich herausgeht, sich ergießt in seine Bestimmungen, seine Attribute und Modi«, wie Fink später formuliert (Fink 1976, 240), und für den späteren Fink ist die Intentionalität »nie der alleinige Spielraum des Seins. Ursprünglicher als alles Seiende, alle Objekte und Subjekte, ist die Welt. Das Denken ist seinem eigentlichen Wesen nach die Eröffnung des Menschen zur Welt« (ebd. 82).

Wir leben in einem kontinuierlichen Verlauf von Bewusstseins-erlebnissen, wie z.B. im Sicherinnern. Nach phänomenologischer Grundbestimmung richtet sich der Bewusstseinsakt auf den Gegenstand. Hierbei ist das Seiende als das Erinnernte transzendent, der Bewusstseinsvorgang jedoch immanent. Der Mensch verhält sich in der Erinnerung »zum Seienden gemäß seiner Seinsverfassung des Fürsichseins so, daß ihm dabei nicht nur das Seiende, sondern auch das Offenbarsein des Seienden offenbar ist« (Fink 1994, 86). Er »ist niemals zuerst ›für sich‹ und ›in sich‹, um dann nachträglich noch sich zum Weltall zu verhalten« (Fink 1979, 451). Im Unterschied zum Menschen ist Lebloses wie ein Stein nur für sich selbst da, nicht für ein anderes. Die Erinnerungskette trifft aber auf keinen Anfang des Bewusstseins,

da sie sich in ein aller möglichen Wiedererinnerung vorausliegendes Dunkel verliert. Hierbei ist ein immanenter Zugang zum Anfang nicht möglich, weil der Anfang aus dem Unbewussten heraus statthat. »Das Sich-im-Dunkel-verlieren ist die phänomenologisch einzig aufweisbare Weise des Endigens der transzendentalen Subjektivität hinsichtlich ihrer Vergangenheit.« (Fink 1966, 38)

Das Sichverlieren bezieht sich vor allem auf den Schlaf als ein unbewusstes Phänomen, und hier stellt sich die Frage, wie Fink das Phänomen des Schlafes erörtert hat.

3.2 Schlaf als eine Weise des Sichselbstverlierens

Wie erwähnt hat Fink das Phänomen des Unbewussten nicht direkt untersucht. Es ist jedoch möglich, dieses Thema in Bezug auf den Schlaf als ein unbewusstes Phänomen zu behandeln. Fink zufolge kann das Phänomen des Unbewussten sowie des Schlafs aufgewiesen werden, sofern es aus der Seinsart des Für-sich-Seins heraus interpretiert wird. Das Für-sich-Sein kann nur durch ein Für-sich-Werden erreicht werden. Das heißt, aus dem Zustand des Schlafenden, der noch nicht zur eigentlichen Selbsterkenntnis erwacht ist, wird waches Bewusstsein und schließlich zu sich selbst gekommenes Selbstbewusstsein (vgl. Husserl 1954, 151). Nach Finks Bestimmung ist Schlaf »nicht nur das Auslöschen der Sinnesfunktionen und der Bewusstseinsvorgänge, sondern ist als menschlicher Schlaf eine Weise des Sichselbstverlierens« (Fink 1994, 47). Das ist ein Kernpunkt des Unterschiedes zwischen Mensch und Tier. Denn beim Schlafen verliert ein Tier nicht sich selbst, weil es sich selbst überhaupt nie hat.

Wie ist der Schlaf überhaupt zum Thema einer phänomenologischen Analyse zu machen? Ist er etwa kein Erlebnis, weil die noetisch-noematische Korrelation fehlt? Als eine weitere Frage stellt sich, inwiefern der Schlafende weltlos ist. Die Weltlosigkeit des Schlafenden ist selbst nach dem konstitutiven Sinn »ein bestimmter Modus der Welthabe, ist die Welthabe im Modus der extremen Versunkenheit« (Fink 1966, 64). Schlafen ist die extrem versunkene Verhaltung des aktuellen Ich zu seiner Welt. Es ist kein Weltlos-Sein, sondern ein Welt-Verlorenhaben. Es ist ein bestimmter Modus des Gegenwärtigens, weil es die gegenwärtige Weltverlorenheit des originären Ich ist. Diese Weltverlorenheit ist zugleich »die tiefe Vergessenheit, in der das

Selbstverständliche da ist und uns in seinem Bann hält. Diese Vergessenheit, dieser Schlaf der Welt, bricht in der Verwunderung, im Erwachen der Philosophie« (Fink 1976, 99 f.). Fink setzt Wachheit mit Welt-offenheit gleich, während Schlaf mit Weltverschlossenheit identisch ist. Solange ein Subjekt im Schlaf sich befindet, ist es weltverschlossen.

Im Schlaf wird eine Aktreihe im Bewusstseinsstrom unterbrochen, hingegen entsteht sie beim Aufwachen. Das aktuelle Ich, das in einem Versunkensein selbstvergessen lebt, kann jederzeit eine »Sprengung erfahren durch eine heftige affektive Tendenz, die von der bislang attentional abgedrängten wirklichen Welt ausgeht« (Fink 1966, 56). Fink nennt diese Sprengung das Erwachen aus der Versunkenheit. »Erst in der Wachheit eines aktuellen Ich hebt sich im Kontrast zur Anschaulichkeit der wirklich erfahrenen Gegenstände das Vergegenwärtigen ab als ein Quasi-Erfahren, bildet sich für das Ich jener Als-ob-Charakter.« (Ebd.) Je größer die Versunkenheit der Einstellung, umso mehr hat die Anschaulichkeit der Vergegenwärtigungswelt den Charakter des Als-ob, des Bloß-Imaginierten. Nur in wacher Einstellung sind also Imaginate als Imaginate, Unwirklichkeit als Unwirklichkeit selbst miterfahren. Hierbei setzt die Unterscheidung zwischen Wirklichem und Unwirklichem die intentionale Einheit voraus. Im originär gegenwärtigenden Bewusstsein weist sich ein Wirkliches als Wirkliches aus, mit dem ein Unwirkliches einen Sinnzusammenhang bildet.

Für Fink ist der Traum ein Vergegenwärtigungserlebnis, das sich in der Gegenwärtigkeit des schlafenden bzw. des träumenden Ich vollzieht. Traum ist nichts anderes als eine versunkene Phantasie, »die sich wesensmäßig nur vollziehen kann in jener Gegenwärtigkeit des träumenden Ich, die wir das Schlafen nennen« (ebd. 63). Solange das träumende Ich schläft, gehört es zur Traumwelt. Darum ist vom Traum-erlebnis in der Gegenwärtigkeit des Schlafens die vergegenwärtigte Traumwelt streng zu scheiden. Aber das Traumwelt-Ich ist grundsätzlich ein waches Ich, das in eine wirkliche Welt hineinlebt. »Traum verweist als geträumte Wachheit auf Wachheit sinnhaft zurück; Gedachtheit als Gedachtheit von Wirklichem auf Wirklichkeit.« (Ebd. 203)

Literatur

- Bernet, R. (1997): »Husserls Begriff des Phantasiebewußtseins als Fundierung von Freuds Begriff des Unbewußten«, in: Ch. Jamme (Hg.): *Grundlinien der Vernunftkritik*, Frankfurt/M.
- Bruzina, R. (2004): *Edmund Husserl & Eugen Fink*, New Haven/London.
- Fink, E. (1966): *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag.
- (1976): *Nähe und Distanz*, hg. v. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
 - (1979): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München 1979.
 - (1994): *Philosophie des Geistes*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- von Herrmann, F.-W. (1971): *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*, Frankfurt/M.
- Husserl, E.: *Gesammelte Werke (Husserliana [Hua])*, Den Haag u. a. 1950ff.
- (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI), hg. v. W. Biemel, Den Haag.
 - (1974): *Formale und transzendente Logik* (Hua XVII), hg. v. P. Janssen, Den Haag.
 - (1984): *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* (Hua XXIV), hg. v. U. Melle, Dordrecht/Boston/Lancaster.
 - (1976): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (Hua III/1), hg. v. K. Schuhmann, Den Haag.
 - (1993): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband* (Hua XXIX), hg. v. R. N. Smid, Dordrecht/Boston/London.
- Luft, S. (2002): *Phänomenologie der Phänomenologie (Phaenomenologica, Bd. 166)*, Dordrecht/Boston/London.

Die Weltoffenheit des Menschen als Grundelement der Philosophischen Anthropologie.

Eugen Fink und Max Scheler

Edoardo Simonotti

1. Auf welche Art und aus welchem Grund tritt im zwanzigsten Jahrhundert der Begriff der Weltoffenheit im Bereich philosophischer Überlegungen über den Menschen derart betont in Erscheinung, dass er sogar zu einem fundamentalen Ausdruck der so genannten Philosophischen Anthropologie wird? Ich möchte versuchen, im Folgenden auf diese Frage eine Antwort zu geben, und zwar durch eine Auseinandersetzung mit Max Scheler, der als einer der Gründerväter der Philosophischen Anthropologie gilt, und mit Eugen Fink, dessen Zugehörigkeit zur Philosophischen Anthropologie bzw. dessen Stellung zu ihr noch eine offene Frage ist. Mit meinem Beitrag möchte ich den besonderen philosophischen Kontext verdeutlichen, in dem der Begriff der Weltoffenheit sich als ein Schlüsselbegriff der anthropologischen Überlegungen erweist, um dann genauer zu klären, inwiefern er ein Grundelement der Philosophischen Anthropologie bei Scheler und bei Fink darstellt.

Mit dem Ausdruck »Philosophische Anthropologie« beziehe ich mich auf jene besondere Denktradition, die sich zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts vor allem in Deutschland formierte und die selbst zum Spiegel einer radikalen Krise der traditionellen westlichen Anthropologie wurde. Indem in diesem Kontext eine nur auf Vernunft oder dem Logos gegründete Bestimmung des Menschen in Zweifel gezogen wird, kommt es zu einem verschärften Bewusstsein von einer »Identitätskrise« des Menschen. In diesem Zusammenhang möchte ich zeigen, inwiefern dieses neue »anthropologische Bewusstsein« oder diese so genannte »anthropologische Wende« der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts zutiefst in der Philosophie Nietzsches, oder besser: in einer bestimmten, und zwar zu einseitigen Interpretationsweise, welche Nietzsche anbietet, verwurzelt ist. Denn sofern Nietzsche auf philosophisch-anthropologischer Ebene zu einer Art Vermittler der darwinistischen Theorie avanciert, die den Menschen in Bezug

auf andere Lebewesen als in einer Kontinuität mit ihnen stehend be- greift, reift auf dem Grund seiner einseitigen naturphilosophischen In- terpretation in den ersten Jahrzehnten des neuen Jahrhunderts allmäh- lich das Interesse für das Problem der Sonderstellung des Menschen in der natürlichen Welt heran.

Am Beginn der »anthropologischen Wende« des frühen zwanzig- sten Jahrhunderts standen Nietzsches bekannte, offensichtlich anti- idealistische und anti-spiritualistische Definitionen des Menschen als eines »kranken Thiers« und »des noch nicht festgestellten Thiers«. Der Mensch wird also »unter die Thiere zurückgestellt« (Nietzsche 1980, 180), und von hier erweist er sich als ein ursprünglich mangel- und fehlerhaftes Wesen, als das Lebewesen, das am weitesten von der Si- cherheit und Kraft des Instinkts entfernt ist und sich biologisch als am wenigsten zum Überleben geeignet zeigt. »Im Gegensatz zum Thiere«, heißt es bei Nietzsche, »wo alle vorhandenen Instinkte ganz bestimm- ten Aufgaben genügen«, »wimmelt [im Menschen] alles von wider- sprechenden Schätzungen und *folglich von widersprechenden An- trieben*«: »Dies ist der *Ausdruck der Erkrankung am Menschen*.« (Nietzsche 1980a, 181 f.)

Das Tier ist von seiner Umwelt her ein gesichertes Wesen, es lebt in festen, unveränderlichen Grenzen. Im Gegensatz dazu ist der Mensch ein »offenes« Wesen, weil er aus biologischer Sicht nicht-be- stimmt und veränderlich ist. »Denn der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellt als irgend ein Thier sonst, daran ist kein Zweifel, – er ist das kranke Thier: Woher kommt das?« (Nietzsche 1980b, 367) Für Nietzsche besteht die Ursache für diese grundlegende Unsicherheit und Instabilität des Menschen gerade in seiner angebli- chen Auszeichnung: im Bewusstsein; und dieses sei – wie man an einer bekannten Stelle in *Die fröhliche Wissenschaft* liest – nichts an- deres als »die letzte und späteste Entwicklung des Organischen und folglich auch das Unfertigste und Unkräftigste daran« (Nietzsche 1980c, 382). Nach der Zurückübersetzung des Menschen in die große Kette des Lebens scheint Nietzsche – wieder im Kielwasser Darwins – die geistige Besonderheit des Menschen auf die Ebene der natürlichen Evolution zurückzuführen: Diese Besonderheit wird zum spätesten Derivat und in einem stark negativen Sinne sogar zu einer Art Sack- gasse, in welche die Natur geraten sei.

In das philosophisch-anthropologische Umfeld der ersten Jahr- zehnte des zwanzigsten Jahrhunderts, den Betrachtungen Nietzsches

sehr nahe, gehört das bereits vergessene Werk von Paul Alsberg, *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung* aus dem Jahr 1922. Hier wird der Ursprung der Kultur von einem gänzlich naturalistischen Standpunkt aus interpretiert. Der biologische Ausgangspunkt der Kultur sei gerade in der Bedingung der organischen Mangelhaftigkeit zu sehen, in der der Mensch sich befindet, seitdem er im Prozess seiner Entwicklung begonnen hat, die sinnlich-triebhaften Reize seines Körpers auszuschalten. Es lohnt sich auch, an das Werk von Alfred Seidel, *Bewusstsein als Verhängnis*, von 1926 zu erinnern: Hier ist die Rede von einem »biologischen Sinn der Kultur« (Seidel 1979, 95), für den Bewusstsein, Geist und Kultur nichts anderes als Resultate eines biologischen Prozesses sind, der den Menschen zu einer Sublimierung der Hypertrophie seines Trieblebens veranlasst hat.

Nietzsches Definition vom Menschen als krankem und ungeborgenem Wesen verdanken sich insbesondere auch einige fast vergessene Seiten des Monumentalwerks *Der Untergang des Abendlandes* von Oswald Spengler, in denen die grundlegende Unsicherheit und Unbestimmtheit des Menschen auf organischem Niveau sogar mit der harmonischen und stabilen Pflanzenwelt verglichen wird, mit einer Sicherheit, die Spengler ausdrücklich »das pflanzenhaft Sichere« (Spengler 1986, 559) nennt. Noch weniger bekannt ist die Tatsache, dass der junge Günther Anders, meines Erachtens genau im Gefolge Nietzsches, betont, das Wesentliche des Menschen bestehe in seinem »Nichtfestgelegtsein auf«. Nachdem Anders 1926 Assistent bei Scheler gewesen war, hielt er zwischen 1929 und 1930 über das Thema »Die Weltfremdheit des Menschen« zwei wichtige Vorträge in den Kantgesellschaften von Hamburg und Frankfurt, wobei er die These vertritt, dass der Mensch – da er keine fähigen Instinkte habe, sich harmonisch innerhalb der Welt zu bewegen – von einer nie vollständigen Zugehörigkeit zur eigenen Umwelt und somit von einer grundlegenden Fremdheit in Bezug auf die Welt selbst geprägt sei (vgl. Anders 1934–1935 u. 1936–1937). Bekanntlich ist das Bild vom Menschen als einem Mängelwesen, einem unsicheren und ungeborgenen Wesen, schließlich von Arnold Gehlen in seinem Buch *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (erschienen 1940) wieder aufgenommen und vertieft worden.

In den ersten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts, in einer sozusagen post-idealistischen Phase der Philosophie, in einem philosophischen und kulturellen Kontext, der zutiefst vom Vitalismus Nietz-

sches und von den von ihm stark beeinflussten Lebensphilosophien gezeichnet ist, setzt sich das Bedürfnis durch, die Sonderstellung des Menschen in der Welt und zugleich seinen besonderen Bezug zur Welt zu definieren. Ist es aus anthropologischer Sicht jedoch ausreichend, den Menschen im negativen Sinne als »das noch nicht festgestellte Thier« zu definieren oder ihn als einen solchen zu charakterisieren, der im Vergleich zum Tier der »verlorene Sohn« der Natur und damit radikal weltfremd ist? In diesem Kontext reift der Gedanke heran, dass diese negative Charakterisierung des Menschen in Bezug auf seinen organischen Mangel und auf seine unvollständige Weltzugehörigkeit (auf seine Nichtfestgestelltheit und auf seine Weltfremdheit) in eine positive Bestimmung des Menschen als eines »weltoffenen« Wesens umzukehren sei. Der Begriff der Weltoffenheit erscheint im Bereich der Philosophischen Anthropologie als Versuch, den Menschen aus dem weiten Horizont des Universums neu und auf eine nicht einseitig-naturalistische Art zu betrachten – ihn eben in seiner »positiven« Sonderstellung im Kosmos hervorzuheben.

2. Ein zweifellos bedeutender Aspekt bei Schelers Auseinandersetzung mit Nietzsche besteht darin, dass sie die unvermeidbaren Auswirkungen, die Nietzsches Lehre für die Anthropologie besitzt, insbesondere seine Definition vom Menschen als krankem Tier, kritisch zu akzentuieren und zu bewerten erlaubt. Scheler behauptet, dass es tatsächlich unmöglich sei, einen Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier zu finden, *wenn* der Mensch ausschließlich als Teil der natürlichen Evolution verstanden wird: Das Menschliche wäre in der Tat – wie von Nietzsche betont – eine Sackgasse der Natur (vgl. Scheler 1972, 184). Daher gilt es ein »neues Prinzip« zu finden, welches den Menschen von jedem anderen Lebewesen unterscheidet, »ein allem und jedem Leben überhaupt, auch dem Leben im Menschen entgegengesetztes Prinzip: eine echte neue Wesenstatsache, die als solche überhaupt nicht auf die »natürliche Lebensentwicklung« zurückgeführt werden kann« (Scheler 1995, 31). Solch ein besonderes Element des Menschen ist nach Scheler der Geist, der als ein autonomes Element verstanden werden muss und nicht – wie bei den oben erwähnten Autoren – als ein bloßes »Derivat« des natürlichen Lebens angesehen werden darf. Das geistige Sein des Menschen kann demzufolge weder vom Status organischer Mangelhaftigkeit noch vom Triebleben bzw. von der Hypertrophie des menschlichen Trieblebens abgeleitet wer-

den, sondern der Geist muss in seiner Unabhängigkeit vom Leben selbst verstanden werden.

Die Tatsache, dass Scheler vom Geist als Wesensunterschied spricht, bedeutet aber nicht, dass er damit eine einseitige geistige Bestimmung des Menschen vorlegt. Für Scheler ist der menschliche Geist (sofern er nicht evolutionistisch aus dem Leben hervorgeht) ein autonomes, aber nicht ein dem Leben gegenüber feindliches Prinzip. In Schelers Spätphilosophie ist der Geist ein »ohnmächtiger Geist« – und kein absoluter Geist –, der eine Durchdringung mit dem lebendigen Drang braucht, um Kraft zu erhalten und Einfluss auf die Wirklichkeit auszuüben. Wenn Scheler sich auf das geistige Sein als Wesensbestimmung bezieht, will er die Bedeutung der natürlich-triebhaften Kondition des Menschen keineswegs negieren, sondern die außergewöhnliche weltliche Kondition des Menschen hervorheben. Er ist nämlich das einzige Lebewesen, das notwendigerweise und unumgänglich Teil des Lebendigen ist, aber gleichwohl die eigenen Triebimpulse zu geistigen Tätigkeiten lenkt und damit das Leben zu möglichen Sinnhandlungen emporheben kann. Der menschliche Geist besitzt also die Fähigkeit, dem Chaos der Triebe und allgemeiner der leiblich-triebhaften Kondition, die den Menschen grundsätzlich mitbestimmt, Sinn zu verleihen.

Wenn Scheler den Menschen als »Asketen des Lebens« (ebd. 44) bezeichnet, will er nicht sagen, dass der Mensch die Fähigkeit besäße, die Welt zu verlassen, um in einer »anderen« zu leben. Die Person hat vielmehr die Möglichkeit, sich von der natürlichen und biologischen Wirklichkeit zu »distanzieren«, sich von ihrem Triebleben freizumachen und sich davon zu »emanzipieren«. Anders formuliert: Scheler charakterisiert den Menschen nicht als einen solchen, der das Leben negiert, sondern bestimmt ihn in seiner Fähigkeit, auf Distanz zur eigenen Umwelt zu gehen und sich somit frei in Bezug auf das Leben selbst zu verhalten.

Das Tier lebt in seiner Umwelt, es ist eins mit seiner Lebenswirklichkeit. Da sein Verhalten eine Reaktion, eine direkte Folge der Triebimpulse und sinnlichen Wahrnehmungen ist, ist es nicht in der Lage, jene Distanz zur eigenen Umwelt zu erreichen, die es ihm erlauben würde, diese selbe Umwelt in eine Welt zu verwandeln (vgl. ebd. 34). Im Verhältnis zum Tier ist der Mensch »der ewige ›Faust‹, die *bestia cupidissima rerum novarum*, nie sich beruhigend mit der ihn umringenden Wirklichkeit, immer begierig, die Schranken seines Jetzt-Hier-

So-Seins zu durchbrechen, immer strebend, die Wirklichkeit, die ihn umgibt [d.h. seine Umwelt], zu *transzendieren*« (ebd. 45). Scheler meint mit diesem Bezug auf das »Transzendieren« nicht eine Bewegung in Richtung auf ein »Jenseits« der Welt oder eine Hinterwelt; er hebt damit vielmehr die eigenartige Weise hervor, in der der Mensch in der Welt ist, will ihn als denjenigen kennzeichnen, der im Vergleich zum Tier nicht in der eigenen Umwelt eingesperrt bleibt und der gerade durch ein Sich-Öffnen und Sich-Beziehen auf Welt fähig wird, die eigene umweltliche Bedingtheit zu »transzendieren«. »Ein ›geistiges Wesen«, so Scheler, »ist also nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern ›umweltfrei« und, wie wir es nennen wollen, ›weltoffen«« (ebd. 32). Der Mensch als geistiges Sein verhält sich »in unbegrenztem Maße ›weltoffen«« (ebd. 33).

Der Begriff der Weltoffenheit ermöglicht es Scheler auf überzeugende Weise, die Sonderstellung des Menschen im Kosmos zu bezeichnen. Allein der Mensch ist weltoffen, denn nur er ist ein geistiges Wesen, das fähig ist, sich aus der eigenen Umwelt und den Automatismen, in denen das Leben der Tiere eingesperrt ist, zu befreien, das aber zugleich nie aufhört, körperlich-triebhaft »in der Welt« zu sein. Die Weltoffenheit charakterisiert also das einheitliche menschliche geistige Wesen. Nur die konkrete menschliche Person, als Ort, in dem der Geist »innerhalb endlicher Seinssphären erscheint« (ebd. 32), kann in einer grundsätzlichen Aufgeschlossenheit zur Welt leben.

Gerade der Begriff der Weltoffenheit erlaubt es, die Verfasstheit des menschlichen Daseins bei Scheler und in bestimmten Aspekten auch die »existenziale« Dimension seiner philosophischen Anthropologie zu verstehen. Obgleich die Weltoffenheit jene besondere Bewegung des Menschen ist, mit der er sich als geistiges Wesen von der eigenen biologischen Bedingtheit distanziert, bleibt sie eine Beziehungsmodalität des Menschen mit der Welt: Weltoffenheit ist die besondere Modalität menschlicher Erfahrung.

3. Obwohl die Autoren, die als Klassiker der Philosophischen Anthropologie gelten, im Werk Finks nicht besonders signifikant hervortreten, nimmt Fink die Hauptprobleme dieser besonderen Denktradition auf und vertieft sie, indem er das Offensein des Menschen zur Welt als fundamentalen Zug der menschlichen Sonderstellung im Kosmos begreift. Wie bei Scheler trifft man auch bei Fink auf ein Bewusstsein der radikalen Fragwürdigkeit, der jede traditionelle anthropologische Auf-

fassung anheimfällt, sowie auf das Bedürfnis, auf die Frage nach dem Menschen neue Antworten zu formulieren. In seiner Antwort richtet sich Fink auf den Menschen nicht als eine vorhandene Sache in der Welt, sondern als dasjenige Wesen, das sich, anders als das übrige weltliche Seiende, in einer eigenartigen, »offenen« Beziehung zur Welt selbst vorfindet. Besonders signifikant ist diesbezüglich die Tatsache, dass sich Fink unter den Hörern der von Heidegger im Wintersemester 1929/1930 gehaltenen Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* befand; in dieser Vorlesung, die Fink – wie Heidegger schreibt – »mit nachdenksamer Zurückhaltung« (Heidegger 1983, V) aufnahm, wird die besondere Art des Offenseins des Menschen, seine Welthabe und Weltbildung, von der »Weltlosigkeit« des Steins und der »Weltarmut« des Tiers unterschieden.

Naturwissenschaftlich gesehen scheint der Mensch – wie Fink wiederholt bemerkt – vielfach mit dem Tier verwandt, vor allem mit den »höheren Tieren«, die – wie auch Scheler hervorhob – schon bestimmte Intelligenzfunktionen und ein gewisses »Bewusstsein« besitzen; das höhere Tier verfügt über Vorstellungsvermögen, Sinneswahrnehmung, assoziatives Gedächtnis und auch ein beschränktes Vermögen praktischer Intelligenz. Mit dieser naturwissenschaftlichen Zuordnung wird der Mensch aber lediglich »von außen« betrachtet, indem seine Stellung aus dem Abstand zum Tier bestimmt wird. In dieser sozusagen extrem »vergleichenden Anthropologie« sieht Fink die Gefahr »einer Verfremdung unseres eigenen Seins, sofern und solange wir es nach dem Vorbild vorhandener materieller Stoffdinge oder am Modell vegetativen und animalischen Seins auslegen« (Fink ²1995, 444). Vom Standpunkt der Biologie, der Zoologie und der naturwissenschaftlich bestimmten Anthropologie aus scheint die Differenz des Menschen gegenüber Tier und Pflanze nicht so groß wie etwa der Unterschied zwischen Organischem und Anorganischem. Für eine existenzial-philosophische Perspektive, die den Mensch nicht von vornherein als eine höhere Tierart betrachtet, gewinnt dieser hingegen eine, wie Fink schreibt, »seltsame Stellung im Kosmos« (ebd. 161), die ihn radikal von allen anderen Seienden unterscheidet. In diesem Sinne sind Pflanzen und Tiere ontologisch dem Stein näher als dem Menschen. Naturwissenschaft wie Theologie erfassen den Menschen nicht in seiner eigenen Seinsart; sie können die ontologische Verschiedenheit von Tier und Mensch bzw. Gott und Mensch nicht wirklich anerkennen (vgl. ebd. 106 f.).

Worin also beruht der Unterschied zwischen dem Menschen und den anderen Lebewesen? Die verschiedenen Seinsarten von Pflanzen und Tieren sind einander insofern ähnlich, als sie Seiendes betreffen, das »innerweltlich« ist. Der Mensch ist zwar auch innerweltlich, aber er ist in der Welt niemals so wie ein Stein, eine Pflanze oder ein Tier. Die nicht-menschlichen Lebewesen sind also »weltlos«, wenngleich innerweltlich; der Mensch »hat« jedoch Welt, insofern er einen Weltbezug besitzt und »in der Offenheit für das Ganze des Seienden« (ebd. 161) lebt. Die naturwissenschaftlich bestimmte Anthropologie und die überlieferte Wesensbestimmung des Menschen als »animal rationale« kommen darin überein, dass sie dem Menschen, indem sie ihn einmal als Teil des Tierreichs, das andere Mal als Besitzer einer höheren Intelligenz ansehen, nur eine relative (relativ auf andere Lebewesen und Dinge) Unterschiedenheit zusprechen. »Dagegen«, so Fink, »ist der Unterschied absolut, wenn wir den Menschen aus seiner Weltoffenheit her bestimmen – als jenes innerweltliche Seiende, das ekstatisch sich zum Weltganzen verhält.« (Ebd. 161 f.) Der Mensch ist das einzige innerweltliche Ding, »das *ekstatisch offen* ist für das Ungeheure des Weltganzen« und das deshalb »alles Einzelne aus dem Horizont des Ganzen auffaßt« (ebd. 307). Nur der Mensch existiert als Weltverhältnis: Er ist das einzige Wesen, das die Welt als Inbegriff und Urgrund aller Dinge begreift (vgl. ebd. 450).

Finks »radikal irdische Anthropologie« (ebd. 29) wird nicht durch den Abstand des Menschen von anderen Seienden bestimmt, sondern gründet in der Selbstausslegung der menschlichen Existenz. Ursprüngliche Selbstausslegung ist möglich, weil der Mensch für das waltende Ganze offen und darin sich selbst offen ist. »Selbstoffenheit der Existenz ist wesentlich zugleich immer auch Weltoffenheit.« (Ebd. 119) In einem noch radikaleren Sinne: Weltoffenheit, als ursprüngliche Offenheit des Menschen für Sein, Zeit und Raum, »für den Zeitraum des Seins« (Fink 1987, 72), ist Voraussetzung für sein Selbstverhältnis und damit für Freiheit und Selbstbestimmung (vgl. ebd. 79). Nur weil der Mensch sich überhaupt zum Sein verhält, kann er sich zu seinem eigenen Sein verhalten; weil er sich zur zeitlassenden Zeit (der Zeit als solcher) und zum raumgebenden Raum der Welt verhält, kann er sich als sterblich, vergänglich und ortgebunden verstehen. »Weltoffen ist der Mensch, weil er, sobald er überhaupt ist, schon *aufgerissen* ist vom reißenden Zug der raumgebenden und zeitlassenden Welt.« (Fink 1978, 178)

Um die zentrale Stellung zu verstehen, die der Begriff »Welt-offenheit« in Finks existenzialer Anthropologie einnimmt, sei daran erinnert, dass Fink die »Grundphänomene des menschlichen Daseins«, in denen die genuine Seinsart des Menschen und die ontologische Verschiedenheit von Tier und Mensch deutlich zum Ausdruck kommen, als »Aktualisierung der menschlichen Weltoffenheit« (Fink ²1995, 205) deutet. Die menschliche Weltoffenheit zeigt ihr Antlitz im Tod, als Offenheit des Menschen gegen den »Vergang« als solchen, in der Arbeit, als Offenheit des Menschen für seine Not, im Spiel als Aufgeschlossenheit zu einer imaginären Welt, in der Herrschaft und der Liebe als Formen fundamentaler Offenheit des Menschen für den Mitmenschen.

Die Besonderheit des menschlichen Todes als eines der erwähnten Grundphänomene besteht darin, dass er als solcher nur im offenen Bezug des Menschen zur Welt verständlich ist. Entspricht die Weltoffenheit des verstehenden Menschen der Entfaltung eines Horizonts, in dem der Mensch mit den Grenzen seines innerweltlichen Seins, seiner Geburt, seinem Lebensgang und seinem Ende, konfrontiert wird, so ist der Menschentod ein Zusammenbruch dieses Horizonts, »ein Zusammenbruch unserer Offenheit für das Anwesen der anwesenden Dinge« (ebd. 162). Da der Mensch der Welt als Ganzes aufgetan ist, ist er das einzige Lebewesen, das »dem universellen Vergang eröffnet« (ebd. 203) ist. Die Sterblichkeit, als Offenheit für den Tod als solchen, ist ein exklusiver Wesenszug, der den Menschen sowohl von anderen Dingen als auch von anderen Lebewesen unterscheidet. Gerade weil das menschliche Dasein sich auf ein »innerweltliches Offensein für das Weltganze der Anwesenheit von Seiendem überhaupt« (ebd. 162) bezieht, bedeutet sein Tod nicht ein bloßes Erlöschen ins Nichts: Vielmehr ist der menschliche Tod ein Sich-Entziehen der Sterbenden in ein Nichts, in welchem »das ganze ›In-der-Welt-Sein‹ des Daseins durchstrichen wird« (ebd.). Das Verenden eines Tieres ist ein Erlöschen von beseelter Lebenskraft in einem innerweltlichen Nichts; der menschliche Tod bricht jedoch die geheimnisvolle und beunruhigende Dimension des Abwesens auf. In diesem Sinne ist das Nichts des Sterbenden »kein phänomenales Nichts« (ebd. 203).

Mit solcher phänomenologisch-analytischen Beschreibung von Grundphänomenen des Daseins, von bestimmten menschlichen Zügen, die den fundamentalen Bezug des Menschen zur Welt »aktualisieren« bzw. zum Ausdruck bringen, vertieft Fink auf originelle Weise klassi-

sche Themen der Philosophischen Anthropologie wie z.B. die ursprünglich biologische Ungeborgenheit des Menschen, die Grenze zwischen Mensch und Tier, die Bedeutung von Mythos, Kultur, Institutionen usw. In diesem Zusammenhang entwickelt Fink die Analyse des menschlichen Todes mit einer solchen Tiefe, wie sie meines Erachtens nur selten im Bereich der Philosophischen Anthropologie anzutreffen ist – vielleicht nur bei Scheler und mehr noch bei Paul Ludwig Landsberg, einem fast vergessenen Schüler Schelers (vgl. Landsberg ²1960, 47–74).

Um die Relevanz und die originäre Bedeutung des Begriffs der Weltoffenheit innerhalb der philosophischen Anthropologie Finks besser zu verstehen, sei nun ein weiterer Schritt unternommen. Die Anthropologie als kosmologisch bzw. weltbezüglich zu bezeichnen, bedeutet eine Anerkennung des fundamentalen, vor-subjektiven und urtümlichen Charakters des menschlichen Bezugs zur Welt. Vom philosophisch-anthropologischen Standpunkt aus ist es für Fink jedoch erforderlich, diesen ursprünglichen Bezug des Menschen zur Welt in seiner eigentlichen Bedeutung zu verstehen. Das ursprüngliche Weltverhältnis des Menschen, des »ens cosmologicum« (vgl. Fink 1987, 79), besteht nicht darin, dass er Vorstellungsfähigkeit besitzt und Welt zu denken vermag, dass er sich als eine »für sich« und »in sich« existierende »Substanz« zur Welt hin öffnet. Beim Begriff der Weltoffenheit geht es nicht um einen durch die Subjektivität des Menschen konstituierten »transzendentalen Horizont«, sondern um die urtümliche »ekstatische Offenheit für das Universum« (Fink ²1995, 320). Wird die authentische Bedeutung dieser ekstatischen Offenheit nicht im Sinne einer lediglich transzendentalen Offenheit des Menschen zur Welt als Apriori der menschlichen Vernunft aufgefasst, wird auch vermieden, sie im Sinne einer Rückkehr des Menschen zu einem ekstatisch-triebhaften Lebenszustand und damit als Aufgeschlossenheit des Menschen zu einer nur natürlich-kosmischen Wirklichkeit (wie z.B. bei Ludwig Klages) misszuverstehen.

Demgegenüber gilt es, die ekstatische Weltoffenheit als Offenheit des Menschen für die Welt als Ganzes, als ein alle Aspekte der Wirklichkeit umfassendes Ganzes, als Grund der Weltlichkeit selbst, auszulegen. Und gerade deshalb ist es m.E. möglich, Finks Weltoffenheit zugleich als Offenheit und Zugang des Menschen zur Welt aufgrund der Totalität seines endlichen Daseins zu verstehen. Der Mensch ist weltoffen nicht nur als auf dem Geist gegründete Freiheit, sondern

auch als Geschlecht, als triebhaft determiniertes Wesen; er verhält sich sowohl zu seiner einsamen Individualität als auch zur panischen »Natur in ihm« (vgl. Fink 1992, 194). Aus diesem Grund ist es für Fink erforderlich, die abendländische Bestimmung des Menschen als eines Vernunftwesens und einer geistigen Substanz »als ein extremes, einseitiges Moment einer polaren Spannung zu begreifen und zusammenzudenken mit den Existenzphänomenen, in denen der Mensch urtümlich »panisch« da ist« (Fink 1995, 324).

Bei dem Begriff des »Panischen« handelt es sich um Zustände und Befindlichkeiten (wie z. B. die Prozesse des leiblich-seelischen Wachstums, das Entfalten des Lebenskeims, das Reifen und Altern), die den Grundstrom des menschlichen Seins charakterisieren und nicht zum Tierischen gezählt werden dürfen. Zudem will Fink mit dem Begriff des Panischen nicht das Schwergewicht des Geistes innerhalb der philosophischen Anthropologie leugnen und den Geist selbst als fremdes Element oder als »Widersacher« des Lebens deuten; er will vielmehr das Panische als Grundgeschehen, als vor- und über-individuelle Seinsweise, die das geistige Leben selbst erlaubt, mit dem Geist zusammendenken. Die einzigartige menschliche Weltlichkeit besteht eben in einer »wechselseitigen Durchdringung« (Fink 1992, 102). Das Naturhafte im Menschen liegt nicht als ein *factum brutum* biologischer Art »neben« seiner geistigen Selbstheit: Die Natur im Menschen »durchwirkt« und »durchstimmt« vielmehr die Dimension der geistig-personalen Existenz (ebd. 101). Da der Mensch zum »großen Wachstum« – wie Fink schreibt –, zur *Physis* gehört, ist er kein abstraktes Wesen; da das Lichtmoment des Geistes grundsätzlich zu ihm gehört, darf er auch nicht auf »nächtlich-dunkle Momente« reduziert werden (Fink 1978, 166). In diesem Sinn kann man z. B. sagen, dass menschliche Freiheit nur als in einem Leib lokalisierte und beschränkte Freiheit besteht und der Leib seinerseits nur als ein vom Druck der Triebe befreiter Leib existiert. Von diesem »ganzen« Bild des Menschen ausgehend, erhärtet Fink wiederholt seine These, nach der der Mensch, obwohl unvermeidbar körperlich-triebhaft determiniert wie das Tier, in keinem Augenblick seines Lebens wirklich Tier ist; und da er sich nie in einem rein tierischen oder pflanzlichen Zustand befindet, vermag er nicht wirklich auf eine einseitig-naturalistische anthropologische Sichtweise zurückgeführt zu werden. Finks Anspruch, die Einseitigkeit der überlieferten Anthropologie zu überwinden und den Menschen aus seiner besonderen Ganzheit heraus zu bestimmen, kann

in Relation zu der pluralistischen anthropologischen Sichtweise des späten Scheler gesehen werden.

4. Sowohl für Fink als auch für Scheler besteht die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie in letzter Instanz darin, die besondere Seinsweise des Menschen im Kosmos zu klären: Beide bestimmen seine Sonderstellung mit der Tatsache, dass er weltoffen ist. Ja es scheint mir durchaus möglich zu sein, in ihren unterschiedlichen anthropologischen Ansichten eine gemeinsame Grundabsicht ausfindig zu machen.¹ Die verschiedene Art und Weise, wie Scheler und Fink den Begriff der Weltoffenheit verwenden, finden einen Schnittpunkt in dem gemeinsamen Versuch, das menschliche Wesen zu verstehen, ohne dabei auf biologische oder auch theologische Kategorien Bezug zu nehmen. Für beide charakterisiert die Weltoffenheit nur ein solches Wesen, das wie der Menschen weder auf die Ebene des Nur-Naturhaften reduziert werden noch dessen Besonderheit in einem geistig-abstrakten Wesen gefunden werden kann. Beide haben eine anthropologische Perspektive zu erarbeiten gesucht, in der die fundamentale Zweideutigkeit des Menschen, sein durch Geist *und* Drang (Scheler) bzw. durch eine individuelle Selbstheit *und* einen dunklen unpersonalen Urgrund (Fink) charakterisiertes Wesen, durch neue, originäre Bestimmungen interpretiert wird. Aufgrund seiner Weltoffenheit öffnen sich für den

¹ Scheler und Fink entwickeln ihre anthropologischen Positionen aus sehr unterschiedlichen Perspektiven. Die Sichtweisen, die in Schelers *Stellung des Menschen im Kosmos* und in Finks *Grundphänomenen des menschlichen Daseins* manifest werden, könnten sogar widersprüchlich erscheinen. Scheler hält den Menschen für weltoffen, weil er ein Geistwesen ist; für Fink gründet die Weltoffenheit des Menschen in seiner Endlichkeit. Die Weltoffenheit bei Scheler ist in einer geistig-transzendenten Dimension des Menschen, bei Fink hingegen in der radikal irdischen Immanenz des menschlichen Daseins verankert. Auf der einen Seite wird eine Öffnung zur Transzendenz des menschlichen Lebens bzw. eine metaphysisch-religiöse Anthropologie aufgezeigt, auf der anderen die existenzielle und zufällige Dimension des Menschen betont (vgl. Cristin 1998). Die Gegenüberstellung, die sich hier abzeichnet, sollte aber nicht ins Extrem getrieben werden. Schelers metaphysische Anthropologie spricht, gerade durch seine These vom per se ohnmächtigen Geist, dem Menschen seine endliche und zufällige Dimension nicht ab; und die existentielle Anthropologie Finks leugnet andererseits nicht, dass sich der Mensch einer religiös-transzendenten Dimension öffnen kann. Diesbezüglich sei angefügt, dass man bei Fink – wie in Schelers Spätphilosophie – eine »nicht-institutionalisierte« Religiosität ausfindig machen könnte, eine Form von Religiosität, die in der Lage ist, mit dem dunklen Gedanken des Nichts Kontakt zu halten und sich vom traditionell-metaphysischen Bild Gottes zu emanzipieren.

Menschen die durch und durch menschlichen Dimensionen der stets nur »einverleibten« Freiheit, des ethischen Handelns, der Liebe, der Sinnsuche usw. Dank dieser typisch menschlichen Bewegung der Weltoffenheit wird schließlich bei Scheler wie bei Fink das konkrete Bild der Person als dynamisches Zentrum geistiger Taten und nicht als statische seelische Substanz fassbar. Der Begriff der Weltoffenheit erlaubt es Scheler und Fink, das traditionell-metaphysische, geistig-substantialistische Menschenbild *und* jegliche naturalistische Ansicht, welche die Eigentümlichkeit des Menschen – und damit den Geist selbst – auf die Stufe des Organischen zurückführt, zu überwinden. Mit ihrem Versuch, ein nicht einseitiges Bild des Menschlichen zu entwerfen, mit ihrer Fassung des Menschen als eines Orts der Durchdringung von Geist und Drang, von Selbst und Panischem, legen Scheler wie auch Fink eine Art post-idealistisches und zugleich post-nietzscheanisches Überdenken des Seinsorts des Menschen vor und damit der Philosophischen Anthropologie tout court.

Aus den Ergebnissen, zu denen Scheler und Fink gelangt sind, kann man den Schluss ziehen, dass im Rahmen einer philosophischen Ansicht über den Menschen die Weltoffenheit weder als die Offenheit eines abstrakten, geistig-vernünftigen Wesens noch als Offenheit in einem nur biologischen Sinn und somit als ein Status organischer Unsicherheit – im Sinne Nietzsches oder Gehlens – interpretiert werden darf. Die Weltoffenheit des Menschen bezieht sich vor allem auf eine besondere Unsicherheit auf geistiger Ebene, welche die konkrete menschliche Person charakterisiert. Denn in Wirklichkeit wird der Mensch nicht so sehr durch einen strukturellen Mangel auf naturalistisch-organischer Ebene als vielmehr durch eine fundamentale Unruhe, den ursprünglichen Sinn einer Unvollständigkeit in der Weise seines Bezugs zur Welt, bestimmt.

Der Mensch ist weltoffen, da er ein kon-kretes geistiges Wesen ist, und da er, weder Tier noch Gott, in der Welt im Zustand der Verlorenheit und ständiger Sinnsuche lebt. Seine besondere Stellung im Kosmos ist diejenige eines Wesens, das jener Unsicherheit und Unvollständigkeit ausgesetzt ist. Dies ist ein grundlegender »Mangel«, in dem der Mensch sich befindet, dem es nicht gelingt, sein Verlangen nach Erkenntnis zu befriedigen, der sich bewusst ist, nie genug lieben zu können, und dem das Geheimnis, das Geburt und Tod umgibt, keine Ruhe lässt.

Literatur

- Alsberg, P. (1922): *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Dresden.
- Anders, G. (1934/1935): »Une interprétation de l'a posteriori«, in: *Recherches philosophiques* IV, 65–80.
- (1936/1937): »Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification«, in: *Recherches philosophiques* VI, 22–54.
- Cristin, R. (1998): »Phänomenologie der Liebe. Zum Menschenbild bei Fink und Scheler«, in: *Phänomenologische Forschungen* 3, 180–197.
- Fink, E. (1965): Vision des Menschen bei Nietzsche, in: A. Schaefer (Hg.): *Das Menschenbild in der Dichtung*, München, 152–173.
- (1978): *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg i. Br.
- (1987): *Existenz und Coexistenz: Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (1992): *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (21995): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- Gehlen, A. (1993): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (Gesamtausgabe, Bd. 3)*, Frankfurt/M.
- Heidegger, M. (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Gesamtausgabe, Bd. 29/30)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.
- Landsberg, P. L. (21960): *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt/M.
- Nietzsche, F. (1980): *Der Antichrist (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. VI)*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München/Berlin/New York.
- (1980a): *Nachgelassene Fragmente 1884–1885 (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. XI)*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München/Berlin/New York.
- (1980b): *Zur Genealogie der Moral (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. V)*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München/Berlin/New York.
- (1980c): *Die fröhliche Wissenschaft (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. III)*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München/Berlin/New York.
- Scheler, M. (1972): *Zur Idee des Menschen*, in: *Vom Umsturz der Werte (Gesammelte Werke, Bd. III)*, hg. v. Maria Scheler, Bern, 171–195.
- (1995): »Die Stellung des Menschen im Kosmos«, in: ders.: *Späte Schriften (Gesammelte Werke, Bd. IX)*, hg. v. M. S. Frings, Bonn, 7–71.
- Seidel, A. (21979): *Bewusstsein als Verhängnis*, Bremen.
- Simonotti, E. (2006): *La svolta antropologica. Scheler interprete di Nietzsche*, Pisa.
- Spengler, O. (1986): *Der Untergang des Abendlandes*, München.

Die Sterblichkeit der Irdischen nach Fink und Heidegger in Abhebung gegen Husserls transzendentalen Subjektivismus

Paul Janssen

I.

Ich ziele nach einer kurzen Ausgliederung Husserls aus meinem Thema darauf ab, den Gedanken der Sterblichkeit in seiner Differenzialität bei Heidegger und Fink darzulegen. Das tue ich allerdings vor dem Hintergrund, dass ich einen Punkt des Abstoßes für diejenige Sterblichkeit, die in meiner eigenen Art des Philosophierens vorkommt, gewinnen will; die Heidegger und Fink einiges verdankt; für deren Herausstellung einige Gedanken Finks als Gegenstand der Auseinandersetzung günstiger sind als Heideggers Sterblichkeitsdenken. Ich werde punktuell konzentriert vorgehen, also einige wenige Sätze von Heidegger und Fink bevorzugen, die es mir erlauben, auf kurzem Weg zu meinem Ziel zu kommen.

Heidegger und Fink fügen die Sterblichkeit des Menschen so in ihre Philosophien ein, dass sie in diesen ihre Bestimmtheit erhält. Beide denken die Sterblichkeit dem Wesen des Menschen zu. Das ist damit gleichbedeutend, dass sie den Menschen die Sterblichkeit nicht als naturverhaftetem Lebewesen zukommen lassen; denn der Mensch ist ihnen aus seiner Offenheit für die Welt, aus seiner Zugehörigkeit zum Sein und zu Seinsmächten bestimmt, so dass er in seinem Wesen mit einzelhaften natureinbehaltenen Lebewesen unvergleichlich ist.¹ Ihm gleichwohl Sterblichkeit zukommen zu lassen, das trennt Heidegger und Fink von Metaphysik und christlicher Theologie, die den Menschen in verschiedener Weise auch über seine Sterblichkeit zu erheben vermochten und dazu des totalisierenden Ausgriffs auf eine die Welt übergreifende Einheit von Sein und Macht bedurften, den Heidegger und Fink nicht mehr vollziehen können.

¹ Das trennt Heidegger und Fink von naturwissenschaftlichen Objektivierungen des Menschen.

Heidegger betont, dass in der Metaphysik der Mensch von der *animalitas* her in den Blick gefallen ist, die Ausgangspunkt in seiner Definition als *animal rationale* ist. Er selber vermeidet in seinem Versuch, das Wesen des Menschen geschichtszeitlich neu zu denken, den Rückgriff auf die Animalitas und damit auf die Natureinbehaltenheit des Menschen (unter anderem deswegen, weil ihm die Natur etwas ist, das in geschichtlichen Bestimmtheiten aufgeht). Fink denkt dagegen dem weltoffenen-todoffenen Menschen Natureingelassenheit in nicht-metaphysischer Weise zu. Es ist allerdings die Frage, wie diese mit den geschichtszeitlichen Weltaufgängen, denen die Menschen ausgeliefert sind, zusammenhängen.

Das Bestimmungsmoment des Rationalen erschließt in der Geschichte des Abendlandes dem Menschen den Zugang zu dem, was wahrhaft ist, zum Sein des Seienden. Durch seine Zugehörigkeit zum Intelligiblen wurde der Mensch als in sich unterschiedenes Wesen geeinigt. Diese Einigung betraf ihn auch in seiner der Vernunft untergeordneten Lebewesenhaftigkeit. Sie enthält eine dem metaphysischen Denken entzogene Entscheidung über das Wesen des Menschen.

Die Wesensbestimmung des Menschen als *animal rationale* hat im Verlauf der Geschichte dazu geführt, das Subjekt im Sinne der neuzeitlichen Philosophie als Einheit von Bewusstsein-von und Selbstbewusstsein auszuzeichnen und in ihr das Wesenhafte des Menschen zu sehen, dem das Ganze des Seienden offen steht. Dieses Vernunftsubjekt soll sich in der späteren Neuzeit Heidegger zufolge zum Willenswesen weiter bestimmt haben, das die Welt und sich selber vergegenständlicht.² Das, was gegenwärtig ist, unsere Welt, soll das Ergebnis dieser Wandlungsprozesse sein, in dem wir uns selber wiederfinden: als *In-Sassen* der zur Weltwirklichkeit gewordenen Metaphysik.

Die neuzeitliche Subjektphilosophie liegt, als gewesene präsent geworden, im Blickfeld Heideggers und Finks. Da sie nicht mehr ihr eigenes Denken bestimmt, gibt es für sie das Subjekt nur noch in der angedeuteten geschichtszeitlichen Bestimmtheit. Dasjenige *Menschentum*, welches genötigt ist, die technische Welt zu meistern, indem in ihm ein ihm verborgenes Willenswesen herrscht oder nachdem es substanzontologisch selber zu etwas Binnenweltlichem verdinglicht worden ist, ist aufgrund der von Heidegger und Fink ergriffenen Wis-

² Vgl. dazu Heidegger 1967, 17 f. u. Fink 1979, 186 f.

sensdifferenz gegenüber der Metaphysik ein Resultat der Metaphysik, in dem der Mensch sein ihm philosophisch überkommenes Wesen verloren hat. So steht die Aufgabe an, das Wesen des Menschen postmetaphysisch neu zu denken.

Wie das von Heidegger und Fink gedachte Wesen des Menschen zum Menschen steht, der in seinem Licht neu erscheint – diese Frage wird von Heidegger und Fink verschieden beantwortet. In ihren Antworten spielt die Sterblichkeit der Irdischen eine entscheidende Rolle.

Es sei einleitend noch kurz auf die Differenz hingewiesen, in der Heidegger und Fink zu Husserls transzendentaler Bewusstseinsphilosophie als einer Philosophie des Vernunftsubjektes und deren Zugangsmöglichkeiten zur Sterblichkeit stehen.

Husserls Philosophie des transzendentalen, Welt konstituierenden Subjekts hat keinen unmittelbaren Zugang zur und keinen Ort für die Sterblichkeit des Menschen. In ihr ist die Sterblichkeit hinsichtlich aller Vermöglichkeiten und Leistungen, für die das transzendente Subjekt in Anspruch genommen wird, nicht relevant. Eine Einbruchsstelle für die Sterblichkeit könnte das leibliche Walten des Ich sein. Auch etwa das ursprüngliche passive Zeitbewusstsein? Aber was soll für ein solches Zeitbewusstsein, wenn es mit der reflexiven Selbstgewissheit und dem Vermöglichkeitsspielraum eines transzendentalen Subjekts zusammenstimmen muss, Sterblichkeit besagen? Ist das Sichzeitigen des ursprünglichen Zeitbewusstseins endlich? Endlich in dem strengen Sinne, dass es sich seine Endlichkeit als Unmöglichkeit seiner erschließt, in dem es sich zu ihr entschließt? Mir ist nicht bekannt, dass für Husserl ein solcher Gedanke ins Zentrum seiner Philosophie gerückt wäre. Oder: Wird die Sterblichkeit den Menschen als Sinnen-Leib-Wesen betreffen müssen – im Unterschied zu dem in ihm sich tätigenden weltursprungshaften transzendentalen Subjekt? Aber wie steht dann alles zueinander? Was besagt das Ich-walte-im-Leib, wenn es um die Sterblichkeit des Menschen ginge, die nicht mehr aus der Differenz von Subjekt und verleblichem Menschen angesehen würde?

II.

Im Spätwerk Heideggers ist das Sterblichsein der Sterblichen gänzlich aus dem einen Gedanken, der Heideggers Spätphilosophie durch-

herrscht, zu verstehen.³ Dafür ist das, was anderswo mit Sterblichkeit gemeint wird, nicht wesentlich. Die Naturverhaftung des Menschen ist z. B. kein relevanter Gesichtspunkt in Heideggers Rede von den Sterblichen. Ebenso betreffen der Aufgang des Kosmos und die ihm zugehörige Rückkehr in die verschließende Erde und das darin waltende Zusammenspiel von Präsenz und Absenz Heideggers Sterblichsein nicht.⁴

Ausgegangen sei von Heideggers These, dass die Metaphysik mit dem Geschichtsgang der europäischen Welt eine Einheit gebildet hat. Weltwirklichkeit, wie sie sich jeweilig geschichtlich hervorgebracht hat, und metaphysische Seinsgedanken sind zusammengegangen. Diese Geeinheit wird besonders an dem Fazit deutlich, das Heidegger zieht, wenn er die Gegenwart als Ergebnis der metaphysischen Geschichte des Abendlandes versteht. Die Metaphysik vollendet sich demnach in dem, was gegenwärtig ist: als die Welt qua Ge-Stell.⁵

Im Ge-Stell ist Philosophie als ein sich auf die Welt beziehendes, aber sich in ihr von anderen Beständen unterscheidendes, einer spezifischen Denktätigkeit vorbehaltenes Gebilde untergegangen. Sie ist sozusagen aufgrund eines sich ihr selber entziehenden Entzuges in die technische Welt eingegangen; eingegangen in eine Weise der Entdecktheit des Seienden, in der dieses auf die »Schwundstufe« des technisch Machbaren, des »Unseienden« reduziert worden ist (Heidegger 1957, 209 f.). Dabei ist sie für den außenständigen Betrachter unsichtbar geworden, weil sie in einer Wirklichkeit steckt, die nichts als philosophisch Besonderes und sich so in der Welt Unterscheidendes aufweist. Das besagt: Die überkommene Philosophie ist in ihr Ende gegangen. Sie ist aufgrund einer Einsicht in das, was ist, zu lassen.

Diese These Heideggers ist daran gebunden, dass er in einer gewissen Weise die Frage der Philosophie qua Metaphysik wiederholt; nämlich die Frage nach dem Sein. In den Antworten auf sie ereignete sich Folgendes: »Jedesmal brach eine neue und wesentliche Welt

³ Aus Gründen des Platzmangels gehe ich auf die Todesthematik in *Sein und Zeit* nicht ein. Die Bestimmung des Sterblichseins im Spätwerk kann unabhängig von ihr entwickelt werden. Man vgl. Heideggers Rückblick auf das »Vorlaufen zum Tod« in *Sein und Zeit* in den *Beiträgen* (Heidegger, 1989, 283 f.).

⁴ Hier vergleichen oder im Namen von irgendetwas eines gegen anderes ausspielen zu wollen, ist unzureichend. Bauen sich die meisten Philosophien nicht unauffällig so auf, dass verdeckt wird, wie ihnen die Welt (und auch Sterben und Tod) als durch sie selber bedingt ausfallen?

⁵ Vgl. z. B. Heidegger 2003, 89 f. und 2004 (»Überwindung der Metaphysik«), 67 ff.

auf [...]. Jedesmal geschah Unverborgensein des Seienden.« (Heidegger 2003, 79) Die Wiederholung ist keine Wiederholung des Gleichen in Bedeutungsselbigkeit hinein. Sie führt zum Einblick in das, was sich als Antworten auf diese Frage ergeben hat. Indem die Metaphysik dieser Frage in der Geschichte immer treu geblieben ist und sie weiter getrieben hat, hat sie ihr Werk vollbracht; so vollbracht, dass ihr Weg sie in die Ununterschiedenheit mit jener Welt geführt hat, in der das Seiende nur noch als das, was zur technischen Manipulation taugt, auftritt, das nicht mehr auf die philosophische Besinnung angewiesen zu sein scheint, dem aufgrund der europäischen Wahrheitsgeschichte Wahrheit als das sich dem Sein des Seienden Verdankende fremd geworden ist. Das hat zur Folge, dass sich das Wesen der Wahrheit ändern muss.⁶

Heidegger richtet sein Sagen an der Wahrheit des Seins aus; an einer Wahrheit, die der Metaphysik und ihren Abkömmlingen unzugänglich gewesen ist – was nur vom Sein selber her zu verstehen ist; nämlich aus dessen Grundzug, im lichtenden Aufgehenlassen des Seienden an sich zu halten; und zwar so an sich zu halten, dass es sich aufgrund der fraglos gewordenen Offenbarkeit des Seienden und seines Seins zugunsten der bedingungslosen Verfügbarkeit des ehemaligen Seienden verborgen gehalten hat.⁷

Als so von sich her mit Rücksicht auf das Ihrige agierende Wesen vermögen die Menschen nicht darauf zu merken, dass der Mensch sein Wesen darin finden kann, vom Sein gebraucht zu werden, indem er sich als *Da* des Seins erfährt und von dorthier auf sich zurückkommt – auf sich als Sterblichen zurückkommt.⁸

⁶ Was ist und was ansteht, kommt ohne die Philosophie aus. Der Philosophie eignet keine das Denken für sich einnehmende weltbestimmende Macht mehr. Als Ausflucht bleibt ihr nur noch, sich mit der Welt zu arrangieren und sich in ihr nützlich zu machen. Ergreift sie diesen Ausweg, so geht ihr Heidegger zufolge das Wesen verloren.

⁷ Das aber ist bedeutungsgleich damit, dass der Mensch sich als herrschendes Zentrum, nach dem alles auszurichten ist, nimmt. Woran sollte er sich sonst noch ausrichten können? Dabei unterliegen die Menschen jedoch einem sie durchwaltenden Geschick – mögen sie sich auch als alleinige Verantwortungsinstanz für alles, was sich tut, aufspielen (vgl. Heidegger 2004 [»Die Frage nach der Technik«], 21 ff., 27 ff.).

⁸ Vgl. Heidegger 2004 (»Das Ding«), 171: »Die Sterblichen sind, die sie sind, als die Sterblichen wesend im Gebirg des Seins. Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein. Die Metaphysik hingegen stellt den Menschen als animal, als Lebewesen vor. Auch wenn die rationalitas die animalitas durchwaltet, bleibt das Menschsein vom Leben und Erleben her bestimmt. Die vernünftigen Lebewesen müssen erst zu Sterblichen

Diese Bestimmung des Sterblichseins aus dem seinsgeschichtlichen Denken ist Fink fremd. Jedoch ist ihm die (binnenweltliche) Animalitas des Menschen wesentlich für seinen Begriff des Sterbens. Trennt nur sein Wissen um seine Sterblichkeit den Menschen von dem Enden aller sonstigen Animalia?

Es wird ein wichtiger Punkt in der folgenden Interpretation Finks werden, dass er die Animalitas des Menschen in nicht-metaphysischer Weise denkt und so auch der Natur eine wesentliche Stellung im Spiel der Seinsmächte zuweisen kann, das zwar ebenfalls, wie ich interpretiere, Menschen *braucht*, um Welt aufgehen zu lassen, in dem der Mensch aber zugleich in seine Endlichkeit als lebendiges Naturwesen eingewiesen ist (vgl. Fink 1995, 195 ff.).

Heideggers Bestimmung der Sterblichen ergibt sich an einem geschichtlich-geschicklichen Ort, dem der Herrschaft des Ge-Stells, welches das Wesen unserer Welt ausmacht (vgl. Heidegger 2004, Überwindung der Metaphysik, 88 f.). Fink spricht nicht in dieser Weise von der Welt. Die Welt untersteht bei ihm zwei immer waltenden Seinsmächten; mögen diese auch in geschichtlichen Wandel hineingeführt haben, von dem z. B. die Metaphysik Zeugnis ablegt. Aber auch in ihm waltet die Seinsmacht der Erde, der Verschließung, gleichursprünglich mit der Seinsmacht des Lichts, der Offenheit. Die Seinsmächte sind nicht in sich selber geschichtlich. Fink kann deswegen auch mit einem Begriff von Natur arbeiten, der nicht von einem seinsgeschichtlich bestimmten Seinsverständnis abhängig ist.

Halten wir fest: Der Mensch ist bei Heidegger noch gar nicht zum Sterblichen geworden. Im An-Denken an den nur in seiner Unergreifbarkeit sich ansagenden anderen Anfang der Geschichte des Seins ist die Welt so verfasst, wie Heidegger unter dem Titel des Gevierts von ihr spricht. In dieser Welt würden sich die Menschen als ihren Tod vermögend, als Sterbliche, im Bezug zu Göttern einfinden – unter der Vorgabe, dass sie sich in den Bezug zum Sein in seiner zu endlicher Bestimmtheit fügenden Unerschöpflichkeit eingefunden haben. Dieses Sich-eingefunden-haben *ist* nicht. Es ist nicht von den Menschen ab-

werden.« Heidegger fährt fort: »Sagen wir die Sterblichen, dann denken wir die anderen drei mit, aus der Einfalt der Vier.« – Auf S. 172 heißt es: »Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt.« (Heidegger 1957, 209)

hängig. Es ist nur vordenkend angedacht. Es untersteht der Lichtung, in der sich ereignen wird, was sein wird.

III.

Himmel und Erde treten, wie erwähnt, bei Fink als Seinsmächte auf, die zwischen sich alles Seiende einbehalten, indem zwischen ihnen eine kosmologische Dialektik waltet. Aus dem *Weltstreit* von Himmel und Erde sollen sich alle Dinge *erzeugen* im Zwischen der Offenheit des Himmels und der Verslossenheit der Erde. Fink formuliert das Zusammenwirken der Seinsmächte von Himmel und Erde einmal folgendermaßen: »Die Erde überläßt gleichsam ihre Verslossenheit dem lichtendem Zugriff des Himmels, wenn sie den ›Stoff‹ der Dinge bietet, und der Himmel überläßt seine durchsichtige Klarheit der dunklen Erde, wenn er seine grenzenlose Offenheit beschränkt zur ›Form der Dinge‹.« (Fink 2004, 307) Sofern alles Seiende durch Stoff und Form geprägt ist, ist es vergänglich – vergänglich im Unterschied zu den »unvergänglichen, ewigen Seinsmächten« (vgl. ebd.).

Den metaphysischen Grundbegriffen Stoff und Form wird von Fink eine gewandelte Bedeutung zugedacht. Nicht die Form ist das, was den Stoff zum Seienden prägt, sondern das Seiende ist gleichrangig durch Stoff und Form geprägt, da beide Seinsmächten – also Mächten, die über das Seiende herrschen – zugeordnet sind; derart, dass kein Überstieg zum Formhaften möglich ist, der erst zum Anblick des wahrhaft Seienden befreit. Aber die Vergänglichkeit, vor allem die Vergänglichkeit qua Sterblichkeit, darf postmetaphysisch nicht aus der Differenz von Form und Stoff gedacht werden.

Den Endlichkeits-Vergänglichkeitscharakter teilen wir Menschen mit allen Dingen. Der Unterschied zu allem sonstigen Seienden ist jedoch wichtig:

»Wir werden vielmehr dadurch unserer Endlichkeit in eigentlicher Weise inne, erfahren die Weltinnigkeit, die uns wie alle Dinge, auch den armseligsten Wurm und den gleichgültigsten Feldstein, bestimmt, – nur daß wir die Möglichkeit haben, die Weltinnigkeit wissend zu vollziehen, sie zu übernehmen als unser Schicksal. Alles, was lebt auf der Erde und unter der Sonne, muß wieder hinab; alles Endliche ist schon im Aufgang von Untergang gezeichnet, aber in dieser seiner Zeitweiligkeit besteht es inmitten seines Vergehens.« (Ebd. 308)

Ich werde mich im Folgenden öfter auf die zitierten Sätze zurückbeziehen und sie kritisch umschreiben. Dazu muss ich dem Wort ›Weltinnigkeit‹ eine andere Bedeutung geben, als es sie bei Fink zu haben scheint. Die Weltinnigkeit ist in der Verbindung mit dem Wissen um sie und dem Wissen um die Dinge in einer die Welt umwandelnden Bedeutung zu nehmen. Aus der Weltinnigkeit mag die Welt und aus ihrem Horizont heraus mögen die Dinge aufgehen.

In den herangezogenen Sätzen ist ein Wissen ausgesprochen, das Menschen auch außerhalb der Philosophie zu eigen gewesen ist und noch zu eigen ist. Aber in diesem Wissen ist noch nichts von den Seinsmächten des Himmels, der Erde und deren Zusammenspiel enthalten – wenigstens nicht in der diesem Zusammenspiel von Fink zugeordneten Bestimmtheit. Es lässt noch verschiedene Deutungen mythischer, religiöser, aber auch philosophischer Art zu. In Zeiten, die noch nicht durch Wissenschaft und Aufklärung beherrscht sind, treten solche Deutungen in einer Weise in »Ist-Sinn« auf, der sich, wie wir sagen möchten, nur wie Wissen ausnimmt. Sie haben es dann auf jeden Fall noch nicht nötig, sich von wissenschaftlichem Wissen von der Welt zu unterscheiden und dieses philosophisch zu interpretieren, damit die Welt ein anderes Aussehen gewinnt, als es die Wissenschaft durch ihren Zugang der Welt aufnötigt und sie so für den Menschen beherrschbar macht, sie ihm aber zugleich entfremdet.

Sollte unter den Bedingungen heutigen Wissens nicht das philosophische Innwerden der Weltinnigkeit zunächst davon unterschieden sein, wie es Dinge und Lebewesen in der Welt gibt? Weltinnigkeit unterscheidet uns von der Art und Weise, wie Dinge und Lebewesen in der Welt sind – sofern sie in einer bestimmten Weise behandelt und gewusst werden. Die Naturwissenschaft ist ein Garant dafür, dass auch Menschen ähnlich wie Lebewesen und Körper in der Welt sind. Erst wenn die Zugangsweise zu jenem Wissen verlassen ist und sie selber ihrer Selbstverständlichkeit, in der sie über das, was ist, entscheidet, beraubt wird, geht das Welthafte in ein dem Menschen gewährtes Erfahren und Wissen auf und verwandelt sich dadurch gegenüber der Art und Weise, wie Dinge und Lebewesen, unter ihnen auch der Mensch, als Resultat der Evolution, als nur binnenweltlich seiend gewusst werden. Es kommt darauf an, wie das Wissen und sein Gewusstes zusammengeschlossen sind: Der Zusammenschluss des objektiv wissenschaftlichen Wissens und seines Gewussten erfolgt aber so, dass er Lebewesen und Dinge aus der Weltinnigkeit ausschließt. Gegen diesen

Ausschluss des Welthaften aus dem Bezug, der durch die Offenheit des Menschen für die Seinsmächte ermöglicht ist, ist mit und gegen Fink darauf abzuheben, das welthaft Seiende von den Seinsmächten innerhalb des Bezuges aufgehen zu lassen, so dass es dadurch in seiner Endlichkeit dem Menschen zugehörig wird – weil der Mensch ihm in diesem Bezug begegnet.

Wie steht die vorgetragene Interpretation der kosmologischen Valenz unseres Innewerdens der Weltinnigkeit zu der Formulierung, die sich in dem herangezogenen Zitat findet? Es hieß dort: »nur dass wir [im Unterschied zu den Lebewesen; ich füge hinzu, auch im Unterschied zu uns als Evolutionsprodukten] die Möglichkeit haben, die Weltinnigkeit wissend zu vollziehen«. Wissen pflegt heute, wie schon angeklungen, etwas genannt zu werden, das zum Ausschluss der Weltinnigkeit als einer *Erfahrung* führt, der das den Seinsmächten entstammende Sein des welthaft Seienden entspricht. Muss Weltinnigkeit demzufolge nicht das Vorgängige sein, in das Lebewesen und Dinge einbezogen werden müssen, damit sie aus ihrer Entäußerung in ein sie in binnenweltliche Abhängigkeitsverhältnisse hinein objektivierendes Wissen befreit werden können, damit sie wie wir als zeitweilige Wesen zwischen Aufgang und Untergang einbehalten werden als *Leihgaben der Welt*; als bedingt durch das Gegenspiel der unendlichen Mächte der Seinsverbergung und der Seinslichtung (vgl. Fink 2004, 308)? Darf man diese Gedanken so weiterlenken?

Weltinnigkeit ist dann weder ein Gleiches für Tier und Mensch noch ein sie dank des menschlichen Wissens unterscheidendes Anthropologikum, sondern ein dem Walten der Welt entspringendes, ihm zugehörendes Ur-Sprüngliches, dem Dinge und Lebewesen einbehalten sind – wie sich dem weltoffenen Wesen offenbart. Von diesem Ursprung her rückt der Mensch in die Natur als ein Seiendes unter Seiendem ein und wird dem Seienden in seiner Endlichkeit-Vergänglichkeit gleichförmig. Er ist nicht nur endlich-vergänglich wie das übrige welthaft Seiende. In ihm erweist sich Binnenweltliches, das seinen Bestand aufgrund binnenweltlicher Differenzierung hat, als Seiendes, das, durch das Walten der Seinsmächte bedingt und erfordert, endlich-vergänglich ist, sofern der Mensch sich selber aufgrund seiner Offenheit für die Welt als in die Endlichkeit-Vergänglichkeit verwiesen erfährt, damit das Walten der Seinsmächte, als das Welthafte betreffend, sich durch ihn als Ort der Weltoffenheit manifestiert.

Lassen sich nicht nur unter dieser Voraussetzung die Dinge als

Leihgaben der Welt ansprechen?⁹ Terminologisch sei die herausgestellte Sachlage folgendermaßen fixiert, um ihren philosophisch-konzeptionellen esoterischen Charakter stärker in die Augen springen zu lassen: Die Bedeutung des Seins von Seiendem und damit auch das, was Seiendes besagt, verdankt sich der Weltoffenheit des Menschen. Durch sie ist er zu einer Differenzsetzung von Seinsmächten gegenüber dem der Welt einbehaltenen Binnenweltlichen genötigt. Das den Seinsmächten zugehörige Differentielle findet der Mensch zunächst in sich als natureinbehaltenem »Seienden«, dem alles Binnenweltliche zum Seienden wird, sofern es für ihn als dem Walten der Weltmächte unterstehend aufgeht. Außermenschlich Binnenweltlichem eignet der Bezug zu den Weltmächten nicht. Er setzt Weltoffenheit voraus. Also ist von Binnenweltlichem in mehrfacher Weise zu sprechen.

Die vorgetragene Sachlage ist trotz der in ihr gemachten Anleihe bei einer Heideggerisch anmutenden Rede von Seiendem und Sein kein Gedanke Heideggers; denn in ihr ist ernst damit gemacht, dass der Mensch wesentlich Naturwesen ist, ohne seine über die naturhafte Bedingtheit hinausragende Weltoffenheit zu vernachlässigen. Diese soll ihn vielmehr auf sich als Naturwesen zurückweisen, um in ihm die Natur zu verwandeln, indem sie ihn sich als Seiendes unter Seiendem gewahren lässt. Das kommt einer Verwandlung des Seinssinnes des binnenweltlich Naturhaften durch den Menschen zum Seienden gleich. Also muss es das binnenweltlich Naturhafte auch in einer Weise geben, die nicht durch die Weltoffenheit des Menschen bedingt ist. Die sich hier abzeichnende Differenz müsste für Finks kosmologisches Denken wesentlich sein.

Ihre Annahmung verrät, dass eine Interpretation Finks vorgenommen worden ist. Von ihrem Ergebnis aus drängen sich Fragen an den Bezug von Natureinbehaltenheit und Weltoffenheit des Menschen auf.

Kann, wenn Binnenweltliches in dem konstruierten Sinn als seiend erfahren und gewusst wird, dieses ›Seiend‹ dem Binnenweltlichen

⁹ Fink kommt darauf zu sprechen, wie die Menschen Dingliches als Symbol in ihr Leben einbeziehen und es dadurch zum Ganzen des Seienden in Bezug bringen. (Vgl. Fink 2004, 309f.) Die Rede vom Symbol bringt Schwierigkeiten mit sich, da es ja um eine ontologische Bestimmung, um das Dingsein der Dinge geht, das ihnen durch das Walten der Seinsmächte beschieden ist. Es muss die Versuchung ferngehalten werden, den Menschen die Dinge zu Symbolen erheben zu lassen. Die Rede vom Symbol führt auf ein weites Feld der Auseinandersetzung hinaus.

nicht abhanden kommen; wenn es z.B. objektiv wissenschaftlich gewusst wird oder aber auch in einer Weise gesagt wird, die wir Wissen zu nennen nicht mehr geneigt sind? Hat das Seiend dann eine philosophisch bedingte Bedeutung angenommen, neben der es für das Sprach- und Denkwesen Mensch andere Verstehensmöglichkeiten gibt? Aber verliert dann die Welt nicht den eindeutigen ontologischen Status, den sie bei Fink hat? Besagt Finks Fassung der Natureinbehaltenheit des Menschen nicht, dass es der Natur nicht zugetraut wird, Sprach- und Denkwesen hervorzubringen, durch die sie in verschiedenen Weisen verstanden, in *Ist-Sinn* hinein gesagt werden kann?

Werden Dinge und Lebewesen z.B. aus der Weltinnigkeit, aus dem im Menschen aufgebrochenen Bezug zwischen Binnenweltlichem und dem Walten der Welt, durch den vergegenständlichenden Zugriff des Menschen herausgedrängt, dann erschöpft sich, was sie sind, in binnenweltlich-relationalen Abhängigkeitszusammenhängen. Diese können gewusst werden. Wissen kann sich durch diese Bindung definieren. Kann dieses Wissen totalisierend die Welt in Beschlag nehmen und alles Menschliche in sich einzubeziehen trachten? Werden sich Menschen dagegen zur Wehr setzen, weil sie sich auch als Naturwesen anders erfahren, als es eine objektivierende Wissenschaft weiß? Vermag diese Selbsterfahrung nicht anders als objektiv wissenschaftlich verstanden zu werden? Dabei mögen sie sich sehr wohl als binnenweltliche Naturwesen verstehen, die sich der Evolution verdanken, ohne jedoch ihr Spezifisches durch ihre weltoffene Ausrichtung an weltbeherrschenden Seinsmächten nicht-metaphysischer und nicht-theologischer Art zu bestimmen. Ist diese Ausrichtung nicht selber von geschichtszeitlicher Eigenart, indem in ihr der Welt ausschließliche Bestimmungsmacht über das Menschenwesen zugesprochen wird, so dass sie sich nicht mehr zu einer geschichtlichen Vielfalt fügen kann, innerhalb deren die Welt sich verschieden ausnimmt?

Im Kontext des Finkschen Denkens können die angezeigten Optionen, denen gemäß sich Menschen als Naturwesen zur Welt stellen können, in ihrer durch die menschliche Weltoffenheit bedingten Möglichkeit nicht auftreten. Bevor ich auf die sich hier abzeichnende Problematik zurückkomme und sie aus einer Fink fremden Perspektive beleuchte, ist Finks Fassung der Sterblichkeit zu erörtern. In der Sterblichkeit vollendet sich die Gleichförmigkeit der Menschen mit Lebewesen und vergänglichen Dingen. Aber das ändert nichts daran, dass sie für Menschen nicht darin aufgehen muss, naturhaftes Faktum zu sein.

Für Menschen steht die Sterblichkeit in einem Spielraum von emotionalen, aber auch gedanklichen Lebensbewältigungsmöglichkeiten als Thema an, sofern sie unangesehen ihrer Naturverhaftung geschichtlich lebende Sprachwesen sind. Diesen schreibt weder eine objektiv gewusste Natur noch ein philosophischer Entwurf der Welt als Spielraum, den die Seinsmächte von Himmel und Erde zu bedürfen scheinen, vor, wie es mit ihnen als sterblichen Wesen steht.

IV.

Wie empfängt der Tod im Denken Finks seine Bedeutung? Eine philosophisch erdachte Bedeutung, die dem naturhaften Werden und Vergehen und der Weise, wie sie gewusst werden können, nicht zukommt, wenn sie nicht in die kosmologisch-ontologische Welttinnigkeitserfahrung hineingenommen werden? Man denke an verschiedene metaphysische und wissenschaftliche Möglichkeiten, Werden und Vergehen zu bestimmen, z. B. innerhalb der sublunaren Sphäre oder als Eigenart aller Lebewesen.

In den *Grundphänomenen des menschlichen Daseins* heißt es: »Der Mensch ist der Sterbliche. Er allein unter allen Geschöpfen der Natur ›stirbt‹; d. h. endet in der Art, daß er sein ganzes Leben lang dem Ende entgegengeht; er ist zum Tode bestimmt und weiß um diese Bestimmung.« (Fink 1995, 203) Woher kommt ihm diese Bestimmung zu? Ist das Bestimmung Genannte trotz der naturalen Eindeutigkeit von Sterben und Tod nicht einem Spielraum von Bedeutungen ausgesetzt? Man denke an Heideggers Rede von den Sterblichen zurück.

Sterblichkeit wird in den *Grundphänomenen* mittels der Begriffe Todesgewissheit, Wissen und Unsicherheit näher gekennzeichnet. Es heißt: »Die Todesgewissheit ist das sicherste Wissen überhaupt, und zugleich ist damit verbunden, die äußerste Unsicherheit über das Wann« (ebd.). Diese Bestimmung des Wissens muss auf die dem Menschen vorbehaltene Zeitlichkeit zurückgreifen. Das Wissen um die eigene Sterblichkeit und den Tod als ihr Ende ist antizipativ und in Menschen als Einzelwesen verwurzelt. In ihm wird in den Zukunftshorizont ausgegriffen und aus ihm heraus der Tod auf sich entziehende gelebte Gegenwart zurückbezogen, so dass ein Wesen ein Wissen um sich mit sich selber so zusammenschließt, dass es sich in ihm als ausgelöscht *setzt*. Dieses Wissen halte sich in einem Spielraum, der von

einer Passivität des sich spürenden Lebens bis zu aktiver, ins Bewusstsein eintretender Artikulation reichen mag. Wie dies Phänomen verständlich gemacht werden kann, darüber sind noch einige Worte zu verlieren. Auf jeden Fall setzt es Binnenverhältnisse eines durch seinen (nicht nur bewusstseinsmäßigen) Selbstbezug geeinzelteten Wesens voraus, den wir den Tieren nicht zuzusprechen pflegen.

Ein solches Wissen unterscheidet sich von anders geartetem Wissen, das auch in den Zukunftshorizont ausgreift, das ihn aber als Spielraum für Möglichkeiten nützt, die Vermöglichkeiten des Menschen zur Verfügung stehen. In den so entworfenen Zukunftshorizont können Menschen z. B. durch Arbeit und Herrschaft planend-gestaltend eingreifen. Er hält Unsicherheiten, Risiken und Zufälle bereit. Er lässt als kontingenztanfällig gar kein sicheres Wissen zu. Er setzt dem Wissen Grenzen. Seine Ergreifung pflanzt dem Zeitlichkeitswesen Mensch Nicht-Wissen als wesentlich ein. Metaphysik und Theologie haben ihn ins Überzeitliche hinein überschritten im Namen von Wissen. Bei Heidegger geht aus ihm das geschichtliche Ge-Schick des Seins auf, von dem nicht mit dem Begriff des Wissens zu sprechen ist.

Vollbringt die als sicherstes Wissen auftretende Todesgewissheit qua Todoffenheit nicht eine Leistung für den Weltaufgang? Fink gibt einen Hinweis:

»Das Nichts hat bei dem Enden des Anorganischen und auch des Organischen einen grundsätzlich binnenweltlichen Charakter, konstituiert hier die Seinsweise eines erscheinenden Seienden. Anders beim Menschen: der Tod bricht die geheimnisvolle Dimension des Abwesens auf; das Nichts, in das der Sterbende sich entzieht, ist kein phänomenales Nichts.« (Fink 1995, 204)

Verhielte es sich so, dann würde das einen entscheidenden Unterschied besagen zwischen dem, was Welt und Mensch in ihrer Zusammengehörigkeit sind, und jener Sicht auf das Anorganische und Organische, demzufolge dieses relational-binnenweltlich endet – als in der Welt Gewordenes und in sie hinein Vergehendes. Der Mensch müsste zwar auch vergehendes Binnenweltliches unter vergehendem Binnenweltlichem, er müsste Naturwesen sein, damit er sich in einem durch das Walten der Weltmächte bedingten Sinn als sterblich wissen kann, aber er würde zugleich dem relational-binnenweltlich Entstehenden und Vergehenden eine von dem ihm aufgehenden Sein der Welt differierende Welthaftigkeit zusprechen, auf die es in Anbetracht der Seinsmächte ankäme, als deren Statthalter im weltlos Binnenweltlichen er

sich in seinen Seinsgedanken bestimmte. Und darauf müsste es für ihn ankommen, damit auch das Binnenweltliche in seine Weltzugehörigkeit gerettet würde, indem er mit ihm als Seiendem zusammen lebte.¹⁰

Diese Konzeption lässt es nicht zu, dass sich Menschen gegen ihre Welteinbehaltenheit auflehnen und ihrer Sterblichkeit einen über ihre Natureinbehaltenheit hinausreichenden Sinn geben. So zu folgern, legt sich wenigstens im Rahmen der von mir ergriffenen Darstellungsperspektive nahe. Ist Finks Fassung der Sterblichkeit dann nicht eine Deutung neben anderen, die z. B. irgendwie eine dem Menschen durch Weltmächte zugewiesene Sterblichkeit übersteigen? Alle solche Deutungen, nicht nur ältere metaphysische und theologische, pflegen der auf physikalischer Basis wirkenden Naturevolution nicht zuzudenken, ein Wesen aus sich herauszusetzen, dem es einerseits zu eigen ist, sich als sinnhaftes Lebewesen von der es umgebenden Natur zu unter-

¹⁰ Es sollte bei dem Enden des Anorganischen und des Organischen nicht vom Nichts gesprochen werden. Das Nichts geht dem derart Seienden nicht auf. – Was aber, wenn das Binnenweltliche qua Seiendes durch die Seinsmächte ins Erscheinen für den Menschen freigegeben worden ist? Dadurch wäre es außerhalb relationaler-funktionaler Abhängigkeitszusammenhänge sichtbar geworden. Dann ginge es in der Todoffenheit des Menschen auch um einen Untergang des Erscheinens des Erscheinenden, um einen gewissen Weltuntergang. Kants, Husserls und Heideggers Begriffe von Erscheinen sind zu unterscheiden und hier fernzuhalten. Der bei Fink auftretende Bezug auf die Überlebenden ist nicht der wesentliche Punkt, auf den es an dieser Stelle ankommt, obwohl er im Übrigen bei dem Thema Sterblichkeit wesentlich ist.

Es ist von binnenmenschlichen Selbstverhältnissen gesprochen worden. In ihnen soll der sterbliche Mensch sich ins Nichts-seiner-selbst halten. Das vermag er nicht als sterbender. Vollendet sich die Endlichkeit, gemäß der er unter Anorganischem und Organischem binnenweltlich Welthaftes ist, in jenem ihm aufgehenden Nichts-seiner-selbst, in dem ihm die Welt untergehen wird, wie er weiß, als sein ihm durch die kosmologische Geeinheit von Offenheit und Verschließung zugewiesenes Geschick? Erfährt das unlösliche Zusammengehören von Himmel und Erde nicht seine letzte Bestätigung durch die Todoffenheit, in der sich der Mensch unter der Herrschaft der kosmologischen Seinsgedanken, durch die Fink die Welt bestimmt sein lässt, seine Sterblichkeit zusagt und zueignet?

Drängt man Sätze Finks zu einer solchen Konsequenz, so hat man die Seinsmächte für das, was Sterblichkeit des Menschen besagt, in Anspruch genommen. Sofern die Sterblichkeit des Menschen nur aus der Perspektive seines Wissens um sie vom Vergehen und Enden von Lebewesen und Dingen unterschieden wird, kann sich eine solche Konsequenz nicht entfalten; denn ihr zufolge handelt es sich nicht um den einfachen Unterschied zwischen dem Wissen des Menschen um sein Enden, das ihn vom unwissenden Enden der Tiere unterscheidet, sondern sein Wissen um seinen Tod ist eine durch seine Weltoffenheit bedingte Differenz, in der der Mensch zu allem endlich Binnenweltlichem steht, dank deren er sich zugleich unter ihm findet und setzt.

scheiden und dadurch die Welt als kulturelle Sinnwelt neuartig aufgehen zu lassen, sich andererseits aber gleichzeitig als ihr einbehalten identifizieren zu können.

Finks Kosmologie operiert mit einem Naturbegriff, für den die heutige Art des Wissens um die ungeistige Produktivität der Natur keine Rolle spielt. Aufgrund dieses Wissens aber können philosophische Totalisierungsbewegungen in ihrer Art von Weltbezug mit ihm nicht mehr unter dem Dach einer Einheit *das Wissen* untergebracht werden. Es schlägt die Stunde einer vielgesichtigen philosophischen Hermeneutik.

V.

Die interpretativ in die Schwebe gebrachte Position Finks sei einer Frage unterworfen, deren Beantwortung von Finks Kosmologie entfernt. Sie rückt Welt und Mensch in ein Fink fremdes philosophisches Blickfeld. In ihm wird dem Weltbegriff seine kosmologisch-ontologische Bedeutung genommen. Er wird in den Spielraum philosophischer Deutungen hineingerückt, die sich voneinander unterscheiden; so unterscheiden, dass sie sich in der Berufung auf eine Einheit *die Welt* nicht vereinigen lassen. Fink nimmt seine Zuflucht zu einer in sich selbstgenügsamen Welt. Sind Menschen nicht auch und gerade als sterbliche Naturwesen, in die das Nicht-sein-werden-ihrer hineinsteht, gedrängt und befähigt, die Welt so zu deuten, dass sie sich verschieden ausnimmt; besser gesagt, dass sie sich in Verschiedenheiten darstellt, die durch keine für sie relevante Welteinheit übergrieffen werden? Kann ihre Selbstgenügsamkeit im Gefolge dieser durch das Weltwerden selber heraufgeführten Lage nicht fraglich gemacht und bestritten werden?

Es sei die Weltoffenheit des Menschen gesetzt, die ihm in sich selber eine Differenz zu anderem Binnenweltlichem gewahren lässt. Aber er möge sich zugleich als binnenweltliches Naturwesen erfahren. Darüber hinaus sei ihm das Wissen zugesprochen, dass alles Binnenweltliche in einem Zusammenhang steht, der es der Welt zugehörig macht. Daran ändere seine Weltoffenheit und aus ihr Resultierendes nichts. Sich dank ihrer anbietende Seinsmächte mögen nicht für die menschliche Selbsterfahrung und Identifizierung als Naturwesen aufkommen.

Wissenschaftliches Wissen, das nichts von Seinsmächten weiß,

lehre den Menschen, dass er vergehendes Naturwesen ist, weil sich all sein Spezifisches nur der Welt und der sich in ihr zutragenden Natur-evolution verdankt.

Vor dem Hintergrund des unabgeschlossenen Resultats, das die Evolution in Sprach- und Denkwesen erreicht hat, sind philosophische Weltbildungen zu sichten. Sie fallen dann unter der Voraussetzung in den Blick, dass die Natur den Menschen aus sich heraus in einen Zustand freigesetzt hat, der für sie als Sprach- und Denkwesen Unbestimmtheit und Unbefriedigung besagt. Sie sind genötigt, diesem Zustand abzuhelpfen, indem sie *Ist-Sinn* produzieren, in dem sich die Welt und sie selber darstellen, in dem ihnen die Natur zum Vor-Schein kommt. Was geschieht, wenn die Natur in heutiger Weise gewusst wird? Dafür bietet die Gegenwart Anschauungsmaterial.

Von der Natur hervorgebracht zu sein, aus ihr freigelassen zu sein, natureinbehalten zu sein und als Sprach- und Denkwesen sich in einem Abstand zur Natur zu finden – das gehört zusammen. Je nachdem, wie sich Menschen zu dieser ihrer zwiespältigen Zwiefalt verhalten, fällt die Welt ihnen aus.

Als Resultate der Naturevolution durchleben sie sich z. B. leiblich und identifizieren sich in diesem Lebensvollzug, zu dem sie sich aber gleichzeitig in einem Abstand finden, der ihnen auferlegt, sich und der Welt ein Plus an Seinssinn zu verschaffen, welche die Natur, um die sie wissen, und sie selbst, als Naturwesen genommen, als die sie sich ebenfalls wissen können, nicht hergeben.

Dieser Abstand, in den hinein die Natur Menschen freigegeben hat, bedingt, dass sie nicht umhin können, Natur und Welt in Seinssinn hinein zu sagen, der von ihnen zeugt; der auch dann noch von ihnen zeugt, wenn er sich auf Welt und Natur (irgendwie ihrem Sein nach) beruft.

Die Hervorbildung eines solchen Sinnes von Sein aus einer der Natur verschuldeten Unbestimmtheit heraus, kann nur in geschichtlicher Weise erfolgen. Sie ist keineswegs durch der Welt und der Natur vorgängige Instanzen, wie z. B. das Sein, determiniert. Das Walten der Seinsmächte von Himmel und Erde herrscht nicht über sie. Um ihrer ansichtig zu werden, muss das kosmologische Denken verlassen werden. Die Metaphysik ist als Geschichtsgang zu gewahren. In ihm ist die Fixierung auf die Ding- und Substanzontologie nicht der entscheidende Punkt, der sie an binnenweltliche Verhältnisse gefesselt hätte. In ihm hat die Sterblichkeit des Menschen verschiedene Bestimmungen erfah-

ren. Deren Reservoir ist auch durch unser Wissen um die Natur in Anbetracht ihrer Unbestimmtheit hinsichtlich der Erfüllung menschlicher Sinnbedürfnisse nicht erschöpft.

Es seien abschließend einige Gedanken skizziert, zu denen die Interpretationen der Sterblichkeit bei Heidegger und Fink als Vorarbeiten hinlenken sollten. Auf der Basis der Naturevolution hat sich in der Geschichte ein Spielraum für Möglichkeiten eröffnet, gemäß denen sich Menschen als sterblich verstehen können. Es legt sich nahe, solche Möglichkeiten dadurch zu charakterisieren, dass in ihnen der Tod ein Plus an Sinn gegenüber dem Sterben als bloßem Naturvorkommnis erhält. Im Sterben als Naturvorkommnis ist das spezifisch menschliche Wissen um das eigene Ende, das sie von den Tieren unterscheidet und aus dem sich kulturelle Bedeutsamkeiten von Sterben und Tod speisen, als belanglos gesetzt. Aber diese Art der Unterscheidung trifft den Differenzpunkt zu den erwähnten Verstehensmöglichkeiten, um den es hier geht, nicht – ohne dass etwas gegen sie gesagt würde. In ihr kommt nämlich die gemeinte spezifische Art der Natureinbehaltenheit von Menschen nicht zur Sprache. Diese besteht darin, dass Menschen sich, ihren Leib durchlebend, ichlich identifizieren können; vollständiger gesagt: dass sie sich auch im Durchleben ihres Leibes ichlich identifizieren, so dass sich Gegenteiliges zu jener Selbstidentifizierung ereignet, die sie durch die in ihnen sich tätigende Unterscheidung von sich als natureinbehaltenen Wesen vollziehen. Aber: Sich dem Naturhaft-Welthaften als so zugehörig zu nehmen, dass der Unterschied zu ihm, dessen sich Menschen in einem Selbstbezug vergewissern können, von ihnen nicht als wesentlich gesetzt wird, das ist kein Naturvorkommnis, sondern eine durch die Evolution im Weltwerden in lebendigen Sprachwesen aufgegangene Möglichkeit, durch die sie in einer der Natur fremden Weise ihre Natureinbehaltenheit radikalisieren und totalisieren; was vielen von ihnen widerstreben mag und wogegen sie als lebendige Sprachwesen etwas tun können. Weltwerden und Evolution schließen die Natureinbehaltenheit des Menschen übersteigende *Sinngebungen* von Sterben und Tod einerseits nicht aus – wenn man z. B. eine bestimmte Art des Wissens um Natur und Welt nicht absolut setzt. Das muss nicht geschehen, da der Mensch im Sinne dieses Wissens kein von ihm dominiertes Wesen ist. – Aber gibt man sich solchen *Sinngebungen* hin, dann kommt andererseits die Gegenseite des Sichals-natureinbehalten-Identifizierens zu kurz. Kann beides in einem Wesen zusammengehen?

Diese Möglichkeit, sich zu identifizieren, bildet als Resultat einer aus dem Ruder gelaufenen Naturevolution ein durch das Weltwerden legitimatedes Gegengewicht gegen kulturelle, Natur übersteigende Verstehensmöglichkeiten von Sterben und Tod, das durch die keineswegs naturhafte Selbstidentifizierung von lebendigen Sprachwesen als Naturwesen aufrechterhalten wird. In dieser Gegenbewegung gegen *Sinngebungen* von Sterben und Tod, von denen die Geschichte zeugt, werden die Sprachvermöglichkeit, die Menschen von den übrigen Lebewesen trennt, und ihr sich fügende spezifisch menschliche Antriebskräfte nicht genutzt, um die Natureinbehaltenheit zu transzendieren, um sich dadurch über den Tod hinaus eine unterscheidende Auszeichnung gegenüber Naturwesen zu verschaffen, sondern die Tendenz der Sprachvermöglichkeit, z.B. über-natürliche Selbigkeit für ein Wesen zu sichern, das sich der Natur gegenüber als different findet – durch die Seele, durch den Geist, durch das Subjekt Ich –, tätigt sich aufgrund einer auch in Sprache und Denken eingelassenen Selbstidentifizierung von Menschen als Naturwesen in eine gegenläufige Richtung hinein. Sie bildet den Gegenpol zu den erwähnten Möglichkeiten, Sterben und Tod mit einem Plus an Sinn gegenüber der Natureinbehaltenheit des Menschen zu versehen, sofern das Weltwerden, innerhalb dessen der Evolution die Hervorbringung von lebendigen Sprachwesen zugesprochen wird, diese in die Situation gebracht hat, sich in verschiedener Weise identifizieren zu können. Es ist ihnen daher auferlegt, mit sich selber abmachen zu müssen, wie sie sich im Bezug auf Sterben und Tod nehmen.

Es ist also die Sterblichkeit in die zwiespältige Zwiefalt, von der oben die Rede gewesen ist, zurückzuverfolgen; jene Zwiespältigkeit, in die hinein die Natur Menschen hervorgebracht hat, ohne für ihre Schließung aufzukommen. Nur was sich Menschen selber verdankt, kann ihnen in jenem Zwiespalt die Einheit sichern, deren sie zum Leben bedürfen. So möchte man sagen. Aber genau das können sie in diesem Fall nicht leisten.

Die angesetzte Unterscheidung lässt es zu, dass Sterblichkeit und Tod Menschen qua lebendige Sprachwesen immer wieder dazu drängen, ihre Natureinbehaltenheit zu transzendieren und sich durch ihre Differenz gegenüber Naturhaftem ihr Eigenes zu sichern. Das pflegt Sterblichkeit und Tod zu Produktionsquellen oder zu mitbestimmenden Produktionsfaktoren von Sinnwelten zu machen.

An welche Bedingungen ist es gebunden, dass das Weltwerden,

obwohl es solchen Produktionen hohnlacht – wie gewusst werden kann –, derartige Überstiege seiner durch von ihm hervorgebrachte und ihm einbehalten bleibende Wesen, die in kulturellen (Sprach-) Welten geeint leben, zulässt? Ist es in der aus ihm hervorgegangenen Geschichte dazu gekommen, dass sich in ihm durch seine Hervorbringungen bedingte geschichtliche Verwandlungen und Überstiege seiner erzeugt haben, die zugleich weltbestandsfähig sind, weil sie irgendwie sich mit ihm in seinen Naturwesen verquicken und so mit ihm kooperieren, um sich in der Welt halten zu können? Sind Religionen, Theologien, auch gewisse Philosophien Produzenten solcher *Sinnwelten* in einer Welt, die hinsichtlich wesentlicher Gehalte von Menschenwelten sinnleer ist? Gegen so in den Blick fallende Gebilde können sich als natureinbehalten identifizierende lebendige Sprachwesen Wider-Spruch erheben. Aber kann er es zu mehr und anderem bringen, als Wider-Spruch zu bleiben? Das Sich-wider-Sprechen von verschiedenen Parteien ist es, was aufgrund gewisser Resultate des Weltwerdens nicht verstummen dürfte.

Aber damit ist das Weltwerden in lebendigen Sprachwesen so wider-sprüchlich geworden, dass es – durch seine Geschöpfe bedingt – nicht zu einer Einheit *die Welt* totalisiert werden kann. Denn diese Geschöpfe können sich als sich in die Natur auflösend nehmen, aber sie können der Welt auch eine Verwandlung oder Grenze zudenken, die eine Differenzbildung ihr gegenüber ermöglicht. Das Weltwerden selber soll diese seine Unentschiedenheit in Bezug auf seine Selbstgenügsamkeit oder seine Insuffizienz in lebendigen Sprachwesen hervorgebracht haben.

Diese philosophisch er-dachte Bestimmung hat gravierende Auswirkungen für die Beurteilung der als *Sinnwelten* bezeichneten Gebilde, sofern diese z. B. unter dem Titel ›Gott‹ Differenzbildungen zur Welt benötigen (vgl. dazu Janssen 2003).

Die Wesen, in denen dies sich zugetragen hat, können keine Seinseinheiten sein, weil sie sich in grundverschiedenen Weisen zu identifizieren vermögen. Keiner von ihnen ist innerhalb der ergriffenen Fernperspektive auf das Weltwerden und die lebendigen Sprachwesen ein Vorrecht gegenüber der anderen einzuräumen. Welche von ihnen in der Geschichte die größeren Durchsetzungschancen haben mag, darüber Mutmaßungen anzustellen, sei hier unterlassen. Wenn Menschen auch qua Sprachwesen im Sinne aufgeklärten wissenschaftlichen Wissens keine Wissenswesen sind, ist von Verlangen, Hoffen,

Lieben, Glauben der lebendigen Sprachwesen her die größere Durchschlagskraft zu erwarten.

Literatur

- Fink, E. (1979): *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart.
- (1985): *Einleitung in die Philosophie*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
 - (1995): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
 - (2004): *Sein und Mensch* (Studienausgabe), hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München
- Heidegger, M. (1957): *Der Satz vom Grund* (Vortrag), Pfullingen.
- (1989): *Beiträge* (Gesamtausgabe, Bd. 65), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.
 - (2003): *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart.
 - (2004): *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart
- Janssen, P. (2003): »Vom Unwesen der Wahrheit«, in: *Studia Phaenomenologica* III, 3/4, 187–228.
- (2006): »Vom sprachvermögliichen Ich und seiner Sterblichkeit«, in: *JTLA. The University of Tokyo* 31, 13–26.
 - (2008): *Edmund Husserl. Werk und Wirkung*, Freiburg/München.

Kategorien der Physis.

Heidegger und Fink

Cathrin Nielsen

»Ist das *hen*, das Sie jetzt im Blick haben,
so etwas wie ein Über-Sein, das noch
über das Sein hinausgeht?« (Heidegger an Fink)

1.

Die Phänomenologie hat durch den Begriff der Welt eine entscheidende Wendung erfahren. Durch ihn ist die Philosophie auf ihre Herkunftigkeit verwiesen: Sie wird ihrer Bedingtheit und Endlichkeit gewahr. So konkurriert beim späten Husserl die traditionelle Auffassung der Philosophie als strenger Wissenschaft und sich dem nächtlichen Dunkel entwindende »*Bewegung der Selbsterhellung*« (Husserl 1992, 269) mit der Einsicht in ihr unaufhebbares Verwobensein in das Geschehen der Lebenswelt bzw. der Erde als dunkel-unbeweglicher Ur-Arche.¹ Heidegger, zumindest der frühe, hat die theoretische Einstellung als nur *eine*, und zwar eine abkünftige Weise des vielfältig ausgerichteten In-der-Welt-seins aufgewiesen. Das in der transzendentalen Phänomenologie Husserls angestrebte ›Stehen über der Welt‹ und sein Rühren an eine Sphäre reiner Wesenheiten verfehlt sogar die ursprüngliche Dimension einer ›Hermeneutik der Faktizität‹. Dasein ist »an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet« (GA 2, 177) – dieser Satz aus dem 1. Teil von *Sein und Zeit* hat sich für die Phänomenologie insgesamt als programmatisch erwiesen. Wir sind und bleiben in die schwebenden Netze und Gewohnheiten des Alltags, in seinen aus der Zeit geborenen Erfahrungsspielraum und unser leibliches Ausgerichtetsein darin uneinholbar verstrickt.

In diesem Rückgang auf die Lebenswelt bleibt jedoch die ›Natur‹ auf eigentümliche Weise namenlos und stumm. Zwar wird der theoretische Zugriff der Naturwissenschaften in seiner allumfassenden Be-

¹ »Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht.« (Husserl 1940, 307)

rechtiung zurückgewiesen. Nicht jedoch, weil darin die Natur, sondern weil die Weltlichkeit der Welt verfehlt ist, die sich, ebenso wie die menschliche Existenz als Dasein, dem kategorialen Zugriff entzieht (vgl. ebd. 85). In Bezug auf die Natur scheint Heidegger die Perspektive der ›Vorhandenheit‹ sogar weitgehend sachgemäß; diesseits der Welt sind die Dinge eben Naturdinge, das heißt gemäß der antiken Ontologie auf ihren bloßen, aller Bezüglichkeit entkleideten Charakter von Anwesenheit beschränkt.² Verblassen die Bezüge der Praxis, tritt die unterschiedslose Stofflichkeit hervor bzw. der »homogene Naturraum«. Die Welt geht »des spezifisch Umhaften verlustig, die Umwelt wird zur Naturwelt« (ebd. 150). Diesen Rekurs auf den bloß passiv gegenständlichen, auf Verwirklichung angewiesenen Charakter der ungelichteten Natur findet man von den frühen Aristoteles-Auslegungen an bis zu den *Zollikoner Seminaren* der 1960er-Jahre, wo Heidegger den menschlichen Leib ganz und gar durch die gelichteten Weltbezüge bestimmt sein lässt. Die Hand etwa, die unausgerichtet bleibt, die nicht fasst, baut, liebkost, verschließt sich in die Seinsart eines »lebloosen Dings, in die Masse eines Leichnams, die herausfällt« (Heidegger 1994, 293). Auch die abgründige leibliche Verwandtschaft mit dem Tier scheint aufs Ganze gesehen auf das ek-sistente Wesen des Menschen keinen bestimmenden Einfluss zu haben.

Zugleich hat Heidegger, vor allem im Zuge der seinsgeschichtlichen Auseinandersetzung mit dem so genannten ›ersten Anfang‹ bei den Griechen, der Natur als φύσις eine spezifische Aufmerksamkeit zugewandt. φύσις ist Natur weder im Sinne der Vor- noch der Zuhandenheit, sie ist weder Ding noch Zeug. Sie erscheint insgesamt nicht mehr aus dem das In-der-Welt-sein strukturierenden Verstehenshorizont der Praxis. Vielmehr ist in ihr das Geschehen des Offenbarwerdens überhaupt angezeigt, das lichthafte Aufgehen und An-den-Tag-Wachsen (φύειν), so wie eine Blüte aufgeht, aber auch, wie etwas sich zum Beispiel in die Gebärde sammelt oder in das Wort und von hier aus in die Erscheinung tritt. Bis zum Schluss hat Heidegger hierbei vor allem den Wesenszusammenhang von φύσις und ἀλήθεια im Auge, das in der abendländischen Lichtmetaphysik verdrängte Lichtgeschehen selbst und seine strittige Zusammengehörigkeit mit der

² Vgl. Husserl 1952, Erster Abschnitt, 1. Kap., §11: Die Natur als Sphäre bloßer Sachen; bzw. Tilliette 1965. Zu Heideggers These von der griechischen ›Vorhandenheitsontologie‹ vgl. Brague 1984.

durch das *ἀ-privativum* im Wort ἀλήθεια niedergelegten Grunderfahrung der Undurchdringbarkeit und Verslossenheit der Natur. Diese Gegenstrebigkeit ist bekanntlich im Kunstwerkaufsatz dargelegt als Streit von aufgehender Welt und sich verschließender Erde, in die sich der Aufgang zurückbirgt, so wie phänomenal gesehen die aufbrechende Pflanze sich zugleich im dunklen Erdboden festmacht und so Stand gewinnt. Mit der *Erde* hat Heidegger der zunächst ganz in die Welt verzehrten und verzehrbaren Natur zumindest formal Tribut gezollt. Aber hat er sich auf ihren vorweltlichen, nächtlich-verschlossenen Charakter wirklich eigens eingelassen? Finden wir von hier Schritte hin zu einem ›Natürlichen in der Natur‹?³

Es ist Eugen Fink, der nachdenkliche Zuhörer der ihm später von Heidegger gewidmeten Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, der das in ›Erde‹ Gefasste aufgreift und von hier den phänomenologischen Weltbegriff in entscheidender Hinsicht modifiziert. Es gilt, das Denken nicht allein in der Lichtung, sondern ebenso sehr in der φύσις im Sinne der verschlossenen Natur, der Erde, als dem der Gelichtetheit entzogenen Dunkel zu gründen. Mit ihr ist nicht nur ein privativer Gegenpol zur geschichtlichen Welt ins Spiel gebracht, sondern ein zweites ontologisches Prinzip, eine dem Lichthaften und Offenen entgegengesetzte Dimension. Die gelichtete Welt hat »an der Erde eine Macht, die die Helle übermachtet« (GA 15, 83), der »Umkreis des Lichts [ist] umgeben von der Nacht« (ebd. 90), »die ἀλήθεια wird von der λήθη umstanden« (ebd. 212). Der Mensch ist in einer elementaren Weise von der Natur als φύσις auch in diesem nächtlichen, erdhaften Sinne durchdrungen. Er ist nicht nur ein gelichtetes Wesen, sondern »auch ein Naturwesen und als solches in dunkler Weise in die Natur eingesenkt« (ebd. 223), er ist nicht nur weltoffen, sondern zugleich ›erdoffen‹. Er gehört in die aufsteigende und fallende Bewegung alles Natürlichen, die sich im Rhythmus von Tag und Nacht, in den generativen Prozessen von Zeugung und Geburt, im Blühen, Verschwinden und Erstarren der Jahreszeiten, in den Trieben und Leidenschaften, aber auch im Altern, Verschwinden und Sterben manifestiert. Der Mensch ist in der Anonymität seines naturhaften Lebens ein, wie Fink sagt, »Gewächs« der Erde, wie Pflanze und Tier. Zugleich meldet sich im Problem der Substantialität, in der Natur diesseits ihres Verzehrt-

³ Zur Auseinandersetzung mit dem Naturbegriff Heideggers vgl. Riedel 1991; Cho 1987; Koenker 1980.

werdens in die Bezüge, mehr als eine nur der Theorie anzulastende ›Entweltlichung‹. Die Substanz erscheint als »Modifikation der ursprünglichen Selbstverschließung des Seins, als Wiederholung der Erde« (Fink 1977, 304), und weist damit auf das Strukturmoment der Verslossenheit im Sein, die wesenhaft zur Lichtung gehört. In der Natur bleibt das Sein der Substanz gewahrt; sie ist nicht gänzlich in das Subjekt aufhebbar, sondern widersetzt sich dieser Aufhebung ins Licht und stellt sich ihr als die »Bodenstruktur« unserer Existenz entgegen. Es ist nach Fink gerade die hier gelegene scheinbare Ohnmacht, die uns immer wieder dazu verführt, jene erdoffenen Existenzstrukturen als »äußerliche, objektive Naturbefunde (im Sinne der Naturwissenschaft) zu mißdeuten« (Fink 1979, 326).

Ich möchte im Folgenden versuchen, diese beiden Blickwendungen auf die Natur als φύσις einander gegenüberzustellen. Dazu werde ich mich zunächst dem Begriff der φύσις bei Heidegger zuwenden, wie er ihn im Gespräch mit Aristoteles entfaltet. Der zweite Teil befasst sich dann mit Fink. Im Ausgang von Heidegger, aber dann sehr viel nachdrücklicher, denkt Fink den Menschen »verstrickt in einen Kampf gleichsam zweier Sittlichkeiten«, dem »Weltprinzip des Geistes und dem Weltprinzip der Erde« (Fink 1992, 82). Das Prinzip der Erde entzieht sich dem phänomenologischen und hermeneutischen Zugriff und ist dennoch auf eigentümliche Weise im Sein des Menschen *da*, und zwar als dessen abgründige Grenze. Als solcher sind ihr eigene, der Erdoffenheit des Menschen verschuldete Verstehensweisen zugeordnet, die dem λόγος als durchleuchtender und explizierender Weise des Erfassens gegenübergestellt werden. Fink deutet sie an zum einen in der Rede von der der ontologischen Gelichtetheit und Helle gegenstrebig zugehörigen ›ontischen Verwandtschaft‹ zum Bereich der *Nacht*, die sich gerade durch ihre Sprachentzogenheit auszeichnet. Zum anderen stellt die insbesondere auf das Geschlechtliche und den Tod bezogene Regung der *Scham* für Fink ein ausgezeichnetes Phänomen dieser Zugehörigkeit dar. Beide Verstehensweisen haben nicht die Struktur der ekstatischen Transzendenz, sondern die der bedrängenden Nähe und Immanenz. Die Frage, wie dieses der Erde zugewandte, distanzlose und der Sagbarkeit entzogene Verstehen dennoch ausdrücklich werden kann, bildet das Band und zugleich die Kluft zwischen dem Denken Heideggers und dem von Eugen Fink.

2.

Heidegger hat sich mit der φύσις neben den Passagen in der *Einführung in die Metaphysik* und den *Nietzsche*-Bänden vor allem in seinem großen Aufsatz *Vom Wesen und Begriff der φύσις, Aristoteles, Physik B, 1* von 1939 befasst.⁴ Er steht sachlich in Zusammenhang mit der in den *Beiträgen* vorgenommenen Rede vom ersten und anderen Anfang und der in diesem Umkreis verorteten Auseinandersetzung mit der Geschichte der Metaphysik als der Geschichte dieses ersten Anfangs. Die Geschichte der Metaphysik soll nämlich nichts anderes sein als die Geschichte der φύσις, insofern erstanfänglich das Seiende als φύσις erfahren und genannt wird. Die Vorgehensweise seiner Auseinandersetzung erklärt Heidegger als wesentlich bestimmt durch die »Maßgabe des Ungedachten« (GA 11, 57): Die Zueignung des ersten Anfangs soll die Möglichkeit eines anderen Anfangs vorbereiten helfen insofern, als sie von der Metaphysik selbst Verdrängtes oder stillschweigend Vorausgesetztes zur Sprache bringt. Wie stellt sich nun im Zusammenhang dieser Aneignung der Physis-Aufsatz dar? Führen wir uns die für die Heideggersche Frage nach der φύσις zentralen Schritte vor Augen. Es sind 1. die Überwindung der φύσις als materialer Erde zum Zusammenspiel von φύσις und λόγος, 2. die Herausstellung des Primats der μορφή über die ὕλη und die Problematik der Analogie von natürlicher und technischer Erzeugung; und 3. das Moment der στέρησις als Negativbestimmtheit oder »Abwesung« solcher Natur. Vor allem in den letzten zwei Punkten wird Heidegger den aristotelischen Ansatz in Hinsicht auf sein »Ungedachtes« modifizieren.

Die φύσις wird von Aristoteles bekanntlich als οὐσία, als eine Art und Weise der Anwesenheit, bestimmt. Wie der Sophist Antiphon darlegt, dessen φύσις-Auffassung Aristoteles im 2. Buch der *Physik* (193a ff.) kritisch als Ausgangspunkt zur Konturierung des eigenen Ansatzes heranzieht, muss dieser Anwesenheitscharakter der φύσις gegen all das abgegrenzt werden, was ihr nur vorübergehend oder dem Zufall nach zukommt. So ist beispielsweise ein aus Holz gefertigtes Bett-

⁴ GA 9, 239–301. Bekanntlich wird der Heideggersche Anspruch, aus dem Kapitel *Phys.* II, c. 1 den aristotelischen Naturbegriff in seinem ganzen Umfang herausstellen zu wollen, von der Forschung als unzureichend zurückgewiesen. So bestimmt Aristoteles in *Met. G*, 3. Kap. und *Phys. B*, 1 die φύσις als eine mögliche Art der οὐσία; in *Met. I* dagegen die οὐσία als eine φύσις τις, so etwas wie φύσις; vgl. dazu Brogan 2000.

gestell, Tisch, Schiff oder dergl. dem Holz selbst äußerlich, stellt nur eine zeitweilige Gliederung (ῥυθμός) des von sich her eigentlich ungliederten Holzes dar. In Wahrheit ist das Bett Holz, und das Bettsein an ihm eine bloße Zutat κατὰ νόμον. Aber auch das Holz ist näher besehen bereits eine Art Prägung κατὰ νόμον, insofern es seinerseits aus der Erde gewachsen und geformt ist. Gehen wir so immer weiter zurück, zeigt sich als bleibend wahr zuletzt die φύσις im Sinne der Prägungen überhaupt an sich duldenden Erde. Sie ist das absolut erste Material, das ἀρρύθμιστον πρῶτον, was von sich her ohne Prägung vorliegt, als solches aber durch den Wechsel hindurch verlässlich und beständig anwesend bleibt (vgl. GA 9, 267).

Diese Engführung des Anwesenheitscharakters der φύσις zum ἀρρύθμιστον πρῶτον nennt Heidegger hier eine Entscheidung von größter Tragweite. In der Doppelbestimmung der Erde 1) als den ersten (πρῶτον), 2) als den von sich her unbestimmten (ἀρρύθμιστον) Baustoff legt sie nämlich die Bahnen für die metaphysische Grundstellung des Materialismus. Nach diesem ist zum einen nur wirklich, was materiell als letzte dauernde Stofflichkeit greifbar ist. Die schwierige Frage nach dem ersten, dem πρῶτον, wird demnach im Rückgang auf eine in sich verschlossene Naturdinglichkeit gelöst – Sein wird, wie Heidegger formuliert, auf ein Seiendes zurückgeführt (ebd. 272). Zum andern verschüttet sie die Grunderfahrung der φύσις als *Anwesenung*, als von ihrer bloßen Vorhandenheit unterschiedenes Hervorkommen in die Unverborgenheit.

An dieser Stelle beginnt Aristoteles gegen die Ausführungen Antiphons seinen eigenen Ansatz zu konturieren. Er stellt die Engführung auf die verschlossene Ständigkeit als bloß *eine* Weise heraus, wie die φύσις zu fassen sei, nämlich als ὕλη. Die andere, und wichtigere, gewinnt er, indem er den von Antiphon ausgelagerten ῥυθμός im Sinne der Prägung gleichsam zurückholt und selbst zu einem Wesensmoment der φύσις erklärt. Das, was sich an der φύσις als eigentliche Wahrheit durchhält, ist nicht ihr dunkles, stoffliches Dauern, sondern ihr Hervortreten in die Unverborgenheit und gegliederte Sichtsamkeit, μορφή. Der hiermit etablierte »Doppelbegriff der φύσις« (ebd. 273) hebt die Möglichkeit, nach der φύσις zu fragen, auf eine andere und neue Ebene.⁵ Eine entscheidende Wendung, die Aristoteles an dieser Stelle vornimmt, und die Heidegger dann emphatisch zum Ansatz seiner eigenen

⁵ GA 9, 273; vgl. hierzu kritisch Kühn 2002.

Überlegungen machen wird, liegt darin, die Wesensbestimmung der φύσις als μορφή und εἶδος in wechselweiser Beziehung auf den λόγος zu klären. Erst die Möglichkeit des λέγειν, der »Ansprechung« (ebd. 275), gestattet es, die φύσις aus ihrer hyletischen Verslossenheit herauszuführen. Zugleich weist der λόγος auf die φύσις als das, was wir als ursprünglicher und »seiender« erfahren als den Stoff, nämlich ihre eigentümliche Unverborgenheit (ἀλήθεια). Das Zusammenspiel von Sich-Zeigen und »Ansprechung« ist also jetzt das πρῶτον, das Erste, nicht die ὕλη oder gar das ἀρρῶθμιστον, an das wir sozusagen höchsten früher anstoßen, das wir aber keineswegs früher verstehen.

Es ist dieser von Aristoteles herausgestellte fundamentale »Zusammenhang zwischen φύσις und [...] Unverborgenheit, wie sie sich im λόγος ausspricht« (GA 29/30, 51), der als zentral für Heideggers Denken von seinen ersten, durch die Dissertation Brentanos *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862) angeregten, Versuchen bis zum Ende seines Denkweges geltend gemacht werden kann. Er wurde bekanntlich nicht müde, auf die Bedeutung des §44 von *Sein und Zeit* hinzuweisen, in dem das λέγειν als ein »ἀληθεύειν in der Weise des ἀποφαίνεσθαι«: also Seiendes in seiner Unverborgenheit sehen lassen (GA 2, 290) bestimmt wird. Dieser im ἀληθεύειν der Aristotelischen Metaphysik⁶ verwurzelte Strang des Heideggerschen Denkens, die Auffassung des ὄν als eines ὄν λεγόμενον, wird noch 1963 in *Mein Weg in die Phänomenologie* bestätigt, wo es heißt: »Was sich für die Phänomenologie der Bewußtseinsakte als das sich-selbst-Bekunden der Phänomene vollzieht, wird ursprünglicher noch von Aristoteles und im ganzen griechischen Denken und Dasein als ἀ-λήθεια gedacht, als die Unverborgenheit des Anwesenden, dessen Entbergung, sein sich-Zeigen.«⁷

Was passiert aber nun mit der φύσις als ὕλη? Bleibt sie als das bloß Materielle, verschlossen Stoffliche zurück? Nein. Auch die ὕλη wird gleichsam in die Bewegung des Lichtens und Sichtbarmachens hineingezogen. Aristoteles kennzeichnet sie im Folgenden als Vermögen oder Eignung-zu, δύναμις. Diese Kennzeichnung geschieht

⁶ Vgl. *Met.* IX. 10, 1051a34–1052a11.

⁷ GA 14, 99. Er ist dann insbesondere in der Hermeneutik Hans-Georg Gadamer aufgegriffen und in seiner ganzen Breite entfaltet worden. So etwa, wenn es bei Gadamer summarisch heißt: »*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*« (1990, 478). Zur Frage, inwiefern bei Heidegger zugleich Ansätze zur Grenze des Hermeneutischen zu finden sind, vgl. Nielsen 2003.

rückwirkend von der Prägung, μορφή oder εἶδος, aber nicht von ihr als einer von außen kommenden Zutat, sondern jetzt vom εἶδος *als der zu ihrem Ziel gelangten Wirklichkeit der hyle selbst*, als einer solchen Möglichkeit-zu. Die φύσις in ihrem Doppelaspekt von Eignung-zu und ans Licht getretener Anwesenung umfasst sowohl das, was später in die Bestimmungsmomente Stoff und Form auseinandertritt, wie auch die eigentümliche Bewegung des Umschlags, die dazu führt, dass das Holz im Tisch gleichsam in seine Wirklichkeit gelangt. In der Wirklichkeit des Tisches tritt zugleich der dynamische Charakter der ὕλη als Eignung-zu ans Licht.

Spätestens hier jedoch stößt man auf die bekannte Schwierigkeit, dass Aristoteles das physische Lichtungsgeschehen anhand von Kategorien fasst, die dem Bereich der technischen Herstellung entnommen sind. Wie unterscheiden sich die φύσει ὄντα von den τέχνη ὄντα, wenn doch, wie Aristoteles selbst anmerkt, »ein Mensch ja aus einem Menschen, nicht aber ein Bettgestell aus einem Bettgestell« entsteht? (*Phys.* II, 193b8–9). Wie die ποίησις der Natur als Zeugung, Geburt und Wachstum vom künstlichen Erzeugungs- und Herstellungsvorgang der Technik? Wie Heidegger zeigt, unterscheidet Aristoteles das von-sich-her-in-die-Anwesenung-Gelangen der φύσις vom technischen Machen eben dadurch, dass im Bereich der Technik tatsächlich Stoff und Form einander äußerlich bleiben; hier, im »Unwesen« der Metaphysik, verstummt die Erde zum bloßen, verbrauchbaren Stoff, lat. *materia*, was man mit »Nutzholz« oder modern mit »Biomasse« übersetzen könnte. Sie wird nicht, oder nur als das in seine Substanzhaftigkeit verschlossene Material, in das Lichtungsgeschehen aufgehoben. Die natürliche γένεσις dagegen ist dadurch charakterisiert, dass »in ihr das εἶδος von sich her und als solches sich zur Anwesenung bringt« (GA 9, 299), also der Natur nicht äußerlich angefügt, sondern ihrem Aufgang inhärent ist. Aristoteles nennt das genetische Prinzip daher auch einen ὁδός εἰς φύσιν, ein Übergehen oder »*Unterwegssein*« (ebd. 291) der φύσις zu sich selbst (*Phys.* II, 1, 193b). Dieser Übergang soll zuletzt nichts anderes als die μορφή (*Phys.* II, 1, 193b18) selbst sein, die sich somit als das Wesen der φύσις überhaupt erweist. Die ὕλη ist kein zweites Prinzip, sondern ein Aspekt der φύσις–*als*–ein–solcher–Übergang, *als* μορφή.

Aber, so die letzte Frage zur Wesensbestimmung der φύσις, wie ist dieser hyletische Aspekt, wenn er weder das in seine Substanzhaftigkeit verschlossene ἀρρῶθμιστον noch die in ihre gelichtet-umrisse-

ne Anwesenheit getretene μορφή darstellen soll, dann zu fassen? Bleibt das Moment der Verschließung, des dunklen Widerstandes der Natur, überhaupt noch bestehen? An dem jetzt eingeführten Begriff, dem der στέρησις, wird sich der Weg scheiden, zum einen der zwischen Heidegger und Fink, zum anderen in gewissem Sinne Heideggers Denkweg selbst, der darin bis zum Schluss ambivalent bleibt. Mit ihm wird nämlich das dem Licht und Blick verborgene Wesen der Natur jetzt ganz auf das Heraustreten und Erscheinen hingeordnet. Im Übergang der μορφή soll alles Verschlossensein ein »Noch nicht« bzw. »Nicht mehr« sein: Die übergängige φύσις zehrt im Herausgang in ihre Wirklichkeit an sich selbst; sie stellt den Samen in die Blüte, die Blüte in die Frucht und diese wiederum in den Samen zurück. Das verzehrend-herausstellende Wachstum der Pflanze hat schon immer Luft, Wasser, Erde, Licht als für sich Geeignetes in sich hineingenommen; alles zeigt sich ihm als geeignet-zu, es gibt in diesem Unterwegs-zu-sich-selbst schlechthin keine unbeteiligte, in ihrem Fürsichsein zurückbleibende Substanz. Das Moment der στέρησις, der negativen Bestimmtheit in Form von »Absage« und »Abwesung« (GA 9, 297), wie Heidegger sagt, erweist sich also als ein transitorisches Wesensmoment des Lichtungsgeschehens selbst. Heidegger: »φύσις ist ἀλήθεια, Entbergung und deshalb κρύπτεσθαι φιλεῖ« (ebd. 301): Natur ist Unverborgenheit, Aufgang, Entbergung *und deshalb*, in diesem und *als* dieser Aufgang, liebt sie es, sich zu verbergen. Es ist also gewissermaßen der Ausstand ihrer selbst, der sich in dem kryptischen, sich in sich zurückziehenden Wesenszug der φύσις aufbewahrt. Die privative Urbedeutung des griechischen Ausdrucks für Wahrheit, ἀ-λήθεια, macht demnach auch erst deutlich, warum und inwiefern der λόγος in seiner »Funktion des [...] ἀποφαίνεσθαι« heraustritt: Er hat die »Aufgabe, das ἄφανής, das, was sich verbirgt und nicht zeigt, das sich Nichtzeigende, *zum Sichzeigen zu zwingen*«. ⁸

Erinnern wir jedoch an dieser Stelle daran, dass Heidegger das Lichtungsgeschehen vor allem im Kunstwerkaufsatz vom technischen Herstellungsvorgang durch eine ebenso eigentümliche wie weittragende Hinwendung zur *Erde* unterschieden hatte. Ja, es ging ausdrücklich darum, das heute, am Ende der Geschichte der Metaphysik, ganz in technische Stellungsvorgänge veräußerte Entbergungsgeschehen durch die Erde gleichsam zu *binden*, d. h. den Aspekt der Verborgenheit, deren jeder Aufgang so dringend bedarf, eigens hervorzuheben. Das Kunst-

⁸ GA 29/30, 44; Hervorh. C. N.

werk greift nicht auf die Erde als omnipotente ὕλη und Baustoff zurück; es stellt vielmehr umgekehrt die Erde *her*, und zwar als das, was vor jedem Zugriff zurückweicht: »Der Stein lastet und bekundet seine Schwere. Aber während diese uns entgegenlastet, versagt sie sich zugleich jedem Eindringen in sie. Versuchen wir solches, indem wir den Fels zerschlagen, dann zeigt er in seinen Stücken doch nie ein Inneres und Geöffnetes. Sogleich hat sich der Stein wieder in das selbe Dumpfe des Lastens und des Massigen seiner Stücke zurückgezogen« (GA 5, 33). In diesem »Zurückweichen« und »Sich-selbst-verschließen« bildet die Erde den dunklen Boden und Widerstand, an dem die Dinge überhaupt erst in ihrer gelichteten Umgrenztheit hervortreten können. Heidegger spricht auch vom »Aufgehen der Erde«, an der erst »die ins freie wachsende Bewegung selber«⁹ als eine solche sichtbar werde.

Das aristotelische Konzept der φύσις wird durch die hier angezeigte »Erdung der Lichtung« in doppelter Hinsicht modifiziert: Zum einen wird die theoretische Schwierigkeit der Analogie zwischen natürlicher und technischer Herstellung durch die Rückbindung beider in das vorgängige Lichtungsgeschehen der Kunst bzw. der Dichtung »gelöst«. ¹⁰ Die Werkwelt erscheint nicht mehr von der Werkstattwelt her, wie noch in *Sein und Zeit*, sondern im Lichte der Erde als des dunklen, unveräußerbaren Gegenhaltes der ποίησις. Sie ist nun in ihrem »Nichterscheinen« zum anderen das, an dem das Erscheinen selbst ins Aufgeschlossene und Freie hervorzutreten vermag. Auf diese Weise ist das Nichterscheinen der Erde für Heidegger sogar »erscheinender als das Erschienene selbst« (GA 15, 115). Halten wir hier jedoch fest, dass es im Weiteren nicht die Natur ist, sondern die *Kunst* bzw. die *Sprache*, der es anvertraut wird, die Wahrheit in den Glanz des Scheinenden hervorzubringen.

3.

Brechen wir hier ab und wenden uns nun Eugen Fink zu und seinem an die Überlegungen des Kunstwerkaufsatzes anknüpfenden Versuch, »das Einfache der Erde schlicht zu vernehmen und auszusagen« (Fink

⁹ Heidegger 1964 in einem Brief an den Bildhauer Bernhard Heiliger; zit. nach Jähmig 1989, 236.

¹⁰ Vgl. zur Zurückübersetzung der τέχνη in die ποίησις Heidegger, GA 7, 7–36.

1977, 216). Fink sieht den die ganze metaphysische Tradition beherrschenden Unterschied zwischen εἶδος oder μορφή und ὕλη bereits bei Platon vorgebildet, der das Verhältnis von τέχνη und φύσις umgedreht und dem νοῦς die erste welteinrichtende Kraft zugesprochen habe. Zwar bleibt dieser als Lichtmacht zunächst bezogen auf die raumhafte Materie der χώρα, die den dunklen, sich jeder Lichtung entziehenden Boden alles Werdens bildet. In der aristotelischen Ontologie jedoch wird sie als ein strukturelles Moment in die lichtende Bewegung des Aufgangs hineinverzehrt; damit wird die bei Platon noch latent vorhandene Strittigkeit zwischen der archaischen Unbegrenztheit (ἄπειρον) und der lichthaften Umgrenzung (πέρας), und damit auch der »abgründige Unterschied zwischen der Dimension des Ursprungs und derjenigen der entsprungenen Dinge« (Fink 1957, 207) zu einer binnenweltlichen Ontologie nivelliert. Die Welt schwingt nicht mehr in jenem durch den archaischen Urgegensatz von Himmel und Erde aufgerissenen »Zwischen«, sondern wird als Onto-Logie bewältigbar im Regress auf erste Gründe und Ursachen. Es ist dabei gerade der auch von Heidegger emphatisch aufgenommene Zusammenhang von φύσις, φαίνεσθαι und λόγος, der die verschwenderische Abgründigkeit der Natur schon immer in ihre Ausgelegtheit oder Gelichtetheit zurückgebunden hat. Dabei wird nicht allein das Naturding dem technischen Ding angenähert; auch »die Natur selbst, die produzierende, rückt aufs Engste mit ihrem Produkt zusammen« (ebd. 20). Gegen diese, nach Fink noch Heideggers Denken kennzeichnende einseitige Konzentration auf »die Zeit, die Lichtung, den Himmel« macht er das andere Moment der φύσις geltend: »den Raum, die Seinsverbergung, die Erde« (Fink 1977, 258). Dabei geht es ihm vor allem darum, diese Dimensionen aus der strukturellen Eingebundenheit in das Lichtungsgeschehen herauszuwenden. Stattdessen soll die Erde *auch* als nichtphänomenale, unbezügliche und vor allem *nicht privativ* gedachte Dimension zum Aufweis kommen.

Der Versuch dieses Aufweises steht zunächst insofern unter problematischen Bedingungen, als Fink einerseits festhält, diese ganze Dimension entzöge sich bislang dem philosophischen Begriff, andererseits jedoch auf eine ausdrückliche Auseinandersetzung etwa mit der mythischen Tradition, den Eleusinischen Mysterien oder den chthonischen Religionen verzichtet.¹¹ Durch diesen Verzicht bringt er sich

¹¹ Vgl. Barbarić 2007. Barbarić nennt beispielsweise die Spekulationen eines Xenopha-

in die schwierige Situation, gewissermaßen bildlos etwas für den Gedanken schlechthin Undurchdringliches denken zu wollen (ich werde später auf diese ›Schwierigkeit‹, die Fink in seinen Privatnotizen als Grundgedanken der »Meontik« verfolgt, zurückkommen). Auf der anderen Seite ist ihm klar, dass sich heute nicht einfach unmittelbar an diese mythische Dimension anknüpfen lässt. Es gibt jedoch mindestens zwei aus der kritischen Auseinandersetzung mit der Metaphysik gebo-rene Herangehensweisen, an denen es Fink aus der heutigen geschichtlichen Situation heraus zumindest andeutungsweise gelingt, sich der ›nächtlichen‹ Dimension der Erde über ihre abstrakte Negativität hinaus zu nähern. Der eine Weg führt über das Problem des *Elementaren* bzw. der *Substanz*; Fink hat ihm insbesondere im kritischen Ausgang von der aristotelischen Dingontologie Kontur verliehen. Zweitens finden wir den reicher ausgearbeiteten Versuch einer produktiven Aufnahme der Erde gerade über deren *Begriffsentzogenheit*: »Es gibt Weisen eines dunklen Verstehens, in denen sich der Mensch mit dem nicht gelichteten Sein vertraut weiß.« (GA 15, 213) Dieses »dunkle«, »in-ständige« Verstehen soll gerade nicht auf der Differenz, der theoretischen Abstandnahme basieren, sondern auf dem, was Fink in Anlehnung an das Heraklitische Fragment 26 »*ontische Nähe*« nennt. Ich will versuchen, diesen Hinweisen im Folgenden zumindest ansatzweise nachzugehen und ihren möglichen inneren Zusammenhang anzudeuten.

Dabei sei in einem ersten Schritt noch einmal an die Aristotelische Abgrenzung gegen Antiphons Auffassung erinnert, wonach die Materien als das, was sich an den Dingen als ihre ›Natur‹ durchhält, sämtlich auf die Erde als das ἀρχούμιον πρῶτον bezogen sind.¹² Diese Ab-

nes, nach dem »alles aus ihr [der Erde] ist, und alles in ihr ende«, und dass »wir nur die obere Grenze der Erde sehen, [...], wie sie an die Luft stößt, während die untere hingegen ins Unermeßliche« (Xenophanes, DK B27, (Sextus Empiricus, Adv. Math, X 314) reiche, oder Hesiods *Theogonie*, wonach die Erde (γᾶ) gleich nach dem Chaos als der »niemals wankende Sitz alles Unsterblichen« (Hesiod, *Theog.* V. 117 f.; vgl. V. 126 f.) entstanden sei. Der Homerische Hymnos nennt die Erde »die festgegründete Ernährerin von allem« (Die Homerischen Hymnen XXX, 1–3). Auch der späte Platon nennt die Erde »unsere Ernährerin«; sie sei die »erste und älteste unter den in der Welt entstandenen Gottheiten« (Tim. 40c).

¹² In der Doxographie des 1. Buches der *Metaphysik* hält Aristoteles dagegen fest, es sei eigentlich merkwürdig, dass die alten *physiologoi* zwar Wasser, Feuer und Luft, keiner jedoch die *Erde* als Prinzip und Element bezeichnet habe, »offenkundig wegen ihrer Großteiligkeit«. Und er fährt fort: »Und doch, weshalb nennen sie nicht die Erde, wie

grenzung hatte Heidegger als die entscheidende Wendung gegen den ›Materialismus‹ interpretiert: Nicht die dunkle, in sich verschlossene Vorhandenheit ist das erste Wesen der Dinge, sondern ihre zeitliche und sprachliche Gelichtetheit. Alles Materiale wird sprechend für uns allein aus seiner Gegründetheit im Phänomen, in dem, was sich *zeigt* und zwar immer schon *sprachlich* umgrenzt zeigt (das ὄν ist stets ein ὄν λεγόμενον).

Fink dagegen deutet Aristoteles' Abgrenzung als eine solche hin zu einer »Ontologie des innerweltlich Seienden«. Das umgrenzte, ans Licht getretene Seiende wird nicht mehr im Rückgang auf seine erdhafte, ungegliederte, zeit- und sprachlose Herkunft verstanden, sondern umgekehrt im Rückgriff auf erste »Ursachen« und »Gründe«, die jetzt gerade in ihrer Fassbarkeit seine φύσις ausmachen sollen. Die problematische Konsequenz, die Fink in dieser Umkehrung erblickt, liegt darin, dass Aristoteles die Kategorien dieser gründenden φύσις am nachträglichen »Leitmodell« des künstlich hergestellten Dinges als der Struktur des endlich Seienden überhaupt entwickelt haben soll, also aus dem Horizont des Technischen. Danach besteht alles Seiende aus einem »Stoff« und hat eine »Form«, es hat ein »Worumwillen« und einen es überhaupt erst hervorrufenden »Grund« (die spätere *causa efficiens*). Zwar zögert Aristoteles, die (als Erde, Wasser, Feuer, Luft) allem künstlich Hergestellten zugrunde liegende Gegebenheit der Natur ihrerseits auf diese vierfache Gegründetheit zurückzuführen. Dieses Zögern vermag jedoch nicht zu verhindern, dass er »prinzipiell durch den Hinblick auf *innenweltliche* Strukturen geführt bleibt« (Fink 1957, 206). Durch seine Konzentration auf das Binnenweltliche nivelliert er den archaischen Unterschied zwischen φύσις und φύσει ὄντα, zwischen Ursprung und Entsprungenem oder, mit Finks eigenen Worten: *zwischen Welt und Ding*, und legt damit den Boden für die abendländische Metaphysik bestimmende einseitige Ausrichtung an der *umgrenzten Gelichtetheit* des Grundes: »Der aristotelische Entwurf der Gegründetheit des Seienden nimmt die ἀρχή in die Verfassung des Dinges hinein. Das *Grundsein des Grundes* wird *vom Ding aus* verstanden – und nicht mehr primär *das Dingsein vom Grunde aus*. Das Ding als solches hat die Struktur, *aus etwas* zu bestehen, ein

die meisten Menschen? Diese sind doch der Meinung, daß alles Erde sei. So sagt auch Hesiod, die Erde sei als erster Körper entstanden; so alt und auch im Volk verbreitet ist diese Anschauung.« (Met. A, 988b-989a)

Aussehen zu haben, ein *Gesicht*, in *Bewegung* zu sein: auf ein *Ziel* zu und angetrieben von einem *Bewegenden*.« (ebd. 208) Auch Heidegger soll in seiner produktiven Aufnahme der aristotelischen Wendung dieser Konstellation verhaftet geblieben sein.

Bei dieser Einordnung bezieht sich Fink einerseits auf die in der Aristotelischen Ontologie angelegte Dominanz des Lichtes, andererseits auf die individuierende Macht der Sprache. Das Licht, für die antike Ontologie das Grundprinzip aller Lebendigkeit und Sichtbarkeit, individuiert die Dinge, setzt sie in ihre Endlichkeit und Unterschiedenheit aus und ›bannt‹ sie in ihren gestalthaften Umriss. Ähnliches gilt für die Namengebung: Alles Benannte tritt für uns in seiner abgegrenzten Besonderheit hervor, das ὄν als ὄν λεγόμενον ist immer schon ein Begrenztes und Bestimmtes: »Namenhaft-sein und Vereinzelt-sein entspricht sich.« (ebd. 69) Ebenso stehen eine Ontologie, die ihren Ausgang vom individuierten Ding nimmt und eine Orientierung des Seinsbegriffs am Logos der Sprache, wie sie Heidegger nach Fink verfolgt, in einer gewissen Entsprechung zueinander. Beide Male findet eine Art ›bestimmter‹ Transzendenz dahingehend statt, dass etwas *von etwas anderem her* sein Antlitz empfängt und damit gewissermaßen in den Besitz dessen gelangt, der es herausbesondert und ihm dieses Antlitz zuspricht (etwas *als* etwas sehen lassen). Dieses von Heidegger als in der ursprünglichen Gelichtetheit des Daseins an ihm selbst (*lumen naturale*) gründende ›hermeneutische *als*‹ soll dabei in der metaphysischen Tradition des Lichtes stehen, die vom platonischen Gedanken eines Aufschwunges zu den Ideen über Hegels in der *Phänomenologie des Geistes* ausgesprochenen Vorsatz, wonach die Substanz im Subjekt aufzuheben sei, bis hin zu Husserls Bestimmung der Philosophie als einer sich dem nächtlichen Dunkel entwindende »*Bewegung der Selbsterhellung*« reicht. Wenn Fink dagegen in der *Substanz* (οὐσία) eine »Modifikation der ursprünglichen Selbstverschließung des Seins«, ja eine »Wiederholung der Erde« (Fink 1977, 304) erblickt, dann macht er in diesem zentralen Begriff der abendländischen Metaphysik ein unaufhebbares Moment der Verschllossenheit geltend, das zugleich den dunklen Grund und Boden aller phänomenalen Gelichtetheit bildet.¹³

¹³ Platon bringt nebenbei gesagt in den etymologischen Spekulationen des *Kratylos* das wahre Sein der Dinge (οὐσία) mit der Göttin Hestia in Verbindung (401 b; οὐσία – ἑστία); sie ist die einzige Göttin, die nicht am ekstatischen Aufschwung der Ideenschau am ὑπερουράνιος τόπος teilnimmt, sondern den ›Herd‹ oder ›Nabel‹ (ὀμφαλός) der

Fink kehrt also in gewissem Sinne zu der Auffassung Antiphons (aber auch Hesiods und Xenophanes') zurück, wonach die φύσις als die vordinglich-ungebunden-abgründige Natur das ›erste‹ ist, aus dem alles hervorkommt und in das alles zuletzt wieder zurückfällt. Alles Seiende ist der steigenden und fallenden Bewegung des Natürlichen, dem Geborenwerden, Aufsteigen, aber auch dem Hinabsinken aus dem Eigenstand in das Erdreich des Lebens unterworfen: »Alle Dinge gründen in der einen Erde; alle bestehen aus Erde, aber nie Erde aus Dingen; sie ist das unvordenklich Eine, aus dem das viele und besonderte Seiende aufgeht« (Fink 1977, 293). Die Erde ist dabei »selbst kein ›Ding‹«, keine »riesige Stoffmasse«, kein »vorhandenes Aggregat von wenigen Elementarstoffen, die dann irgendwie nur zu mischen wären«. Auch mit dem Begriff der πρώτη ὕλη oder *materia prima* wird die Erde missdeutet; zwar gelangen wir im Zurückfragen nach der Materialität der Dinge schließlich zu dem Grenzfall einer ersten, form- und gesichtslosen Materie, die als der Urstoff zu nehmen wäre, welcher jeweils vorübergehende Formen und Gliederungen annehmen kann. Nach Fink ist die Charakterisierung der Erde als »Urstoff« jedoch wiederum ein »Grenzbegriff der Dingontologie« insofern, als seine Herleitung von der Struktur des Dinges, »aus etwas zu bestehen«, ausgeht und somit von einem nachträglich Entsprungenen und nicht vom Ursprung (ἀρχή) her gedacht ist. Denn die Erstheit der ὕλη soll sich ja erst aus der Umgrenztheit der Form (εἶδος) zeigen. Sie bewegt sich somit in der für die abendländische Metaphysik überhaupt bestimmenden Konzentration auf das haptische Bestandteil bzw. das umrissene, Überblickbarkeit gewährende ›Objekt‹. Die Erde als ἀρχή ist jedoch kein solcher erster, objektiver Stoff; sie wird »nicht wahrgenommen, nicht getastet, gerochen und geschmeckt«, sie ist überhaupt nichts faktisch Gegebenes und liegt auch nicht »in der Dimension möglicher vorgestellter Gegenstände« (ebd. 279 f.). Die Erde ist, wie Fink sagt, »in der Massivität des Urfaktums, das den Charakter der Notwendigkeit mit sich führt; daß überhaupt Seiendes ist, gründet in der Erde; aber sie selbst gründet nicht wiederum irgendwo, sie ist der Raum für alle Wo, der Spielraum

Welt hütend zu Hause bleibt. Die Neuplatoniker nehmen diese etymologische Verbindung ernst; vgl. Plotin ENN. V, 5,5, 15–20: »Denn was wir als dies erste Sein bezeichnen, das ist von dem Einen sozusagen ein kleines Stück hinausgeschritten, wollte dann aber nicht mehr weiter schreiten und wandte sich um und nahm seinen Stand (*esti*) im Innern, und so wurde es Substanz und ›Herd‹ aller Dinge«. Vgl. hierzu auch Vernant 1965.

für alles Wirkliche und Mögliche; die Erde verschließt sich gegen jede Durchdringung, ist das Unerhellbare und Uneinsichtige; an ihrer ungegenständlichen Anwesenheit kommt alles Denken ans Ende.« (Ebd. 284) Finks Deutung der Verslossenheit der ›Erde‹ sowie ihre in ihrer Abundanz liegende Widerständigkeit gegen alle gedanklich-sprachliche Fassung und sich darin ausdrückenden Gegenständlichkeit stehen dabei in gedanklichem Zusammenhang mit seiner bereits in kritischer Auseinandersetzung mit der Husserlschen Phänomenologie entwickelten Idee der *Meontik*.¹⁴ Sie bildet den dunklen Saum aller anschaulichen Evidenz, das »unentrinnbar Letzte in der phänomenologischen Selbstexplizierung« (Bruzina 1990, 10).

4.

Wie lassen sich die Charakteristika der ungegenständlichen »Ur-Faktizität«, der »schlechthinnigen Notwendigkeit« und »Undurchdringlichkeit« der Erde genauer verstehen? Was bedeutet ihr Elementarsein, wenn man es nicht von den Elementen als natürlichen Grundbestandteilen, überhaupt vom Bestand als einem dinglich Beständigen her denken kann? Eine zentrale Differenz zwischen ungegenständlicher und gegenständlicher Anwesenheit liegt zweifellos in dem ungreifbaren, sich jedem Augenmaß entziehenden Charakter des Ungegenständlichen. Während wir uns den in ihren Umriss gebannten Dingen gegenüberstellen und sie mittels des Blickes in Besitz nehmen können, manifestiert sich im Elementaren der Erde ein in ihrer puren Massivität zur Erscheinung kommender unfassbarer Überfluss.¹⁵ Mit der den Antiken

¹⁴ Vgl. hierzu Bruzina 1990, 10. Bruzina umreißt die begriffliche Progression dieser Idee hinsichtlich der Quellen, aus denen Fink hierbei schöpfte. Es handelt sich vor allem um neuplatonisches und kantisches Gedankengut; vgl. Finks Notiz: »Nikolaus Cusanus und die ganze negative Theologie mit ihren dunklen Begriffen des Unendlichen (*hen kai pan, non aliud, mê-on*) haben als zentrales Problem das Problem des Ursprungs. Frage nach dem Sein ist Frage nach dem *Woher*. Der *Zeithorizont der Vergangenheit* ist das letzte philosophische Problem, ist das Problem der Ontifikation der Zeit selbst, das Problem der Thematisierung des *meontischen Ursprungs*« (zit. nach Bruzina 2005, 12). Auf den wichtigen Unterschied zu Heidegger, dass nicht das Sein, sondern der Zeithorizont der *Vergangenheit* das letzte philosophische Problem darstellen soll, wäre gesondert einzugehen.

¹⁵ Vgl. den in vieler Hinsicht aufschlussreichen Aufsatz von Baur 2008 sowie Sallis 2002.

eigenen Scheu vor dem Grenzenlosen, notiert Aristoteles einmal, Inbegriff eines solchen Überflusses sei das *Wasser*, es habe keine Mitte, keinen Anfang und kein Ende. Da alles in die Wirklichkeit übergetretene Sein für die Antiken jedoch eine Grenze hat, nicht als Grenze von außen, sondern als Wesensgrenze oder in sich bewahrten Anfang, von dem alles weitere seinen Ausgang nimmt, zeigt sich das Grenzenlose als etwas, das nur im Hinblick auf ein anderes, eben Umgrenztes, ausgesagt werden kann; an ihm selbst hat es keinen Bestand und ist darin ebenso unerkennbar wie unbestimmbar. Und dass etwas Unerkennbares und Unbestimmtes eine umgrenzende, und das heißt wirklichkeitsbestimmende Funktion übernehmen können soll, das hält Aristoteles (wie das gesamte Altertum) für vollkommen widersinnig: Die Welt ist eine notwendig begrenzte Welt. Auch Heidegger, der in dieser Hinsicht dem griechischen Denken als einem Denken des Maßes und der Grenze verpflichtet bleibt, spricht sich in seinen *Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles* gegen den rein »formalistischen« (Un)Gedanken der »Unendlichkeit« und »Unausschöpfbarkeit« aus: Mit ihm »blende« sich das Leben selbst, denn faktisches Leben sei nur in Endlichkeit möglich.¹⁶

Wie Patrick Baur in seinem Aufsatz »Die Unüberblickbarkeit des Elementalen« zeigt, korrespondiert jener überfließenden Abundanz jedoch eine eigene, nicht aus dem Gestalthaften entspringende Form der Begrenzung und *Immanenz*. Danach manifestiert sich die Überfülle der Erde in der Erde als dem *Boden*, welcher den Ort, an dem ich mich befinde, gewissermaßen nach unten hin ins Unabsehbare und Unüberblickbare hinein öffnet. Der oberen Grenze der Erde, die sich in sich fest gegründet gegen die Luft abhebt, und auf der wir als dem sichtbaren Erdboden Halt finden, entspricht, wie schon Xenophanes festhielt, nach unten hin eine unermessliche Weite. Dieser sind wir auf dem Erdboden stehend gleichsam überantwortet, ohne dieses Überantwortetsein seinerseits transzendieren zu können. Der dem transzendierenden Blick entgegengesetzte »immanente Blick« ist daher, wie Baur mit einem zentralen Begriff Finks festhält, »panisch«, weil er in einem bestimmten Sinn das Ganze (*pan*) erblickt, ohne es zu transzendieren, das heißt, ohne sich durch die Beziehung zu einem umgrenzten Gegenstand zu stabilisieren« (Baur 2008, 27). Im Eingetauchtsein in die Unermesslichkeit der Erde, der »Erdoffenheit« des menschlichen Daseins,

¹⁶ Vgl. Baur 2008, 33. »Dasein ist Begrenztsein.« (GA 18, 72)

wie Fink auch sagt, wird somit das transzendierende, das das verschlossene Faktische über-schreitende, intentionale Sehen gewissermaßen zurückgeworfen in das Gefühl bedrängender Nähe. In ihr werden wir auf eine durch die Finalität der ›Form‹ unvermittelbare Weise auf unsere Endlichkeit verwiesen; fast ist es so, als erfahre sich der Mensch »im panischen Blick selbst als intentionaler Gegenstand des Elementalen«, auch wenn dieses sich gerade durch eine gewisse »Teilnahmslosigkeit«, »Gleichgültigkeit« und Verschlossenheit gegen das individuelle Dasein auszeichnet, was wiederum ein Moment der »Bedrohung«, des Fortgerissenwerdens und »Auf-mich-Einstürzens« impliziert (vgl. Baur 2008, 28).

Was Baur mit diesem Gedanken geltend macht, ist eine unhintergehbare Selbstbetroffenheit menschlicher Existenz. Der Mensch ist, gerade, was seinen Boden und seine individuelle Grenze betrifft, kein transzendentaler Zuschauer, sondern ein ursprünglich und existenzial Betroffener. Die unbestimmte Transzendenz ereignet sich mit meiner Existenz, meinem faktischen Hiersein, meinem Stehen hier und jetzt auf dem Erdboden, der durch seine ontische Festigkeit hindurch unermesslich offen, nicht-seiend, *me-ontisch*, ist. Gerade in dieser unmittelbaren, vorontologischen (= vor-binnenweltlichen) Inversion von ontischer Festigkeit und meontischer Weite findet Fink das der Frage nach dem Sein noch vorausliegende Problem des Ursprungs, nach dem Woher, nach der dunklen Herkunft dessen, was ›ist‹. Mit den lakonischen und ganz vorläufigen Worten einer Notiz aus dem Umkreis seiner Dissertation heißt dies: »Frage nach dem Sein ist Frage nach dem *Woher*. Der *Zeithorizont der Vergangenheit* ist das letzte philosophische Problem, ist das Problem der Ontifikation der Zeit selbst, das Problem der Thematisierung des *meontischen Ursprungs*.«¹⁷

Diese Notiz lässt sich durch eine weitere aus der gleichen Zeit präzisieren, nach der die Verwindung des ›perfektiven‹, gegen sein dunkles *Woher* verschlossenen Seinscharakters der abendländischen Lichtmetaphysik es erfordert, neben den drei geläufigen Zeitdimensionen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft eine vierte und fünfte Dimension aufzuweisen: den Raum und die Möglichkeit.¹⁸ In diesen

¹⁷ Zit. nach Bruzina 2005, 12.

¹⁸ Zit. bei Bruzina 2005, XLVI: »Statt der traditionellen drei Zeithorizonte weise ich *fünf* auf: Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft als Wirklichkeitszeit mit dem Raum als viertem Horizont. Dann die ›Möglichkeit‹ als fünfter Zeithorizont.« Zum Zusammen-

Dimensionen scheint keimhaft eben das vorweggenommen zu sein, was der späte Fink dann in Anlehnung an die archaische, vor-metaphysische Redeweise der Mysterien (vermittelt etwa durch J. J. Bachofen) zu evozieren sucht.¹⁹ Die Erde ist als der vorgeschichtliche Raum und Boden, auf dem wir stehen, der alles ans Licht wachsen lässt und sich zugleich dunkel-verschlossen dagegen abhebt, das *Irdische schlechthin*, aber ein Irdisches, das von seinen Gewächsen her (Fink spricht vom ›Binnenweltlichen‹) unfassbar bleibt. Es zeigt sich zunächst als ›Materie‹, als bloßer Stoff und dingliche ›Vorhandenheit‹, aber diese zunächstste Ansicht verdeckt ihre eigentümliche Ständigkeit und Schwere, die darin besteht, dass sie der Zeit nicht enthoben, sondern gleichsam anfangs- und endlos *in-der-Zeit*, ja als der vorübergehende »Zeit-Anhalt« diese selbst ist, aber so, dass sie ihre Gegenwart zugleich schon immer räumlich unterwandert. Das Räumliche als eine die drei Zeitekstasen tragende und in sich aufnehmende Dimension (gr. χώρα) umfasst alles Werden von Etwas; es gibt ihm den dunklen Rückhalt und Boden. In diesem Rückhalt bleibt die Erde gleichsam »das Unbewegte in allen Bewegungen« (Fink 1957, 180). Die ›Möglichkeit‹ als fünfte Dimension der Zeit wohnt eben in dieser Unbewegtheit, die die Erde hinsichtlich aller geschichtlichen Bewegungen beibehält. Als dem Geschichtlichen gegenüber radikale Verschlossenheit (nämlich in das Zunächst des scheinbar zugänglichsten Irdischen) unterläuft sie den perfektiven Charakter des Seins und die ihm entspringende Binnen-Ontologie: »Alle Dinge gründen in der einen Erde; alle bestehen aus Erde, aber Erde nie aus Dingen; sie ist das unvordenklich Eine, aus dem das viele und besondere Seiende aufgeht [...]; der ur-eine Abgrund, der durch die Vielheit [...] nicht zerspalten und zerrissen wird, sondern sie ruhig an sich erträgt.« (Fink 1977, 293)

In diesem gewaltigen Sprung im Grunde noch hinter die ersten, ›materialistischen‹ Bestimmungen der vorsokratischen Naturphiloso-

hang der Fragen der ›Urzeitigung‹, in den diese Notiz ursprünglich gehört, vgl. Bruzina 2005, XLiff.

¹⁹ »Die Mysterien waren vorwiegend demetrischen Wesens, waren Kulte der *Magna Mater*, Kulte des großen Mutterschoßes, der alles Lebendige gebiert und wieder zurücknimmt. [...] In solchen Kulturen wurde das ewige mütterliche Wesen der Erde erfahren, ihr hütendes Bergen, sofern sie alle Gewächse, die aus ihr aufgehen, wieder in sich zurücknimmt und im scheinbaren Tod und Untergang ein neues Leben vorbereitet. Die Ewigkeit wurde nicht jenseits des Werdens, sie wurde gerade *im* Werden gesucht, im unendlichen Wogen und Wallen der Lebensflut, die alle endlichen Gebilde durchflutet und durchströmt« (Fink 1970, 55f.); vgl. hierzu auch Barbarić 2003.

phie in die archaische Redeweise eines Xenophanes oder Hesiod, soll die bei Platon aufgerissene und im Denken Aristoteles' etablierte, auf der Perfektivität des Seins als Geschichte gründenden, binnenweltliche Ontologie überwunden werden. Statt des induktiven Fortganges innerhalb der ›gelichteten‹ Welt der Gründe und Ursachen, der von der (bekannten) Nähe in die (offene) Ferne ausgreift,²⁰ hält Fink an der räumlichen und zeitlichen Unermesslichkeit der Erde als dem *πρῶτον* und d. h. der *reinen Ermöglichung schlechthin* fest, die sich in den scheinbar transzendenzlosen und bloß ›vorhandenen‹ Dingen des Irdischen verbirgt. Sie erzwingt den umgekehrten Gang aus der Ferne in die Welt der nächsten Dinge, aber nicht aus der metaphysischen Ferne der ersten Gründe und Ursachen, sondern aus der des »fragwürdige[n] dunkle[n] Zusammenhang[es] von der Zeit zum Raum, vom Himmel zur Erde, von der Lichtung zum verschlossenen Grund« (Fink 1960, 114).

5.

Dieser natürlichen Eingebundenheit in den ewig vorseienden hervorbringend-vernichtenden Abgrund der Erde ordnet Fink einen eigenen, nicht privativ gedachten Modus des Verstehens zu. Die Offenständigkeit in die abundante-erdhaft-nächtliche Seite,²¹ in die »Anonymität unseres naturhaften Lebens« (Fink 1992, 74), ist nicht entbergend, hat nicht den Charakter des apophantischen *λόγος*, nicht einmal den der Auslegung, sie ist nicht ›hermeneutisch‹. Das Einverständnis, in dem der Mensch sich mit dem nicht gelichteten Sein vertraut weiß, hat vielmehr »das Moment des Verschlossenen und Verschwiegenen« (ebd. 70). Im Anschluss an das Fragment 26 von Heraklit, in dem davon die Rede ist, dass der Wachende an den Schlafenden, der Schlafende jedoch an den Tod rühre,²² spricht Fink vom *ἅπτεσθαι*, vom Berühren oder Tasten als dem eigentümlichen »Nahsinn« der nächtlichen Existenz. Die Berührung geschieht nicht aus der existenzialen Gelichtetheit des

²⁰ »Die Binnenweltzone läuft von der Nähe in die Ferne, die Welt gleichsam umgekehrt von der Ferne in die Nähe.« (Fink 1985, 93)

²¹ »Die Nacht aber, aus der wir alle kommen und in die wir alle wieder sinken, – aus der alle Dinge aufgehen und in die sie alle zurückkehren, diese Nacht des *Pan*, des einen unteilbaren Seinsgrundes, der alle Vereinzelung unterläuft und trägt [...].« (Fink 1970, 304)

²² Vgl. GA 15, 202 ff.; vgl. auch Barbarić 2003.

Daseins,²³ und d. h. seiner ontisch-ontologischen Differenz von allem nicht-daseinsmäßigen Seienden, sondern weist gerade in seine unmittelbare »Nachbarschaft«, ja »ontische Verwandtschaft« oder »Nähe« (GA 15, 233), die alles Seiende untergründig durchströmt. Das ἄπτεσθαι ist im Gegensatz zur Abständigkeit des im Feuer der Sonne bzw. dem *lumen naturale*²⁴ gründenden Vernehmens ohne jeden Abstand. Das Anrühren an die Lichtmacht ist ein »distanziertes Anrühren«. Dagegen ist das Anrühren an die dunkle Macht »ein distanzloses Anrühren«, eine Art von Erfahrung, die kein Zustand der Bewusstlosigkeit, sondern vielmehr ein solcher des »Nichtunterschiedenen« (ebd. 238), der abgründigen Alleinheit, sein soll. In der tastenden Berührung verlieren wir jede »Außenansicht«, auch auf uns selbst; es ist im Gegensatz zum optischen, vorgreifenden und differenzierenden Sehen eine Form der unterschiedlosen Annäherung, die das ›Andere‹ zuletzt nur noch in Form des reinen Widerstands und damit der Verslossenheit schlechthin wahrnimmt. Auf diesen in der metaphysischen Tradition vernachlässigten blinden und unbestimmten Substanz- oder Materie-sinn hat zuletzt vor allem die Leibphänomenologie wieder aufmerksam gemacht; von Husserl Überlegungen in den *Ideen II* zum »passiven Untergrund« der sensuellen, hyletischen Dimension des Bewußtseins, über Ludwig Landgrebe und Merleau-Ponty, Sartres bzw. bereits Levinas' Beschreibung der ›Ekel‹ auslösenden sinnlichen Gewissheit, bis hin zu Michel Henry, dessen materiale Phänomenologie die klassische Phänomenologie überhaupt an ihre Grenzen führt.²⁵

Und doch bleibt dieser sich im ἄπτεσθαι aussprechende distanz-

²³ Es ist auffallend, wie sehr Heidegger gerade an dieser Stelle auf der vorgängigen Gelichtetheit und Offenheit des Daseins insistiert; im Zentrum steht immer die Frage nach der »Lichtung, in der Anwesendes einem anderen Anwesenden entgegenkommt« (GA 15, 204); selbst das »dunkle Offene ist nur möglich in der Lichtung im Sinne des Da« (ebd. 211) usw.

²⁴ An dieses Aristotelische Gleichnis (*De an.* 430a15; vgl. auch *Rhet.* 1411b12–13, wo die Vernunft als »das Licht in der Seele« bezeichnet wird) knüpft bekanntlich Heideggers Rede von der »Gelichtetheit« des Daseins an; vgl. Heidegger 1988, 133, 147, 170; dazu Kalan 1999.

²⁵ Im Gegensatz zum phänomenologisch schon immer ›verstandenen‹ Sein wird hier ein in seine Substanz verschlossenes Sein gedacht, das sich der Durchdringung durch das Licht des Seinsverständnisses entzieht; ein ›Sein‹ also, das Husserl im § 49 der *Ideen I* als »ein Nichts« bzw. einen »widersinnigen Gedanken« bezeichnet, und das der frühe Heidegger als aus den Grenzen der Ausweisbarkeit herausfallend umgeht: »*Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich.*« (GA 2, 35)

lose ›Nahsinn‹ auf den ersten Blick rätselhaft und unverständlich. Fink berührt das in das ἀρούθμιστον πρῶτον zurückweisende Phänomen der sinnlichen Substanz, an die wir ›anstoßen‹, erneut in dem kurzen Wort, wonach die Substanz als »Modifikation der ursprünglichen Selbstverschließung des Seins, als Wieder-holung der Erde« (Fink 1977, 304) aufzufassen sei. Allerdings soll nach ihm diese Annäherung doch eine, wenn auch »dämmerhafte, dunkle, [und] herabgesetzte« *Verstehensweise* sein, die »keine Geschichte der Begriffe hinter sich hat« (GA 15, 236), sondern in das uralte Prinzip des sympathetischen Verstehens zurückreicht, wonach »Gleiches durch Gleiches erkannt wird« (ebd. 235)²⁶. Inwiefern vermag uns diese, vor allem der vorsokratischen Naturphilosophie zugesprochene Vorstellung im Verständnis dessen, was Fink hier im Auge hat, weiterzuführen? Philosophisch verfügen wir hier über wenig Anhalt. Bereits Platon steht diesem Prinzip, zumindest in seiner vorbegrifflichen Form, skeptisch gegenüber (*Lys.* 214b ff.); er beschränkt es, wie auch später Hegel, auf die ὁμοίωσις θεοῦ und damit auf den Bereich des lichthaften Guten.²⁷ Aristoteles interpretiert es in der angedeuteten Weise des Zu-sich-selbst-kommens der φύσις, als die Bewegung, die stattfindet, wenn ein δυνάμει ὄν oder die ὕλη »in seine Form (εἶδος) gelangt« (*Met.* 1050a15). Das Sich-einverwandeln und Aufzehren der ὕλη in die Dimension der umrissenen Sichtbarkeit entfernt sich gerade durch den Lichtungscharakter zunehmend von der frühgriechischen Annahme, wonach sich die sympathetische Gleichheit zuletzt auf einen dunklen, allen gemeinsamen Ursprung bezog, wie auch Fink in seinem Hinweis auf den »ur-einen Abgrund« nahelegt. Immerhin bleibt festzuhalten, dass die in Bezug auf das Dunkel und nächtliche Moment der Welt behauptete ›Verwandtschaft‹, ›Ähnlichkeit‹ oder ›Analogie‹ im Grunde ebenso geheimnisvoll bleibt wie es die im Bereich des Lichthaften ist (angefangen bei dem ›Selben‹ von Denken und Sein des Parmenides), *wenn* wir sie nicht einfach privativ zur Aufgeschlossenheit und Gelichtheit denken.

Gegen die Vereinseitigung auf das Licht und eine ihm zugeord-

²⁶ Vgl. Müller 1965.

²⁷ Vgl. Hegel 1907, 313: »Glauben an Göttliches ist nur dadurch möglich, daß im Gläubenden selbst Göttliches ist, welches in dem, woran es glaubt, sich selbst, seine eigene Natur wiederfindet [...]. Denn [der Mensch] ist das Eigentum des Lichts; und er wird von einem Lichte nicht erleuchtet, wie ein dunkler Körper, der nur fremden Glanz trägt, sondern sein eigener Feuerstoff gerät in Brand, ist eine eigene Flamme.«

nete Hermeneutik hält Fink jedoch fest, dass es etliche Bezüge gibt, in denen das Welt- und Seinsverständnis *nicht* spricht, stumm und – wenn auch anders als das Tier – sprachlos ist, und dass demnach auch ein Denken möglich ist »in der Sprache gegen die Sprache, wo die Anstrengung des Begriffs hart an den Rand der Sagbarkeit führt«. Die Sprachgefangenheit des menschlichen Denkens verdeckt die Einsicht, wie stark unser Denken und Verstehen, auch das philosophierende, durch Schneisen und Bahnen geführt wird, »die den *co-existenziellen* Grundphänomenen entsprechen« (Fink 1976, 273). Inbegriff dieser fundamentalen, hart am Rand der Sagbarkeit beheimateten Grundphänomene gerade unseres *sozialen* Seins ist das erotische Verhältnis der Geschlechter sowie das Verhältnis der Lebenden zu den Toten. Gerade also in jenen primären Differenzen der Geschlechtlichkeit und abgründigen Getrenntheit der Toten von den Lebenden soll sich jene »ontische«, in sich inversiv auf den me-ontischen Urgrund bezogene »Nähe« auf spezifische Weise geltend machen. Ebenso wie in seinen Überlegungen zur Erde, greift Fink im Blick auf diese dunkle Generativität auf die im Zusammenhang der abendländischen Lichtmetaphysik zurückgedrängten Zeugnisse der Vorsokratik zurück, genauer auf die nach dem Demeterheiligtum in Eleusis benannten und dem Mysteriengott Dionysos geweihten Mysterien von Eleusis. Im Gegensatz zur abendländischen Metaphysik sollen sich diese nämlich nicht in der Bewegung des *μετά*, des Über-hinaus gründen; ihre »eigentliche«, in den durch Obszönitäten begleiteten orgiastischen Prozessionen zum Ausdruck gebrachte »Bewegung« (Fink 1957, 145) ist vielmehr die *Selbigkeit von Zeugung und Untergang* oder Leben und Tod: »Schoß und Grab, Dionysos und Hades ist eines und dasselbe.«²⁸ Mit dieser inversiven, die Gegensätze auflösenden Bewegung weisen diese Mysterien den Menschen nicht über die Welt hinaus, sondern treiben sie tiefer in sie hinein; wobei die Tragik der »bewegten Einheit des zerstückten und zerteilten Dionysos Zagreus und des einfachen, unterschiedlosen Hades« über das Schicksal des endlichen Individuums hinaus in den »ursprüngliche[n] Charakter der Welt selbst« (Fink 1970, 112f.) weisen soll.

²⁸ »Denn wenn es nicht Dionysos wäre, dem sie die Prozession veranstalten und das Lied singen für das Schamglied (Phallos), so wär's ein ganz schamloses Treiben. Derselbe aber ist Hades und Dionysos, dem sie da toben und ihr Lenaienfest feiern!« (Frgm. 15, 154.)

Ein zentrales Zeugnis für das diesem Weltverhältnis zugeordnete, eigentümlich distanzlose, mitwissende Rühren an die Erde findet Fink in der menschlichen Regung der *Scham*. In der metaphysischen Tradition des *animal rationale* wird die Scham gerade im Hinblick auf die Zerissenheit des Menschen in Sinnlichkeit und geistig-rationales Sein gedeutet. Man empfindet Scham, oder genauer: man *hat* Scham zu empfinden, wenn die dunkle, ungeordnete und schwer fassbare Sinnlichkeit die Tagwelt des Verstandes zu überwältigen droht. Sie wird hervorgerufen von unserer Vernunftnatur, oder, wie man heute lieber sagt, von unserem ›Über-‹ oder ›sozialen Ich‹, das die Triebe und Affekte in eine verständige Bahn bringen soll. So behandelt etwa Sartre die Scham unter dem Kapitel »Das Für-Andere (Le Pour-Autrui)«, verortet es also im Bereich der Intersubjektivität: »die Scham ist in ihrer primären Struktur Scham *vor jemandem*.« (Sartre 1991, 406) Das unmittelbare Erschauern der Scham wirft mich jäh aus der abstandslosen, perspektivlosen Intimität des ›Für-mich‹ heraus und versetzt mich in den Bezug des Für-Andere-Seins. Damit konstituiert sie mich nach einem neuen Seinstypus hin, der meinem ›Für-mich-sein‹ entzogen war; es sind also die Anderen, die dieses Sein in mir wachrufen. Diesseits des Anderen ist das Phänomen der Scham nicht möglich. Auch Heidegger deutet das Phänomen aus der menschlichen Offenständigkeit in die Bezüge der gelichteten Welt. Das Erröten, das Zittern, das Senken des Blicks als körperliches Phänomen wird unmittelbar aus den existenziellen Bezügen, in denen wir uns tagtäglich aufhalten, gefasst, und bleibt diesseits der welthaften Bezüge unverständlich und sinnlos.

Dagegen beharrt Fink auf der nicht-reaktiven, nicht situativ-welt-bezüglichen Ursprünglichkeit der Scham. Sie entspringt weder der Instanz der Vernunft noch der Situativität der Welt, sondern muss durch ihre Bezogenheit auf das andere Geschlecht bzw. die Toten aus unserer Entsprechung zu ›Himmel‹ und ›Erde‹ begriffen werden als ein der Erde zugewandtes »ursprünglich bergendes Hüten und Bewahren«. ²⁹ Inbegriff dessen, worauf sich die Scham bezieht, sind die generativen Prozesse der Zeugung und Geschlechtlichkeit sowie der Tod. Wenn Antigone den toten Polyneikos der Erde zurückgibt, spricht sich in die-

²⁹ Fink 1992, 82; Finks Deutung impliziert, dass die eigentümliche Schamlosigkeit unserer eigenen Gegenwart weniger dem Verlust an ›intelligiblen‹ Werten zu tun hat, als vielmehr mit dem Verlust des ›dunklen‹ Wissens um das Hineingehören des Menschen in die Natur als dem Untergrund alles Lichtungsgeschehens.

ser Gebärde eine dem Aufgang der φύσις entgegengesetzte Bewegung aus; ein dunkles Wissen um den Tod, das dort, wo wir ihn als ›Phänomen‹ betrachten, bereits abgeleitet ist, da wir »in Wahrheit in unserem Verhalten zum Tode uns zu der geheimnisvollen, ortlosen und zeitlosen Dimension des *Abwesens* verhalten, die nirgends im Bereich des Anwesenden antreffbar ist [...] und die uns dennoch bestimmt« (Fink 1979, 120). Dieses Verhalten zur Dimension des Abwesens, das in Antigone deutlich wird, weist das menschliche Dasein als verstrickt nicht nur in den Kampf zwischen Sitte und Natur, sondern, wie es in Anknüpfung an Hegel heißt, als »verstrickt in einen Kampf gleichsam zweier Sittlichkeiten« auf: »dem Weltprinzip des Geistes und dem Weltprinzip der Erde« (Fink 1992, 82).

Ebenso bezieht sich die geschlechtliche Scham weniger auf die Sexualität als zwischen-menschlichen Akt und ihre Verspanntheit in die tagoffenen, ausgesprochenen Bezüge der Welt, als auf jene geheimnisvolle dionysische Geschlechtmacht überhaupt als das zeugend-zerstörende Leben, das, wie Fink sagt, »durch alle Tode der Individuen hindurchschreitet«, das sich »in allen erhält, indem es gebiert und tötet, bringt und nimmt« (ebd. 81). Das menschliche Leben mit all der Komplexität seiner reziproken Bezüge, taucht durch sein Geborenwerden und Sterben in diese dunkle Kontinuität ein, die es als individuiertes Leben erscheinen und wieder versinken lässt. Der Eros entbindet somit nicht nur das Selbst des Menschen im Aufschwung zum Göttlichen, wie Platon es gesehen hat; er bindet es auch zurück an die Erde, den »Abgrund des Geschlechts«, wobei »Geschlecht« dabei in seinem Doppelsinn zu nehmen ist: als das Sexuelle, Orgiastische wie als das Abgeschiedene der Toten, der Ahnen.³⁰ Die Scham, dieses alltägliche ›Phänomen‹, ist danach die »schlichte Art, wie das größte Mysterium unser Dasein durchwaltet« (ebd. 94); sie erwächst nicht aus der metaphysisch-wissenschaftlichen Perspektive der ›Außenbetrachtung‹, die hier nur eine biologische Rhythmik erkennt, sondern »von innen gesehen, aus der unmittelbaren Zeugenschaft« (Fink 1979, 325).

Das in der Scham geborgene, verhüllte Wissen um die *abgründige Kontinuität des Lebens* entzieht sich dem apophantischen Begriff, entzieht sich fast der Sprache, zumindest, sofern sie sich auf die Herausstellung eines Einzelnen und Umgrenzten richtet. Es scheint nur my-

³⁰ Vgl. Sepp 2009, 162, der im Ausgang von Finks noch unveröffentlichten Notizen zu Rilkes *Duineser Elegien* die zentrale Nähe Finks zu dieser Dichtung herausstellt.

thisch sagbar, nur im verhaltenen Unterlaufen der Individuation, sozusagen im Schatten des Begriffs, im Bewahren seiner namenlosen Abgründigkeit. »Wann immer dieses ›Es‹ uns durchmacht, durchflutet uns auch ein eigentümliches Verstehen, das nicht den Charakter expliziter Begrifflichkeit, wohl aber denjenigen einer ahnungsvollen Mitwisserschaft hat, einer Mitwisserschaft mit dem zeugend-gebärenden, aber auch grausam-vernichtenden Walten der Natur im Ganzen.« (Fink 1992, 77)

Statt des lichtendes Begriffes bringt Fink die *Maske* ins Spiel, in der der namenlose Abgrund in verhüllter Weise zugegen ist: »Die Lebenden wissen sich als Glied einer endlosen Kette, hinter sich die Abgelebten und vor sich die Ungeborenen. Im Wissen um den Unterschied von Leben und Tod wird ein Unterschied von Weltdimensionen verstanden: der Dimension des Erscheinens und der Dimension des Abwesens. Der Gegenbezug von Erscheinen und Abwesen durchwaltet alles, was ist. Er zeigt sich in auffälliger Art im menschlichen Umgang mit den Dämonen. [...] Sie erscheinen in der Maske. Wenn der Mensch maskenlos, also einfach lebt, etwa in der Härte der Arbeit und des Kampfes, kann er den Dämonen nicht entgegentreten, ist er ausgeliefert, ihrem Fluch oder ihrem Segen ausgesetzt. Aber der Mensch hat die seltsame Möglichkeit, sich verlarven zu können. Allerdings verlarvt er sich anders, als es der Dämon tut. Maske des Dämons kann jedes beliebige Ding sein. Er kann als Stier, als Schwan, als Regen erscheinen und irdische Weiber verführen – wie einstens Zeus. Was er aber *an ihm selbst ist*, sieht kein sterbliches Auge, es sei denn: sterbend wie Semele. Der Mensch, der sich verlarvt, bleibt ja in der Gestalt, die die Natur ihm gegeben hat; er kann daraus nicht entfliehen; er verlarvt sich, indem er sich überdeckt, verkleidet, in Tierfellen verummumt, in geschnitzten Masken sein wahres Antlitz versteckt. Er gebraucht die Maske als ein von ihm selber unterschiedenes Ding, als Überwurf, als Tarnung. Die Maske ist so ein vom maskierten Menschen verschiedenes Requisite. Offenbar können wir nicht im gleichen Sinne vom Dämon sagen, daß er die Dinge, in denen er zeitweilig erscheint, gebrauche wie der Mensch seine künstlichen Masken. Durch den in einzelnen Dingen zeitweilig anwesenden Gott oder Dämon werden diese Dinge zu Masken – aber durch Masken, die der Mensch sich macht oder die er vorfindet, wird der Mensch überhaupt erst in die Möglichkeit versetzt, zweideutig und mehrdeutig zu *scheinen*.« (Fink 2010, 154)

Es ist nicht schwer, in diesen Gedanken zur Physis *Nietzsche* wie-

derzuerkennen. Sein der dionysischen Natur geschuldetes Wort: »Alles, was tief ist, liebt die Maske.« (Nietzsche 1988, 57) scheint aus dieser Perspektive nichts anderes zu sein als eine späte Wiederholung der Einsicht Heraklits, wonach die φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, wonach also die Natur als φύσις es liebt, sich zu verbergen.

*

Kommen wir zum Schluss, indem wir versuchen, die Fäden zusammenzuführen und das Gesagte noch einmal thesenartig zu vergegenwärtigen. Die Natur ist heute gefangen in die Naturwissenschaft. Moderne Naturwissenschaft ist apriorische Naturwissenschaft, d. h. sie schreibt den Stil der Natur als *Gesetzlichkeit überhaupt* vor oder aber fasst Natur ausschließlich als zu beschreibendes Faktum. Was Natur diesseits oder jenseits der Stilstruktur der ontologischen bzw. modellhaften Gesetzlichkeit sein könnte, wird zunehmend vage: Geschlecht und Substantialität, Produktivität und Sterblichkeit, Geburt und Wachstum sind in selbst zunehmend disparate geschichtliche Welten zerstreut. Was zurückbleibt, ist heute in den bloßen Widerstand geflüchtet, den etwa die Phänomenologie des Leibes im Sinne einer formalen Anzeige als Grenze, Leiblichkeit oder Differenz thematisiert. Sie ist dabei selbst schon eine kritische Reaktion auf das Vertrauen, das Husserl dem Begriff der ›Welt‹ als einer den intentionalen Leistungen der Subjektivität entsprungenem Ganzen entgegenbrachte.

Für Heidegger ist die Natur überhaupt mit der Welt bedroht und verschwunden, sie ist als bloßer Stoff in die Stellungsvorgänge der Technik verzehrt. Um die Natur wiederzufinden, müssten wir zuerst die Welt wiederfinden, d. h. wir müssten die Erde im strittigen Lichtungsgeschehen einer Welt aufschließen, die sie *als* Dunkel, *als* Verborgeneheit eigens sehen lässt: »Die Natur, herausgesondert aus dem Seienden durch die Naturwissenschaft, was geschieht ihr durch die Technik? Die wachsende oder besser einfach zu ihrem Ende abrollende Zerstörung der ›Natur‹. [...] Warum schweigt die Erde bei dieser Zerstörung? Weil ihr nicht der Streit mit einer Welt, weil ihr nicht die Wahrheit des Seyns verstattet ist« (GA 65, 278 f.). Heidegger scheint ihre Befreiung und erneute Sammlung nur einem ›anderen Anfang‹ zuzutruen; das Verschlussene, Fürsichseiende der Natur bedarf der Entzündung, des Einblitzes, des Anstoßes, um, mit den Worten der *Einführung in die Metaphysik*, das Meer *als* Meer, den Stein *als* Stein,

den Gott *als* Gott sehen zu lassen. Das Licht, das alles Anwesende ins Scheinen sammelt, zeigt sein Wesen im Schlag des Blitzes. In dieser Erinnerung an das Zeitalter des Zeus schließt Heidegger gleichsam den Kreis zum Beginn des abendländischen Philosophierens: »Alles aber steuert der Blitz« (Heraklit, B 64).

Im Denken Finks finden wir dagegen ein eigenartiges Vertrauen in die Unverwüstbarkeit und das eigenständige Gewicht der φύσις als dunklem, »mütterlichem« Untergrund einer jeden geschichtlichen Welt. Wir können uns den Bedingungen der Erde, der abgründigen Kontinuität alles Natürlichen, das sich in Zeugung, Geburt, Entwicklung und Tod ausspricht, nicht entwinden, wir verlieren nur zunehmend die Fähigkeit, »die *Natur in uns* noch aus dem Zusammenhang der *Natur außer uns* zu begreifen« (Fink 1992, 66). Die der ontischen Nachbarschaft alles Natürlichen zugeordneten Verstehensweisen, ihr Rühren an den nächtlichen Abgrund, findet Fink in den ältesten Mythen, und dann vor allem bei Nietzsche und in der Dichtung Rilkes thematisiert. Diese Nähe zur Poesie ist nicht zufällig, insofern sie, wie die Kunst überhaupt, eine Weise der Weltbegegnung ist, die nicht objektiviert werden kann. Insofern hat sie auch immer eher den Charakter einer Haltung (ῥυθμός) als den einer überführbaren Theorie und Wissenschaft. Ob und wie sich diese Verstehensweisen in den *philosophischen* Begriff überführen lassen, in die philosophische Nötigung, »gerade durch das Sagen zu zeigen« (GA 15, 34), oder ob wir damit den Bereich der Philosophie überhaupt verlassen müssen, bleibt eine offene Frage.

Literatur

- Barbarić, D. (2003): »Der Mensch in der Nacht. Heraklits Fragment 26«, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, Bd. 2, hg. v. G. Figal, Tübingen, 113–150.
- (2007): »Wende zur Erde«, in: ders.: *Aneignung der Welt. Heidegger – Gadamer – Fink*, Frankfurt/M., 233–245.
- Baur, P. (2008): »Die Unüberblickbarkeit des Elementalen. Überlegungen im Anhalt an Aristoteles, Heidegger und Lévinas«, in: *Das Elementale. An der Schwelle zur Phänomenalität*, hg. v. A. Böhmer u. A. Hilt, Würzburg, 24–40.
- Brague, R. (1984): »La phénoménologie cosmologique voie d'accès au monde grec. Note sur la critique de la *Vorhandenheit* comme modèle ontologique dans la lecture heideggérienne d'Aristote«, in: *Phénoménologie et Métaphysique*, hg. v. J.-L. Marion u. G. Planty-Bonjour, Paris, 247–273.

- Brogan, W. (2000): »Heidegger's Interpretation of Aristotle on the Privative Character of Force and the Twofoldness of Being«, in: *Interrogating the Tradition. Hermeneutics and the History of Philosophy*, hg. v. Ch. E. Scott u. J. Sallis, Albany.
- Bruzina, R. (1990): »Hinter der ausgeschriebenen Finkschen Meditation: Meontik – Pädagogik«, in: *Grundfragen der phänomenologischen Methode und Wissenschaft*, hg. v. Eugen Fink-Archiv Freiburg, Freiburg, 5–39.
- (2005): Einleitung zu *Phänomenologische Werkstatt. Eugen Finks Philosophieren mit Edmund Husserl. I und II* (Eugen Fink Gesamtausgabe, Bd. 3.1), hg. v. R. Bruzina, Freiburg/München.
- Cho, K. K. (1987): *Bewußtsein und Natursein*. Phänomenologischer West-Ost-Diwan, Freiburg/München.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch v. H. Diels, hg. v. W. Kranz, Bd. 1, Zürich 2004.
- Fink, E. (1957): *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, Den Haag.
- (1960): *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart.
- (1970): *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Platon und Aristoteles*, Frankfurt/M.
- (1976): *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München.
- (1977): *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg/München.
- (1979): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg/München.
- (1985): *Einleitung in die Philosophie*, Würzburg.
- (1992): *Natur, Freiheit, Welt*, Würzburg.
- (2010): *Spiel als Weltsymbol* (Eugen Fink Gesamtausgabe, Bd. 7), hg. v. C. Nielsen u. H. R. Sepp, Freiburg/München.
- Gadamer, H.-G. (1990): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen.
- Hegel, G. W. F. (1907): *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. Theologische Jugendschriften, hg. v. H. Nohl, Tübingen.
- Heidegger, M.: *Gesamtausgabe* [GA], Frankfurt/M. 1976 ff.
- GA 2: *Sein und Zeit*, 1977.
- GA 5: *Holzwege*, 1977.
- GA 7: *Vorträge und Aufsätze*, 2000.
- GA 9: *Wegmarken*, 1996.
- GA 11: *Identität und Differenz*, 2006.
- GA 14: *Zur Sache des Denkens*, 2007.
- GA 15: *Seminare*, 1986.
- GA 18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 2002.
- GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, 1983.
- GA 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1994.
- (1994): *Zollikoner Seminare*, hg. v. M. Boss, Frankfurt/M.
- Husserl, E. (1940): »Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen

- Ursprung der Räumlichkeit der Natur«, in: *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, hg. v. M. Farber, Cambridge/Mass., 307–325.
- (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch (Husserliana, Bd. III)*, hg. v. W. Biemel, Den Haag.
 - (1992): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Gesammelte Schriften, Bd. 8)*, hg. v. E. Ströker, Hamburg.
- Jähnig, D. (1989): »Der Ursprung des Kunstwerks und die moderne Kunst«, in: *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, hg. v. W. Biemel u. Fr.-W. v. Herrmann, Frankfurt/M., 219–254.
- Kalan, V. (1999): »Seele (PSYCHE) und Dasein. Phänomenologische und hermeneutische Betrachtungen zu einer geschichtlichen Unterscheidung in *Sein und Zeit*«, in: *ANNÄHERUNGEN. Zur hermeneutischen Phänomenologie von »Sein und Zeit*«, hg. v. D. Komel, Ljubljana, 97–118.
- Koenker, E. B. (1980): »The Being of the Material and the Immaterial in Heidegger's Thought«, in: *Philosophy Today*, Spring.
- Kühn, R. (2002): »Aristoteles und die metaphysische Wesenserfahrung als Verlust der Materie«, in: *EXISTENTIA. MELETAI SOFIAS*, XII, Szeged/Budapest/Münster, 31–54.
- Müller, C. W. (1965): *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Wiesbaden.
- Nielsen, C. (2003): *Die entzogene Mitte. Gegenwart bei Heidegger*, Würzburg.
- Nietzsche, F. (1988): *Jenseits von Gut und Böse (KSA, Bd. 5)*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, Berlin/New York 1988.
- Plotin (1964): *Schriften*, übers. v. R. Halder, Bd. III, Hamburg.
- Riedel, M. (1991): »Das Natürliche in der Natur. Heideggers Schritt zum »anderen Anfang« der Philosophie«, in: *Von Heidegger her. Wirkungen in Philosophie – Kunst – Medizin. Meßkircher Vorträge 1989*, hg. v. H.-H. Gander, Frankfurt/M., 51–72.
- Sallis, J. (2002): »Die elementare Erde«, in: *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, hg. v. H. Hüni u. P. Trawny, Berlin, 25–39.
- Sartre, J.-P. (1991): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, hg. v. T. König, Reinbek bei Hamburg.
- Sepp, H. R. (2009): »Seinsarmut. Eugen Finks Übersetzung der *Duineser Elegien* in philosophische Reflexion«, in: *TRIGON* 8, Berlin, 159–167.
- Tillette, X. (1965): »Husserl et la notion de Nature«, in: *Revue de métaphysique et de morale* 3, 257–269.
- Vernant, J.-P. (1965): »Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les grecs«, in: *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris, 97–143.

Die nächtliche Seite der Welt.

Anmerkungen zu Martin Heidegger und Eugen Fink

Helmuth Vetter

»Erst wenn du ganz zu ihr übergengst,
kennt dich die Nacht.«¹

Jeder Versuch, sich jener Seite der Welt, die dem Licht des Verstehens abgekehrt ist, sprachlich zu nähern, lässt die metaphysische Auslegung des Seins von Grund auf zweifelhaft erscheinen. Zwar ist die Frage nach dem Sein die Leitfrage der Metaphysik; doch das, wonach sie fragt, ist das Sein des Seienden und nicht das Sein selbst. Diesem gilt aber die Grundfrage,² und diese hat bereits den Fragebereich der Metaphysik verlassen. Heideggers Frage nach dem Sein als solchem wird von Fink als Frage nach der Welt weiter vorangetrieben. Beide Fragen entsprechen einander, ohne jedoch identisch zu sein, wobei gerade Fink der nächtlichen Seite der Welt immer wieder besonderes Augenmerk geschenkt hat.³

¹ Rilke 1996, 378.

² Die Unterscheidung in Leit- und Grundfrage findet sich mehrfach bei Heidegger, z. B. *Gesamtausgabe* [GA] 6.1, 64: »Die Frage steht darnach, was das Seiende sei. Diese überlieferte ›Hauptfrage‹ der abendländischen Philosophie nennen wir die Leitfrage. Aber sie ist nur die *vorletzte* Frage. Die *letzte* und d. h. *erste* lautet: Was ist das Sein selbst? Diese allererst zu entfaltende und zu begründende Frage nennen wir die Grundfrage der Philosophie, weil in ihr die Philosophie erst den Grund des Seienden *als Grund* und zugleich ihren eigenen Grund erfragt und sich begründet.« Zur Umdeutung des Husserlschen Weltbegriffs durch Fink, wodurch indirekt auch die Motive eines Übergangs zu Heidegger erkennbar werden, vgl. Sepp 2006.

³ Die philologische Crux eines Vergleichs der verschiedenen Ansätze besteht darin, dass der Nachweis aussteht, welche von den vielen zu Finks Lebzeiten noch unpublizierten Schriften Heideggers jenem zugänglich waren (die Gesamtausgabe begann erst 1975, in Finks Todesjahr, zu erscheinen). In der Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* vom SS 1946 nennt Fink »folgende Hauptwerke« Heideggers: »Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1916), Sein und Zeit (1927), Kant und das Problem der Metaphysik (1929), Vom Wesen des Grundes (1929), Was ist Metaphysik? (1930), Hölderlin und das Wesen der Dichtung (1936), Platons Lehre von der Wahrheit (1942), Vom Wesen der Wahrheit (1943)« (Fink 1985a, 37). In dieser Aufzählung fehlt u. a. der Vortrag »Vom Ursprung des Kunstwerkes«; diesen und den »Brief über den Humanismus«

Beispiele für diesen Aspekt seiner Heidegger-Rezeption finden sich etwa in der Vorlesung *Welt und Endlichkeit* (SS 1949), die Heideggers Weg vom existenzialen Weltbegriff in *Sein und Zeit* zu einem aus Finks Sicht kosmologischen Begriff nach der so genannten Kehre rekonstruiert (Fink 1990, 149–184); in der Vorlesung *Sein und Mensch* (WS 1950/1951), in der Fink die Diskussion an Heideggers Aufsatz »Hegels Begriff der Erfahrung« (GA 5, 115–208) festmacht (Fink 1977, 164–185); oder in der Vorlesung *Grundphänomene des menschlichen Daseins* (SS 1955), in der er sich unausdrücklich von Heideggers Todesanalyse aus *Sein und Zeit* absetzt (Fink 1979, 93–114). Auf den letzten Seiten des Buches *Nietzsches Philosophie* (Fink 1960) stellt Fink Heideggers Auslegung Nietzsches in Frage, weil sich diese zu sehr am Willen zur Macht orientiere und dabei außer Acht lasse, dass Nietzsches Weltdenken die »ontologische Problemebene der Metaphysik« möglicherweise schon hinter sich gelassen habe (ebd. 187). Besonders deutlich aber hat Fink die Unterschiede zu Heidegger im Vortrag »Welt und Geschichte« (1956, in: Fink 1976) herausgearbeitet.

Wie schon aus dessen Titel ersichtlich wird, geht es vorrangig um das Problem der Geschichte. Dieses werde, so Fink, bei Heidegger »in einer zweifachen Weise gestellt und exponiert«. Zum einen habe dieser die Geschichtlichkeit des Daseins im Blick, wenn er fragt, was geschichtliche Existenz bedeute; andererseits gelte sein Interesse immer stärker »der Geschichte der Metaphysik als einer Geschichte der Seinsvergessenheit« (ebd. 173).

Die Geschichtlichkeit des Menschen führt zu dessen Zeitlichkeit zurück. Die Stellung zu dieser erfährt im Verhältnis zum eigenen Tod eine extreme Zuspitzung. Fink begnügt sich an dieser Stelle mit knappen Hinweisen, setzt sich damit aber andernorts sehr ausführlich auseinander (darauf ist noch einzugehen). Was nun die Geschichte der Metaphysik betrifft, so ist Fink zweierlei »frag-würdig« (ebd. 175). Erstens tendiere der Fundamentalbegriff des Seins zur »Leere eines verschwebend ›Allgemeinen‹« (ebd.). Grund dafür sei die Auslegung der Sprache am Leitfaden des λόγος. Diesem verallgemeinernden

gebraucht Fink in der Vorlesung »Welt und Endlichkeit« (SS 1949) als Beispiele für Heideggers Weg zu einem kosmologischen Weltbegriff (Fink 1990, 171 ff.). Eine besondere Rolle spielt das von Heidegger und Fink im WS 1966/1967 gehaltene Seminar über Heraklit (GA 15, 9–263), während das »Colloquium über Dialektik« von 1952 (Heidegger 1990) für die anstehende Thematik nur von untergeordneter Bedeutung ist.

Seinsbegriff stellt Fink seinen eigenen Weltbegriff gegenüber, von dem er meint, er sei deshalb konkreter als jener, weil er nicht abstrakt als Sein, sondern als Raum und Zeit (und damit auch als Bewegung) in Erscheinung trete: »Den vollen Zeit-Raum des Seins nennen wir die Welt.« (Ebd. 176)

In diesen Kontext stellt Fink auch Heideggers Begriff der *λήθη*, interpretierend als »Verborgenheit« übersetzt. Mit diesem Wort, so Fink, werde zwar der innere Bezug zur Lichtung zum Ausdruck gebracht, doch nicht ohne Einseitigkeit. Zwar ruhe alle Unverborgenheit – *ἀ-λήθεια* – auf der Verborgenheit auf, habe in ihr den wesenhaften Grund, und beide seien dem Sein eigen. Gleichwohl sei doch »die Lichtung die Weise, wie das Sein waltet« (ebd.). Heidegger erkenne zwar die Fügung des Seins aus Unverborgenheit und Verborgenheit an, überlasse aber jener die Führung. Daher gehöre die Verborgenheit zwar zum Sein, »doch eher [...] wie der Schatten zum Licht« und »nicht wie die lichtlose, abgründige Nacht« (ebd.).

Heideggers Begriff der *λήθη* hat wesentliche Züge mit Finks Begriff der Nacht gemeinsam, doch wird dieser von Fink ein stärkeres Eigengewicht, verglichen mit Heideggers *λήθη*, zugemessen. Fink versucht, das Unverfügbare und Abgründige des Seins noch entschiedener als Heidegger als Herausforderung zu begreifen, und gebraucht für jenen Abgrund zwar auch das Wort *λήθη*, interpretiert diese aber auf seine eigene Weise aus der Perspektive einer schattenlosen Nacht.⁴

Ein Zweites, das aus Finks Sicht bei Heidegger als »frag-würdig« erscheinen muss, betrifft dessen Auslegung des Menschen. Der Seins-Bezug werde nämlich als ein Bezug »des Menschenwesens überhaupt« bestimmt, d. h. also wieder im Horizont eines Allgemeinen. Fink meint dagegen, damit werde dem Faktum nicht Rechnung getragen, dass der konkrete Mensch »gebrochen in die männliche und weibliche Hälfte« sei. Ineins damit würden auch die »Probleme der Sozialität« in den Hintergrund treten (ebd. 177).

Versucht man eine Verbindung zwischen diesen beiden Punkten herzustellen (was Fink selbst im genannten Text nicht eigens tut), so

⁴ Diese Nacht ist offensichtlich der *νύξ ἀδαής* des Parmenides (B 8, Zeile 59) nachgebildet, allerdings im Gegenzug zu dessen Verneinung von jeglichem Dualismus. – Dass die Nacht auch für Heidegger eine weitergehende Bedeutung (nicht zuletzt im Zusammenhang mit dem »Bösen«) hat, untersucht unter Bezugnahme auf Quellen im Urchristentum Irlenborn 2006. Dieses Thema muss hier allerdings unberücksichtigt bleiben.

erscheint Heideggers Orientierung an der Auslegung der Sprache qua λόγος hier wie dort als ein Hauptgrund, dass der Weltbezug, der ja beide, Lichtung und Verbergung, umfasst, zu einseitig von der Lichtung her bestimmt wird. So wichtig nun auch der zweite Gesichtspunkt ist – ausgehend von ihm ließen sich wesentliche Einsichten für eine an der Geschlechterdifferenz orientierte Phänomenologie gewinnen⁵ –, geht es in vorliegendem Zusammenhang nur um die unterschiedliche Bestimmung von λήθη und Nacht bei Heidegger und bei Fink. Im Einzelnen ergeben sich daraus folgende Fragen: 1. Wie wird das Feld der Untersuchung bei Heidegger bzw. bei Fink umrissen? 2. Welche Grunderfahrungen eröffnen ihnen den Zugang zu diesem Feld? 3. Was ergibt sich daraus für das Ganze des Verhältnisses von Unverborgenheit und Verborgenheit, Lichtung und Verbergung, Himmel und Erde, Licht und Nacht?

1. Die philosophische Ausgangssituation

Der Allgemeinheit des Seinsbegriffs stellt Fink den Begriff der Welt – also den »vollen Zeit-Raum des Seins« – gegenüber und führt jene Allgemeinheit, wie erwähnt, auf die dem λόγος inhärente Tendenz zur Generalisation und Abstraktion zurück. Natürlich weiß auch Fink sehr genau, dass mit der Allgemeinheit des Seins nicht die der Gattung gemeint sein kann, und nicht zuletzt Aristoteles und die ihm folgende Tradition, aber auch Heidegger selbst haben dies deutlich gemacht.⁶

Im Methodenparagrafen von *Sein und Zeit* stellt Heidegger fest: »Λόγος als Rede besagt [...] soviel wie δηλοῦν, offenbar machen das, wovon in der Rede ›die Rede‹ ist.« Durch Aristoteles wird diese Funktion »schärfer expliziert als ἀποφαίνεσθαι. Der λόγος läßt etwas sehen (φαίνεσθαι) [...] Die Rede ›läßt sehen‹ ἀπὸ ... von dem selbst her, wovon die Rede ist.« (GA 2, 43) Der λόγος ist seiner Struktur nach ἀπόφανσις – er macht, indem er sehen läßt, offenbar. Diese Auslegung – λόγος als Offenbarmachen – entfaltet Heidegger immer wie-

⁵ Soweit ich sehe, hat Fink dies nicht eigens ausgeführt. Dagegen thematisiert er die Probleme der Sozialität konkreter als Heidegger etwa in *Existenz und Coexistenz* (Fink 1987; Vorlesung WS 1952/1953) und *Traktat über die Gewalt des Menschen* (Fink 1974; hervorgegangen aus der Vorlesung SS 1956); zum *Traktat* s. a. Vetter 2005.

⁶ Metaphysik B 3, 998^b22: γένος οὔτε τὸ ἐν οὔτε τὸ ὄν; GA 2, 4 leicht modifizierte Wiedergabe dieser Stelle.

der im Gegenzug zur traditionellen Festlegung des λόγος auf die Aussage und den auf dieser beruhenden Begriff der Wahrheit.

In der Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*⁷ hat Heidegger den inneren Zusammenhang von »λόγος, Sprache und Welt« untersucht und das »Offensein für ...« des Menschen von der Weltarmut des Tieres als eines ἄλογον unterschieden (GA 29/30, 443). Die Welt waltet in der durch den λόγος gestifteten »Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen« (483), und das Verstehen der dadurch erschlossenen Welt gehört zu den konstitutiven Momenten des Daseins und der Entwurf zu seiner existenzialen Struktur. Es muss heute wohl nicht mehr eigens betont werden, dass Heidegger das Verstehen als »Können« auffasst und das im Verstehen »Gekonnte« als »das Sein als Existieren« (GA 2, 190). Es ist das Beschreiten eines Weges im *Clair-obscur* der Welt⁸ – mag dieser Weg schon vorhanden sein oder erst durch ein neues (»bahnbrechendes«) Verstehen begehbar gemacht. Stets aber gilt: »Im Entwurf waltet die Welt.« (GA 29/30, 530) Dieser Zugang wird durch die Sprache offen gehalten, kann aber auch durch die Sprache verschüttet werden. Durch sie sind Wahrheit und Lüge miteinander verflochten, und im ἀληθεύειν und ψεύδεσθαι des λόγος wird Seiendes in seiner Welt so oder so erschlossen.

Der λόγος bringt Unverborgenheit, ἀλήθεια. Wie Heidegger gezeigt hat,⁹ setzt sich das Wort aus λήθη, »Vergessen«, und vorangestelltem *a privativum* zusammen. Damit wird angezeigt, dass die Wahrheit eine *privatio* ist und dem Vergessen und der Verbergung stets erneut abgerungen werden muss. Was und wie die λήθη in ihrem Eigenwesen »ist«, wird damit freilich noch nicht hinreichend ausgedrückt – könnte sie doch auch ein Geheimnis sein, dass es zu hüten gilt, oder der bloße Schein, der die Wahrheit verdeckt. Diese Verhältnisse treten jedoch in ihrer Differenziertheit erst nach der Kehre hervor.

Dass λόγος und Sprache in *Sein und Zeit* gleichsinnig gebraucht werden, ergibt sich merkwürdigerweise nicht eigens aus den dortigen

⁷ Diese Vorlesung hat Fink bei Heidegger gehört, und dieser hat sie ihm posthum zugeeignet.

⁸ »Entwurf« meint hier [gemeint ist *Sein und Zeit*] nicht »bloßer Plan« im Unterschied zur wirklichen Ausführung, sondern Entwurf meint das Aufschließen, davon vielleicht ein Planen je nur eine mögliche Folge ist.« (GA 49, 41)

⁹ Dass er nicht als erster aus der ἀ-λήθεια die λήθη herausgehört hat, ist unerheblich, bahnbrechend in *philosophicis* war er allemal. Zum griechischen Wahrheitsbegriff vgl. Luther 1960, zu Heideggers Vorgängern Helting 1997.

Hinweisen auf den λόγος. Erst im Kapitel über die Rede wird dieser Zusammenhang – und dies auch nur eher am Rande – berührt, wenn Heidegger die Aristotelische Auslegung des Menschen als ζῷον λόγον ἔχον¹⁰ gegen ihre lateinische Wiedergabe mit *animal rationale* mit dem Satz zurechtrückt: »Der Mensch zeigt sich als Seiendes, das redet.« (GA 2, 219)

Finks Infragestellung von Heideggers »Orientierung des Seinsbegriffs am Logos der Sprache« (Fink 1976, 176) wird anhand seiner Auslegung des Lehrgedichts von Parmenides besonders deutlich. Er sieht in dessen zweiten Teil, anders als die herkömmliche Philosophiehistorie, keineswegs nur einen Appendix.¹¹ Fink macht plausibel, dass erst im Ausgang von diesem zweiten Teil auch der erste, der dem Sein des Seienden (dem εἶναι) gilt, zureichend verstanden werden kann. Die völlige Unterschätzung jenes so genannten Doxa-Teils ist Fink zufolge »durch die allzu selbstverständlichen Vorstellungen, die über Wahrheit und Wahn, *aletheia* und *doxa* umlaufen« (Fink 1957, 65), bedingt.

Der Kern seiner Interpretation – die so dicht ist, dass sie einer eigenen Auslegung bedürfte – lässt sich in Kürze so wiedergeben: Die δόξα des Lehrgedichts wird im Ausgang vom λόγος gedeutet und ihr Wesen in der Namengebung erblickt. Fink versteht die δόξα primär nicht als Schein oder Wahn, sondern aus der Perspektive der Sprache, die er mit Parmenides als ὀνομάζειν, Nennen, auslegt. Mit der Zuteilung eines Namens erhält das Seiende Grenze und Individualität – es »ist als Angesprochenes, als Genanntes, als *on legomenon* je schon ein Begrenztes und Bestimmtes, ein *horizonmenon*« (ebd. 69). Durch Grenze und Bestimmung wird Seiendes auf seine Endlichkeit festgelegt: »Der Name ist die Burg des endlichen Dinges.« (Ebd. 70) Das Wesen der Sprache beruht darin, dass sie die Dinge aus dem Geflecht

¹⁰ Politik A 2, 1253^a9 sq: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων.

¹¹ Charakteristisch für die Verkenntung des zweiten Teils ist das Urteil von Zeller 1963, 725 (die Erstausgabe des monumentalen Werks ist 1844–1852 erschienen), es handle sich um einen bloßen Anhang ohne die mindeste Wahrheit, einzig in der Absicht geschrieben, »auch abweichende Meinungen nicht zu vergessen«. Fink selbst führt Reinhardts Interpretation von 1916 an (»ein starkes Stück« [Fink 1957, 73; ebenso 1985b, 218]). Finks Interpretation dieses 2. Teils in *Grundfragen der antiken Philosophie* (ebd. 217–224) ist (offenbar aus Zeitmangel: es war die letzte Semesterstunde) knapper und allgemeiner als in *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung* gehalten. – Die vor allem in der *Ontologischen Frühgeschichte* zu findende bemerkenswerte Interpretation wird in den meisten (auch phänomenologisch orientierten) Interpretationen unverständlicherweise meist ganz übergangen.

des Ganzen herausholt und damit vereinzelt; sie sind damit »abgestückt aus dem Ganzen« (ebd. 68).

Der Zusammenhang von Sprache und δόξα wird hier nicht etwa damit begründet, dass die Sprache als ἀληθεύειν und ψεύδεσθαι auch die Dimension des Scheines ist und nicht nur wahre, sondern auch falsche Aussagen enthält; all dies leugnet Fink nicht. Entscheidend ist aber für ihn, dass die Sprache als solche vor aller einzelnen wahren und falschen Aussage individuiert und in dieser »Abstückung« vom Ganzen den Grund für die δόξα legt.

Diese Dimension des Scheines kann auch nie überwunden, auch nicht durch einen Akt der Philosophie aufgehoben werden. Es gehört zu den tiefsten Einsichten Finks, dass der Mensch immer ein Gefangener der δόξα bleibt, und dies auch und gerade dann, wenn er seine Situation durchschaut. Fink macht »zwischen Befangenheit und Gefangenschaft« (ebd. 78) einen Unterschied: Jene gehört zum Alltag der Menschen, die – wie die Gefangenen in Platons Höhle – unwissend in der »Benommenheit vom Seienden« (Fink 1958, 145) dahinleben. Dass jemand erkennt, sich in einer Höhle zu befinden, ist zwar eine Leistung, die der Philosophie (und vielleicht nicht nur dieser) zugeschrieben werden kann; doch die Höhle wird dadurch nicht verlassen. Fink bemerkt deshalb (wohl auch gegen jeden »idealistischen« Lösungsversuch), »daß die menschliche Gefangenschaft im Grunde gar nicht gelöst, sondern nur einsichtig gemacht werden kann« (Fink 1957, 79).

Dass die Befangenheit überhaupt durchschaut werden kann, liegt nicht in des Menschen Macht, sondern bedarf einer übermenschlichen Leitung. Dass Parmenides auch diesem Umstand Rechnung trägt, ist für Fink ein Zeichen der inneren Konsequenz dieses Leergedichts. Daher ist das Auftreten einer Göttin im Proömion keine halbpoetische Ausschmückung, sondern ein Zeugnis philosophischer Erkenntnis, weil erst dadurch dem »wissenden Mann« (εἰδὼς φῶς) seine Gefangenschaft aufgeht.¹² Die namenlos bleibende Göttin¹³ steht für die Macht, welche die Befangenheit in der δόξα zur Einsicht werden lässt

¹² Parmenides 28 B 31f.: ἀλλ' ἔμπις καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὥς τὰ δοκούντα / χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα. »Doch ganz und gar wirst du auch dieses erlernen, dass das Scheinende notwendig scheinhaft ist« [als ›Sein‹ erscheint], indem es ganz und gar alles durchdringt.« (Übersetzung H. V.)

¹³ Heidegger erblickt in ihr die Göttin »Wahrheit« (vgl. GA 54, §1). Picht, der die Frage als kaum entscheidbar ansieht, sagt, sie sei »nicht die Aletheia, sondern die Dike« (1996, 178).

– nicht durch einen Mythos, sondern in der Nüchternheit philosophischer Spekulation.

Das eigentümlich Spekulative dieses Vorganges deutet Fink als »das Hinausspähen^[14] aus einer befangenen-verschlossenen Situation ins Offene – über alles Endliche hinweg und hinaus ins Un-Endliche, über alles Seiende hinweg ins ›Sein‹ – über alles Gegebene hinweg ins Ungegebene – ins Ganze« (ebd. 81). Die Philosophie kommt aus der δόξα, bleibt in der δόξα – und denkt gegen die δόξα. Sie bedient sich nicht unbedingt neuer und ungewöhnlicher Termini, sondern bleibt mit ihren Aussagen dem natürlichen Sprechen verhaftet, wobei es dieses zugleich relativiert: »Der spekulative Gedanke ist immer die Zerstörung des natürlichen Gedankens, den er als Modell verbraucht.« (Ebd. 87) Fink spricht andernorts von einer »Verwandlung des Sagens im spekulativen Satz« (Fink 1976, 202): Die spekulativen Begriffe sind endlichen Anschauungen entnommen, bringen jedoch etwas »Unendliches« zur Sprache, wodurch sie die Nähe zum Endlichen gleichzeitig einbekennen und auf Distanz halten.

Im Lehrgedicht des Parmenides sieht Fink die Verwandlung der Begriffe in ein spekulatives Sagen in besonderer Weise gegeben. Parmenides gebraucht in seiner Rede vom ἓὸν Zeichen, σήματα. Als Namen, ὀνόματα, sind diese in die Endlichkeit der δόξα eingebunden,¹⁵ die sie aber »spekulativ« negieren. Parmenides sagt vom ἓὸν, es sei ungeworden und unvergänglich (ἀγένετον ἓὸν καὶ ἀνώλεθρον), unerschütterlich und ohne Ende (ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον) und niemals gewesen, noch werde es sein (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται; B 8, Zeilen 3–5). Alle diese Verneinungen haben ihren Anhalt beim einzelnen Seienden, so wie sich von einem Ding sagen lässt, es sei entstanden und werde vergehen. Doch gerade solche dinglichen Eigenschaften negiert Parmenides, ohne damit das ἓὸν negativ vom Einzelnen – quasi als Nicht-Ding – herzuleiten. Das ἓὸν »ist« kein Ding, ja es stellt sich die Frage, ob die Kopula »ist« und der Name »Sein« nicht allzu leicht dazu neigen, das ἓὸν zu verdinglichen und das Sein auf ein einzelnes Ding festzulegen. Nimmt man dagegen all diese Negationen als ein Modell oder im Sinn analogen Sprechens, dann schlägt ihre Bedeutung um, und die dinglichen (ontischen) Aussagen fungieren als spekulative (on-

¹⁴ Das deutsche Wort »spähen« ist mit dem lateinischen *speculari*, »umherspähen, sich umsehen«, verwandt.

¹⁵ Vgl. dazu Finks Hinweis auf Parmenides B 19, Zeile 3, Fink 1957, 81 mit Anm. 11.

tologische). Doch Fink geht noch weiter und fragt: »[...] verstecken sich in den spekulativen Begriffen des parmenideischen *eon* nicht Züge der Welt?« (Fink 1957, 88)

Die spekulativen Begriffe sind Zeichen des Seins, *σήματα τοῦ ἔόντος*. Finks neuer Ansatz beruht darauf, dass er sie nun als Zeichen der Welt liest, als kosmologische Begriffe, die nur deshalb als Seinsbegriffe auftreten, weil der *λόγος* dazu tendiert, auf abstrakte Allgemeinheiten abzu zielen. Doch muss auch diesen Weltbegriffen eine Art von Allgemeinheit zugehören, freilich auf ihre besondere Weise: weil in diesen Begriffen »etwas mitschwingt, was zwar selbst nicht als ein phänomenal Gegebenes erscheint, nicht als *ein* Endliches vorkommt – das aber alle endlichen Dinge umfängt, zusammenhält, sie entlässt in die Weile ihres Erscheinens, alles bringt und nimmt« (ebd. 87 f.). Die Allgemeinheit ist aus *ontologischer* Perspektive abstrakt, dagegen erscheint sie aus *kosmologischer* Perspektive als ein Umfängen und Zusammenhalten, ein Bringen und Nehmen.

Fink relativiert damit die transzendente (ontologische) Allgemeinheit des Seins. Für ihn gibt es den Ausschlag, »daß das *on*, weil es als Allgemeines gedacht wird, die *Vielheit* in sich hat, also daß der Titel ›das‹ Seiende nicht einen Singular, sondern einen wesentlichen Plural meint« (Fink 1958, 147). Die »Transzendentalien« der mittelalterlichen Philosophie (*unum, bonum, verum* – Fink gebraucht dafür die griechischen Äquivalente »*hen, agathon* und *alethes*«) enthalten »die *Streuung ins Viele, ins Vereinzeltsein*« (ebd.) und gehen somit vom Allgemeinen zum Einzelnen, in Richtung der Vielheit und Individuation, statt bei ihrem weltumspannenden *ἐν πάντα εἶναι*¹⁶ zu bleiben. Aus kosmologischer Sicht stellt sich daher die Aufgabe, jenem Umfängen, Zusammenhalten, Bringen und Nehmen nachzudenken: dem Raum, der Zeit und der Bewegung – und der Welt im Ganzen, welche als »*die umgreifendste Gegend alles Seins von Seiendem*« (ebd. 151) waltet.

Indem die Zeichen des Seins als spekulative Begriffe interpretiert werden, ist ein erster Schritt über die Verdinglichung hinaus getan; indem sie als Zeichen der Welt lesbar werden, wird der Schritt vom Seins- zum Weltdenken vollzogen. Doch auch dies genügt Fink nicht.

¹⁶ Heraklit B 50 – »ein Hauptfragment, um das wir immer wieder auslegend kreisen müssen« (Fink 1985b, 147).

Denn noch steht ein »voller« Weltbegriff aus – einer, der nicht nur der »lichten« Seite der Welt, sondern auch ihrer »nächtlichen« Seite Genüge tut.

2. Die Abgründigkeit des Todes

Es gehört für Fink zur inneren Folgerichtigkeit des Parmenideischen Lehrgedichtes, dass die Befreiung aus der Befangenheit im Seienden (verbunden mit der Einsicht in die eigene Gefangenschaft) und der Blick auf das Sein nur durch das Geleit einer übermenschlichen Macht möglich werden. Im Lehrgedicht übernimmt eine namenlose Göttin die Führung; aus heutiger Sicht ist dies freilich zu wenig. Gefragt ist eine Erfahrung, die jeden betrifft und jedem Nachvollzug prinzipiell offen ist. Eine solche Erfahrung ereignet sich in der Begegnung mit dem Tod und dem Sterben. Fink knüpft mit seinen Überlegungen zwar auch hier an Heidegger an, ohne ihm wiederum ganz zu folgen.

Vordergründig scheint der Unterschied zwischen beiden darin zu liegen, dass Fink im Rückgang auf die Erfahrung des Todes dem Sterben anderer Menschen (dem »Fremdtod«) und dem eigenen Tod gleichen Rang zumisst, dagegen für Heidegger der Tod der Anderen nur aus der Perspektive der Uneigentlichkeit relevant wird. Doch reicht es nicht aus, jene Differenz – so wesentlich sie auch ist – nur an diesem Befund festzumachen; zu beachten sind vor allem die unterschiedlichen Ziele. Vorwegnehmend lässt sich sagen: Heidegger geht es in seiner Analytik des Todes um die Gewinnung eines *eigentlichen* Verstehens, Fink hingegen um die *Grenze* allen Verstehens. Allerdings darf dabei nicht übersehen werden, dass beide auf ein gemeinsames Ziel zugehen: das Nichts.

In *Sein und Zeit* wird der Tod zu einem zentralen Thema, als es darum geht, die Frage nach der Ganzheit des Daseins aufzurollen. Dazu braucht es eine »Grunderfahrung des zu erschließenden Gegenstandes« (GA 2, 308). Die bisherige »Vorhabe« hinsichtlich der Möglichkeit, sich des Daseins in seiner Gänze versichern zu können, steht ebenso auf dem Prüfstand wie die in den vorangegangenen Analysen dieses Werkes leitende »Vor-sicht«.¹⁷ Bis dahin hat Heidegger das

¹⁷ Zu Vorhabe und Vorsicht vgl. GA 2, § 32.

Dasein von seiner Alltäglichkeit her als indifferentes interpretiert und damit das eigentliche Seinkönnen noch gar nicht berührt. Um das Dasein aber in seiner Eigentlichkeit zu erfassen, muss er sich dessen Ganzheit versichern. Doch gerade dies stellt vor eine besonders schwierige Aufgabe. Denn solange der Mensch lebt, hat er seine Ganzheit noch vor sich, und sobald er diese erreicht hat, ist sein Leben vorüber; doch solche Vorstellungen von Ganzheit stammen aus der Ontologie des Dinges. Begriffe dieser Art versagen jedoch hier, und das Todesproblem muss auf eine neue Basis gestellt werden. Sein eigenes Ende einzubeziehen bedeutet, den Tod selbst mit in die Vorhabe einzubringen. Die in *Sein und Zeit* exponierte »Gewinnung eines existenzialen Begriffs vom Tode« (GA 2, 316) geht somit auf ein Teilziel der Untersuchung zurück, d. h. das Dasein als eigentliches und ganzes in angemessener Weise begrifflich artikulieren zu können.

Konstitutiv für den existenzialen Begriff des Todes sind Faktizität (Befindlichkeit), Existenz (Verstehen) und Verfallen. Solange das Dasein existiert, ist es dem Tod als einer ausgezeichneten Möglichkeit überantwortet (»in diese Möglichkeit *geworfen*« [GA 2, 333]). Vor ihr weicht es aber im Alltag zunächst und zumeist aus bzw. deutet sie wissentlich um. Heidegger weist eine Reihe von Lösungsversuchen zurück, deren gemeinsames Motiv darin besteht, den Möglichkeitscharakter des Todes abzuschwächen: im Denken an ihn wie im »berechnende[n] Verfügenwollen« über ihn. Es liegt Heidegger alles daran, dass »die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten*« wird (GA 2, 347). Dieses eigentliche Verstehen des Todes (ihn »können«, was aber gerade nicht intendiert, ihn in den Griff zu bekommen) geschieht im »Vorlaufen«.

Für das Dasein sind Befindlichkeit, Verstehen, Verfallen und Rede konstitutiv. Letztere wird von Heidegger im Ruf des Gewissens gehört. Durch diesen Ruf gibt sich das Dasein selbst die Möglichkeit seines eigensten Seinkönnens kund. Der Ruf hat zum Adressaten keinen bestimmten Inhalt, kein Lebensideal und keine Normen: »*Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens.*« (GA 2, 363) Gleichwohl gibt es etwas zu verstehen: das Schuldigsein als Seinsart des Daseins.

Es braucht heute nicht mehr weitläufig nachgewiesen zu werden, dass das von Heidegger gemeinte Schuldigsein nicht mit Schuldbegriffen verwechselt werden darf, die der Moralphilosophie entlehnt sind

(ohne diese damit zu distanzieren).¹⁸ Derartige Deutungen bieten sich deshalb leicht an, weil Schuld und Moral einander korrespondieren. Dennoch wird aus der Perspektive der Moral das von Heidegger *Gemeinte* verfehlt, weil in *Sein und Zeit* das Schuldphänomen in einem anderen Begründungszusammenhang steht: Die Analyse der Schuld ist hier von der Frage nach der Erfahrung des Nichts geleitet, und deshalb spielt auch die Geworfenheit eine besondere Rolle.

Zum geworfenen Dasein gehört ein dreifaches Nichts. Erstens ist der Entwurf »als Entwurf selbst wesentlich *nichtig*«, weil er an einen Grund gebunden ist, den er nicht selbst gelegt hat. Zweitens ist die Entscheidung für jeden Entwurf als solche nichtig, weil mit ihr das Dasein vor die Aufgabe gestellt wird, eine Wahl zu treffen – und damit andere Möglichkeiten *nicht* zu wählen; sie ist nichtig im »Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtauchwählenkönnens der anderen [Möglichkeiten]«. Und drittens wird die Wahl vorzugsweise dem Man überlassen, die Entscheidung, selbst zu wählen, damit suspendiert und das Dasein durch das Man entlastet – »die Nichtigkeit des *uneigentlichen* Daseins im Verfallen« (GA 2, 378). Dreifach nichtig ist solcherart der Entwurf: er selbst als geworfener, im Unvermögen, unendlich zu werden, und im Verzicht auf die Wahl zugunsten des Man.

Aus diesen Bemerkungen mag deutlich werden, dass Heidegger den Tod vor allem deshalb in die Analytik des Daseins hereinnimmt, um damit das Nichts, von dem das Dasein dreifach durchsetzt ist, thematisieren zu können. Diese Absicht kann bei der Lektüre von *Sein und Zeit* daher verkannt werden, weil sie von herkömmlichen (von Heidegger selbst genährten) Vorstellungen über Tod, Schuld und Gewissen überlagert ist. Ein zureichendes Verständnis ist aber auch aus dem Grund schwierig, weil die einschlägigen Analysen die Vordringlichkeit dieses Themas (des Nichts) über erste Hinweise hinaus noch kaum erkennen lassen.¹⁹

¹⁸ Falls der Ausschluss einer moralphilosophischen Fragestellung *methodisch* gerechtfertigt ist, sagt das noch nichts darüber aus, dass er auch *inhaltlich* im Recht ist, könnte er doch Phänomene wie Schuld und Verantwortung am Ende sogar verfälschen.

¹⁹ Nun, da eine Reihe rückblickender Interpretationen Heideggers vorliegen, lässt sich dies viel deutlicher ausmachen – genannt sei als Beispiel nur GA 49, §11. Zusammenfassend heißt es dort: »Weil in ›Sein und Zeit‹ nach dem Sinn des mit dem Nichts wesensverwandten Seins gefragt wird, darum und *nur* darum wird von der Angst, vom Tode, von der Schuld und vom Nichts gehandelt. Die Wahl dieser Besinnungsbereiche entspringt nicht einer ›Anthropologie‹ und nicht einer ›Existenz-‹ und ›Lebensphiloso-

Wenn Heidegger vom Nichts redet, geht es ihm darum, das Dasein in seiner Endlichkeit herauszustellen. Parallel dazu erkennt zwar auch Fink im Tod den »schärfste[n] Index unserer Endlichkeit« (Fink 1979, 190) (wobei er freilich sagt, der Sinn des Daseins sei keineswegs nur vom Tod her zu bestimmen). Doch schon die Art, wie er an das Problem herangeht, unterscheidet sich erheblich von Heideggers Vorgangsweise. Dieser setzt sich von den Auslegungen der Alltäglichkeit ab und verschärft die Frage nach der Eigentlichkeit des Daseins durch die Bezugnahme auf den Tod. Fink umkreist dagegen zuerst die mit dem Thema sich aufdrängenden Phänomene und konzentriert sich auf die Frage des begrifflichen Zugangs, wobei er feststellt, der Tod sei »kein Phänomen« (ebd. 200, vgl. 120) – auch wenn er ihn zu den Grundphänomenen des Daseins zählt.²⁰ In diesem scheinbaren Widerspruch liegt ein wichtiger Hinweis auf die Art, wie er sich dem Entzugscharakter des Todes nähert.

Fink umschreibt den Entzug auch mit Worten wie Entrücken oder Wegschwinden (ebd.) oder wenn er sagt, die Begegnung mit dem Tod sei für das Verstehen »schwer zu fassen und auszulegen« (ebd. 115) und die Todescharakteristik bleibe »durchgängig negativ« (Fink 1969, 43). Der Tod ist ihm ein »ungeheure[r] Zeiger, der ins Namenlose und Gestaltlose zeigt« (Fink 1979, 170, vgl. 205). Auch spricht Fink vom Dunkel (ebd. 126, 128; 1958, 150), von einer Randzone (Fink 1979, 126), von der Maske, hinter der sich kein Gesicht verbirgt (ebd. 176) und von der Nacht (Fink 1958, 104, 156; 1979, 186). Das Nichts, das hier allenthalben auftaucht, trägt Namen wie »Totenland« (ebd. 183 f.), »Schattenreich« (ebd. 189), »Niemandsländ« (ebd. 200) und »dunkle [...] gestaltlose [...] Nacht« (Fink 1958, 156). Die Begegnung mit dem Tod stellt alles in Frage: »Angesichts des unheimlichen Ereignisses, das

phie«, die von einer besonderen Vorliebe für das Düstere und »Negative« und »Destruktive« und »Nihilistische« befallen ist. Das Fragen nach der Angst und so fort entspringt aus der Erfahrung der Fragwürdigkeit des Seins hinsichtlich seiner Überschattung durch das Nichts.« (GA 49, 58)

²⁰ Fink (1969, 40) behauptet, der eigene Tod sei kein Phänomen, wohl aber der »Tod des mitmenschlichen Anderen«. Ebd. 55 relativiert er aber diese Aussage, um festzustellen: »Im strengsten Sinne ist er gar kein Phänomen, das man vorführen und zeigen kann. Nicht nur als der eigene Tod, der noch aussteht, auch als der fremde Tod ist er nicht auf einen eindeutig phänomenalen Befund festlegbar und so beschreibbar.« Ähnlich in den *Grundphänomenen* (Fink 1979, 120), wo Fink meint, dort, wo vom Tod die Rede sei, handle es sich um ein »Sekundärphänomen«.

uns nicht nur den Kopf, sondern die ganze irdisch-leibhafte Daseinsweise kostet, gerät unser Seinsverstehen und unser Weltverhältnis in äußerste Schwierigkeiten.« (Fink 1969, 39)

Nochmals wird deutlich, dass es Heidegger in seiner Analytik des Todes und Fink in der Betrachtung der »tausendfachen Formen« (Fink 1979, 149), in denen der Tod auftritt, immer auch um den Aufweis des Nichts geht. Doch steht bei Fink die Fraglichkeit und Brüchigkeit des *Zugangs* zum Tod im Vordergrund. Wenn Heidegger auf das eigentliche Existieren im Vorlaufen zum Tod zusteuert, gilt Finks Augenmerk vor allem der »Un-abschließbarkeit des menschlichen Seinsverständnisses« (Fink 1969, 47): »Die philosophische Bedeutsamkeit des Todes besteht [...] in dem tiefgehenden Bruch des gewöhnlichen Seinsverständnisses.« (Fink 1979, 169)

Woran sich dieses das Alltagsverhalten bestimmende Seinsverständnis bricht, wird mehrfach deutlich: Erstens reißt der Bezug zum Individuellen – zum »Aufgehen von vereinzelt Seien zwischen Himmel und Erde« – nun ab; zweitens wird das Verstehen von Seien dem – die »Entsprechung der Einzeldinge zum vernehmenden Menschen, der selbst ein Einzelnes unter Einzelnem ist« – von Grund auf in Frage gestellt; und drittens geht das Medium des Erscheinens – die »durchgängige Einbettung und Einlagerung aller Dinge in die Zeit« – im Niemandsland gleichfalls in Nichtigkeit auf. Die Begegnung mit dem Tod stellt alles in Frage, was der Welt und dem Menschen Halt und Verlässlichkeit bietet: das einzelne Seiende, das Selbstverständnis des Menschen und sogar die Zeit als das Medium aller hiesigen Erfahrung. Wenn hier nur von der Zeit die Rede ist, so gilt dies nicht weniger für den Raum, weshalb Fink auch vom »Umfangensein aller individuellen Seienden von einem einheitlichen *Zeit-Raum*« spricht (ebd. 164). Desgleichen sagt er, der Mensch selber sei »mitgerissen von der reißenden Strömung der Zeit« und »zerstreut von der expansiven Gewalt des Raumes« (ebd. 121) – Zeit und Raum sind die »Weltprinzipien« (Fink 1957, 191), die horizontbildenden Mächte, welche die individuellen Gestalten ans Licht kommen lassen. Jede Individualität, jeder Horizont und jedes Licht erlöschen im Tod.

Die Fragwürdigkeit allen Verstehens und Wissens findet vielleicht zu allererst in der sprachlichen Artikulation ihren Niederschlag. Denn die Sprache benennt ihrer Natur nach immer ein Etwas und damit ein Einzelnes. Wenn Fink vom Totenland spricht, weist er deshalb konsequent darauf hin, dass es sich hier um eine »versagende Metapher«

handelt, einen »Widerspruch in sich« (Fink 1979, 184; 1969, 49). Es ist kein zufälliges Versagen der Sprache, sondern eine auf innerer Notwendigkeit beruhende Zweideutigkeit der Rede vom Nichts – »genarrt von dem Ist-Sagen der Sprache« (Fink 1979, 123), die noch das Nichts als ein Seiendes vorstellt. Es wurde schon darauf hingewiesen, dass Fink den Tod nur bedingt zu den Grundphänomenen des menschlichen Daseins zählt, ist es doch fraglich, ob dieser überhaupt zu den Phänomenen gehört. Die »Verstehensbahnen« von Arbeit, Krieg (Herrschaft), Liebe und Spiel – also aller anderen Grundphänomene menschlichen Daseins – unterscheiden sich deshalb von der »einen und unheimlichen Verstehensbahn des Todeswissens, das sich auf das Nichts bezieht« (Fink 1969, 196). Dies hat für Finks Deutung der nächsten Seite der Welt tief greifende Folgen.

3. Lethe

Einleitend wurde bemerkt, dass Fink bei Heidegger einen überaus engen Zusammenhang zwischen der ἀ-λήθεια und der λήθη zu erkennen vermeint, einen Gegensatz zwischen Licht und Schatten – nicht aber zwischen den Polen »Licht« und »lichtlose, abgründige Nacht« (Fink 1976, 176). Es stellt sich darüber hinaus für Fink die vielleicht radikalste Frage (sie bleibt bei ihm, wenn ich recht sehe, ohne Antwort), »ob auch die Nacht eine Dimension der Welt ist« (ebd. 177). Fink lässt damit offen, ob die Nacht innerhalb einer philosophisch verantwortbaren Kosmologie überhaupt noch einer Deskription zugänglich ist oder am Ende alles Verstehen an einer hermetisch geschlossenen Grenze endet. Dies muss aber nicht auch für die λήθη gelten. Zu deren Auslegung zieht Fink Heideggers Kunstverkaufsatz heran, der ihm zum Exempel für einen »tieferen Begriff der Welt« (Fink 1990, 171) wird. Diese Vertiefung und Ergänzung des transzendentalen Weltbegriffs von *Sein und Zeit* erfolgt durch Einbeziehung der »Erde«.

Die Herkunft dieses Namens aus Heideggers Hölderlin-Vorlesung vom WS 1934/1935 muss hier ebenso unberücksichtigt bleiben wie die Stellung der Erde in den *Beiträgen zur Philosophie*; Fink hatte möglicherweise von keinem dieser Texte nähere Kenntnis (und wenn, dann fehlen bisher die entsprechenden Nachweise). Doch seine Bezugnahme auf das Weltverstehen im Kunstverkaufsatz macht deutlich, dass er den eigentlichen Schritt zu einem kosmologisch gefassten Weltbegriff

in der Erweiterung und Verwandlung des in *Sein und Zeit* erarbeiteten Weltbegriffs durch jenen Begriff der Erde erblickt.

Dass das Kunstwerk die Erde »eine Erde sein« lässt (GA 5, 32), deutet mit diesem Lassen eine Grenze allen Verstehens (»Könnens«) an. Fink selbst nennt die Erde »das Elementare, das Undurchdringliche, das alle Offenbarkeit erst trägt« (Fink 1990, 173). Wenn Heidegger im Kunstwerkaufsatz das Verhältnis von Welt und Erde als Streit bestimmt und diesen als »Innigkeit des Sichzugehörens der Streitenden« (GA 5, 51) interpretiert, sieht Fink in diesem »Zugleich von Offenheit und Verslossenheit [...] eine grundsätzlich *neue Wesensbestimmung der Wahrheit*« (Fink 1990, 174). Sobald die Wahrheit als Widerstreit von Welt und Erde erscheint, wird sie »nicht mehr allein vom Menschen her interpretiert«, »sondern ebenso sehr vom Seienden an ihm selbst her«. Wahrheit ist von der begrifflichen Seite her nun nicht allein »nur ein Existenzial« (ebd.), sondern »ein kosmisches Geschehen« (ebd. 177). Die Hinzufügung der Erde zur Welt ist Heideggers Schritt von der Ontologie zur Kosmologie – und zugleich die Hinwendung zu einer Dimension, der ein mehrfaches Verbergen eignet.²¹

In der von Fink im WS 1950/1951 gehaltenen Vorlesung *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung* widmet er sich im ersten Teil Hegel und Heidegger, während er im zweiten, der dem Wandel von der Dingontologie zur Kosmologie gilt, nochmals den Gedanken der Erde aufnimmt. Er stößt sich dabei von Hegels Erfahrungsbegriff ab, weil dieser mit dem Logos als dem »Seinslicht« (Fink 1977, 265) das Leitmotiv der abendländischen Metaphysik übernommen und vollendet habe – ein Motiv, das jedoch seit Nietzsche zutiefst fragwürdig geworden sei. Dieser neuen Seinserfahrung zufolge erscheint nun die Lichtung nur als »die eine Tagseite des Seins«, »die ursprünglich zusammengedacht werden muß mit einer lange unterdrückten und vergessenen Nachtseite« (ebd.). Die Berufung auf chthonische Religionen (Fink denkt namentlich an Bachofen) reicht freilich nicht aus, solange die angemessenen Begriffe noch fehlen.

Wenn Fink die Erde als »Seinsverschlossenheit« (ebd. 283) deutet und betont, dass sie jede Durchdringung von sich weist, unterscheidet er sich damit noch nicht wesentlich von Heidegger. Das gilt auch von der Feststellung, die Erde sei nicht nur undurchdringlich und gegenüber jedem Zugriff abweisend, sondern walte auch als die »Bergung

²¹ Zur Verbergung als Versagen und Verbergung als Verstellen vgl. GA 5, 40.

aller Dinge« – weshalb »diese windige und gefährliche Welt gleichwohl eine ewige Heimat« (ebd. 285) sein könne. Die Erde wird Fink zur »weltdurchwaltende[n] *lethe* des Seins« (295), zur Verbergung, auf der die Lichtung beruht.²² Doch das Eigentümliche an dieser Interpretation von *λήθη*, Nacht und Erde geht damit noch nicht über Andeutungen hinaus.

Der Unterschied zwischen Heidegger und Fink zeigt sich vor allem in zweierlei Hinsicht. Erstens ist für Fink die Nacht jene Dimension, in der alle individuellen Erscheinungen von ihren von der Endlichkeit auferlegten Schranken frei und an den »gestaltlosen Grund« (Fink 1979, 192) entlassen werden. Zweitens – und damit aufs Engste verbunden – wird jene nächtliche Dimension primär nicht auf dem Weg der Sprache erfahrbar, weil diese gerade auch hier versagt; somit wird es nötig, auf andere Grundphänomene des Daseins zurückzugehen. Beides – die Entindividualisierung der Gestalten und die Relativierung der Sprache zugunsten anderer Elemente der menschlichen Gesamtwirklichkeit – haben für Heidegger offensichtlich nicht jene fundamentale Bedeutung, die ihnen Fink beimisst.

Zur ersten Klärung der damit verbundenen Fragen sei nochmals auf Finks Beschreibung der nächtigen Seite der Welt verwiesen. Hierauf soll, auch hier nur in einer kurzen Wiederholung, an die Unzulänglichkeit des sprachlichen Zugangs erinnert und nach möglichen anderen Zugängen gefragt werden. Abschließend gilt es, wenigstens andeutungsweise die Unterschiede zwischen der von Heidegger gemeinten *λήθη* und Finks »Nacht« noch einmal deutlich zu machen.

Die Welt der Erscheinungen ist eine der Individuen, durch Raum und Zeit »in der großen Fuge des Kosmos« (ebd. 164) geeint. »Erscheinen« – gemeint ist nicht das einzelne Seiende, also nicht das Erscheinende – bedeutet, sich zeigen, »aufgehen aus dem verschlossenen Erdreich ins Offene des Himmels« (ebd. 168); das Erscheinen selbst ist »der Aufgang des Seins in die Vielfalt des vereinzelt Seienden« (Fink 1958, 79). Ein weiterer Grundzug allen Erscheinens liegt im Bezug der Dinge zum Menschen, in der »Vorstellbarkeit, [der] grundsätzliche[n]

²² Heidegger leitet seinen Begriff der Lichtung allerdings anders als Fink nicht von »licht«, sondern von »leicht« her: »Lichten heißt: freimachen, freigeben, freilassen. Lichten gehört zu leicht. Etwas leichtmachen, erleichtern meint: ihm die Widerstände beseitigen, es ins Widerstandslose, ins Freie bringen. Den Anker lichten, besagt: ihn aus dem umschließenden Meeresgrund befreien und ihn ins Freie des Wassers und der Luft heben.« (GA 16, 630)

Nähe alles erscheinenden Seienden zum vernehmenden Menschen« (Fink 1979, 169). Und schließlich ist vom Erscheinen auch dessen Medium nicht zu trennen, die Zeit, und das Gleiche gilt, wie schon angedeutet, vom Raum. Wie steht es aber mit der anderen, der nächtigen Seite, die zum Weltganzen gehört und dies doch auch in gewisser Weise in Frage stellt?

Diese Nacht ist ohne Licht und ohne jeglichen Unterschied, sie ist die Dimension, in der alle Gestalten und Grenzen verwischt sind. Und trotzdem steht sie in einem innigen Bezug zur Welt der Individualitäten, denn alle sie entstammen »der gestaltlosen, abgründigen Nacht des Seins« (Fink 1958, 104). Diese ist »Abgrund« (ebd. 187, 1979, 205, vgl. Fink 1987, 165, 189), ein »Nichts« (Fink 1979, 158), »ortlos« (Fink 1969, 197) und ebenso wie die Erde »dem Griff des Begriffs unzugänglich« (Fink 1977, 290). Wie bisher schon mehrfach erwähnt, sind diese Namen spekulativ und kosmologisch zu verstehen, also nicht vom einzelnen Seienden her, und werden dann auf die weltweiten Bezüge von Nacht, Lethe und Erde bezogen. Diese Wendung der Sprache ins Onto- und Kosmologische muss aber vom prinzipiellen Versagen aller Namensgebung unterschieden werden, um die Nacht *als Nacht* zu verstehen. Denn alle Namen betreffen die Nacht, insofern sie zum Tag als dessen Ergänzung gehört. Dies trifft nach Finks Einsicht auch auf Heideggers Begriffspaar von $\lambda\eta\theta\eta$ und $\acute{\alpha}\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ zu und ebenso auf das Verhältnis von Himmel und Erde. Das Unzulängliche jedes sprachlichen Zugangs lässt sich nicht dadurch beheben, Namen wie »Erde« und »Nacht« von ihrer ontischen Bedeutung frei zu machen, um sie dann spekulativ und kosmologisch gebrauchen zu können. Die hier gemeinte Unzulänglichkeit der Sprache zeigt sich auch nicht daran, dass sie sich auf Seiendes bezieht, wo sie Sein und Welt meint (und damit die Gefangenschaft in der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ befestigt); sondern sie zeigt sich daran, dass sie als Sprache der Lichtung den Vorzug gibt. Der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ eröffnet die Bahnen des Verstehens, und damit folgt die Sprache der $\phi\acute{\upsilon}\varsigma\iota\varsigma$, dem Aufgang ins Helle des Himmels.

Nun weiß Fink natürlich genauso wie Heidegger, dass der griechisch gedachte Aufgang vom Untergang nicht getrennt werden kann. Heidegger hat mehrmals das Fragment 123 von Heraklit einer eindringlichen Interpretation unterzogen, und auch bei Fink fehlen nicht Hinweise auf dieses Fragment.²³ Es lautet: $\phi\acute{\upsilon}\varsigma\iota\varsigma \kappa\rho\acute{\upsilon}\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota \phi\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}$.

²³ Vgl. bes. GA 55, 109–127; GA 7, 277–279. Fink 1985b, 179f.

Anspruchlos übersetzt: »Das Aufgehen liebt es, sich zu verbergen.« Das dem griechischen Substantiv φύσις entsprechende lateinische *natura* leitet sich von *nasci*, »geboren werden«, her; daher kann *natura* auch die »Gebärforte am Muttertier, den Ort, wo die Geburt geschieht«, meinen.²⁴ Das griechische φύσις setzt sich aus dem Stamm *φν und der Endung -σις zusammen, die »eine Aktion bezeichnet«. Während das griechische Wort φύσις somit stärker die Dynamik des Geschehens zum Ausdruck bringt, bezeichnet das aus dem Lateinischen stammende Wort »Natur« eher etwas Festes und Statisches. Die Grundbedeutung von *φν ist »wachsen lassen, hervortreiben«, medial »wachsen« (wie die Blätter aus einem Baum oder die Hörner bei einem Tier herauskommen). Φύσις meint das Ganze der Natur in ihrem Aufgehen und Hervorkommen an das Licht des Himmels. Der so verstandenen φύσις stellt Heraklit die Medialform κρύπτεσθαι gegenüber, »sich verbergen«. Das Aktiv κρύπτειν bedeutet nicht nur »verbergen, verhüllen«, sondern auch »bestatten«; κρύπτειν κατὰ χθόνος meint: »in die Erde hinunter (ver)bergen«. Nennt die φύσις den Aufgang in die Helligkeit des Himmels, so das κρύπτειν den Unter- und Rückgang ins Dunkel der Erde.²⁵ Das Verbum φιλεῖν schließlich drückt mit seiner Grundbedeutung »lieben« die Innigkeit der Beziehung zwischen Aufgang und Untergang aus. Die φύσις entlässt die Lebewesen ans Licht und »liebt« es gleichermaßen, sie wieder in die Verborgenheit, aus der sie stammen, zurückzunehmen. Die Einheit dieses Vorgangs lässt Heraklit mehrmals anklingen, wohl am prägnantesten im Fragment 60: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή. »Weg aufwärts – abwärts: einer und derselbe.«

In dieses Umfeld von Licht und Dunkel gehört auch das Seminar über Heraklit, das Heidegger und Fink im WS 1966/1967 gemeinsam gehalten haben. Für den vorliegenden Zusammenhang sind vor allem die Stunden XI und XII von Bedeutung, weil aus ihnen der Unterschied zwischen Heidegger und Fink besonders deutlich hervorgeht, auch wenn jener eine gewisse Annäherung an diesen zumindest andeutungsweise erkennen lässt. Ausgang sei das Fragment 26: ἀνθρώπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἑαυτῷ ἀποσβεσθεὶς ὅψεις, ζῶν δὲ ἄπτε-

²⁴ Belege zum Folgenden bei Schadewaldt 1978, 201 ff.

²⁵ Dieser Bezug zum Tod hat sich auch im Fremdwort »Krypta« erhalten, womit seit dem frühen Christentum eine Grabkammer gemeint ist.

ται τεθνεῶτος εὐδων, ἐγρηγορῶς ἄπτεται εὐδοντος.²⁶ Bei Diels-Kranz lautet die Übersetzung: »Der Mensch rührt (zündet sich) in der Nacht ein Licht an, wann sein Augenlicht erloschen. Lebend rührt er an den Toten im Schlaf; im Wachen rührt er an den Schlafenden.« Hera-klit spielt hier wohl mit dem Doppelsinn von ἄπτεσθαι »sich anhaften, berühren« und ἄπτειν, »anzünden«,²⁷ was auch die Übersetzung »rührt (zündet sich)« wiederzugeben versucht. Für Heidegger wie für Fink liegt in diesem Verbum die Mitte des Fragments. In diesem ist von einem mehrfachen Anzünden, Rühren und Berühren die Rede. In der Nacht zündet sich der Mensch ein Licht an, weil er nichts mehr sieht; als Schlafender rührt er an die Toten, im Wachzustand ist er den Schlafenden nahe. Das erste Rühren (Anzünden) interpretiert Fink als ποιεῖν, Hervorbringen: Der Mensch ist »derjenige, der über die ποιή-σις des Feuerzündens verfügt« (GA 15, 224). In diesem »Anrühren an die Lichtmacht« liegt seine Sonderstellung unter allem Lebendigen, d.h. im »Innestehen [...] in der ursprünglichen Lichtung« (GA 15, 232). Indem er aber das Licht hervorbringt, kommt eine Helle ins Dunkel, das ihn umgeben hat, und er ist nun beiden, dem Licht wie dem Dunkel zugewandt.

Heidegger sistiert in diesem Zusammenhang mehrmals auf den Begriff der Offenheit. Er »möchte, daß das Fragment 26 und vor allem das ἄπτεται in die Dimension des offenständigen Bezugs kommt«, und sagt: »Das Dunkel ist, wenn in ihm ein Licht angezündet wird, in gewisser Weise auch eine Offenheit. Dieses dunkle Offene ist nur möglich in der Lichtung im Sinne des Da.« (GA 15, 211) Fink bestreitet dies gar nicht, beharrt aber doch auf seiner eigenen Auffassung und hebt jenen Doppelbezug hervor, aufgrund dessen der Mensch sich »zugleich zum Offenen und zum bergenden Dunkel verhält« (ebd.). Doch gerade die Eigentümlichkeit der Beziehung zum Dunkel, zur Nacht und zur λήθη scheint Fink (freilich nicht nur hier) ganz besonders herauszufordern – wenn auch eher als Vorhaben, das es noch einzulösen gilt: »Man müßte *ein Wort finden*, um den *Bezug des Menschen nicht nur zum Offenen, sondern auch zur Nacht*, die das Offene umsteht, *sprachlich fassen* zu können.« (Ebd. [Hervorhebungen von mir]) Dieser Forde-

²⁶ Die in Diels-Kranz vorgenommenen Konjekturen sind hier schon berücksichtigt und werden nicht weiter erörtert.

²⁷ Wieweit die unterschiedlichen Bedeutungen etymologisch auf verschiedenen Wurzeln basieren, kann hier außer Acht bleiben.

rung entspricht auch Heideggers Einsicht: »Das Rühren an die Lichtmacht ist ein Zünden. Dagegen hat das Rühren an die Nacht einen anderen Charakter.« (GA 15, 225)

Das Verhältnis zur Lichtung beruht auf jenem Verstehen, das Heidegger in *Sein und Zeit* entfaltet hat, auch wenn seit der so genannten Kehre die Bedeutung der Geworfenheit des Verstehens (die freilich schon im ersten Hauptwerk in ihren Grundzügen vorgezeichnet ist) immer deutlicher wird. Fink meint selbst, vielleicht lasse sich das eigentümliche Wissen, das sich aus dem Bezug zur Nacht ergibt, »vom Problem der Geworfenheit her charakterisieren« (GA 15, 240), gibt aber – wenn ich nicht irre – sein eigenes Problem mit diesem Hinweis (beinahe eine *captatio benevolentiae*) fast aus der Hand. Denn der Begriff, den er zur Charakteristik seines eigenen Vorhabens einführt und der Heidegger augenscheinlich fremd ist, ist die »ontische Nähe«; diese lässt sich aber nicht so sehr von der Geworfenheit her begreifen als primär von der Leiblichkeit her und vor allem von der »Verwandtschaft des Menschen mit der Natur« (GA 15, 236) – und beide, Leiblichkeit und Natur, sind nicht mehr in erster Linie vom Menschen und dessen weltbildender Transzendenz her angemessen zu denken.²⁸ In diese Richtung dürfte auch Finks Frage gehen, »ob das Tierische des Menschen überhaupt verstanden werden kann, wenn wir es vom Tier her sehen, oder ob es nicht eine eigene Weise ist, wie der Mensch sich zum dunklen Grunde verhält« (GA 15, 237).

Was Fink mit der ontischen Nähe meint, versucht Heidegger – aus seiner Sicht wohl mit gutem Grund – als »herabgesetzte Offenheit, also ein ontologisches Moment im Menschen« (GA 15, 236) zu deuten. Fink bestätigt diese Auffassung aber nur insofern, als ein Rest von Gelichtetsein zugestanden werden muss, um überhaupt noch verstehen und sprechen zu können. Doch eine Annäherung an dieses Verstehen selbst (an ein »dunkle[s] Verstehen«! [GA 15, 235]) kann nicht im Ausgang von der Lichtung erfolgen, und wenn Heidegger von einer »Art von Offenheit« spricht, fügt Fink sogleich ergänzend hinzu: »aber eine dämmerhafte, dunkle, herabgesetzte, die keine Geschichte der Begriffe hinter sich hat, zu der wir vielleicht erst kommen müssen« (GA 15, 236).

²⁸ Dass Leiblichkeit und Natur eng mit der Geworfenheit zusammenhängen, kann nicht bestritten werden. Der Unterschied zwischen Heidegger und Fink liegt darin, dass dieser die nichtmenschliche Seite des Leibes und der Natur bedenkt.

Fink hat hier – offenbar von Grund auf anders als Heidegger – eine Aufgabe formuliert, deren Einlösung zumindest teilweise wohl noch bevorsteht. Es gibt bei Fink einige viel versprechende Ansätze: seine Analysen zur Erfahrung des Fremdtodes und des Sterbens;²⁹ wichtige Einzelbemerkungen zu den Grenzphänomenen von Schlaf (der »Selbstverlorenheit im Schlaf« [Fink 1971, 63]) und Traum (sie spielen auch im Seminar über Heraklit eine nicht unwesentliche Rolle); Hinweise auf die »Trunkenheit des heiligen Wahnsinns, der *Mania*« (Fink 1979, 342);³⁰ und insbesondere seine Gedanken zu der dem Tod benachbarten »Ekstase der Liebe« (ebd. 346). Bei all dem drängt sich jedoch stets auch die Frage auf, welche Sprache denn all diesen eigenartigen Phänomenen angemessen wäre – wohl nicht nur ein dem Licht zugewendeter λόγος, vielleicht ein Sprechen, das in die »Lebensfelder der Co-Existenz« (Fink 1979, 431) einzubinden wäre und die dunklen Seiten des Lebens zum Tönen brächte. Ob nicht gerade auch unter diesem Aspekt Jahrzehnte nach Finks Tod das Gespräch mit ihm überaus fruchtbar sein könnte?

Literatur

- Barbarić, D. (2003): »Wende zur Erde im Denken Eugen Finks«, in: H. Vetter (Hg.): *Lebenswelten. Ludwig Landgrebe, Eugen Fink, Jan Patočka* (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 9), Frankfurt/M., 89–101.
- Fink, E. (1957): *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, Den Haag. – (1958): *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Den Haag.
- (1960): *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart.
 - (1969): *Metaphysik und Tod*, Stuttgart u. a.
 - (1971): *Epiloge zur Dichtung*, Frankfurt/M.
 - (1974): *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M.
 - (1976): *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hg. v. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.

²⁹ Im Zusammenhang mit der Vorlesung *Grundprobleme des menschlichen Daseins* und hier wie dort kritisch gegen Heidegger scheint Finks Forderung gerichtet zu sein: »Vielleicht müßte man auch Phänomene wie das Sterben einmal ontologisch behandeln.« (GA 15, 239)

³⁰ Vgl. dazu Kerckhoven 2003; die hier untersuchten Texte von Hans Lipps lassen gerade angesichts der unterschiedlichen Ansätze manches bei Fink selbst deutlicher in Erscheinung treten.

- (1977): *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1979): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1985a): *Einleitung in die Philosophie*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (1985b): *Grundfragen der antiken Philosophie*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (1987): *Existenz und Coexistenz*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (1990): *Welt und Endlichkeit*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- Heidegger, M.: *Gesamtausgabe* [GA], Frankfurt/M. 1976 ff.
- GA 2: *Sein und Zeit*, 1977.
- GA 5: *Holzwege*, 1977.
- GA 6.1: *Nietzsche*. Erster Band, 1996.
- GA 15: *Seminare*, 1986.
- GA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, 2000.
- GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, 1983.
- GA 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung Schellings*, 1991.
- GA 54: *Parmenides*, 1982.
- GA 55: *Heraklit*. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, 1979.
- (1990): »Colloquium über Dialektik (Eugen Fink, Max Müller, Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Marly Biemel, Walter Biemel, Henri Birault). Muggenbrunn am 15. September 1952. Anhang: Letzte, nicht vorgetragene Vorlesung (XII) aus dem SS 1952«, in: *Hegel-Studien* 25 (1990) 9–40.
- Helting, H. (1997): »ἀλήθεια-Etymologien vor Heidegger im Vergleich mit einigen Phasen der ἀλήθεια-Auslegung bei Heidegger«, in: *Heidegger Studies* 13, 93–107.
- van Kerckhoven, G. (2003): »Zauber der Welt. Zur ursprünglichen Erfahrung bei Hans Lipps und Eugen Fink«, in: H. Vetter (Hg.): *Lebenswelten. Ludwig Landgrebe, Eugen Fink, Jan Patočka*, Frankfurt/M., 55–75.
- Luther, W. (1960): »Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit. Ein Beitrag zur Erforschung des Zusammenhangs von Sprache und Denken«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 10, 2–240.
- Picht, G. (1996): *Die Fundamente der griechischen Ontologie*, Stuttgart.
- Reinhardt, K. (1916): *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn.
- Rilke, R. M. (1996): *Werke. Kommentierte Ausgabe in vier Bänden*, Bd. 2: *Gedichte 1910 bis 1926*, Frankfurt am Main/Leipzig.
- Schadewaldt, W. (1978): *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Tübinger Vorlesungen*, Bd. 1, Frankfurt/M.
- Sepp, H. R. (2006): »Totalhorizont – Zeitspielraum. Übergänge in Husserls und Finks Bestimmung von Welt«, in: A. Böhmer (Hg.): *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 12)*. Würzburg, 154–172.
- Vetter, H. (2005): »Perspektiven der Co-Existenz im Denken Eugen Finks. Beob-

achtungen zu Finks ›Traktat über die Gewalt des Menschen‹, in: A. Hilt u. C. Nielsen (Hg.): *Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, Freiburg/München, 363–390.

Zeller, E. (1963): *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. I, Hildesheim [Nachdruck].

Parmenides und Aristoteles werden in der üblichen Weise nach Diels-Kranz bzw. nach der Akademieausgabe von Bekker zitiert.

Der Weltgedanke bei Eugen Fink und Heinrich Barth

Armin Wildermuth

I. Das Zentralproblem der »Erscheinung«

Für Eugen Fink und Heinrich Barth gilt die Problematik der Erscheinung als zentral. Vor allem ist es die Phänomenologie, die das Problem der Erscheinung, wie ihr Name bezeugt, in den Mittelpunkt der Philosophie stellt. So sagt Fink in seinem Vortrag in Wien 1962 über »Phänomenologie und Dialektik«: »Die Phänomenologie, die Lehre von den Phänomenen, hat es offensichtlich mit ›Phänomenen‹ zu tun.« (Fink 2004, 229) Er fragt nach kritischen Erwägungen über die subjektzentrierten Phänomentheorien weiter: »Wie bestimmt sich der Begriff des ›Phänomens‹?« (Ebd. 233) Und als Annäherung zu einer Bestimmung fügt er bei: »Das Faktum aller Fakten, die Ur-Tatsache ist, daß Erscheinen geschieht.« (Ebd. 234) Die Frage aber ist, ob damit nicht schon eine »Bestimmung« erfolgt ist. Zudem geht es in dieser Formulierung nicht nur um den »Begriff des Phänomens«, sondern um eine »Ur-Tatsache«. Weiter ist festzuhalten, dass Fink nicht konsequent vom »Phänomen« spricht, sondern vielmehr von einem angeblich synonymen »Erscheinen« und damit von einem – wie er sich ausdrückt – »Geschehen«. Dieses erfährt in seinem »Dass«, also seiner Unableitbarkeit und Kontingenz, bereits eine sehr komplexe Umschreibung. Es ist auch nicht eine fixe Tatsache gemeint, handelt es sich doch beim »Erscheinen« um eine verbale Bezeichnung dessen, was durch seine Substantivierung der weiteren Reflexion verfügbar gemacht werden soll.

Die sprachliche Wendung »... dass Erscheinen geschieht« ist recht unklar, obgleich sie äußerst lapidar klingt. Liegt der Schwerpunkt auf dem »Dass« oder auf dem »Erscheinen« oder auch auf dem »geschieht«? Meint sie primär, dass sich ein Geschehen vollzieht? Nun, dann wäre auch ein anderes Geschehen zu nennen möglich gewesen. Doch es handelt sich um das »Erscheinen«, von dem zu erwarten wäre, dass es das Dass in sich selbst trägt, insofern es ein Ur-Faktum darstellt,

also ein »principium«, das nicht weiter abgeleitet werden kann. Obgleich sich Fink stets allzu gängigen Deutungen verwehrt, nimmt er sie doch zum Ausgang seiner Reflexionen: Der Begriff des Erscheinens meine einerseits das Zusammenkommen von Dingen in einer gemeinsamen Gegenwart und andererseits eine subjektbezogene Vorstellung. Dazu sagt er: »Diese Doppeldeutigkeit des Erscheinungsbegriffs läßt sich in drei Fragen formulieren: Was erscheint, wem erscheint, wo und warum erscheint?« Er gibt auf diese Fragen gleich eine apodiktische Antwort: »Was erscheint ist das *Seiende*; wem es erscheint, ist der *Mensch*; wann und wo es erscheint, ist der *Zeitraum der Welt*.« (Ebd.) Damit ist eigentlich schon mehr erklärt, als das Ur-Faktum allein hergeben könnte. Ohne Zweifel, die Begriffswahl ist leicht sorglos. Phänomen, Erscheinen, Erscheinungsbegriff, Ur-Faktum, Geschehen werden nicht weiter differenziert. Vorausgesetzt sind auch Begriffe wie Mensch, Seiendes und Welt. Man muss es dem Autor zugute halten, dass er bei seinem Vortrag keine schwerfällige Analyse, sondern eine gezielte Mitteilung einer doch schon ausgefeilten Theorie vorbringen wollte.

Die drei Fragen Finks scheinen sich wie von selbst aufzudrängen, sind doch die Größen Mensch, Seiendes und Welt – und in dieser eingefügt Zeit und Raum – auch dem alltäglichen Verstehen bekannt. Es kommt also darauf an, das »Erscheinen« in Beziehung zu diesen drei Größen zu setzen und diese Beziehungen »philosophisch« zu erörtern. Ist dies hinlänglich geschehen, sollte, so wird erwartet, eine »Erklärung« des Erscheinens herauspringen. Es mag nun verwundern, dass für Heinrich Barth diese Größen keine verlässliche Basis bilden und neu im Einzelnen durchdacht werden müssen. Zudem bildet diese ganze Konstruktion eine einzige Hypostase.

Wenden wir uns vorerst der Größe »Mensch« zu. Es ist auch zweifelhaft, dass alles, was erscheint, stets »jemandem« erscheint oder zum mindesten erscheinen kann. Das Erscheinen ist damit sehr deutlich als ein Vorgang verstanden, der von irgendwo ausgeht, einen Jemand, d. h. einen »Menschen«, erreicht und von diesem wahrgenommen wird. Diese wohlfeile Jemand-These beruht auf vielen ontologischen Vorgaben, die bereits ein ganzes System von Elementen voraussetzen, das hinterfragt werden muss. Heinrich Barth weist zudem nach, dass in diesem Konstrukt eine Inkonsistenz, ja eine Fehlerquelle enthalten ist, nämlich: »Diese Supposition eines Menschen als eines Rezipienten des Erscheinens der Erscheinung setzt dieses Erscheinen schon voraus, in-

dem wir uns einen Menschen vorstellen, der in die Erscheinung tritt. Um uns ›Erscheinung‹ zurechtzulegen, dürfen wir aber nicht auf eine Person Bezug nehmen, die uns ihrerseits nur in ihrem In-die-Erscheinung-Treten gegenwärtig sein kann.« (Barth 1965, 175, 589)

Dies bedeutet, dass alles, was wir über »das Erscheinen« aussagen, immer schon Erscheinen voraussetzt. Dies ist in gewissem Sinne die Transzendentalität des Erscheinens, das nicht aus etwas, das nicht selbst erscheint, hergeleitet werden kann. In einer streng transzendental orientierten Philosophie darf kein Mensch-Subjekt vorausgesetzt werden, ist dieses doch bereits schon eine Erkenntnis besonderer Art. Auch Erkenntnis kann nicht wieder hinterfragt werden, insofern man sich an das Erkenntnisprinzip hält, das verbietet, Erkenntnis aus Erkenntnis-fremdem herzuleiten. Wird ein erscheinendes Mensch-Subjekt vorausgesetzt, das Ursache des Erkennens von Erscheinendem sein soll, dann wird das Erkennen zum »Denken« degradiert und zwar im Sinne einer anthropologischen Fähigkeit dieses vorausgesetzten Wesens. Aber diese Todsünde darf eine transzendental orientierte Untersuchung nicht begehen. Auch die Annahme einer »transzendentalen Subjektivität« ist von diesem Einwand nicht ausgenommen. Darauf ist noch zurück-zukommen.

Wenden wir uns dem ontologischen Aspekt zu. Auch die erstgenannte Bestimmung, dass das, was erscheint, das »Seiende« sei, muss präziser gefasst werden. Fink übernimmt hier Voraussetzungen, die sowohl mit dem Hegelschen Denken als auch dem Alltagsverstehen konform sind. Es muss hier aber auf eine ganz grundsätzliche Problematik aufmerksam gemacht werden. Es geht um nichts weniger als um die ontologischen Grundlagen, auf denen die ganze Argumentation Finks beruht. Sie sind natürlich mit seiner Anlehnung an Heideggers Ontologismus verbunden.

Allein schon die Ausdrucksweise: »Was erscheint, ist das Seiende« verrät, dass sich Fink einem traditionellen ontologischen Grundriss verpflichtet weiß. Vorausgesetzt ist bei ihm Seiendes, das sich aus sich heraus bewegt und sich zu erscheinen gibt. Das Erscheinen des Erscheinenden gerät damit in eine defiziente Stellung, denn das Schwerkgewicht der Wirklichkeitsaussage liegt beim Seienden. Das Erscheinen und die Erscheinung werden nicht als sich in sich selbst beglaubigende Größen bewertet, insofern sie eigentlich nur dazu dienen, etwas Zusätzliches zum Seienden beizubringen. Um dies verständlicher zu machen, sei auf den Einsatz Heinrich Barths verwiesen. Dieser nimmt die

Konfrontation mit dem Erscheinenden direkt auf. Im Ansatz ist dies durchaus mit jenem von George Berkeley vergleichbar, mit dem Unterschied, dass es Barth nicht nur um das Sein der subjektiven Perzeption, sondern um das Erscheinen selbst geht (Barth 1959, 269–332). Seien-des kann bei einer vorbehaltlosen Konfrontation mit dem Erscheinenden erst nachträglich bestimmt werden, und zwar im Sinne einer transzendentalen Erkenntnis, dass das, was erscheint, auch ist. Das *ist* betrifft in dieser Sicht das Erscheinende in seinem Was-Sein und nicht das ihm hypothetisch zugrunde liegende Seiende, das sich im Erscheinen melden soll. Es versteht sich auch, dass bei einem solchen Ansatz – einer eigentlichen Umkehr des von Fink genommenen Ansatzes – ein gänzlich anderes »Verstehen von Sein« im Spiele ist.

Es gibt Formulierungen zum Erscheinen, die bei Fink und Barth fast identisch klingen. So schreibt Fink, wie schon zitiert, von der Ur-Tatsache des Erscheinens. Bei Barth gewinnt das »Erscheinen der Erscheinung« den Rang des Elementaren (ebd. 670). Er beginnt hier und jetzt seine philosophische Auseinandersetzung mit der Erscheinung, die ihm nebst dem »Sein«, ein »Erstes und Letztes« bedeutet (ebd. XI). Um gleich die Hauptdifferenz von Fink und Barth zu benennen, sei auf ein analoges Diktum bei Fink hingewiesen, nämlich dass ihm »Welt« – noch über Sein und Erscheinung hinaus – auch ein »Erstes und Letztes« (Fink 1977, 233) sei. Damit ist der äußerste, eigentlich erscheinungsfernste Horizont bezeichnet, zu dem in Beziehung gesetzt das Erscheinen des Seienden sich ereignen soll.¹ Es ist durchaus mit Recht gesagt worden, dass Fink nicht direkt vom Erscheinen handelt, sondern primär von dem Worinnen, in welchem Erscheinung erscheint.²

¹ Es ist diese Beziehung, die konstitutive Bedeutung auch für die anthropologische Verfassung besitzt. Der Mensch ist in allen seinen Grundphänomenen ein welt-relationales Wesen, stets bedroht durch seinen Status des »Vergessenkönnens«.

² Dies wird sehr deutlich in den subtilen Darlegungen von Hans Rainer Sepp; sie zeigen, dass es Fink vor allem darum gehe, aufzuweisen, »was dieses Erscheinen erscheinen läßt« (Sepp 1998, 87). Dies erläutert ebenfalls Guy van Kerckhoven in seinem Essay »Diesseits des Noumenon. Welt als epiphanisches Phänomen bei E. Fink und J. Patočka« (Kerckhoven 1998, 125–142). Der Autor stützt sich auf Finks detaillierte Erscheinungs-Analysen, die dieser in einer Vorlesung im Wintersemester 1955/1956 gehalten hat unter dem Titel *Sein, Wahrheit, Welt* (Fink 1958). Durch den nicht-dinglichen und als ein Nihilum bezeichneten Welt-Gedanken bleibt die Welt für Fink ein Desiderat, denn sie selbst kann nicht als das phänomenale Worinnen des Erscheinenden bestimmt werden. So sieht sich Fink gezwungen, Aushilfsbegriffe wie »Medium« und »Gegend« (bei Patočka heißen sie »Feld« und »Sphäre«) einzuführen, um das doch nicht als »Letztes

Damit kam schon das dritte Moment zur Sprache, welches das Erscheinen kennzeichnen soll: die Welt oder, in Finks Terminologie, der »Zeitraum der Welt«. Der Status der Welt ist recht vielfach. Er schwankt von der transzendentalen Rolle des letzten Bezuges alles Seienden bis hin zu einer Öffnung der ganzen Binnenweltlichkeit, den der Zeitraum – als die ursprüngliche Einheit von Raum und Zeit – bildet. Erscheinung zeigt sich »innerhalb« dieses Zeitraums. Dieser ist also das universale Worinnen alles Erscheinens und aller Erscheinungen – eine Differenz, die bei Fink, anders als bei Barth, keine leitende Bedeutung gewinnt. Deutlich ist, dass Fink das Medium des Worinnen gegenüber dem Erscheinen der Erscheinungen den Vorzug gibt und damit der bei Barth ursprünglichen Begründung des Weltseins im Erscheinen widerspricht. Doch auch Barth kennt so etwas wie einen »Raum des Seienden«, der begrenzt wird durch die »Unsaybarkeit der Erscheinung« und die »Unsaybarkeit des Seins« (Barth 1959, XI). Diese beiden Unsaybarkeiten sind »gewissermassen ontische Gegenpole« (ebd.), aber dennoch in einer impliziten Weise mit- oder ineinander verschränkt. Auf diese unsagbare, transzendente »Räumlichkeit« zwischen den ontischen Gegenpolen kann allerdings der Terminus »Welt« nur »indirekt« oder »metaphorisch« angewandt werden.

und Erstes« proklamierte Erscheinen in seinem Ursprungsrecht zu belassen. Durch die eigentlich unfassbare Dialektik von Erscheinen und a-phänomenaler, umgreifender Welt kommt eine Unklarheit in das Erscheinungsdenken. Es finden sich aber durchaus Formulierungen, die nahe an den Barthischen Ansatz heranzukommen scheinen. So z. B.: »Das Erscheinen ist – strenger gedacht – weder etwas, was den nichtmenschlichen Dingen von seiten des Menschen zustößt, noch etwas, was sie selber vollbringen. Das Seiende macht nicht sein Erscheinen, es ist durch das Erscheinen vermittelt, es ist, was es ist, im Erscheinen.« (Fink 1958, 130; zitiert bei Kerckhoven 1998, 139) Nicht nur die stets präsente un-dingliche Welt-Durchschwingung macht Fink zu schaffen, vor allem aber auch die Hypostase des »Seienden«, die doch, bei aller Problematisierung, ihre un-reflektierte, statische Resistenz erweist. Der transzendente Ansatz Barths hat sich dieser Schwierigkeit in einer an George Berkeley gemahnenden Radikalität entledigt. – Zur hier angedeuteten Problematik siehe auch die Kritik von Christian Graf, die diesem Essay van Kerckhovens gewidmet ist (Graf 2005).

II. Die Differenzen der »Ansätze« von Fink und Barth und die Bedeutung des Sich-Gebens

Wenn man die Differenz dieser beiden Philosophen auf ihre ursprünglichen Ansätze zurückführt, so finden wir bei Fink eine phänomenologische Ontologie³ und bei Barth eine transzendente Deontologie.⁴ Sie treffen sich in der Bemühung, die tradierten Diastasen von Subjekt und Objekt, von Sein und Mensch, von Welt und Psyche, Ding und Logos zu überwinden oder zum Mindesten in neue Kontexte zu versetzen. Spricht man bei Fink von Ontologie, so ist nicht ein neutrales, homonymes und entseeltes Sein gemeint, spricht man bei Barth von Deontologie, so ist nicht die Reduktion der Philosophie auf Ethik intendiert. Man vergleiche etwa folgende Textpassagen, die alles andere als »neutral« erachtet werden können. So lesen wir bei Fink: »Seine Produktivität [des Seinsverständnisses, AW] ist in tieferem Sinne ein Hören auf die Stimme des Seins selbst, das sich dem Menschen zuschickt.« (Fink 1977, 112) – »Ist die Geschichte des Seins und des auf seinen Zuruf hörenden Menschen zu Ende, wenn die ontologischen Grundmotive der antiken und neuzeitlichen Metaphysik, wenn Substanz und Selbst versöhnt sind – [...]?« (Ebd. 144) – Es ist die Rede vom »Urstreit des Seins« (ebd. 227), von der Welt, die als »die ursprüngliche Zwietracht von Himmel und Erde« (ebd. 245) genannt wird. – Die Welt selbst wird zur existenziellen Forderung: »Die echte Freiheit des Daseins bedeutet keine Lenkung und Planung der Dinge, sondern das Eingehen in den ›Auftrag‹, den die Welt immer an das Menschenwesen stellt.« (Ebd. 277) – Anklänge an gnostische Kosmos-Spekulationen lassen sich vernehmen: »Am Ende müssen wir vielleicht einmal versuchen, nicht das Sein von den seienden Dingen, sondern umgekehrt die endlichen Einzeldinge von dem Kampf von Licht und Nacht des Seins aus zu denken.« (Ebd. 303)

³ Mit dieser Kennzeichnung ist das Verhältnis Finks zu Husserl und Heidegger umschrieben, wobei er als Assistent Husserls dessen Phänomenologie immer kritischer aus der Sicht Heideggers beurteilt und schließlich überwinden oder neu erarbeiten will. Siehe Kerckhoven 2003.

⁴ Bereits Barths *Philosophie der praktischen Vernunft* von 1927 ist als existenzielle Deontologie zu verstehen. In seiner weiteren Entwicklung wird das Moment des Deontologischen zur Grundlage eines umfassenden Systems, das sich zu einer kosmisch-existenziellen Teleologie vorwagt.

Für Barth ist es undenkbar, ein derart vitalisiertes Sein und im Sinne Heideggers eine Seinsgeschichte anzunehmen, zu deren Erkenntnis eine »Kehre« im Seinsverstehen zu vollziehen wäre. Allerdings vom strengen Ansatz seiner transzendentalen Vernunftphilosophie her vollzieht Barth in seinen frühen Schriften ebenfalls eine »Kehre«, die sich von den subjektzentrierten Philosophien abwendet und den »Menschen« oder das »Ich/Subjekt« nicht mehr als Ursprung der Erkenntnis fixiert. Es ist eine Kehre zum Logos. Ursprung ist allein der Logos, die Vernunft, schlicht ausgesagt: die Erkenntnis selbst. Sie vermag sich nur in ihrem Vollzug, aber nicht durch ein a-logisches Moment zu begründen. Das deontologische »Sein«, die Sollens-Wirklichkeit, ist selbst nichts anderes als Erkenntnis, und zwar Erkenntnis dessen, was zukünftig sein soll. Sie ist das, was den Menschen erst zum Menschen macht. Seine Konstituierung ist seine Verwirklichung – er *ist* sie. Kein Sein ruft ihm zu, vielmehr ist er in seinem Wesen ein Herausgeforderter. Er *ist* seine Praxis, und in der Aktualisierung seines Erkennens zeigt sich ihm das, was ihm erscheint, vornehmlich im bewegten Vollzug des Werdens der Erscheinung, das nicht verschlossen und unsichtbar ist, sondern »sich zu erkennen gibt«. Denn auch dies ist vorausgesetzt – eigentlich eine Banalität – dass jedes Welterkennen davon ausgehen muss, dass Erscheinendes die Möglichkeit mit sich führt, überhaupt auf irgendeine Weise erkannt zu werden, ja seinem Wesen nach Erkenntnis-Gabe zu sein. Es finden sich also Formulierungen, die mit heutigen Philosophien des »Gebens« und »Sich-Gebens« übereinzustimmen scheinen.⁵

Durch das »Seinsverständnis«, das Heidegger in *Sein und Zeit* suggestiv ins Zentrum der Existenz setzte und das von Fink weiter entfaltet wurde, ist anscheinend eine Öffnung des »Subjektiven« zur Welt und zum »Seienden im Ganzen« gelungen. Anstelle dieses Seinsverständnisses findet sich bei Barth das »Ereignis des Erkennens«. Alles kommt auf dessen Erhellung an, in der Barth die Möglichkeit einer »Wende von grossem Ausmass und von bedeutender Tragweite« (Barth 1959, 172) vermutet:

⁵ Bereits Heideggers »Es gibt« hat in der französischen Phänomenologie zu weitreichenden Reflexionen geführt, die zu einem ontologischen Umdenken Anlass gaben. So ist auf das Denken von J.-J. Marion *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris 1997) zu verweisen. Vgl. dazu Kühn 2003, 175–239.

»Erkenntnis«, verstanden in ihrer Aktualisierung, ist weder ein Tun noch ein Erleiden. Das transitive Verbum »Erkennen« ist offenbar wenig geeignet, diese Aktualisierung endgültig auszusagen [...]. Näher kommen wir dem, was ausgesagt werden soll, wenn wir das Geschehen der Erkenntnis intransitiv oder medial zur Aussprache bringen. Erkenntnis in ihrer Aktualisierung ist ein »Offenbarwerden« oder ein »Sich-Erschliessen« von etwas. Gehen wir aus von der medialen Aussageweise, dass »etwas sich zu erkennen gibt!« (Ebd. 173)

Das »Offenbarwerden von etwas« ist die autonome Basis – vor allen Differenzen wie Ich und Welt, Subjekt und Objekt: »Im »Sich-zu-erkennen-Geben von etwas« wird etwas »einsichtig« oder »manifest«. Wir können [...] das »Sich-zu-erkennen-Geben«, in dem wir das Geschehen der Erkenntnis wahrnehmen, als eine »Manifestation« aussprechen.« (Ebd. 174) Aber: Was ist dies für eine Wahrnehmung? Was ist dies für eine Erkenntnis, die die Manifestations-Erkenntnis erkennt – oder nur wahrnimmt? Es ist anzunehmen, dass Barth mit dieser »Erkenntnis der Manifestations-Erkenntnis« auf einen Grundgedanken der abendländischen Metaphysik abzielt, nämlich auf die Aristotelische »Erkenntnis der Erkenntnis«, die er somit aus der Mitte des Kosmos in den Bereich des Transzendentalen verlegt.⁶

Es ist klar, dass eine mediale Ausdrucksweise in der deutschen Sprache, die die grammatische Form des griechischen Mediums nicht kennt, große Schwierigkeiten bietet und bei ihrer Nicht-Beachtung das Verstehen des Barthschen Denkens verunmöglicht. Dass dies auch für das Verstehen des »Erscheinens«, eben des »phainesthai« gilt, verdeutlicht die folgende Aussage: »Das Erscheinen der Erscheinung ist ein Sich-Erschliessen, ein Offenbarwerden, eine Manifestation von etwas, das »ist« – als das Sich-zu-erkennen-Geben des Seins der Erscheinung.« (Ebd. 175) Man beachte das »ist«: Das Erkennen kommt nicht nachträglich zum Erscheinen hinzu, vielmehr ist es seinem Wesen nach das Sich-zu-erkennen-Geben der Erscheinung selbst!

⁶ Allein schon der Titel *Erkenntnis der Existenz* weist in diese Richtung. Übersetzen wir gemäß den Barthschen Bestimmungen Existenz mit »existenzieller Erkenntnis«, so lautet der Titel eigentlich »Erkenntnis der existenziellen Erkenntnis«. Eine Tautologie droht, wenn man nicht bedenkt, dass es sich um Erkenntnisse unterschiedlicher Ordnungen handelt. Auch Hegel bezieht sich auf die Metaphysik des Aristoteles, verlegt aber bei Verlust der transzendentalen Dimension seine Erkenntnis-Bewegtheit in den Horizont der Innerweltlichkeit von Natur und Geschichte – mit möglichen Konsequenzen, die Linkshegelianer und vor allem Karl Marx weiterentwickelten.

Und wie steht es mit der bereits erwähnten Deontologie? Bei Heidegger und Fink wird von einem übergegenständlichen Sein gesprochen, das sich dem Menschen »zuschickt« oder, wie bereits zitiert, es tritt in die Welt mit einem Auftrag an den Menschen, ohne dass klar würde, worin dieser Auftrag bestehen soll. Bei Barth ist Existenz in ihrem Wesen ein Herausgefordert- und ein In-Anspruch-Genommen-sein, das sich im jeweiligen Inhalt meldet und als Anliegen den Menschen erfasst hat. Und es ist nicht ein willkürliches Anliegen, das die Existenz herausfordert, sondern es ist von meta-weltlichem Charakter. Es kommt nun nicht auf den spezifischen Inhalt dieses Anliegens an, vielmehr auf die Einsicht, dass es sich in diesem deontologischen Aufgefordertsein um eine eigenständige Wirklichkeitsdimension handelt, die in ihrer Aktualität durchaus mit der »Natur« konkurrieren kann. Dies ist die leitende Einsicht von Barths *Philosophie der praktischen Vernunft* aus dem Jahre 1927.⁷ Die Praxis der Vernunft zeigt sich als das konstante Entscheidungsmoment, das im Auftrag der Suche nach dem Vorzüglichsten faktisch erfahren wird. Das neutestamentliche »Stehen in der Wahrheit« gewinnt hier seine philosophische Artikulation. Insofern etwas gesollt und gewollt und aktuell erstrebt wird, gewinnt dieses Etwas den Status praktischer Wirklichkeit, die durchaus in einer Parallele zu einer »ontologischen« Selbstständigkeit gedacht werden muss. Es handelt sich hier um eine Wirklichkeit, die mit dem Vollzug des Existierens zusammenfällt und nur *in* diesem sich manifestiert. Wenn dies nicht der Fall wäre, verlöre die praktische Vernunft jeglichen Sinn.

⁷ Dieses Werk (Barth 1927) steht noch unter dem Zeichen des »Kritischen Idealismus«, was sicher dazu beitrug, es nach veränderten philosophiegeschichtlichen Klassifizierungen zu übersehen. Besondere Bedeutung kommt ihm zu, weil darin das Primat der Praktischen Vernunft, wie von Kant proklamiert, Ernst genommen wird: Praktische Vernunft wird als eigenständige deontologische Wirklichkeit erkannt und damit als Philosophie der Existenz herausgearbeitet. Diese Einsicht leitet das ganze Denken Heinrich Barths, sowohl seine Existenz- als auch seine Erscheinungsphilosophie. Der Schlüsselaufsatz »Philosophie der Existenz« (Barth 1967, 33–53), der diese Sachlage erläutert, wurde 1942 veröffentlicht. Aufgrund des »Marburger«-Ansatzes kann »Existenz« nicht ontologisch, vielmehr nur als »Erkenntnis« – und zwar einer ganz besonderen, unvergleichlichen Erkenntnis verstanden werden.

III. Differenzen im Verhalten zur »Gegebenheit«: Barths transzendente Rückfrage⁸ und Finks spekulatives Weltdenken

Beide Philosophen rütteln an der normativen Gewalt des Gegebenen, des Faktischen, der Tatsachen und der sich absolut setzenden Dinge. Barth gewinnt seinen Ansatz im Rückgang einerseits auf das »Erscheinen der Erscheinung« und andererseits auf den transzendentalen Ursprung aller Erkenntnis, abgekürzt formuliert: auf den »Logos«. Fink postuliert den übergreifenden Weltgedanken und macht ihn zur Basis seiner Kritik der Ding- oder Gegebenheits-Ontologie. Diese Kritik verlangt er im Sinne einer »Überholung des metaphysischen Raum-, Zeit- und Bewegungsverständnisses durch ein Weltdenken, welches von der Welt her die Gänze des Raumes, die Gänze der Zeit und die Gänze der Bewegung zum Problem macht [...]« (Fink 1977, 229). In dieses Weltdenken ist aber bereits eine dem »Weltbegriff« keineswegs inhärente Voraussetzung eingefügt, nämlich die »Ganzheit«, die auch Heidegger in seiner Seinskonzeption unbesehen mit einbezieht. Genau besehen ist allerdings nicht von der Gänze der Welt die Rede, sondern nur von den jeweiligen Ganzheiten von Raum, Zeit und Bewegung, denn die Welt selbst, als ein Nicht-Seiendes, ist zwar Ganzheiten stiftend, aber selbst nicht eine innermundane Ganzheit. Ist dieses Weltdenken vorerst nur als Postulat skizziert, so besteht aber doch, um es überhaupt in Gang setzen zu können, ein Vorbehalt gegenüber allem Erscheinenden, das wir zu kennen vermeinen. Es ist der Vorbehalt eines »Entzugs«, ja der Negativität. Sepp sieht darum die Möglichkeit einer »Negativphänomenologie«: »Diese Phänomenologie präsentiert das Negativ des Erscheinenden, indem sie das Erscheinende umkehrt: Im Erscheinen sieht sie *all* das, was Erscheinendes *nicht* ist: die Welt.« (Sepp 1998, 93). Wie dem auch sei, sicher ist, dass Finks Weltdenken nicht zur frontalen Begegnung mit den Erscheinungen hinführt und sogar die Phänomenologie meiden will, ja diese als einen »Irrweg«⁹ erachtet. Die Welt

⁸ Der Terminus »Rückfrage« bezeichnet bei Barth einen wichtigen Grundzug der Philosophie als solcher: »Philosophie ist [...] eine immer wieder einsetzende Rückfrage nach sinngebenden Begriffen [...]« (Barth 1965, 13; 17ff.) Vor allem ist damit sein transzendentaler Denkstil umschrieben.

⁹ Den Spuren der Absetzbewegung Finks von Husserl ist Guy van Kerckhoven in einer großen Untersuchung über die Revision der VI. Cartesischen Meditation nachgegangen (Kerckhoven 2003), ebenfalls in einem bis dato unveröffentlichten Vortrag, den er an-

wird auch nur »spekulativ« und durch die Anstrengung des Begriffs entdeckt.

Dagegen entdeckt Barth durch die frontale Begegnung mit der »Erscheinung« deren emergenziale und existenzielle Bedeutung, um gerade die »Phänomene« der Phänomenologie als bereits theoretisch erstarrte Gebilde zu entlarven. Sie sollen zurückgeführt werden in den ursprünglichen Zustand des Sich-zu-erkennen-Gebens. Seine Methode ist radikal skeptisch und transzendental, insofern er alle »Gegebenheiten«, die er in einem Vortrag im Jahre 1919 als das »radikal Böse« bezeichnete,¹⁰ auf die ursprüngliche Offenbarkeit ihres Erscheinens zurückführt, um sie, befreit von der ontologischen Erstarrung, in ihrer »integralen« Aktualisierung in Sicht zu bekommen.¹¹

Gerade weil Fink aus der Vorwegnahme einer »Kehre« oder aus der »Seinsgeschichte« heraus und zudem aus dem »non-aliud« der »Welt« zu denken versucht, rücken ihm die sinnlich erscheinenden »Dinge« und »Sachen« hinter einen ontisch distanzierenden Schleier, als hätte er Furcht, dass sie ihn berühren, ablenken, täuschen und von einem wirklicheren Sein trennen könnten. Die »Phänomenalität« ist

lässlich des Symposions über Eugen Fink – Heinrich Barth – Jan Patocka in Prag im Frühjahr 2004 hielt (Kerckhoven 2009).

¹⁰ »Bejahung einer Gegebenheit der Lebensinhalte ist das schlechthin Böse; sie ist das Wesen aller Sünde und Verkehrtheit; sie ist das Übel als solches.« (Barth 1962, 227) Dieses radikale Verdikt dürfte auch heute noch Geltung haben, wenn z. B. das »Denken« oder das »Bewusstsein« naturalistisch auf Gehirnfunktionen reduziert und als Quelle der Erkenntnis bestimmt wird. – Das Nicht-Haften an Gegebenheiten, der Verzicht auf alles Haben-des-Seins bildet eine Gemeinsamkeit mit seinem Basler Kollegen Karl Jaspers, dessen kantisch inspirierte Existenzphilosophie, bei aller kollegialen Kritik, der Barthschen näher steht als das Seinsdenken Heideggers.

¹¹ Diese Methode wendet Barth auch gegenüber Kants »Transzendentaler Deduktion« an. Er kritisiert die ontologischen Vorgaben, die noch in Kants Brief an Markus Herz vom 21. Februar 1772 trotz der »veränderten Methode der Denkungsart« sich bemerkbar machen, vor allem in der vorgegebenen Relation von Subjekt und Objekt (Barth 2004, 51 ff.). In Barths mehrmaligen Analysen der Kantischen »Deduktion« wird als Ergebnis festgehalten: »In Kants ›Transzendentaler Deduktion‹ wird [...] die Aktualisierung der Erkenntnis im Erkennen in ihrer transzendentalen Begründung (in der ›Transzendentalen Apperzeption‹) aufgewiesen.« (Ebd. 55; siehe auch Barth 1927, 35–58; 1965, 214–223) In allen diesen Analysen wird versucht, die mittelalterliche Transzendentalienlehre in eine neue transzendentalphilosophische Konzeption überzuführen, und zwar durch die Reinigung einerseits des Kantischen Ansatzes von seinen ontologischen Restbeständen als auch durch die Befreiung der Transzendentalien der Scholastik aus ihrer ontologischen Einbettung.

ihm wichtiger als die einzelnen Phänomene. Die wirklichen Phänomene und auch das wirkliche Leben in erfüllter Erscheinung sind ihm entzogen. Darüber gibt seine ludische und symbolische Darstellung humanen Handelns und Lebens einige Auskunft. Erst durch eine überphänomenale Vermittlung scheint er die Unmittelbarkeit des Lebens in Sicht zu bekommen.

Trotz aller Vorsicht, den Erscheinungen nicht »phänomenologisch« zu nahe zu treten und sich nicht in den Unendlichkeiten der Beschreibungen zu verlieren, ist Finks Denken von einem Pathos der Weltzugewandtheit durchdrungen. Gerade weil »Welt« wegen ihrer Nicht-Dinglichkeit ins Vergessen geraten ist, ist Fink intensiv bemüht, eine positive Weltlichkeit der Welt aufzudecken. Angesichts der doxischen Unfassbarkeit der Welt, die nur spekulativ angedacht und überwunden werden kann, ist es möglich, von einem offenen Horizont der Welt-Erforschung zu sprechen, allerdings nicht bis in jene Hintergrunddimension hinein, in der sich das Drama der Seins- oder Weltmächte abspielt. Trotz dieser Fernsicht macht sich in seinen anthropologischen Darlegungen oft eine geradezu agrarische und archaische Nostalgie bemerkbar, insofern Fink zu wissen vermeint, dass in vor-industrieller Zeit die Symbole von Himmel und Erde, Nacht und Tag noch in ihrer Eigenwirklichkeit erfahrbar gewesen seien. Diese agrarische Nostalgie und Kritik der Moderne findet sich auch in Heideggers Texten, vor allem in jenen, die von seiner Hinwendung zum chinesischen Daoismus geprägt zu sein scheinen (Wohlfahrt 2001). Was uns aber bei diesen Bemerkungen leitet, ist die merkwürdige Frage, wie weit bei Fink und Barth die »Rückfrage« nach den begründenden Momenten ihrer Philosophien gehen kann oder gegangen ist.

Barths transzendente Rückfrage kennt keine abschließenden Grenzen und keine ersten Elemente, auch nicht kosmische Tatsachen, die dem Fragen Einhalt gebieten könnten. Die Rückfrage geht in zwei Richtungen, in die innerweltliche und in die transzendente, gewissermaßen in die horizontale und in die vertikale. Die horizontale Denkrichtung, die nach den linearen Ketten und komplexen Vernetzungen sucht, verliert sich im Unbestimmten und muss vielleicht zur Einsicht kommen, dass die Weltwirklichkeit nach allen Seiten »offen« bleiben wird, während die vertikale, die eigentlich transzendente und emergenziale, von der neuzeitlichen Philosophie ausgeblendet wurde – indem sie frivolerweise den Gedanken der »Schöpfung« im Sinne der »creatio continua« preisgegeben hatte. Barth versteht Existenz im Ho-

izont des vertikalen Welt-Aufgangs und in ihrem Eintritt in die Erscheinung primär als »Schöpfung«.¹²

IV. Finks transzendente Weltynamik und Barths kosmisch-existenzielle Manifestation

Im Folgenden seien einige Grundpositionen von Fink und Barth einander gegenübergestellt, die die »Weltwirklichkeit« betreffen. Sicher intendieren beide Philosophien eine Wirklichkeit, die in konstanter Be-

¹² Jedem Leser, der hier Theologie wittert, sei sein Geruchssinn unbenommen. Doch es wäre an der Zeit, endlich von pubertären und letztlich blasphemischen Gottes- und Schöpfungs-Konzepten loszukommen, wie sie zur Zeit von den sich formierenden »Brights« propagiert werden. Im Schöpfungsgedanken liegt eben keine Beruhigung, dass diese Welt von einem Schöpfer konstruiert worden sei, wie es vielleicht auch Platons *Timaios* suggerieren könnte. Im Gegenteil: Schöpfung bedeutet Erkenntnis der Kontingenz und der abgründigen Faktizität, dass kein Grund gefunden werden kann, warum diese Welt ist und nicht nicht-ist. Die Kontingenz ist sicher kein neuer Begriff. Er spielte in der Spätscholastik, in der arabischen Philosophie, in der Philosophie der Existenz wie auch in der Systemtheorie Niklas Luhmanns eine Rolle, die ihn beinahe in rationale Vertrautheit rückte. Doch es ist nach Barth das Folgende zu bedenken: »Die arabische Philosophie des Mittelalters war auf dem Umweg über den Islam vom Alten Testament inspiriert. Dies zeigt sich daran, dass sie sich genötigt sah, mit dem Begriff der ›Schöpfung‹ ins reine zu kommen. Es liegt aber im Wesen dieses Begriffes der ›Schöpfung‹, dass er in der antiken Philosophie keine Stätte finden konnte. Denn was in der Schöpfung von Gott geschaffen worden ist, das ist die phänomenale Wirklichkeit des Welt-Seins, die im Schöpferworte aus dem Nichts hervorgerufen wird. Diese Welt der Erscheinungen, die in der Schöpfung zur sichtbaren und greifbaren Wirklichkeit wird, erfreut sich einer ganz anderen Weise des Seins, als wie sie uns im ›seienden Sein‹ der klassischen griechischen Philosophie begegnet [...] Die geschaffene Welt ist als solche bestimmt durch die Begriffe ›Existenz‹ und ›Kontingenz‹.« (Barth 1967, 168 f.) Aus dem Schöpfungsgedanken, der eine Kategorie der Bewältigung der Kontingenz-Einsicht in das Welt-Sein ist, erwächst eine radikal andere Ontologie, als sie in der Tradition des Aristoteles und aller Aristotelismen bis hin zum »Neo-Aristotelismus« des 19. und 20. Jahrhunderts üblich war und in seinen heutigen Ausläufern immer noch ist. Wenn also Barth zum Schluss kommt, dass der Existenz vor dem Sein der Vorrang gebührt und er sie zum Zentrum der philosophischen Systematik erklärt, stellt er sich voll in die Tradition der hoch komplexen Synthese aus biblischem, griechischem und islamischem Denken. – Man könnte angesichts dieser komplexen Konstellation den Gedanken erwägen, ob der in Heideggers und Finks Philosophie auftretende Begriff des »Ereignisses« – der gemäß Heidegger nicht »griechisch« gedacht sein soll – tatsächlich nicht mehr auf die Aristotelischen abkünftigen Ontologien angewandt werden soll, weil er eine ganz andere, existenziell-dynamische Welt-Wirklichkeit zum Vorschein bringt.

wegtheit und Aktualisierung begriffen ist. Beiden ist auch der Rückgriff auf ursprüngliche, nicht mehr hintergehbare Positionen eigen – die sie mit unterschiedlichen Methoden aufweisen. Es sind dies bei Barth das »Transzendente« und bei Fink die »Welt«. Beide Philosophien destruieren die traditionelle Ontologie und deuten sie neu in einem leicht privativen Sinn. Für Fink bleibt sie ein Moment der Selbst- und Weltbestimmung des Menschen, aktuell und präsent als »ontologische Erfahrung«, aber überbietbar durch den Weltgedanken – bei Barth fungiert *Sein* als eines der drei Prinzipien der Philosophie, neben *Vernunft/Erkenntnis* und *Wahrheit* (Barth 1967, 62–67). Sein ist dadurch methodisch verstanden als transzendente Möglichkeit, die Erscheinungen aller existenziellen Lebendigkeit zu entledigen und sie auf die ontologische Ebene von neutralisierten »Seienden« zu projizieren (Barth 1965, 631). Sie werden dadurch ent-existenzialisiert, ent-temporalisiert und zu schattenähnlichen Gebilden reduziert.¹³ Das transzendente Prius wird bei Fink das »Denken der Welt«, bei Barth die »Erkenntnis als solche«, die die eigentliche Bedeutung des Transzendentalen bezeichnet. Es sei aber beigefügt, dass damit eine Erkenntnis »anderer Ordnung« gemeint ist, eine Erkenntnis mit Begründungsfunktion.¹⁴

¹³ Barth spricht deutlich von einer »Abschattung auf die Ebene des Seienden.« (Barth 1965, 631) Barth hält sich darum an einen sehr reduktiven Begriff der Ontologie, um sie von der gnostischen Aura, die sie durch Heidegger gewonnen hat, zu befreien. So formuliert er: »Es scheint aber ein durchgehender Zug des ontologischen Denkens darin zu liegen, dass in der Bedeutung des ›Seins‹ und des ›Seienden‹ die Zeitlichkeit eine bedeutende, weithin sichtbare Stellung *nicht* einnimmt.« (Ebd. 680) Und: »[...] eine Enttäuscherung in die Zeitlichkeit ist dem Seienden fremd.« (Ebd.) Dass damit auch das »Phänomen« der Phänomenologie getroffen ist, kommt zum Ausdruck, wenn Barth formuliert: »Vom Phänomen ist aber zu unterscheiden das Erscheinen der Erscheinung. Dieses Erscheinen ereignet sich im Horizonte der Zeitlichkeit und kann demzufolge rein ontologisch nicht ausgelegt werden. Woraus wir ersehen können, dass nicht einmal die Kosmologie auf ›festgestellte Tatsachen‹ zurückzuführen ist! Denn das ›Erscheinen‹ der Erscheinung ist nicht etwas, das sich als Seiendes feststellen lässt. Das ›Phänomen‹ dagegen bedeutet die Projektion des Erscheinens der Erscheinung auf die Ebene des Seienden – eine Projektion, in der von der Aktualisierung eben des Erscheinens der Erscheinung abstrahiert worden ist.« (Ebd. 681; vgl. ebenfalls 88, 460f., 633)

¹⁴ Barth widmet diesem Aspekt ein ganzes Kapitel in seinem Opus magnum: »3. Die transzendente Begründung« (Barth 1965, 207–240). Er betont, dass das Prinzip der philosophischen Begründung ein »offener« Begriff bleiben müsse (ebd. 16). Das alle Erkenntnis gründende Prinzip könne nicht von derselben Ordnung sein wie das, was es im Einzelnen begründet.

Es sei auch noch der Unterschied der fundamentalen Ausrichtungen und des Typs des Transzendierens bei diesen Philosophien kurz beleuchtet: Verglichen mit dem radikalen Transzendieren Barths, das eigentlich ein Transzendieren des innerweltlichen Transzendierens vollzieht und dadurch auf eine tiefere Ebene, nämlich auf jene der »transzendentalen Transzendenz« oder der »Transzendenz des Transzendentalen« (ebd. 224 f.) vordringt,¹⁵ muss das Weltdenken Finks eingeschränkt als »quasi-transzendental« bezeichnet werden. Fink setzt zwar »Welt« und »Weltbewusstsein« in einem unüberholbaren, also transzendentalen Sinne an, und zwar zugleich als unmittelbare Erfahrung und als apriorisches Wissen. Mit der Barthschen »Transzendenz des Transzendentalen« könnte das »Nichts der Welt« verglichen werden. Doch dies ist darum unzulässig, weil auch das Nichts der Welt nur in der Relation zum Sein der Welt gedacht werden kann. Darum ist dieses Nichts kein vom Sein gereinigtes Nichts und erreicht nicht den Rang desjenigen Transzendentalen, von dem aus überhaupt Erkenntnis – auch die Erkenntnis des Nichts – ermöglicht wird. Zudem wird das Welt-Nihilum als das Umgreifende und Vorausgesetzte trotz seiner Über-Gegenständlichkeit in den Modus der Ursprünglichkeit für Raum und Zeit und damit ins Vor-Zeitliche und Vor-Räumliche versetzt. Welt ist paradoxerweise gerade als Nihilum von einem um- und durchgreifenden Charakter. Es ist anwesend und nicht als Seiendes und Phänomenales fassbar; es durchwaltet, durchstimmt und durchschwingt alles Sein und Seiende und zeigt sich indirekt an im »Urstreit von Himmel und Erde« (Fink 1977, 243). Diese Bestimmungen gehen aber über das hinaus, was vom Transzendentalen als Erkenntnis-Ursprung auszusagen angemessen ist. Wegen dieses Zwittercharakters der »Welt« als Nihilum und dynamischer Eigenmacht wurde hier die Bezeichnung »quasi-transzendente Weltdynamik« gewählt, eine Bezeichnung, die,

¹⁵ Barth unterläuft die üblichen Konzeptionen von Transzendenz und Transzendieren, die auch bei größter existenzieller Ergriffenheit stets eine spatiale Allusion mit sich führen. Unterschieden werden innerweltliches Transzendieren, wie es z. B. das wissenschaftliche Denken vollzieht, und die dieses Transzendieren erst ermöglichende Begründung, die Barth »transzendente Transzendenz« nennt. Es ist eindrücklich, wie Barth die scholastische Transzendentalienlehre, auf die noch Kant Bezug nimmt, ihres ontologischen Charakters entledigt und sie – gereinigt durch die Einsichten in Kants praktischer Vernunft – einem grundlegenden Denken der Wahrheit der Existenz, einem »Stehen in der Wahrheit«, bereitstellt. Über diese Umdeutung der Lehre der Transzendentalien in eine existenziell relevante Transzendentalphilosophie orientieren die zehn Seminarthesen aus dem Sommersemester von 1956 (Barth 2004).

es sei zugegeben, aus dem Blickpunkt des radikal-transzendentalen Ansatzes von Barth heraus gewählt wurde.

Nun weiter zur Weltdynamik! Das Denken Finks folgt den gewaltsamen Interpretationen Heideggers, die es zustande bringen, sowohl die Transzendentalphilosophie Kants als auch den dem metaphysischen Ontologismus sich entziehenden Deutschen Idealismus zu ontologisieren. So transformiert Fink Hegels Erkenntnis-Instrumente in eigenständige Realitäten, so dass sie als aktive »Seinsmächte« aufzutreten vermögen – so z. B. als Mächte des An-sich und Für-sich. Analogien mit der Spätphilosophie Schellings drängen sich auf, dessen *Philosophie der Mythologie und Offenbarung*¹⁶ ebenfalls den Ausblick auf ein kosmologisch-mythisches Meta-Geschehen gewährt. Indirekt wird auch die Seinsphilosophie Heideggers mit ihrem säkularisierten Gedanken der Seins-Parusie in diesen Horizont einbezogen, nicht zuletzt mit der Intention, mit einer neuen »Kosmologie« die »Seinsphilosophie« zu überbieten. Fink gewinnt den Einblick in ein grandioses Welt-Drama, dessen Dynamik dem Menschen entzogen zu sein scheint. Sucht man in diesem Welt-Drama nach der Stellung des »Subjekts« oder des »Menschen«, so wird man auf das dem Menschen eignende »Seinsverständnis« verwiesen, in dem sich sowohl die Sorge um das eigene Sein als auch das sich ihm »zuschickende« Sein und das »Welt-ganze« präsent und ineinander verknötet erweisen. Darin liegt aber auch das »Mittlertum des Menschen« (Fink 1977, 250). Ihm wächst im Welt-Drama trotz dessen Übermacht eine umfassende, eigentlich überdimensionierte Verantwortung zu, denn in ihm vollzieht sich die Wahrheit als Ereignis, nämlich »als die weg-hafte Enthüllung des Seins selbst, als seine reine Selbsterhellung. Wahrheit ist nicht ›Entdecktheit‹ von etwas, nicht das Offenbarsein eines Dinges oder eines Dingartigen, sie ist als ›Ereignis« (ebd. 235). Eine Unsicherheit macht sich aber in den Darlegungen Finks geltend, denn viele Fragen bleiben offen: Ist der Mensch nur Ort eines Geschehens, das er nicht im Griff hat? Ist er als Existierender wesentlich »Zerrissenheit«? (ebd. 235), und bleibt er trotz seines »Mittlertums« von dem apokalyptischen Grundgeschehen des »Waltens der Welt«, des »Streits von Lichtung und Verbergung« als der »Urzwietracht des Seins« (ebd. 217) und der ihm unverfügbaren Seins-Mächte ausgeschlossen? Welche Stellung besitzt die »vulgäre«

¹⁶ Fink bezieht sich gelegentlich auf die Spätphilosophie Schellings (z. B. Fink 1977, 221, 225)

Weltgeschichte in Beziehung zur Tiefengeschichte des Waltens der Welt?

Das Weltdenken Finks oszilliert zwischen transzendentalen, Ursprungsphilosophischen, phänomenalen und mythischen Allusionen. Es soll also eine vergessene oder bislang übersehene »Kosmologie« die Nachfolge der »dingontologischen Metaphysik« antreten, wobei sich Fink nicht scheut, große geschichtliche Zusammenhänge und notwendige Umorientierungen des ganzen bisherigen philosophischen Denkens anzumahnen. Er liebt eine auch bei Heidegger nicht zu übersehende prophetische Gebärde. Nicht im Detail seien die wesentlichen Momente dieses Weltdramas geschildert, nur einige seien erwähnt.

Vom Erscheinungsdenken her glaubt man es begrüßen zu können, wenn »Himmel und Erde« und das alltägliche Leben in den Umkreis philosophischer Besinnung gerückt werden, doch muss man bald einen großen Vorbehalt beachten. Himmel und Erde müssen »symbolisch« aufgefasst werden und können darum in jedem Ding präsent sein als die sich widerstreitenden Momente der »Lichtung« und der »Verbergung«. Die Termini Hegels und Heideggers werden in Mächte übergeführt, die zu wahren Agenten der Welt-Dynamik oder des Welt-Waltens mutieren. Welt ist ein Erstes und Letztes, so dass gesagt werden kann: Die Wirklichkeit der Welt ist ihr Walten. Von diesem Horizont her gewinnen Himmel und Erde erst ihre tiefere Bedeutung und Mächtigkeit. Welt waltet und »durchzieht alle Erfahrungsweisen« (Sepp 1998, 92). Sie ist darum auch keine bloße Begriffskonstruktion. Von diesem Verstehen der jeweiligen Welt-Waltens-Immanenzen her gewinnen ungewohnte Ausdrücke, wie etwa die »Schwingung«, ihre kosmische Bedeutung. Phänomenale Momente werden in einen anderen Verstehenshorizont gerückt. Dabei geht es Fink um eine Form der »Übersetzung« oder der »gedanklichen Umsetzung in eine andere Dimension« von phänomenalen Zügen, wie er es im Heraklit-Seminar explizierte, das er gemeinsam mit Heidegger durchführte.¹⁷ Die harte

¹⁷ Vgl. Heidegger 1986, 88. – Die von Fink im Heraklit-Seminar explizierte Methode (ebd. 88 ff.) missfällt allerdings Heidegger. Liest man seine Fragen, so muss man von seinem Unverständnis sprechen. Dieses scheint in seiner ontologischen Distanz zu den sinnlichen Erscheinungen begründet zu sein. Finks Methode verdient aber grundsätzlich, als es in den Seminarsitzungen geschah, gewürdigt zu werden. Es muss jedem Leser heraklitischer Fragmente einsichtig sein, dass Blitz, Feuer, Geißelschlag, Herde, Weidetiere, Licht, Nacht weit mehr bedeuten, als der phänomenale Befund hergibt. Es handelt sich aber auch nicht um »Metaphern«, wie dies aufgrund der modernen, nomi-

Begrifflichkeit, ja sogar die Sprache selbst müssen gemildert oder vermieden werden. Ein un-thematisches Wissen meldet sich und fordert eine neue Aneignungsweise von Welt und Erscheinung. Fink holt darum den Begriff der »Ahnung« aus der philosophischen Obskurität zurück, denn sie ist nicht erkenntnisfremd, vielmehr ein a-theoretisches Wissen und schafft durch ihre unmittelbare, »ontologische« Erfahrung des Welt-Waltens eine Brücke zum begrifflichen Denken (Fink 1977, 93).

Es dürfte deutlich geworden sein, dass wir weder phänomenologisch noch erscheinungsphilosophisch Finks Philosophie gerecht werden können. Es zeigt sich auch, dass der Ausgang vom »Erscheinen« keineswegs eine feste Basis bildet, sind doch die Schwierigkeiten unübersehbar, um ein Denken aufgrund des integralen Erscheinens der Erscheinungen konsequent voranzubringen. Gerade die phänomenale Hinnahme von »Himmel und Erde«, so hat sich gezeigt, muss zwar in naiver Einstellung bewahrt, aber zugleich in eine andere Dimension übersetzt werden. Diese Übersetzung war anscheinend in frühen geschichtlichen Perioden gar nicht erforderlich, waren doch die tieferen

nalistisch und linguistisch geprägten Alltags- und Wissenschafts-Ontologie etikettiert werden könnte. Fink visiert eine andere Denk- und Sprachweise an: »Heraklit spricht in einer Sprache, die die Differenz des innern Denkens und des äußern Sagens nicht kennt.« (Ebd. 89) An diese Sprache heranzukommen, ist nur möglich, wenn man sich um eine Phänomennähe bemüht. Eine »empirische Phänomenologie« (ebd. 86) führt gerade am Ziel vorbei und erreicht nicht den »tieferen Sinn«, wie die einzelnen »phänomenalen Züge« gedacht werden können. »Vom unmittelbaren Sehen der sinnlichen Phänomene gehen wir über in einen unsinnlichen, nicht in einen übersinnlichen Bereich.« (Ebd.) Fink will also nicht vom einzelnen Erscheinen der Erscheinung ausgehen, von dessen Selbstbeglaubigung oder Saturiertheit, sondern er dringt zum immanenten Symbolgehalt der Phänomene vor, und zwar der Gattungs-Phänomene wie z. B. Blitz und Feuer. In ihrer Gattungshaftigkeit liegt natürlich schon ein symbolisierender Akt verborgen, der aber hier unbeachtet bleiben soll. Anhand des Feuers kann das Gemeinte verdeutlicht werden. Das naiv verstandene Feuer Heraklits ist innerzeitlich und wird als ewig dauernd ausgesagt. »Dann aber hat man schon die Zeit und wendet Zeitbegriffe auf das zeitbildende Feuer an.« (Ebd. 100) Fink will das »Gewesen, das Jetzt und Künftig« aus dem »Aufspringen« des Feuers selbst verstehen (ebd. 101). Denn der tiefere Sinn des Feuers enthüllt sich als »das zum Vorschein-Bringende« (ebd. 100). So zeichnet sich ein Tiefenhorizont ab, der der empirischen Phänomenologie zuvorgeht und in dem sich die Potenzen – zwar a-phänomenal aber phänomenal-potent – anzeigen. Das Moment des »Zum-Vorschein-Bringens« geht, sofern es gereinigt wird von allen kausalen Implikationen, in die Richtung des von Barth formulierten elementarischen »Erscheinens der Erscheinung.« Auch Jan Patočkas »Erscheinen als solches« rückt in die Nähe dieses Gedankenkomplexes.

symbolischen Gehalte der uns umgebenden Welt-Erscheinungen implizit gegenwärtig. Unsere moderne Existenzweise hat uns allerdings dieser ursprünglichen Naivität beraubt und uns in eine neue Naivität des Selbstverständlichen und Irrelevanten eingelassen. Fink sprach bereits in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg von der Weltvergessenheit. Sie hat nun nach etlichen technischen und sozialen Revolutionen auch die phänomenalen Welt-Konstanten erfasst. Ein Prozess der Entkosmisierung scheint auch die magischen Potenzen aufgelöst zu haben, die im Himmels-Anblick und in den Erd-Erfahrungen eine erfüllende Welt-Immanenz vermuten ließen. Kurz: Wir haben keinen »Himmel« und keine »Erde« mehr. Von diesem Befund her mutet Finks Philosophie wie ein großer Anachronismus an.

Es ist Fink aber zugute zu halten, dass er immer wieder auf ausgeschlossene Bereiche philosophischen Denkens hinweist und Irrgänge aufdeckt, in denen sich die neuzeitlichen Philosophien verloren haben. Nur ein Aspekt sei noch erwähnt. Durch die Beschwörung der »Erde« als des Verborgenen, Elementaren und Dunklen versucht Fink eine durch die ganze bisherige philosophische Tradition ausgeschlossene Dimension in die philosophische Reflexion einzuführen. Seit Platon herrsche die Lichtmetaphysik, weshalb sich die Philosophie einseitig entwickelt habe. Mit andern Worten: Der Himmel errichtete eine Herrschaft, die die Erde verdrängte. Dies klingt recht mythologisch. Die chthonische Dimension, auf die auch Johann Jakob Bachofen im »Mutterrecht« (Fink 1977, 282)¹⁸ und Friedrich Nietzsche (Fink 1977, 285)¹⁹ im dionysischen Weltaspekt stießen, soll bewusst dem Vergessen entrissen werden. Es wurde die durchaus berechtigte Frage aufgeworfen (Barbarić 2003, 96 ff.), ob sich Fink zu dieser Arbeit als tatsächlich gerüstet betrachten durfte. Nun muss man bedenken, dass

¹⁸ Fink benützt den Hinweis J. J. Bachofens auf eine »chthonische Ur-Religion«, in der das Matriarchat vorherrschte und in deren Verständnis alle Dinge »aus dem Mutter-schoss der Erde« leben und weben. In einem wahren Hymnus auf die Erde im 16. Kapitel von *Sein und Mensch* (Fink 1977, 273–289) wird allerdings auch vor einer »Blut und Boden«-Ideologie gewarnt (ebd. 286). Vergleicht man Finks Himmel-Erde-Diastase mit Bachofens *Vorrede und Einleitung* in sein Werk *Das Mutterrecht* (Bachofen 1948, 9–66), so kann man sich des Eindrucks einer Struktur-Ähnlichkeit zwischen dem durch-schwingenden Welt-Walten von Himmel und Erde und dem Kampfgeschehen des Tel-lurischen und Aphroditischen nicht ganz entziehen.

¹⁹ Es sei hier noch erinnert an Zarathustras Ruf: »Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend! Eure schenkende Liebe und eure Erkenntnis diene dem Sinn der Erde! Also bitte und beschwöre ich euch.« (Nietzsche 1980, 99)

Fink keineswegs nur eine vergessene Variante der Philosophie repristinierten wollte, um damit ihre Einseitigkeit zu beheben. Es schwebte ihm vielmehr ein Denken vor, das fähig wäre, Himmel und Erde in ihrer Einheit zu denken, so wie es für Heraklit in der Lichtung des ewigen Feuers einsichtig war, Kaltes und Warmes, Feuchtes und Trockenes, Schlafen und Wachen, Leben und Tod übergegensätzlich in einer in sich selbst waltenden Wirklichkeit nicht als Gegensätze, sondern als Zustände mit »Übergängen« von einem in den anderen zu erkennen. Doch gerade diesen Übergang zu denken, ist das, was uns heute entzogen zu sein scheint (Heidegger 1986, 249 ff.).

In einem solchen – eigentlich utopisch zu nennenden – Denk-Entwurf zeichnet sich Finks Intention ab, die »Metaphysik« zu überwinden, die, wie er meint, immer »Dingmetaphysik« gewesen sei. Was Fink vorlegt, ist ein Denken, orientiert auf ein »anderes Denken« hin, das noch aussteht oder einst auszuüben möglich gewesen sein soll. Jedenfalls ist Fink überzeugt, dass »wir durch den Gang der Geschichte des Denkens an ein Ende gekommen sind« (ebd. 261) und darum gilt: »Wir müssen in neuem Sinne beginnen.« (ebd. 260) Doch wo und wie beginnen? Fink postuliert einen Neuanfang und gibt sich recht ungeschichtlich. Barth hingegen versucht, seinen eigenen Werdegang zur Existenzphilosophie als eine Konsequenz der ganzen bisherigen Tradition zu verstehen.

Es sind also erhebliche Unterschiede zwischen diesen beiden Denkern zu beachten. Dennoch gibt es Übereinstimmungen, so gerade auch in der Überwindung der Ding-Metaphysik. Beide rücken kritisch ab von ihren Lehrmeistern – so Fink von Husserl und Heidegger (hinter denen die aristotelische Tradition steht), Barth von Cohen und Natorp (die aus der Tradition Kants denken). Beide gehen von Letztpositionen aus, die die Ding-Ontologie überbieten oder unterlaufen. Diese letzten und ersten Positionen sind: das »kosmologische Walten der Welt« bei Fink und die »Transzendenz des Transzendentalen« bei Barth. Es sind diese aus der Umkehrung der üblichen Denkgewohnheiten hervorgegangenen Ansätze, die die traditionelle »Ontologie« relativieren und aus den Angeln hebeln. Allerdings mit unterschiedlicher Radikalität. Fink denkt von Heideggers »Kehre« des Verstehens von Sein oder Seyn aus, Barth von der Ursprungsbedeutung des Logos oder der Vernunft. Nun stellt sich die Frage, in welcher Weise diese beiden Philosophen über ihre Letztpositionen »verfügen«, und weiter: Wie macht sich die Kehre in ihren Analysen von Sein und Seiendem be-

merkbar? Skizzieren wir nun Barths Ansatz etwas näher, nachdem wir bereits Finks Entwurf expliziert haben.

Obgleich die Letztpositionen entscheidend sind für den Denkstil der beiden Philosophen, so sind sie doch in besonderer Weise konzentriert auf den Bereich des Erscheinens, in dem sich die Erkenntnis bewähren muss. Doch nun erweist sich, ob tatsächlich das Erscheinen, das *phainesthai*, in eigenem Recht und Wirklichsein erkannt und anerkannt wird. Für Barth gibt es kein Seiendes, dem zusätzlich das Erscheinen zukommt. Seiendes ist etwas, das erschlossen werden muss. Barth teilt Goethes Innen-Außen-Identität (Barth 1967, 239). Eine ontologische Hinterwelt bildet eine bloße »Hypostase«. Doch »Sein« ist damit nicht eliminiert. Es ist einbezogen in den Bereich der Erkenntnis und bildet nicht ein Draußen, auf das sich der Erkennende beziehen könnte. Zwar heißt es: »Erkenntnis ist als solche Erkenntnis von Sein.« (Ebd. 69) Aber es ist von transzendentelem Rang. So gilt für Barth: »»Sein« ist die unüberholbare, letzte Voraussetzung davon, dass irgendein ›ist‹ eine Bedeutung haben kann.« (Ebd. 64) So hält Barth eine Grund-Intention fest, wenn von einem Seienden ein ›ist‹ ausgesagt wird: »Erkenntnisse beziehen sich auf Seiendes in der Ausrichtung auf Sein.« (Ebd. 64) Man könnte auch, wenn es nicht so altertümlich klinge, von der »Idee des Seins« sprechen (ebd.). Und: »Das Seiende hat zur Voraussetzung ›Sein‹. Es ist eine transzendente Voraussetzung.« (Barth 1965, 89) Damit ist auch gesagt, dass Sein und Seiendes nicht auf derselben Ebene liegen und eine grundsätzliche »Differenz« beachtet werden muss. Es wird hier die Differenz der Ebenen des Transzendentalen und des erscheinenden Welt-Seins bezeichnet.

Das Transzendente ist zwar transzendent in Bezug auf das Weltsein, aber präsent als Ermöglichung alles Erkennens überhaupt. Seine Transzendenz kehrt wieder in der Reinheit der Prinzipien der Philosophie – also in Sein, Wahrheit und Erkenntnis. Und Reinheit meint, wie bei Kant: nicht aus irgendeiner mundanen Gegebenheit, der Dinglichkeit, aber auch nicht aus der erscheinenden Wirklichkeit abgeleitet. Aufgrund des Unterschieds der Ebenen und der Transzendentalität des Seins ergibt sich nun folgende Einsicht: »Erscheinung, ausgelegt als ›Erscheinung von Sein‹, ist also nicht mehr Erscheinung in ihrer Besonderung. Unter dem Gesichtspunkt ihrer Seinsbedeutung entzieht sich Erscheinung jener Individualisierung, in der sie auf eine individuelle Aktualisierung des Erkennens bezogen ist.« (Barth 1951, 10) Das Erscheinen der Erscheinung ist die konstante Emergenz eines sich

aktualisierenden »Seienden« und ist damit – wie der gemalte Heuhafen von Claude Monet – immer neu und verändert. Wenn Barth vom Erscheinen der Erscheinung spricht, dann ist auch jenes Immer-Anders-Sein und Neu-Emergieren gemeint, mit dem auch Platon im *Theaitetos* (152a ff.)²⁰ und Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* (Hegel 1952, 79 ff.) gerungen haben. Der reine Seinsgedanke, der den Horizont alles Seienden vorgibt, ist für die faktische und praktische Welt-Erkenntnis, die immer irgendwie Partikulares betrifft, unbrauchbar. Jedoch als möglicher Horizont eines neutralen Weltbegriffs scheint er für Barth tauglich zu sein, ohne dass er eine Eigenständigkeit gewönne. »Erscheinung« ins Auge gefasst in ihrer Seinsbedeutung, ist dann nichts anderes als »Welt-Sein«.« (Barth 1951, 10) Anderswo sagt Barth, dass Welt eine »offene Frage« sei (Barth 1967, 332; 1965, 640). Man könnte ergänzen, dass der Zugang Barths zum ontologischen Weltbegriff wie bei Fink durch einen Akt der Reflexion erfolgt. Aber damit sind wir noch nicht im Zentrum des Barthschen Welt-Denkens.

Barth grenzt sich zwar gegenüber den Begriffen von »Natur« und »Welt« ab, bezieht sich aber sehr positiv auf den »Kosmos der Alten« (Barth 1965, 32). Besonders im 10. Kapitel der *Erkenntnis der Existenz* wird das Verhältnis Mensch-Kosmos explizit verhandelt. Doch der Zugang zum Kosmos erfordert einen weiteren Schritt. Die Erscheinung besitzt den Vorrang vor aller sog. »Natur«, die es als solche gar nicht gibt, denn sie ist bereits eine sehr massive ontologische Auslegung des Erscheinenden. Hier tritt nun die kosmische und existenzielle Bedeutung des »Erscheinens der Erscheinung« und des »In-die-Erscheinung-Tretens« dominierend in den Fokus von Barths Reflexionen. Das erste bezieht sich auf das Elementarische des kosmischen Weltseins (ebd. 670), das zweite auf die deontologische Existenz. Barths systematische Grundlegung zentriert sich letztlich auf die transzendente Einheit von Kosmos und Existenz: »Erscheinen der Erscheinung [gilt, AW] als die gemeinsame Voraussetzung der menschlichen Existenz und des kosmischen Seins.« (Ebd. 666) Dieser sich konstant aktualisierende Kosmos, in den das existenzielle Leben eingeschlossen ist, ist nicht identisch mit dem Universum der Physiker und Astronomen; er ist in sich mannigfaltig, als solcher individualisiert und zudem – woran wie-

²⁰ Diese Stelle des *Theaitetos* setzt Barth an den Anfang seiner Analyse von Platons Philosophie, in der das Erscheinungsproblem eine äußerste, »erschreckende« Zuspitzung erfährt: Sein und Erscheinung fallen zusammen (Barth 1946, 53 f.).

der zu erinnern ist – »medial« zu verstehen. Denn dieser Kosmos erschließt sich erst dann, wenn man den Horizont der Welt-Emergenz sieht, jenen Bereich, in den alle Erscheinungen aus dem Nicht-Sein ins Welt-Sein eintreten. Dieser Welt-Eintritt ist sowohl kosmologisch oder »sub specie essentiae« als auch existenziell oder »sub specie existentiae« zu begreifen, besonders auch, wenn es um den Menschen geht (Barth 1965, 632 ff.).²¹

Der ganze hier skizzierte Gedankenkomplex ist getragen von der kosmisch-existenziellen Deontologie, auf die anfangs und nachher mehrmals aufmerksam gemacht wurde.²² Durch die Einschränkung des »Seins« auf seine transzendente Erkenntnisfunktion tritt nun eine ganz andere Wirklichkeitsweise, ein ganz anderer Wirklichkeitshorizont vor unsere Augen. Die kosmische Welt-Wirklichkeit kann nun unter dem Aspekt einer fundamentalen Teleologie betrachtet werden, insofern alles, was faktisch erscheint, in sich ein Moment der Erfüllung und des Vorgezogenseins vor anderen Möglichkeiten des Erscheinens trägt. Die existenzielle Wirklichkeit erfüllt sich konstant in einem Entscheidungsprozess,²³ der auf die Zukunft ausgerichtet ist und von einem Sollens-Telos herausgefordert wird.²⁴ Aufgrund der deon-

²¹ Barth spricht hier von einer »Polarität« und will dadurch einen Dualismus von »Existenz« und »Sein« vermeiden: »Wenn Existenz und Sein einen dem menschlichen Wesen innewohnenden polaren Gegensatz bezeichne, dann ist daraus nur das eine zu entnehmen: dass sich das Verständnis des Menschen auf zwei unterschiedene Prinzipien ausrichtet, die uns erlauben, alle menschliche Wirklichkeit unter einem doppelten Aspekt wahrzunehmen.« (Barth 1965, 634)

²² Siehe oben Anm. 4.

²³ Vgl. Barths Schlussfolgerungen aus der Analyse von Augustins Lehre von der Entscheidung im Schluss-Kapitel seines Augustinus-Buches (Barth 1935, 174–207). Grundgedanke ist, dass Existenz nicht nur entscheiden kann, sondern als solche Entscheidung »ist«: »[...] in der Entscheidung »existiert« die Existenz; in der »Existenz« ist »Entscheidung«; das im »Existieren« begriffene Moment der Bewegung. In ihrem »existieren« entscheidet sich Existenz zu dem, was sie ist und zu dem, was sie möglicherweise sein wird. Existenz existiert nicht in ihrem statisch verstandenen »Dasein«, sondern in ihrem »Hervortreten«. Sie »tritt hervor« als Entscheidung und existiert damit als »Sein in der Zeit.« (Barth 1935, 177)

²⁴ »An der Eigenbedeutung des Sollens wird uns [...] eines unverkennbar: dass uns die in der Zeit sich aktualisierende Existenz nie und nimmer zu einer Extrapolation des Seienden werden darf.« (Barth 1965, 631) Die Eigenwirklichkeit des Sollens wird deutlich profiliert in der *Philosophie der praktischen Vernunft*, insofern Barth Kants Aussage Ernst nimmt, dass praktische Vernunft selbst Praxis sei. »Sollen [...] kann nur auf Praxis bezogen sein; nur dort besitzt es seine Bedeutung, wo es in Relation zur Verwirklichung steht.« (Barth 1927, 99) Praktischer Zweck und Verwirklichung sind nicht zu

tologischen Aktualisierung von Welt und Existenz wäre weiter zu explizieren, dass Barth – wie Kant der praktischen Vernunft vor der theoretischen Vernunft – der Existenz das Primat vor dem Sein und vor dem Kosmos einräumt (Barth 1965, 679 ff.).²⁵

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass im Mittelpunkt der Barthschen Philosophie das kosmisch-existenzielle Manifestationsereignis steht, das – wenn es sich rein erschließen lässt – sich in der Fülle aller kosmischen und existenziellen Aktualisierungsmöglichkeiten zeigt. Barth geht vom Eigenrecht des Erscheinenden aus und bewahrt die Distanz zum transzendenten Ermöglichungsgrund alles Erkennens; Fink versucht eine Form der Weltimmanenz zu eröffnen, die aber das Erscheinende, trotz seiner Anerkenntnis als Ur-Faktum, dominiert und es geradezu überwältigt.

Die Differenz im »Weltdenken« zwischen Fink und Barth ist, wie aus dem Dargestellten hervorgehen dürfte, ganz erheblich. Was aber immer wieder erstaunt ist, bei aller Verschiedenheit, das Moment der Bewegtheit und Dynamik, das in beiden Entwürfen enthalten ist. Ist es bei Fink die Erinnerung an die »transzendente Subjektivität« Husserls? An eine transformierte Gottes-Konzeption – der metaphysischen Tradition oder auch der Seinsspekulation Heideggers? Jedenfalls besteht eine Schwierigkeit, den Seinsgedanken, wie er sich in der Linie des cartesisch-claubergischen und neo-aristotelischen Denkens darstellt, zum »Leben« zu erwecken – es sei denn eben im Sinne des frühen Heidegger, der das Sein der Ontologie mit dem Leben der Existenz zu verbinden wusste. Man könnte in weiteren Analysen vielleicht herausarbeiten, dass das meta-ontologische »Seyn«, das sich vom »Sein des Seienden« abgrenzt und es übersteigt, aus dieser inneren Verbindung des »Existierens« und der Welt-Erfahrung qua Seins-Erfahrung abzuleiten ist, wofür Heidegger sogar einen nachträglichen Hinweis in

trennen. Ganz konkret spricht dies Barth aus, wenn er sich auf die Bedeutung der praktischen Vernunft besinnt: »Sie gewinnt die Einsicht, dass diese Vernunft nur in der Praxis ihren Sinn erfüllt. Sie liegt im Wollen, nicht im Denken; wer behauptet, um ein Sollen zu wissen, ohne dass sich seine Muskeln und Sehnen in Bewegung setzen, belügt sich selbst und die Mitwelt.« (Ebd. 101) Damit dürfte über große Teile der sog. »theoretischen Ethik« das Todesurteil gesprochen sein. Im Zusammenhang von Zweck oder Telos der Handlung mit ihrer Verwirklichung – einer gelungenen oder auch nicht gelungenen – besteht das, was als »deontologische Wirklichkeit« bezeichnet werden kann.

²⁵ Vgl. die 10. These zum Problem des Transzendentalen (Barth 2004, 55 f.).

Sein und Zeit gibt.²⁶ Wenn wir etwas kühn interpretieren, dürfte Finks Konzept der »ontologischen Erfahrung«, die er anhand von Hegel-Studien darstellt, einen Ansatz zur Vitalisierung und Dynamisierung des Weltseins bilden, abgesehen davon, dass er Hegels Erkenntnisinstrumentarium kosmologisiert und in eine Form gnostischer Weltdramatik überführt.

V. Exkurs: Antiker Kosmos und moderne Naturwissenschaft

Wie schon erwähnt, lenkt Barth mehrmals den Blick zurück auf das antike Verstehen des Kosmos. Begründet ist dies darin, dass er dort keine Subjekt-Objekt-Relation zu entdecken vermag.²⁷ Das »kosmische Sein« gehe dieser Dichotomie zuvor, vor allem deshalb, weil eine starke ästhetische Komponente in diesem Verstehen enthalten sei. Es fehle auch die für die neuzeitliche Physik konstituierende Gegenstellung von erkennendem »Subjekt« und dem Weltsein als »Objekt«. Diese Relation werde erst durch eine Projektion des Erkenntnis- und Wahrnehmungsapparates in den innerkosmischen Horizont erreicht – ein von der Wissenschaft kaum reflektierter Vorgang, der ihr aber eine Beobachter-Position beschert, von der aus sie ihre Relationen »von außen« her betrachten kann. Dieser unreflektierte Beobachter, diese neuzeitliche Variante des Auges des Pantokrators in den mittelalterlichen Kathedralen, geht über die existenzielle Aktualität des Erscheinens hinweg, so dass z. B. »Lichtstrahlen« aufgewiesen werden, die von einer Lichtquelle ausgehen und »das Auge treffen« (Barth 1951, 12). Dass die antike Optik diese Relationalität noch gar nicht kannte, dürfte auch der modernen Physik vielleicht einen Anlass zum Nachdenken über ihre eigenen Voraussetzungen angemahnen (Simon 1992, 221–247). Aufgrund der Barthschen Überlegungen ist festzuhalten: Die ganze sich im Erscheinen der Erscheinung und damit dem existenziellen In-die-Erscheinung-Treten zeigende und sich in und durch es sich

²⁶ Dem Satz: »Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins« in der Originalfassung von *Sein und Zeit* fügt Heidegger in der *Gesamtausgabe* die Anmerkung bei: »Sein aber hier nicht nur als Sein des Menschen (Existenz). Das wird klar aus dem Folgenden. Das In-der-Welt-sein schließt *in sich* den Bezug der Existenz zum Sein im Ganzen: Seinsverständnis.« (Heidegger 1977, 16)

²⁷ Barth 1965, 32, 106, 127. Analog urteilt auch Fink: »Das Wissen von Welt ist allem Wissen um die Subjekt-Objekt-Relation voraus.« (Fink 1977, 242)

ereignende Wirklichkeit ist von anderer Ordnung als diejenige Erscheinung, die in ihrer reinen Seinsbedeutung der wissenschaftlichen Forschung offensteht; darum kann von einer »Relation« zwischen diesen beiden Wirklichkeiten nur in einem übertragenen Sinne die Rede sein. Das Licht, das den »existenziellen Kosmos« erhellt, und das »Licht«, das in der Physik seit Einstein als konstante Lichtgeschwindigkeit funktioniert, sind nicht zur Deckung zu bringen. (Brühlmann 1955, 24 ff.)

VI. Das Welt-Nichts als der Ort der Existenz

Die folgenden Bemerkungen sollen nur noch auf den ontologisch fragilen Charakter der menschlichen Existenz hinweisen, wie sie sich aus der bisherigen Darstellung des Welt-Denkens Finks ergeben dürfte. Was Heidegger in seiner Analyse der Leibnizschen Philosophie aus dem Jahre 1928 über das Nichts der Welt als dem *nihil originarium* sagt,²⁸ wendet Fink auf das Bild und letztlich auch auf die Stellung des Menschen an, doch in einer eigenartigen Verschiebung. Die Welt ist zwar als Nichts und ent-dinglichtes Umgreifendes zugleich die eigentliche Basis des Erscheinenden, in dem sich der Mensch vorfindet und integriert weiß – denn er ist selbst auch erscheinende Erscheinung –, es wird aber merkwürdigerweise das »Bild« und im Weiteren das »Spiel« und das »Symbol« zum Paradigma des Menschseins. Der zwischen Sein und Nichtsein oszillierende Status des Bildes resultiert aus Voraussetzungen, die Fink außer Acht lässt oder nicht weiter durchreflektiert. Was er über den ontologischen Charakter des Bildes aussagt, ist relational gebunden und basiert aufgrund des Primates gerade jener Dingontologie, die er zu überwinden versucht. Es zeigt sich auch, dass er dem Gedanken des Erscheinens nicht das ihm gebührende Gewicht beimisst, wie es z. B. in den Bildtheorien von Ludwig Klages und Konrad Fiedler ersichtlich ist und nicht zuletzt in den Kunsttheorien und Kunstproduktionen um und nach der Jahrhundertwende von 1900 erkannt und praktiziert wurde. Machtvoll ist damals die Eigenwirklichkeit der Bilder und der Kunst selbst ins Zentrum kunstphilosophischer

²⁸ »Die Welt ist nichts in dem Sinne, daß sie nichts Seiendes ist. Nichts Seiendes und gleichwohl etwas, was es gibt [...]. Die Welt ist das Nichts, das sich ursprünglich zeitigt, das in und mit der Zeitigung Entspringende schlechthin – wir nennen es daher das *nihil originarium*.« (Heidegger 1978, 272)

Reflexionen getreten, während Fink sich mit einer Bildtheorie begnügte, die sich noch am Paradigma der Zentralperspektive und des Bühnenbildes mit den fixierten Betrachter-Augen orientiert. Es mag sein, dass Fink nur begrenzt zur Kenntnis nahm, was in den Revolutionen der Bildauffassungen seit Wassily Kandinsky und Marcel Duchamp in Europa und Amerika vor sich gegangen ist. Dies will nicht besagen, dass Finks privative Einschätzung der Bildwirklichkeit bei größerer Kenntnisnahme der entwickelten Bildtheorien des 20. Jahrhunderts anders gelaute hätte, doch in der relationalen Ontologiekonzeption hätte sich eine veränderte Lage bemerkbar machen müssen.

So wie sich die Bildkonfiguration in den Texten Finks darstellt, muss man folgern, dass er die Bildwirklichkeit durch den Vergleich mit der sie umgebenden und tragenden Erscheinungswirklichkeit als defizitär oder privativ erachtet, eingedenk der Tatsache, dass bereits die Erscheinungswirklichkeit in Relation zum Welt-Nichts unter den Vorbehalt eines »Entzugs« gesetzt ist (Sepp 1998, 87 f.). Allerdings drängt sich in der Meontik des Alltags besonders im »Spiel« die »Lebensunmittelbarkeit« auf, die sich in Distanz zur »Reflexion« manifestiert und irgendwie die vielfachen Privationen zu durchschlagen vermag. Eine gründliche Analyse des »Spiels« könnte bestimmt eine auch existenziell relevante Dimension in den ontologisch-anthropologischen Strukturen sichtbar machen. Jedenfalls soll hier nur festgehalten werden, dass die Übermacht des spekulativen Weltgedankens in seinem Aprioritätsanspruch die existenzielle Subjektivität auszulöschen droht. Dass dieser selbst noch durchwaltet ist von verborgenen Seinsmächten, sei hier nur angedeutet. Im Sinne von Jaspers zeigen sich hier Verdrehungen der »Gnosis« oder im Sinne von Barth »Hypostasen«, die in ihrem Weltverständnis destruiert gehörten.

Der Mensch muss sich in Finks Entwurf im »Meontischen« behaupten, insofern er als ein Wesen in den Welterscheinungen lebt, innerlich unmittelbar in das Walten von Welt eingefügt ist und durch sein Weltverhalten zugleich auch die Weise der ihm begegnenden Erscheinungen bestimmt. Der Mensch ist und ist zugleich nicht – so können wir ihn auffassen als Einheit von Sartres Existenz-Faktizität und Ernst Blochs Noch-nicht-Sein. Er tritt vor Augen in einer Zwischenstellung, nämlich zwischen der Realität seiner Lebensumstände und seiner protential vorausschweifenden Phantasie, also als Mischung von Wirklichkeit und Möglichkeit. Ohne nun die weitere Analyse von Finks Zugang zum Existenzproblem voranzutreiben, kann hier soviel

gesagt werden: Was hier vorliegt, ist, aus der Sicht Barths formuliert, eine die Beobachter-Stellung nicht preisgebende Beschreibung einer ontologischen Situation des Menschen. Mit Recht kann Fink entgegenen, dass er eine »Anthropologie« aus der Sicht des Weltgedankens vollzieht und darum bei den »Grundphänomenen des menschlichen Daseins« (Fink 1995, 420 ff.) stehen bleiben darf. Seiner Versicherung, dass er diese allein aus der humanen Situation zur Erkenntnis brachte, kann füglich bezweifelt werden, ist doch »der Mensch«, auch in ontologische Strukturen eingepackt, immer noch eine offene Frage.

Literatur

- Bachofen, J. J. (1948): *Johann Jakob Bachofens gesammelte Werke*, Bd. 2: *Das Mutterrecht. Erste Hälfte*, Basel.
- Barbarić, D. (2003): »Wende zur Erde im Denken Eugen Finks«, in: H. Vetter (Hg.): *Lebenswelten. Ludwig Landgrebe – Eugen Fink – Jan Patočka. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 2002 (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie*, Bd. 9). Frankfurt/M., 89–102.
- Barth, H. (1927): *Philosophie der praktischen Vernunft*, Tübingen.
- (1947): *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte. Erster Teil Altertum und Mittelalter*, Basel.
 - (1951): »Zum Problem der phänomenalen Gegenständlichkeit«, unveröffentlichtes Manuskript.
 - (1959): *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte. Zweiter Teil Neuzeit*, Basel.
 - (1962): »Gotteserkenntnis«, in: J. Moltmann (Hg.): *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I: Karl Barth – Heinrich Barth – Emil Brunner (Theologische Bücherei*, Bd. 17), München 1962.
 - (1965): *Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik*, Basel.
 - (1967): »Transzendierende Existenz«, in: G. Hauff (Hg.): *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen*, Basel, 54–71.
 - (2004): »Das Problem des Transzendentalen – Thesen aus Heinrich Barths Seminar (S.S. 1956)«, in: *Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft*, Nr. 11/Juli, Basel, 44–56.
- Brühlmann, O. (1955): »Von der metaphysischen Grundlage der Physik«, in: *Studia philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft*, Bd. XV), Basel, 10–34.
- Fink, E. (1958): *Sein, Wahrheit, Welt: Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Den Haag.
- (1977): *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg i. Br.

- (1995): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg i. Br.
- (2004): *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hg. v. F.-A. Schwarz, Freiburg i. Br.
- Graf, Chr. (2005): »Phänomenologische Grenzgänge und das Transzendente. Bemerkungen und Fragen zu »Diesseits des Noumenon. Welt als epiphanisches Phänomen bei E. Fink und J. Patočka« (Guy van Kerckhoven in IZPH 1998/1, S. 125–142). Vorüberlegungen im Hinblick auf eine mögliche Auseinandersetzung zwischen den Positionen Finks, Patočkas und Heinrich Barths«, in: *Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft*, Nr. 12/April, Basel, 40–46.
- Hegel, G. W. F. (1952): *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg.
- Heidegger, M. (1977): *Sein und Zeit (Gesamtausgabe, Bd. 2)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.
- (1978): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Gesamtausgabe, Bd. 26)*, hg. v. K. Held, Frankfurt/M.
- (1986): *Seminare (Gesamtausgabe, Bd. 15)*, hg. v. C. Ochwaldt, Frankfurt/M.
- van Kerckhoven, G. (1998): »Diesseits des Noumenon. Welt als epiphanisches Phänomen bei E. Fink und J. Patočka«, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1, 124–142.
- (2003): *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink. Die sechste Cartesianische Meditation und ihr »Einsatz« (Orbis Phaenomenologicus Studien, Bd. 2)* Würzburg.
- (2009): »Vorfragen zum Phänomen-Begriff bei Eugen Fink«, in: H. R. Sepp u. A. Wildermuth (Hg.): *Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth – Eugen Fink – Jan Patočka (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 22)*, Würzburg.
- Kühn, R. (2003): *Radikalisierte Phänomenologie*, Frankfurt/M.
- Nietzsche, F. (1980): *Also sprach Zarathustra, Sämtliche Werke Bd. 4*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, Berlin.
- Sepp, H. R. (1998): »Medialität und Meontik. Eugen Finks spekulativer Entwurf«, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1, 85–93.
- Simon, G. (1992): *Der Blick, das Sein und die Erscheinung in der antiken Optik. Anhang: Die Wissenschaft vom Sehen und die Darstellung des Sichtbaren. Der Blick der antiken Optik*, München.
- Wohlfart, G. (2001): *Der philosophische Daoismus*, Köln.

Zweideutigkeit des Meon und Kosmologie als Phänomenologie der Immanenz.

Fink und Deleuze

Dai Takeuchi

Einleitung

Heidegger spricht seit seiner Vorlesung über *Nietzsche* (1936/1937) von der Überwindung der Metaphysik. Er wollte besonders im Denken der Vorsokratiker und im Dichten Hölderlins die Möglichkeit eines anderen Denkens ausfindig machen. In Frankreich entsteht seit den sechziger Jahren eine Bewegung, welche das Schema von Heideggers Kritik an der Metaphysik, d. h. die »Onto-Theo-Logie«, in Frage stellt und von den reichen Gehalten der Theologie spricht. Es ist dies die sogenannte »theologische Wende der Phänomenologie« (vgl. Janicaud 1991). So befreit Emmanuel Lévinas Gott nicht nur vom Seienden, sondern auch vom Sein und versucht die Stimme Gottes jenseits des Seins zu vernehmen (vgl. Lévinas 1992). Jean-Luc Marion sagt über den Transzendenzcharakter von »Gott ohne Sein«, dass er undenkbar sei, ja dass man ihn nicht einmal als »undenkbar« bezeichnen könne. Er radikalisiert die Logik der negativen Theologie, um die »Bildwand des Seins«, die Gott vergötzt, zu durchbrechen (vgl. Marion 1995).

Man kann diesen Versuch, über die Transzendenz zu denken, bereits in der Meontik entdecken, die Fink in der letzten Hälfte der zwanziger Jahre entworfen hat. Fink stellt Heideggers Frage nach dem Sinn von Sein erneut in die Genealogie der neuplatonischen negativen Theologie. Später entwickelt er seine Kosmologie und kritisiert die Tradition der Metaphysik, Heideggers Standpunkt einschließend, als »Licht-Metaphysik.« Aber bereits in der Meontik hat Fink diesen Gesichtspunkt erreicht, so dass er das Heideggersche Modell der Kritik an der Metaphysik, der »Onto-Theo-Logie«, umfassend relativieren kann.¹

¹ Diese Art der Kritik übt in den siebziger Jahren auch Werner Beierwaltes, der Erforscher des Neuplatonismus. Auch Dermot Moran versucht besonders in seinen Forschun-

Man kann das neuplatonische Motiv der All-Einheitslehre »hen kai pan« als eine der Problemstellungen ansehen, die Fink vom Beginn seines Denkens an durchgängig formuliert. »Hen kai pan« ist als das Motto des Spinozischen Pantheismus bekannt, das Hegel, Schelling und Hölderlin begeistert hat. Die Aufgabe, das Spinozische Absolute als dynamisches Leben aufzufassen, ist das wichtigste, für den deutschen Idealismus gemeinsame Problem. Auch Finks Fragestellung der Meontik, die die Zeit als den Sinn vom Sein thematisiert, entspricht dieser Aufgabe des deutschen Idealismus. Aber Fink verfolgt das Motiv »hen kai pan« weiter in den Neuplatonismus zurück. Wenn Finks Meontik die Tradition des Neuplatonismus übernimmt, sollte sie ihren Schwerpunkt auf die Transzendenz des Einen legen. Dagegen nimmt Finks Kosmologie in der späten Denkperiode den Standpunkt einer radikalen Immanenz ein, der das Motiv der All-Einheitslehre von Heraklit und Nietzsche her untersucht. Dabei wird »hen kai pan« als kosmologische Differenz aufgefasst. Diese kosmologische Differenz ist jedoch zweideutig. Einerseits spricht Fink von der Differenz zwischen Welt und Binnenweltlichem, andererseits von der Differenz der Welt selbst, d. h. der Differenz zwischen Himmel und Erde. Anders gesagt, es wird die Welt einerseits als die All-Einheit, aus der das Einzelne entsteht und wohin es zurückkehrt, und andererseits als die Differenz zwischen Himmel und Erde aufgefasst. Welche besondere Bedeutung hat die Tatsache, dass Fink nicht nur von der Differenz zwischen Welt und Dingen, sondern auch von der Differenz zwischen Himmel und Erde spricht?

Der erste Grund liegt darin, dass er seine Einsicht in die Lichtmetaphysik, die bei seiner Kritik der Ontologie Heideggers eine zentrale Rolle spielt, durch die Behandlung der Differenz von Himmel und Erde gewinnen kann. Bekanntlich hat Fink in seinem Vortrag »Welt und Geschichte« von 1956 kritisiert, dass Heideggers Begriff der »Verbergung« nur die Schatten meint, die zum Licht gehören, und nicht die Schatten der »völlig lichtlosen, abgründigen Nacht« (vgl. Fink 1976, 176). In seinem Vortrag »Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens« sagt Heidegger jedoch, dass »die lethe zur A-letheia, nicht so wie der Schatten zum Licht, sondern als das Herz der Aletheia«

gen zu Johannes Scotus Eriugena die Seinsgeschichte Heideggers und Gilsons Auffassung der Geschichte der Philosophie, die allein auf das »esse« den Schwerpunkt legt, zu dekonstruieren und die Genealogie der »Meontology« im Neuplatonismus neu zu gewichten (vgl. Beierwaltes 1985; Moran 1989).

gehört (vgl. Heidegger 1976, 78). Für Heidegger ist die Lichtung das Offene für alles An- und Abwesende, das Helle und Dunkel ermöglicht. Jedoch hat Finks Kritik an der Lichtmetaphysik ihren besonderen Wert darin, dass sie den Logozentrismus kritisiert und die Bedeutsamkeit der Leiblichkeit, besonders der Tastempfindung, hervorhebt. Ich möchte jedoch Finks originären Standpunkt gegenüber Heidegger nicht in seiner Kritik an der Lichtmetaphysik, sondern in anderen Bereichen ausfindig machen. Ich werde das Abenteuer unternehmen, den Standpunkt von Gilles Deleuzes als ein Hilfsmittel zu verwenden, um Finks Gedanken eingehender zu untersuchen. Natürlich gibt es keine unmittelbare Beziehung zwischen Fink und Deleuze. Aber die Positionen beider Denker weisen eine bemerkenswerte Ähnlichkeit in verschiedenen Punkten auf.

So ist zum Beispiel das Platonische Problem des Meon auch für Deleuze wichtig, und er interpretiert es auf seine Weise. Meines Erachtens wird die meontologische Problematik in zwei Richtungen interpretiert. Die erste stellt Finks Konzept einer negativ-theologischen Transzendenz dar. Die zweite ist die Deleuzesche Richtung der Immanenz. Dennoch besteht zwischen beiden eine Beziehung. Die Meontologie des Deleuzschen Typs ist mit der Logik verwandt, die aus der Meontologie des neuplatonischen Typs durch die Zweideutigkeit der All-Einheitslehre notwendig folgt, die zugleich eine Wahlverwandtschaft mit der Kosmologie des späten Fink besitzt. In diesem Sinne kann Deleuzes Denken des Meon dazu dienen, Meontik und Kosmologie bei Fink vermittelnd zu verbinden.

1. Zweideutigkeit des Meon

In der Geschichte der Philosophie wird das Meon erstmal in Platons *Sophistes* behandelt. Hier wird die Möglichkeit der falschen Aussage in Frage gestellt. Dabei ist die zentrale Frage, ob die Anti-Parmenideische These: »das Nicht-Sein sei« beweisbar ist. Platon löst diese Aporie, indem er den negativen Charakter des Meon nicht als Enantion (leeres Gegensein), sondern als Heteron (Anderssein) auffasst. Demnach bedeutet eine falsche Aussage eine Äußerung über solches, das etwas anderes ist als dasjenige, was wirklich ist, nämlich Möglichsein. Finks Begriff des Meon ist jedoch nicht in diesem Sinne zu interpretieren, weil er bei ihm das Absolute, genauer gesagt den Ursprung bedeutet.

Nach Bruzina steht Finks Meontik unter dem Einfluss von Plotins »hen kai pan«, Nicolaus Cusanus' »non aliud« und der negativen Theologie (vgl. Bruzina 1990, 13). Nach Plotin hat alles Seiende die Andersheit in sich selbst. Das Eine ist aber die Andersheit gegenüber dem Anderen (Nicht-Einen). In diesem Sinne ist das Eine meontisch.² Zwar gebraucht Plotin diesen Begriff für die Materie (*hyle*). Aber das Eine ist auch eine Art des Meon, d. h. diejenige Andersheit, welche die Ebene von Sein und seinem Anderen (Nichtsein) transzendiert. Auch Cusanus »non aliud« bedeutet die Transzendenz der Andersheit als solcher. Daher sollte Finks Begriff des Meon in diesem neuplatonischen Sinne interpretiert werden. Aber Fink fragt, anderes als die Neuplatoniker, nicht nach dem Über-Sein als dem allzeitlichen Gegenstand, sondern nach dem Vor-Sein als dem Ursprung der Zeitigung.³

Aber das Eine im Neuplatonismus besitzt nicht nur Transzendenzcharakter. Es weist eine Zweideutigkeit auf, d. h. ein Über- und zugleich In-Sein (vgl. Beierwaltes 1985, 47). Interessanterweise spricht Deleuze in *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* vom Spannungsverhältnis zwischen der emanativen und der immanenten Ursache im Neuplatonismus und weist darauf hin, dass schließlich die immanente Ursache durch die Konkurrenz der beiden Ursachen beson-

² Man darf den Trend der »Hellenisierung des Christentums« in der Zeit des Kirchenvaters nicht übersehen. Am Anfang wurde das Nichts der »Schöpfung aus dem Nichts« als »Meon« angesehen und als die Realität der amorphen Materie aufgefasst. Später galt aber auch die meontische Materie für die Kreatur Gottes, und dementsprechend wurde die Freiheit Gottes verstärkt. Aber indem die Freiheit Gottes nicht von der Außenseite her, sondern in einer innerlichen Beziehung zu Gott selbst betrachtet wurde, entstand der Gedanke der negativen Theologie, der das Nichts der »Schöpfung aus dem Nichts« für Gott selbst betrachtete. Diese Tradition der negativen Theologie verschmolz bei Pseudo-Dionysius Areopagita mit dem Neuplatonismus und wurde weiter durch Eriugena und Cusanus usw. überliefert (vgl. Scholem 1956).

³ Streng gesprochen, handelt es sich bei Fink nicht um das Vorsein als solches, sondern um die Zeitigung, d. h. das Werden des Absoluten. Interessanterweise wird es mit einem doppelt-negativen Ausdruck als »Ent-nichtung« angesprochen. Fink nennt diesen meontischen Prozess auch »Theophanie«. Nach Moran meint auch Eriugenas Begriff der Theophanie »Nichtung der primordialen Nichtigkeit« (»the nihilating of the primordial nothingness«). Sogar die Selbstvernichtung bei Eriugena bedeutet, insofern sie die Selbstvernichtung Gottes als des Nichts ist, die Selbstschöpfung Gottes. Daher besagt Theophanie, dass die Selbstschöpfung Gottes zugleich seine Welterschöpfung ist. Nach Moran übte diese Logik einen deutlichen Einfluss auf die Non-aliud-Lehre des Cusanus aus, die die Alles-Diffinition zugleich als die Selbst-Diffinition ansieht (vgl. Bruzina 1990, 16; Moran 1990, 141).

ders in der Renaissance die Oberhand gewinnt.⁴ In der Emanationslehre produziert die Ursache die Produkte von sich aus. Insofern das Eine als die emanative Ursache das Sein transzendiert, gibt das Eine dem Resultat der Emanation das Sein und bildet die Hierarchie, deren Scheitelpunkt das Eine ist. In der Immanenzlehre gehört das Produzierte der Ursache an. Die immanente Ursache gibt dem Resultat selbst nichts, und daher ist das Verhältnis zwischen Ursache und Realität äquivalent. Die Immanenzlehre hat einen engen Zusammenhang mit der Logik des »Ausdrucks«, d.h. der »Implikation-Explication« (Deleuze 1968b, 154f.).

Deleuze entwickelt seinen Gedanken, indem er die Logik dieses immanenten Ausdrucks in den Mittelpunkt stellt. Aber das bedeutet keineswegs eine Anti-Meontologie. Er kommt in *Differenz und Wiederholung* immer wieder auf das Problem des Platonischen Meon zurück. Das Meon wird von ihm weder als Falsch-Sein geringgeschätzt noch als das Jenseits des Seins zu hoch geschätzt. Er untersucht die Logik, die eine solche Hierarchie des Wertes dekonstruiert und das Meon gleichbedeutend mit dem On bejaht. Daher bedeutet Differenz bei Deleuze nicht ein Negatives (Enantion), sondern das differenzielle Element in der Dimension der Virtualität.

Im traditionellen Sinne bedeutet das Meon das Mögliche. Dagegen bedeutet es für Deleuze die Virtualität, die nicht mit der Möglichkeit verwechselt werden darf. Das Mögliche verweist auf »die Identitätsform im Begriff« und das Virtuelle auf »eine reine Mannigfaltigkeit in der Idee« (Deleuze 1968a, 268). Zwischen dem Möglichen und dem Realen besteht eine Ähnlichkeit. Die Realisierung möglicher Welten ist ein Prozess der Beschränkung, bei dem sich nichts Kreatives findet. Das ist für Deleuze selbstverständlich, weil das Mögliche nachträglich hervorgebracht, rückwirkend hergestellt wird, und zwar nach dem Bild dessen, was ihm ähnelt, so aber, als ob es ursprünglich seiend erfunden würde. Im Prozess der Realisierung des Möglichen ist das vorentscheidene Programm manipuliert. Demgegenüber ist der Prozess der Aktualisierung des Virtuellen die Differenzierung, »eine wirkliche Schöpfung« (ebd.). Das Virtuelle vor der Aktualisierung hat den-

⁴ Deleuze übernimmt diese Auffassung vermutlich von seinem Lehrer Maurice de Gandillac, dem Vertreter der Erforschung mittelalterlicher Philosophie (vgl. Deleuze 1985, 79–81).

noch seine Realität und bedeutet nicht ein bloßes Chaos. Das Virtuelle wird noch nicht differenziert, aber es ist doch differenzial. Deleuze unterscheidet die Differenzierung (*différenciation*) und die Differentiation (*différentiation*). Die Letzte bezieht sich auf das Unbewusste, das aus kleinen Perzeptionen besteht. Die kleinen Perzeptionen sind insofern deutlich (*distinct*), als sie Differenzialverhältnisse erfassen, und insofern dunkel (*obscur*), als sie noch nicht aktualisiert (differenziert) werden (ebd. 270).

Deleuzes Begriff des Meon geht nicht nur auf Platon zurück, sondern auch auf Schelling.⁵ Deleuze interpretiert Schellings Begriff der Potenz nicht als Differenzierung, sondern als eine Einteilung in der Tiefe der Differenziation (ebd. 243). Schelling spricht über den Streit, der Länge und Breite erschöpft, an sich aber der Ungrund ist: Die Tiefe ist nicht der Grund gegenüber der Figur, sondern der das Verhältnis zwischen Figur und Grund ermöglichende Vor-Raum als die Quantität der Intensität, d. h. das reine *spatium* (ebd. 291).

Die differenzielle Virtualität, konkret gesprochen, die Intensität, ist nach Deleuze kein Sinnliches. Sie ist andererseits auch durch keine anderen Vermögen als das Sinnliche aufzufassen. Sie wird jedoch, sofern sie nur sinnlich empfunden werden kann, nicht empfunden (ebd. 182). Sie ist nicht das Gegebene, sondern das »Sein des Sinnlichen«. Die Sinnlichkeit vom Joch des Gemeinnes zu befreien und das eigentliche Vermögen der Sinnlichkeit »an den äußersten Punkt seiner Störung« zu treiben, nennt Deleuze den »transzendenten Gebrauch« (ebd. 186). Erst durch den transzendenten Gebrauch »begegnet (*rencontré*)« das Sein der Empfindung. Es ist kein bloßer Gegenstand der Rekognition aufgrund einer Vermittlung des Gemeinnes. Das so beegnende Sein der Empfindung zwingt Sinnlichkeit, Gedächtnis und Denken, »ein Problem zu stellen« (ebd. 182). In diesem Sinne wird die Intensität in der Virtualität nicht als »Nicht-Sein«, vielmehr als

⁵ Für Schelling ist die Materie nicht vorhandener Stoff für die Schöpfung, sondern wird im kreativen Prozess des werdenden Gottes als das Nicht-Sein-Sollende oder zu Überwindende betrachtet, das in den Abgrund der Schöpfung vertrieben wird. Schelling bezeichnet diesen Negativcharakter der Materie als Meon, weil es das Wirklichsein verbietet und die Möglichkeit zulässt. Schellings Meon bedeutet Seinkönnen, Potenz. Dieses Meon entspricht nicht dem Begriff der Möglichkeit, sondern dem der Virtualität bei Deleuze. Schelling spricht von »einem höchst Besonderen«, »unvordenklichem Sein« und »dem Unvorhergesehenen« (vgl. Schelling 1979, Bd. 5, 329 ff.; Bd. 6, 263 ff.)

»?-Sein« bezeichnet (ebd. 256). Deleuzes »transzendentaler Empirismus« ist daher eine Art Me-Ontologie, sofern er die vom »?-Sein« geforderte Frage auf sich nimmt.

Die beiden Aspekte der me-ontologischen Problematik sind die neuplatonische transzendente und die Deleuzsche immanente. Die Transzendentalität von Finks Meontik steht mit der Immanenz jedoch in einem Spannungsverhältnis. Finks Meontik ist nicht transzendent, sondern transzendental. Ich weiß nicht, inwieweit Fink die Probleme des Differenzials und der Intensität in der Fragestellung der Meontik behandelt;⁶ doch zumindest kann man sagen, dass in seiner Kosmologie die Probleme von Unendlichkeit und intensiver Macht bedeutsam werden.

⁶ Darüber hinaus gibt es doch Berührungspunkte zwischen Fink und Deleuze. Nach dem Hinweis von R. Bruzina wurde Fink von Hermann Cohen stark beeinflusst. Andererseits schätzt auch Deleuze Cohen, wenn er z.B. sagt: »Hermann Cohen hat recht, wenn er in seiner Neuinterpretation des Kantianismus dem Prinzip der intensiven Quantitäten einen vollgültigen Wert verleiht.« (Deleuze 1968a, 293) Cohen und Deleuze stimmen auch darin überein, das Meon als die Frage oder das Infinitesimale zu betrachten. Cohen greift in seiner *Logik der reinen Erkenntnis* Aristoteles' Frage »Was war? (to ti he einai)« als das Problem des Ursprungs auf. Dabei ist der Ursprung nicht der Anfang auf dem Horizont der Zeit, sondern geht eigentlich der Zeit, also dem Sein, vorher. Was Fink bemerkt, ist gerade dieser Vorsein-Charakter des Ursprungs. Er erkennt die allgemeine Interpretation an, dass Cohens Gedanke der transzendente Idealismus ist, der diesen Ursprung im Denken sucht, und behauptet danach treffend, dass »man nicht sogleich die Wendung ins Subjektive zu machen brauchte«. Cohen stellt den »Anspruch der Empfindung« fest, anerkennt nicht ihre Unabhängigkeit. Die Empfindung ist sozusagen ein Fragezeichen, das dem Denken immer eine Frage stellt. Bezüglich des Ursprungs meint Cohen, dass man, sucht man den Ursprung von Etwas, in einen unendlichen Regress gerät. Daher sieht er das unendliche Urteil, »S ist Nicht-P« als das Urteil des Ursprungs an und kommt diesem auf dem »abenteuerlichen Umweg« jenes »Nicht« näher. Aber dieses Nicht bedeutet das Meon im Sinne des relativen Nichts, also kein Oukon im Sinne des absoluten Nichts im negativen Urteil. Cohen findet die konkrete Bestimmung des Meon im Begriff des Differenzials. Das Infinitesimal (dx) ist aber nicht ein Kleinstes, das durch unendliche Teilung gefunden werden kann. Er lehnt die Auffassung der antiken Difinition ab, der zufolge der Punkt »die Grenze der Linie« sei, und fasst den Punkt positiv als den Anfang der Linie auf. Das Infinitesimale ist sozusagen das intensiv-qualitative Unendliche und stammt aus der kontinuierlichen Limitation der intensiven Quantitäten. Durch die obige Betrachtung wird es verständlich, dass die Richtungen, die Fink und Deleuze anstreben, in Cohen kulminieren. – Vgl. Cohen 1922; Bruzina 1990, 12.

2. Kosmologie als Phänomenologie der Immanenz

Wie oben gesehen verlagert die transzendente Emanationslehre ihren Schwerpunkt allmählich auf die immanente Ausdruckslehre. Der gleiche Prozess dieses neuplatonischen Denkens lässt sich im Wandel von Finks Denken feststellen. In der Meontik entsteht die Triade »Abso-lutes-Welt-Binnenweltliches«. Sofern aber in der Kosmologie das Ab-solute immanent in der Welt betrachtet wird, wird das Problem der kosmologischen Differenz zwischen Welt und Binnenweltlichem hervor-gehoben. Die Welt als das ursprüngliche Eine transzendiert nicht, sondern umfasst alle Dinge in sich. Aber die Welt ist freilich keines-wegs so etwas wie ein Krug, worin alle Dinge sind, und sie befasst wie das Licht alle Dinge in sich, ohne sie einzuschließen. Sie durchwaltet alle Dinge nicht von außen, sondern jedes endliche Ding enthält die unendliche Welt in sich. Mit anderen Worten, die Welt spiegelt sich im Binnenweltlichen wider. In diesem Sinne kann man die kosmologi-sche Differenz als ein ausdrückliches immanentes Verhältnis ansehen.

Fink kritisiert jedoch den spinozistischen Pantheismus. Nach ihm scheidet der Pantheismus zuerst »in Sphären des eigentlichen Seins und erscheinenden Seins« und vermittelt anschließend beides (Fink 1990, 206) wieder. Daher wird das eigentliche Leben bzw. das Walten der Welt übersehen. Fink betont, das Seiende solle nicht vom Sein aus, sondern vom »Aufgang des Seins«, d. h. von der »Welt« aus aufgefasst werden. Seine Auffassung ist daher mit Hegels Kritik an Spinoza of-fenbar einig. Während Hegel das geläufige Missverständnis beseitigt, Spinoza setze Gott mit dem einzelnen Seienden oder der Totalität alles Seienden gleich, fasst er Spinozas Substanz als ein dynamisches Sub-jekt auf, indem er die Negativität in den Begriff der Substanz hinein-bringt (vgl. Hegel 1969, 78). Fink spricht auch von der Bewegung der Welt mit dem Begriff der Hegelschen Negativität (vgl. Takeuchi 2006).

Dagegen spricht Deleuze nicht von der Differenz als Negation. Zunächst kritisiert Deleuze den griechischen Gedanken der endlichen organischen Repräsentation, der Differenz als eine innerhalb der kate-gorischen Relation von Gattung und Art verstandene begriffliche Diffe-renz auffasst. Dabei kritisiert er auch, dass das Sein distributiv und hierarchisch fungiert, indem es für die Gattung das Analogie-Verhält-nis aufstellt (Deleuze 1968a, 68). Im Gegensatz dazu schätzt Fink Leib-niz und Hegel deswegen hoch, weil beide die Repräsentation als das »Orgische« auffassen, indem sie die Relation von Gattung und Art

durchbrechen und das Unendliche denken. Deleuze aber kritisiert, dass bei Leibniz und Hegel die Differenz schließlich der Identität untergeordnet wird (ebd. 75 f.). Zwar spielt bei Hegel die Differenz die fundamentale Rolle, aber nach Deleuze ist die Differenz als die Negativität für Hegel das Sprungbrett für die Realisierung des Identischen. Dagegen ist Finks Kritik an Hegel noch komplexer.

In *Sein und Mensch*, wo Fink seine Hegel-Interpretation entwickelt, sieht er einen deutlichen Zusammenhang zwischen seiner kosmologischen Differenz von Welt und Binnenweltlichem und Hegels Begriff der Negativität. Aber er weist zugleich kritisch auf einen Gesichtspunkt bei Hegel hin, indem er von einer inneren Differenz der Welt selbst spricht. Diese der Welt innere, ursprünglichere Differenz, die die dialektische Bewegung der Negativität regelt, werde von Hegel, so Fink, nicht hinreichend berücksichtigt. Diese Differenz nennt Fink auch »Himmel und Erde.« Himmel und Erde stehen nicht nebeneinander, sondern durchdringen und durchwirken als Ur-streit einander. Dieser Ur-streit zwischen Himmel und Erde gelangt jedoch »nicht zur Versöhnung« (Fink 1977, 248). Die Differenz zwischen Himmel und Erde ist die tragische Zwietracht, die nie aufzuheben ist. Wenn Fink nur von der Differenz zwischen Welt und Binnenweltlichem spricht, gerät er in die Gefahr, dass die Welt als Eines, in dem Dinge auf- und untergehen, substantiviert wird. Die Differenz zwischen Himmel und Erde bedeutet nicht einen Auf- und Untergang des einzelnen Dings, sondern das Ereignis des Aufgehens und Untergehens der Welt. Während Auf- und Untergang der endlichen Dinge zeitweilig sind, ereignet sich der Weltstreit, der erst den »Zeit-Raum eröffnet« und die »Bahn für Auf- und Untergang des Seienden« stiftet, »zugleich« (ebd. 218).

Die aus dem Streit von Himmel und Erde entstehende Macht ermöglicht nämlich Zeitigung und Einräumung: die Individuation. Zeit und Raum werden auch bei Deleuze von der Intensität aus gebildet. Fink versucht, von dieser Macht mit Heraklits Metapher des Bogens und der Leier zu sprechen. Das Verhältnis zwischen Welt und Binnenweltlichem (einzelnen Gestalten) wird dagegen mit Nietzsches Metapher der »Wellen des Meeres« ausgedrückt:⁷ Die Individuation wird

⁷ Diese Metapher wird auch von Deleuze gebraucht. Ihre Anwendung wird verständlicher, wenn man sie mit der Metapher der Falte (Zwiefalt, *pli*), die Deleuze von Leibniz entlehnt, verbindet. Die Welt ist wie das Meer plastisch, und die einzelne Welle ist nicht als Teil, sondern als Falte unendlich teilbar. Mag die Falte auch sehr klein sein, so trägt

durch »ein wogendes Widerspiel von sich ballenden Kraftzentren und Willensquanten« (Fink 1960b, 166) ermöglicht.

Nach Fink wiederholt das Ding die Differenz zwischen Himmel und Erde. Genauer gesagt, das Ding wird erst durch die Wiederholung der Differenz von Himmel und Erde individualisiert. Wie Fink klar sagt, entsteht die Wiederholung »nicht in der Zeit, sie *ist* die Zeit« (ebd. 99). Die Wiederholung ist auch die Widerspiegelung der Welt im Ding. Aber das Abbildungsverhältnis der Widerspiegelung hat nicht mit Ähnlichkeit, sondern mit Ungleichheit zu tun. Die Widerspiegelung besitzt einerseits eine Abbildungsfunktion, andererseits den Charakter des schöpferischen Spiels. Fragt man nach dem, was das Widerspiegelte ist, kann dies die Differenz zwischen Himmel und Erde oder die Macht ihres Streites sein. Daher gibt es hinter dem Wiedergespiegelten keine Welt als Urbild. Auch Deleuze kritisiert die Abbildungstheorie. Fink hält aber die Unterscheidung zwischen »Abbild (*eikon*)« und »Trugbild (*simulacre*, Phantasma)«, anders als Deleuze, für nicht besonders bedeutsam. Fink sieht vielmehr das Spiel als den ontologischen Grund des Schemas »Urbild-Abbild« an. Wenn er dies auch selbst nicht sagt, ist das *simulacre* doch, nach seiner Denkweise, vielleicht nur das Produkt des Spiels, insofern es Bild ist, obwohl hier wie beim Spiel das Urbild fehlt.

Finks Spiellehre bildet den Kern seiner Kritik an Heidegger. Dieser Punkt wird auf schärfste Weise in der Problematik Nietzsches sichtbar. Während Heidegger Nietzsche als den Vollender der Metaphysik versteht, versuchen Fink und Deleuze Nietzsche vom Etikett des letzten Metaphysikers zu befreien. Es handelt sich dabei um die Lehre der ewigen Wiederkehr. Heidegger findet darin den Charakter der »beständigsten Beständigung des Bestandlosen« (Heidegger 1961, 258). »Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen«, das bedeutet für Heidegger die Festlegung des Werdens. Im Gegensatz dazu sagt Fink: »Im Wissen von der Ewigen Wiederkunft wird nicht ein Werden stillgestellt, festgelegt, dingfest gemacht, sondern gerade das Werden als Werden erkannt.« (Fink 1960b, 168). Die ewige Wiederkehr bejaht das Werden, so wie es ist, und bildet den Horizont, in dem man das Werden als Werden verstehen kann. Wenn Fink also über die ewige Wiederkehr als »die allumfängliche, alles-bringende und alles-tilgende Spiel-Zeit

sie die Konzentrationskraft doch in sich. Die Intensität wird im Falten-Entfalten (*plier-déplier*) der Falte ausgedrückt.

der Welt« (ebd. 189) spricht, darf man dies nicht so interpretieren, als ob alles Seiende von einem indifferenten ursprünglichen Einen absorbiert würde. Wie Fink klar sagt, bedeutet die Einheit des »hen panta einai« keine Tilgung der Individuation.

Deleuze erwähnt Fink nur an einer Stelle, in einer Anmerkung in *Differenz und Wiederholung* (Deleuze 1968a, 352). Deleuze schätzt, dass Fink das Spiel Gottes vom Spiel des Menschen unterscheidet und daraus eine Formel gewinnt, die Heidegger die »ontologische Differenz« nennt. Nach Deleuze setzt das menschliches Spiel vorgängige kategoriale Regeln voraus, schließt aus dem Zufall die Konsequenz des Spielzugs aus und legt Gewinn und Verlust als das mit der Hypothese notwendig Verbundene fest (ebd. 351). Im Gegensatz dazu verteilt das Spiel Gottes sich selbst »im offenen Raum des einzigen und ungeteilten Wurfs« (ebd. 353). Deleuze nennt jenes die »sesshafte« und dieses die »nomadische« Verteilung. Im göttlichen Spiel wird der gesamte Zufall mit einem Mal bejaht. Daher bleibt nichts vom Spiel ausgeschlossen. Aber für Deleuze spielt das Spiel nicht nur die Rolle der Bejahung des Zufalls, sondern auch der Bejahung der Notwendigkeit (des Schicksals) (Deleuze 1962, 31 f.). Deleuze interpretiert die ewige Wiederkehr als diese zweite Bejahung. Aber die Notwendigkeit tilgt den Zufall nicht. Die zweite Bejahung bejaht die erste, d. h. die Notwendigkeit des Zufalls, das Sein des Werdens, das Eine des Vielen.⁸

Schlusswort

Für Fink können wir »nicht leben im flutenden Welt-Meer des reinen Werdens« und müssen so »die Wirklichkeit verfälschen«, um zu leben (Fink 1960, 163). Während Deleuze ins wütende Meer springt, sich den

⁸ Wichtig ist bei Deleuzes Interpretation, dass er die Bejahung des Einen des Vielen als eine Logik der »Univozität des Seins« ansieht: »Alle Dinge vielmehr verteilen sich in dem Sein in der Univozität der bloßen Präsenz (das All-Eine).« (Deleuze 1968a, 60) Die Univozität des Seins ist die Ontologie, die die Differenz nicht einformig macht, sondern, die Differenz als Differenz hervorhebend, das Sein »in der einen und derselben Bedeutung von all seinen individuierenden Differenzen« aussagt (ebd. 59). Deleuze behauptet, dass »Heidegger der Univozität des Seins neuen Glanz verleiht« (ebd. 94). Aber er gibt sich mit Heideggers Auffassung von der ewigen Wiederkunft Nietzsches nicht zufrieden. Meiner Ansicht nach vermag Finks kosmologische Spiellehre Deleuzes Forderung weit eher zu befriedigen. – Zum Begriff der Univozität des Seins bei Deleuze vgl. Suzuki 1998.

Wirbeln überlässt und aus immer neuen Erfahrungen Begriffe gewinnt, springt auch Fink ins tobende Wasser und taumelt wie ein bacchantischer Spieler, doch versucht er dabei, die Genese des Scheins nüchtern und sachlich zu beobachten. Deleuze schätzt Finks Begriff des göttlichen Spiels, doch Fink lehnt nicht nur den metaphysischen Gedanken ab, der das Spiel geringschätzt, sondern auch den mythischen Gedanken, der es überschätzt (Fink 1960a, 233 f.). Fink strebt vielmehr danach, das Spiel konsequent unter dem Aspekt vom Weltbezug des Menschen zu beleuchten. Deleuzes transzendentaler Empirismus ist nicht eine transzendente Philosophie im Kantischen Sinne, die die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung stellt. Nicht nur bei Kant, sondern auch bei Husserl wird das Transzendente in Analogie zum Empirischen aufgefasst. Das Transzendente erfährt nach Deleuze, sofern es virtuell ist, auch seine Transformation, gleichzeitig mit seiner Aktualisierung. Daher erfolgt die Annäherung an das Virtuelle nicht so wie das Zurückspulen eines Films. Der transzendente Empirismus bleibt nicht bei der Rekognition des bereits Bekannten, d. h. der Entbergung des Verborgenen, stehen, sondern besitzt die praktische Absicht, eine immer neue Metamorphose der Erfahrung entstehen zu lassen. Wenn er jedoch nur die seltene Erfahrung suchen will, verbleibt seine Forschung im Rahmen der horizontalen Unbekanntheit. Neu ist die Virtualität nicht wegen der Seltsamkeit der Wahrscheinlichkeit. Jederzeit neu ist vielmehr die alltägliche Welt als solche. Neuartig ist die Selbstmetamorphose, die durch die Reduktion erfahren werden kann. Die transzendente Reduktion verbleibt nicht Rekognition, sie besitzt vielmehr praktischen Charakter.⁹ Der Phänomenologe geht nicht auf dem schon vorbereiteten Weg hin und zurück, sondern bahnt den Weg selbst.

Literatur

- Beierwaltes, W. (1985): *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt/M.
Bruzina, R. (1990): »Hinter der ausgeschriebenen Finkschen Meditation: Meon-

⁹ Hans Rainer Sepp bringt dies in die Formel einer transzendentalen Praxis (Sepp 1997). Natalie Depraz versucht die Problematik des transzendentalen Empirismus als eine phänomenologische Frage zu vertiefen (Depraz 2001).

- tik-Pädagogik«, in: S. Fink, F. Graf u. F.-A. Schwarz (Hg.): *Grundfragen der Phänomenologischen Methode und Wissenschaft*, Freiburg i. Br.
- Cohen, H. (1922): *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin.
- Deleuze, G. (1962): *Nietzsche und die Philosophie*; aus dem Französischen übers. v. B. Schwibs, Frankfurt/M. 1985.
- (1968a): *Differenz und Wiederholung*; aus dem Französischen übers. v. J. Vogl, München 1992.
- (1968b): *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*; aus dem Französischen übers. v. U. J. Schneider, München. 1993.
- (1985): *L'Art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris.
- Depraz, N. (2001): *Lucidité de corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, La Haye.
- Fink, E. (1960a): *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart.
- (1960b): *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart.
- (1976): *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hg. v. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1977): *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1990): *Welt und Endlichkeit*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- Hegel, G. W. F. (1969): *Vorlesung über die Philosophie der Region*, Frankfurt/M.
- Heidegger, M. (1961): *Nietzsche II*, Pfullingen.
- (1976): *Zur Sache des Denkens*, Tübingen.
- Janicaud, D. (1991): *Le tournant théologique de la phénoménologie française*.
- Levinas, E. (1992): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Französischen übers. v. Th. Wiemer, Freiburg/München.
- Marion, J.-L. (1995): *God without Being*, übers. v. Th. A. Carlson, Chicago.
- Moran, D. (1989): *The Philosophy of John Scottus Eriugena A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge.
- (1990): »Pantheism in Eriugena and Nicholas of Cusa«, in: *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIV/1.
- Schelling, F. W. J. (1979): *Schelling Werke*, Bd. 5 u. Bd. 6, hg. v. M. Schroter.
- Scholem, G. (1956): »Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes«, in: *Eranos Jahrbuch*, Bd. 25: *Der Mensch und das Schöpferische*, Zürich.
- Sepp, H. R. (1997): *Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens (Phänomenologie Kontexte, Bd. 1)*, Freiburg/München.
- Suzuki, I. (1998): »Logik der Univozität des Seins. Eine Lektüre von Differenz und Wiederholung von Gilles Deleuze« [japanisch], in: *Bulletin of the Faculty of Letters, Kobe University*, Bd. 25, Kobe.
- Takeuchi, D. (2006): »Sein und Welt. Das Problem des ›Lebens‹ bei Eugen Fink«, in: H. R. Sepp u. I. Yamaguchi (Hg.): *Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 13)*, Würzburg.

Weltspiel und Spielwelt.

Eugen Finks symbolische Kosmologie

Thomas Franz

»Welt« ist eines der drei konstitutiven Leitthemen abendländischer Philosophie. Mit der Gottesfrage und der Frage nach dem Menschen konturiert die kosmologische Frage das Ganze philosophischen Fragens. Gleichwohl ist das Leitthema »Welt« nicht in gleicher Weise explizit thematisiert wie die Leitideen »Gott« und »Mensch«. Das Denken der Welt ist zumeist, um eine Unterscheidung Finks aufzugreifen, nur in operativen Begriffen präsent. Paradigmatisch hierfür steht am Beginn der Neuzeit das nie geschriebene Werk »De mundo« des René Descartes. Bei seinen Vor-Denkern wie Nikolaus von Kues und Giordano Bruno und seinen Nach-Denkern wie Baruch de Spinoza und Leibniz bleibt die Thematisierung der Welt eingebunden in die ontotheologische Tradition, folgt man der Interpretation Martin Heideggers. Es bedarf demnach weniger einer Destruktion des abendländischen Denkens als einer »apokryphen Denkgeschichte«, um die philosophische Bedeutung der Kosmologie zu eruieren.¹ Die Welt wird in der Neuzeit daher ausdrücklich zum Thema der mathematisierbaren Naturwissenschaften, wie sie von Isaac Newton in seinen *Philosophiae naturalis principia mathematica* grundgelegt und am Beginn des 20. Jahrhunderts durch Albert Einstein mit seinen *Kosmologischen Betrachtungen zur Allgemeinen Relativitätstheorie* von 1917 erneuert werden. Einstein ist damit der wichtigste Initiator heutiger physikalischer Kosmologie. Innerhalb der Philosophie des 20. Jahrhunderts gehört Eugen Fink² zweifelsohne zu den Denkern, die die Frage nach einer philosophischen Kosmologie am entschiedensten gestellt haben. In einem ers-

¹ Vgl. hierzu die umfangreiche Studie des Fink-Schülers Heinrich Rombach in Rombach 1981, bes. Band 1, 11–56. Rombach führt für das Weltthema einen eigenen ontologischen Grundbegriff, den des Systems ein, um die, wenn auch verdeckte, philosophische Grundlagendiskussion für die neuzeitliche Naturwissenschaft herauszuarbeiten.

² Der Stand der internationalen Fink-Rezeption zu den vielfältigen Aspekten des Gesamtwerkes ist dokumentiert in Böhmer 2006.

ten Schritt soll aufgezeigt werden, wie sich das Weltthema für Fink mit und gegen die Phänomenologien Edmund Husserls und Martin Heideggers herauskristallisiert hat. Zweitens soll die Bedeutung des Spielphänomens als dem exponiertesten Weltsymbol in der Philosophie Eugen Finks aufgezeigt werden. Abschließend wird es um operative Aspekte in Finks Denken gehen, um weiterführende Perspektiven seines Denkens anzudeuten.

1. Unterwegs zu einer Phänomenologie und Kosmologie des Spiels

Eugen Finks Denken exponiert sich als eine philosophische Erörterung des Weltproblems im Gefolge der phänomenologischen Neuorientierung, deren darin geführte Kritik an den neuzeitlichen Naturwissenschaften eingeschlossen. Charakteristisch für das Denken Finks ist die gleichzeitige »Nähe und Distanz« zu den Phänomenologien Edmund Husserls wie Martin Heideggers.

Die philosophische und menschliche Nähe zu Husserl in dessen letzten Lebensjahren hindert Fink nicht an einer Infragestellung der transzendentalphänomenologischen Grundlagen der husserlschen Philosophie. Insbesondere die neuerdings durch Ronald Bruzina akribisch unter der Kennzeichnung »Phänomenologische Werkstatt« editierten Texte aus der Zeit der Zusammenarbeit zwischen Husserl und Fink verdeutlichen eindeutiger noch als die publizierten Texte Finks aus den 1930er-Jahren (vgl. Fink 1966) bereits die anfängliche Herausarbeitung eines eigenen philosophischen Profils, das die Welt als zentrales Thema des gesamten finkschen Denkens anzeigt. Bereits in einem frühen Text von 1931 findet sich folgende Kritik an der transzendentalen Phänomenologie: »Husserls ›Welt‹-Begriff ist ›reflexionsphilosophisch‹ und überdies *binnenweltlich* orientiert.« (Fink 2006, 418f.) Die Kritik an der binnenweltlichen Orientierung des Weltthemas führt Fink zu Kants Weltbewusstsein in der Ideenlehre, das eben kein Bewusstsein von Binnenweltlichem ist. So verwundert nicht, dass sich in den Notizen Finks Pläne zu einer Habilitationsschrift finden, die diese Differenz von Welt und Binnenweltlichem in Gefolge Kants zum Thema machen wollte.

»Weltbewußtsein und Weltganzheit. Phänomenologische Untersuchungen am Leitfaden des Antinomieproblems. Grundthese: Die kantische Unterscheidung von konstitutivem Gebrauch der Kategorien und dem regulativen Gebrauch der ›Ideen‹ ist ein Index für eine zwiefache phänomenologische ›Konstitution‹: Gegenstandsbewußtsein und Weltbewußtsein. Kants ›Grundsätze des reinen Verstandes‹ betreffen Indizes gegenstands-konstitutiver Probleme, die ›Ideen‹ dagegen weltganzheit-konstitutive. Oder anders gesagt, die ›Kategorien‹ sind ontologisch-transzendente Bestimmungen, die ›Ideen‹ kosmologisch-transzendente. Aufgabe einer phänomenologischen konstitutiven Analytik.« (Fink 2008, 308)

Da eine dezidierte Analyse der bisher erschienenen zwei Bände der *Phänomenologischen Werkstatt* nicht möglich ist, sei mit diesen beiden Hinweisen festgehalten, dass die Problematisierung der Weltfrage bereits in den 1930er-Jahren durch die im späteren Denken weiterhin ausgefaltete Differenzierung von Welt und Binnenweltlichem zum Tragen kommt.

»Die Aufgabe einer phänomenologischen konstitutiven Analytik« wird jedoch nicht in einem, wenn auch in Welt und Binnenweltlichem gedoppelten transzendentalphilosophischen Entwurf ausgearbeitet, sondern auf dem Boden und in Fortführung der ontologischen Phänomenologie Martin Heideggers durchgeführt. Es ist die Todesproblematik, die die Extramundaneität der transzendentalen Subjektivität auf die Mundaneität menschlicher Existenz zurückwirft. Die von Heidegger zum Thema gemachte Endlichkeit des menschlichen Daseins führt zur Infragestellung der transzendentalen Subjektivität. Mit der ausgewiesenen ontologischen Differenz von Sein und Seiendem in Heideggers Denken wird die – bereits unter transzendentalphilosophischen Vorzeichen vollzogene – Differenz zur konstitutiven Grundunterscheidung von Welt und Binnenweltlichem in Finks Philosophie ontologisch begründet. Und es ist der Mensch, jenes seinsverstehende Seiende, das Heidegger in der Existenzialanalytik von *Sein und Zeit* erörtert, welches zum verstehensmäßigen Schlüssel auch der Welt im finkschen Sinne wird.

Was sich in Eugen Finks Denken in den Notizen der 1930er-Jahre anbahnt, wird in den veröffentlichten Schriften nach 1945 konzeptionell ausgeführt. Diese gehen zum großen Teil auf Vorlesungsmanuskripte zurück, die das Ergebnis eines sich immer mehr und mehr entfaltenden Gedankenfeldes präsentieren, das in der Freiburger Lehr-tätigkeit Finks seit 1946 von je unterschiedlichen Seiten erarbeitet und

vertieft wurde. Die zu Lebzeiten wie posthum publizierten Texte sind als Vorlesungsmanuskripte dem universitären Semesterverlauf geschuldet und vermögen nur jeweils einen Teilbereich seines Denkens, sei es die ontologisch-kosmologische, sei es die anthropologische, sei es die pädagogische Fragestellung, nie das Ganze zur Darstellung bringen. Stets geht es jedoch um die Zuordnung von Welt und Mensch.

Eugen Finks Denken steht dezidiert auf dem Boden der ontologischen Phänomenologie Martin Heideggers.³ Wie zu Heideggers Denken gehört daher auch zum Philosophieren Eugen Finks die kritische Auseinandersetzung mit der abendländischen Tradition. Es ist aber weniger eine Destruktion der Seinsvergessenheit abendländischer Metaphysik, sondern – in der rombachschen Diktion – eine »apokryphe«, restruktive Hochinterpretation kosmologischer Momente in der Metaphysik. Wie in vielen anderen Detailfragen zeigt sich trotz der konzeptionellen »Nähe« zu Heideggers ontologischem Denken die profilierte »Distanz« des kosmologischen Denkens Eugen Finks.

Ein wichtiger Schritt in der Erarbeitung der symbolischen Kosmologie Eugen Finks stellt meines Erachtens die Vorlesung vom Wintersemester 1950/1951 *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung* dar, die unter dem gleich lautenden Titel zwei Jahre nach Finks Tod 1977 publiziert wurde. Das Problem der gegenwärtigen ontologischen Erfahrung wird in einer Analyse wie Auseinandersetzung der ontologischen Grundbegriffe der Philosophien Hegels und Heideggers betrieben. Der erste Teil von *Sein und Mensch* besteht in einer Analyse der ontologischen Begrifflichkeit der hegelschen Metaphysik. Die polare Begrifflichkeit von Substanz und Subjekt, Ansichsein und Fürsichsein verweist nach Fink auf eine grundsätzliche Polarität und macht den ontologischen Widerspruch, der das Ganze der Wirklichkeit konstituiert, deutlich. Die ontologische Spannung und die Differenz dieser Begriffspaare werden bei Hegel jedoch dialektisch aufgehoben in das An-und-Fürsichsein. Damit verbleibt Hegel nach Fink in den Bahnen einer dingontologisch ausgerichteten Metaphysik.

»Was Hegel notwendig ungesagt lassen muß, weil er noch in der Blickbahn auf die binnenweltlichen Dinge gefesselt bleibt und immer um den Absprung von dieser Blickbahn ringt, ist dies: mit dem An-und-Fürsichsein, dem Absoluten,

³ Zur konzeptionellen Differenz zwischen der transzendentalen und der ontologischen Phänomenologie vgl. die aus einer strukturphänomenologischen Perspektive verfasste Studie Rombach 1980.

denkt Hegel unausdrücklich und ungesagt das einheitliche Ganze des Seins, seine Lichtung und Verbergung, denkt er die Welt als das Verslossene der Erde und das Offene des Himmels.« (Fink 1977, 184–185)

Das Ganze des Seins besteht in der differentiellen Doppelung von Ansich und Fürsich, von Lichtung und Verbergung, von Verslossenheit der Erde und Offenheit des Himmels. Diese Doppelung kann laut Fink nicht dialektisch in einer letzten Synthese aufgehoben werden, sondern bleibt dialektisch im Widerspruch, ist »gegenwändig«, nicht synthetisch konstituiert.

Mit der Kategorie der Gegenwändigkeit wird im differenzierten Rückgriff auf Hegel das dialektische Moment in die ontologische Phänomenologie eingebaut. Damit lässt sich auch Martin Heideggers »Kehre« der 1930er-Jahre, die Wende von einem existenzialontologischen zu einem seingeschichtlichen und -geschichtlichen Denken, die Wende von der emphatischen Entschlossenheit des In-der Welt-Seins des Daseins in seinem Entwurf schließlich hin zur Gelassenheit im Erwarten des Ereignisses im Spätwerk in ihrer Dialektik fassen. Sie charakterisieren nicht nur die Chronologie eines Denkwegs, sondern die Dialektik von Sein und Existenz, mit Fink gesprochen von Welt und Mensch. Die Kehrung der Problemstellung in Heideggers Denkweg in der Frage von Sein und Dasein ist der konzeptionelle Hintergrund der gedoppelten Spannung zwischen Anthropologie und Kosmologie im Werk Finks. Die ontologische Erfahrung der Gegenwart ist die Erfahrung der Welt, nicht die Erfahrung des Dings, durch die die Metaphysik geprägt ist.

So besteht der zweite Teil von *Sein und Mensch* durch die Auseinandersetzung mit Heideggers Denken – als dem entscheidenden Durchbruch dieser neuen ontologischen Erfahrung – im Aufzeigen der nachmetaphysischen, kosmologischen Epoche. Heideggers Kritik an der ontotheologischen Metaphysik ist eine Kritik an deren dingontologischer Ausrichtung. Das Seiende und nicht das Sein wird darin bedacht. Selbst das Absolute, Gott, ist ein höchstes Seiendes. Heideggers Analyse der Seinsvergessenheit und seine Kritik an der Dingontologie eröffnen die Wende hin zur Kosmologie. Die ontologische Erfahrung zeigt sich jedoch als dialektische Kosmologie. Es ist die Gegenwändigkeit von Verbergen und Entbergen, von Himmel und Erde, von Welt und Binnenweltlichem, von Welt und Mensch. Zur kosmologischen Dialektik gehört auch, dass die Philosophie nicht nur das

Sein, sondern auch das Nichts bedenkt. Das Ganze der Welt besteht in deren Gegenwändigkeit. *Sein und Mensch* versteht sich als Exponierung der Fragestellung des finkschen Denkens.

»Die Vorlesung hat uns bis dahin geführt, wo eine solche Dialektik in Gang gebracht werden müsste, – wo ein Weltdenken überhaupt erst zu beginnen hätte. Wir sind in den Vorerörterungen des Problems von ›Sein und Mensch‹ steckengeblieben. Wir haben weder den Bezug des Seins zum Menschen überhaupt geklärt, noch die aus solchem Bezug mögliche und notwendige ›Erfahrung‹ wirklich durchlaufen. Wir stehen noch ganz am Anfang. Gleichwohl ist das nicht nichts; unsere Besinnung ist nicht vergeblich gewesen, wenn wir nunmehr wissen, wo wir anfangen können. Das Schwerste in der Philosophie ist das Lernen und Lehren des Anfangs.« (Fink 1977, 322)

Markiert *Sein und Mensch* den Anfang der Problemexponierung einer nachmetaphysischen Kosmologie aus einer philosophiegeschichtlichen Perspektive, so bilden die nachfolgenden Vorlesungstexte die Ausarbeitung des Bezugs von Sein und Mensch aus einer anthropologischen Perspektive. Wie das Dasein bei Heidegger in seinem verstehenden Bezug existiert, so ist auch der Mensch in seinem Existenzvollzug und Existenzverstehen der Schlüssel zum Verstehen der Welt bei Eugen Fink. Eine ausgearbeitete Anthropologie liegt in *Grundphänomene des menschlichen Daseins* vor, einer Vorlesung vom Sommersemester 1955. Darin wird die Existenzdialektik des menschlichen Daseins erarbeitet, die aus der phänomenologischen Analyse der fünf anthropologischen Grundphänomene Liebe und Tod, Arbeit und Herrschaft und Spiel besteht. »Die Grundverfassung unserer endlichen Existenz umzirkelt diese fünf Lebensdimensionen.« (Fink 1979, 424) In diesen Grundphänomenen verhält sich der Mensch verstehend zu sich selbst und darin zu den Dingen, jedoch noch vor allem Selbstverhältnis verhält er sich zu Sein und Welt, da er ein weltoffenes, ekstatisches Wesen ist. In kritischer Distanz zu Heidegger sind die *Grundphänomene des menschlichen Daseins* eine materiale Existenzanalyse. »Der Mensch ist eben nicht nur formell ›ein Verhältnis zum Sein als Sein‹, er ist dies in der Seinsweise der Liebe und des Kampfes, der Arbeit und des Spiels.« (Ebd. 442) Da alle fünf Grundphänomene als gleichursprüngliche und unableitbare anthropologische Seinsweisen des weltoffenen Menschen fungieren, sind sie gleichermaßen prädestiniert für das Verstehen der Welt als des Ganzen der Wirklichkeit, aus der alles Seiende hervorkommt und zurückgeht. »Die Arbeit, das Spiel, die Liebe, der Kampf und der Menschentod können überhaupt zu wesenhaften Weltsym-

bolten des Denkens werden, weil sie insgesamt gerade im Weltbezug des Daseins gründen.« (Ebd. 452)

Zwar sind alle gleichursprünglich, doch lassen sich Unterschiede ausmachen. Liebe und Tod sind die panischen Grundphänomene, die auf die »naturale« Dimension von Leben und Tod verweisen, Arbeit und Herrschaft sind die individuellen Grundphänomene, die die Geschichtsmächtigkeit des Menschen verdeutlichen. Das fünfte Grundphänomen Spiel hat jedoch eine »umgreifende Struktur«. »Das Verhältnis des Spiels zu den anderen Grundphänomenen ist nicht nur das einer Nachbarschaft und wechselseitigen Bezogenheit wie bei Arbeit und Kampf oder bei Liebe und Tod. Das Spiel umfaßt und umgreift alle anderen [...].« (Ebd. 401) Im Spiel verhält sich der Mensch zu seinem verhältnishaften Sein in einer präreflexiven Weise. Daher ist ein Verstehen von Spiel nicht begrifflich, sondern symbolisch. Demzufolge firmiert das Spiel in originärer Weise als das Weltsymbol *par excellence* in Finks Denken.

2. Anthropologie und Kosmologie des Spiels

Das Spiel als anthropologische und kosmologische Größe nimmt im finkschen Denken – bei aller Betonung der Gleichwertigkeit der fünf Grundphänomene – eine Sonderstellung ein. Dies hat einmal philosophiegeschichtliche Gründe. Neben Hegel spielen die »Dialektiker« Heraklit und Nietzsche gerade im Hinblick auf die Stellung des Spielphänomens im Denken Finks eine herausragende Rolle. Vor der Etablierung des metaphysischen Denkens und am Ende der Metaphysik steht jeweils ein Denker des Spiels. Auf diesen Zusammenhang verweist Fink bereits in der Heraklit-Analyse der Vorlesung vom Wintersemester 1947/1948 *Grundfragen der antiken Philosophie* im Blick auf das Fragment 52: »Die Zeit ist ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt, die Königsherrschaft des Kindes.« Dieses Fragment trägt im wesentlichen Nietzsches ganze Heraklitdeutung: Bei aller Falschheit seiner Interpretation verrät doch Nietzsche hier wieder seinen unerhörten Sinn für wesentlichen Geist.« (Fink 1985, 182) Die Welt als die ontologische Erfahrung eines nachmetaphysischen Denkens ist Dreh- und Angelpunkt der Philosophie Finks. *Nietzsches Philosophie*, Finks wohl populärstes Buch, endet mit einem Zitat des Dionysos-Dithyrambus »Ruhm und Ewigkeit«, auf den Fink das

Gesamtwerk Nietzsches programmatisch fokussiert. Fink merkt an, dass »Nietzsche die wesentliche Existenz Erfahrung seines Dichtens und Denkens [...] als den *kosmischen Einklang von Mensch und Welt im Spiel der Notwendigkeit*« (Fink 1992, 189) beschreibt. Die herausragende Bedeutung des Spielphänomens im Gesamtwerk zeigt sich in eigenständigen Publikationen wie *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels* von 1957 oder in der für einen Philosophen ungewöhnlichen Publikation von 1969 *Mode – ein verführerisches Spiel*. Dem Zusammenhang von phänomenologischer Spielanalyse, die in der Vorlesung *Grundphänomene des menschlichen Daseins* im Rahmen einer existenzialdialektischen Anthropologie erarbeitet wurde, und der Weltfrage widmet sich die Vorlesung vom Sommersemester 1957, *Das menschliche und weltliche Problem des Spiels*. Diese Vorlesung bildet die Grundlage für das 1960 erschienene Buch *Spiel als Weltsymbol*, das die symbolische Kosmologie Finks darlegt.

Der Weltbezug des Menschen ist die zentrale Herausforderung der Gegenwart, den die Philosophie nach Fink zu klären hat. Es ist gerade das Spiel, also jenes Grundphänomen, das sich in seiner Lebensunmittelbarkeit am meisten der »Arbeit des Begriffs« entzieht und gerade darin zur philosophischen Reflexion herausfordert. »In einer Erörterung des Spieles gewinnen wir vielleicht jene begrifflichen Denkmittel, um Unterschied und Zusammengehörigkeit von Mensch und Welt ursprünglich zu begreifen.« (Fink 1960, 18)

Die Übertragbarkeit des anthropologischen Phänomens Spiel auf die Welt stellt ein philosophisches Problem ersten Ranges dar, denn das Welt-Spiel ist ja kein Phänomen wie das Menschenspiel, lässt sich also phänomenologisch nicht erheben, sondern ist ein spekulativer Gedanke. Zwischen dem Menschen als binnenweltlichem, endlichem Wesen und der Welt besteht die kosmologische Differenz. Wenn es denn als kosmisches Symbol zutreffend ist, muss die Zuordnung von Mensch und Welt geklärt sein, um zu vermeiden, dass sich dahinter kein existenzialer Weltbegriff verbirgt, der die Welt vom Menschen her begreift. Solche existenzialen Weltbegriffe liegen für Fink etwa bei Kant, Husserl und insbesondere bei Heidegger vor. »Die Welt ist kein anthropologischer Befund, keine Existenzstruktur des menschlichen Daseins. Wohl aber ist der Mensch das einzige von allen in der Erscheinung sich zeigenden Wesen, das nicht bloß um die Welt weiß, sie vielmehr als Inbegriff und Urgrund aller Dinge weiß.« (Fink 1979, 450) Die Welt ist in besonderer Weise dem binnenweltlichen Menschen zu-

gewandt und deswegen auch »menschlich«. Sie ist »menschlich«, weil der Mensch »weltlich« ist in seiner ursprünglichen Offenheit zur Welt. Die Welt ist der Zeit-Raum des Erscheinens aller binnenweltlichen Dinge. Um dieses Erscheinen zu verstehen, bedarf es des Spiels. Denn ursprünglicher als das Spiel des Menschen ist das Spiel der Welt, aus dem alle Dinge hervorkommen und in das sie zurückkehren.

Die Weltfrage besitzt eine zentrale Stellung für das nachmetaphysische Denken, denn die abendländische Metaphysik zeichnet sich durch Weltvergessenheit aus. Um das Spiel in seiner Bedeutung als Weltsymbol zu verstehen, arbeitet sich Fink deswegen in *Spiel als Weltsymbol* an der Spielauffassung der Metaphysik ab. Obwohl die Metaphysik den Menschen als vernünftiges und sprachliches Wesen versteht, gebraucht sie anthropologische Modelle, die elementarer sind als Vernunft und Sprache. Dahinter steckt die methodologische Einsicht, die das ganze finksche Werk durchzieht, dass das Denken bei der Thematisierung seiner Gedanken thematische Begriffe und Modelle exponiert, gleichermaßen aber auch mit unthematischen Begriffen und Modellen operiert.⁴ »In der Bildung der thematischen Begriffe gebrauchen die schöpferischen Denker andere Begriffe und Denkmodelle, sie operieren mit intellektuellen Schemata, die sie gar nicht zu einer gegenständlichen Fixierung bringen. Sie denken durch bestimmte Denkvorstellungen hindurch auf die für sie wesentlichen thematischen Grundbegriffe hin.« (Fink 1976, 185 f.)

Ein solches operatives Denkmodell ist auch das Spiel in der platonischen Metaphysik, dessen Repräsentanten die Dichter sind. Platons Dichterkritik steht exemplarisch für die metaphysische Auffassung des Spiels. Die Grundentscheidung Platons, die Wirklichkeit in einen sinnlichen und geistigen Bereich zu unterscheiden, wobei der sinnliche Bereich die unvollkommene Nachahmung des intelligiblen Bereichs ist, die reale endliche Wirklichkeit nur ein gespiegeltes Abbild der eigentlichen Wirklichkeit der Ideen, hat für das Spiel und seiner Nichtbeachtung in der abendländischen Tradition weit reichende Folgen. Die Erkenntnis der Ideen obliegt den Philosophen, deren begriffliche Reflexion die eigentliche Wirklichkeitserkenntnis darstellt. Alle anderen Formen von Wirklichkeitserkenntnis müssen sich mit dem Schein und dem Abbild begnügen, so auch die Dichter. Ihr Anspruch, in der Insze-

⁴ Vgl. hierzu den programmatischen Beitrag »Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie« in: Fink 1976, 180–204.

nierung des schönen Scheins der Komödien und Tragödien Erkenntnis zu gewinnen, ist zum Scheitern verurteilt, da sie sich ja auf die Nachahmung der sinnlichen Welt konzentrieren, die ja selbst eine Nachahmung der idealen Wirklichkeit ist. So ist die Dichtung eine doppelte Nachahmung, eine doppelte Spiegelung.

Die Konsequenz aus der platonischen Grundunterscheidung ist die Betonung der Vernunft in der abendländischen Tradition zulasten aller realen Lebensvollzüge wie dem Existenzvollzug des Spiels. Gleichwohl ist das Spiel durch die Hintertür operativ auch in Platons Denken präsent. Platons Philosophie ist ja für Fink selbst ein Gedankenspiel, eine Dichtung von Begriffen, voller sokratischer Ironie, voller maskenhafter Züge. Es ist aber gerade dies, was Platon in seiner Dichterkritik abwertet und entzaubert. Das Spiel als Abbild eines realen Urbildes, erläutert am Spiegelbild, wird dem Spiel nicht gerecht. Es geht im Spiel nicht um die Nachahmung einer eigentlichen ernstesten Realität. Es geht im Spiel um das Produzieren einer scheinhaften Spielwelt, die nicht in einem Resultat endet, sondern im Spielen selbst besteht. »Spielen ist *als* Produzieren von spielweltlichem Schein. Die Spielproduktion geht primär auf den Menschen selbst, ist ein Vollzugverhalten zu einer ständig gebildeten Unwirklichkeitssphäre menschlicher Rollen, – geht nur mittelbar auf Sachen in ihrer Inanspruchnahme als Spielzeuge.« (Fink 1960, 111). Der zentrale Grundzug des Spiels ist der spielweltliche Schein, die Unwirklichkeit, das Als-ob, das aber im Spiel selber Realität ist. Alles ist in diesen spielweltlichen Schein hineingenommen, Menschen als Spieler und Dinge als Spielzeug und in der Antike selbst die Götter. Im Spiel verhält sich der Mensch zu seinem verhältnishaften Sein als Arbeiter, Liebender, Sterblicher, Herrscher und auch als Spieler. Im Spiel kann der Mensch auch sich selbst als Spieler spielen. Im Spiel vergegenwärtigt sich der Mensch, noch bevor er nachzudenken beginnt und die Wahrheit seiner Existenz in Begriffe fasst. Das Spiel ist damit in einer ursprünglichen und umgreifenden Weise Selbstvollzug und Selbstinterpretation des menschlichen Daseins und verweist darüber hinaus auf das zweckfreie Walten der Welt.

Da der Mensch als weltoffenes Wesen in seinem ekstatischen Weltbezug lebt, ist das Spiel eine elementare Weise des Weltverstehens. Die platonische Metaphysik war durch ihre ontologischen Grundentscheidungen nicht in der Lage, dieses Selbst- und Weltverhältnis des Menschen im Spiel zu fassen. In der »kentaurenhaften« Metaphysik, in welcher der Mensch als Zwitterwesen, halb Tier, halb

Gott, halb sinnlich, halb geistig konzipiert ist, war für eine eigenständige Explikation des Spiels und für die Weltweisheit der Dichter kein Platz. »Die Geschichte der Verwandlung der Weltweisheit in eine theologische geprägte Ontologie kommt aber mit der platonisch-aristotelischen Stiftung der Metaphysik nicht zu Ende, sondern durchzieht als untergründige Spannung und als Streit von Weltverschlossenheit und Weltoffenheit des abendländischen Denkens den Gang der Philosophie bis heute.« (Ebd. 140)

Der doppelte Abbildcharakter des Spiels in der Metaphysik wird dem grundlegenden anthropologischen und kosmologischen Charakter des Spiels nicht gerecht. Das (dichterische) Spiel ist nicht die Nachahmung der Nachahmung eines Bildes, sondern eröffnet Möglichkeiten in der Wirklichkeit des spielweltlichen Seins.

Die Abgrenzung von der Metaphysik, die zwar das Spielthema operativ gebraucht, aber in seiner anthropologischen und kosmologischen Dignität nicht zur Geltung bringt, weil die Vorrangigkeit von Vernunft und Sprache die Lebensunmittelbarkeit des Spiels – wie auch die der anderen Grundphänomene⁵ – in ihrer philosophischen Relevanz verkennt, führt Fink in den Bereich des religiösen Mythos. Dort stehen reale Lebensvorgänge und ihre Lebensunmittelbarkeit im Vordergrund. Das Spiel gründet menscheitsgeschichtlich in den kulturellen Vollzügen, bei denen Fink eine Entwicklung vom Dämonenzauber über die Sakraltechnik hin zum Kultspiel nachzeichnet. So verweist der Maskenzauber auf den Dämonenglauben der archaischen Zeit. Im Masken-Spiel tritt der Mensch den Dämonen entgegen, als Spieler kann er sich ihnen gegenüber behaupten und tritt mit der Maske in die Unwirklichkeit der Dämonenwelt ein.

Eine zweite Stufe ist die Herausbildung der Sakraltechnik vor allem bei den Initiationsriten. Die rituellen Handlungen sind kein Abbild, sondern repräsentieren als Teil das Ganze, sie sind symbolische Handlungen, verweisen auf das Ganze, das in sie zurückscheint. Die sprachliche Anspielung an den Symbolbegriff bei folgender Formulierung ist evident.

»Die Zauberhandlung ist ebenso sehr vor-ahmend wie nach-ahmend; sie repräsentiert, doch nicht so wie ein Abbild ein Urbild, sondern wie ein Teil das Ganze. Zwischen dem Teil und dem Ganzen obwaltet gewissermaßen eine geheimnis-

⁵ Neben dem Spielphänomen hat Fink die Abgrenzung zur Metaphysik am ausführlichsten bei der Analyse des Grundphänomens Tod vorgenommen (Fink 1969).

volle Harmonie. Das Ganze scheint in den Teil zurück und drückt sich im Teil, wenn auch in einer gebrochenen Weise aus. Auf das Teilstück fällt das Licht des Ganzen, das Bruchstück ist durch das Ganze ›ergänzt‹.« (Ebd. 168 f.)

Eine dritte Stufe stellt das Kultspiel dar. Der Ursprung des Spiels im Kult ist für die philosophische Analyse des Spielphänomens von besonderer Bedeutung. Es zeigt erstens, dass das Spiel zu den elementaren Lebensformen des Menschen gehört, zweitens die Positivität des spielweltlichen Scheins und seinen symbolischen Verweischarakter auf eine Tiefendimensionalität der Wirklichkeit. Drittens wird das Handeln der Götter selbst als Spiel dargestellt. Damit wird jedoch das eigentliche Weltspiel verstellt. Die Religionsgeschichte zeigt für Fink eine zunehmende Profanierung des Göttlichen. Diese Profanierung gehört zum Wesen der Religion, die ja aus der Differenz von heilig und profan besteht. Diese Profanierung des Göttlichen und das Ende der ontotheologischen Metaphysik machen den Weg frei für das Weltdenken. Ohne Heideggers Namen explizit zu nennen, stellt Fink diesen noch in die Tradition der abendländischen Metaphysik. »Wir zweifeln in einer extremen Skepsis an jedem behaupteten Heroldamt, mag einer im Namen Gottes oder als Mund des Seins selbst zu sprechen glauben. Ein Rest von ›Theologie‹ steckt am Ende auch in allen Philosophemen, die sich selbst als ›Beauftragungen‹ auffassen.« (Ebd. 204 f.)

So gibt es bei Fink auch nicht den Ruf nach dem rettenden Gott, sondern die Frage nach dem Weltspiel, die in der Analyse des Menschenspiels aufscheint. Das Spiel in der nachmetaphysischen Epoche ist nicht eine Säkularisierungsform des religiösen Kultspiels. Heilig und profan sind keine Kennzeichnungen für die Welt. Zwischen der religiösen Praxis des Kultspiels einerseits wie der Ontotheologie der Metaphysik und dem Weltdenken andererseits besteht ein fundamentaler Bruch.

Für Fink stellt sich nach der Abgrenzung zur Weltdeutung der Metaphysik wie des Mythos die Frage nach der Weltlichkeit des Spiels. Er unterscheidet dabei vier Bedeutungen von weltlich: 1. das Binnenweltlichsein aller endlichen Seienden; 2. das Walten der Welt selbst; 3. das verstehende Verhalten des Sich-zur-Welt-Verhaltens des Menschen und 4. einen diffamierenden Modus des menschlichen Weltaufenthalts.

Das Menschenspiel ist im ersten, dritten und vierten Sinn weltlich. Denn das Spiel ist das Spiel des binnenweltlichen Seienden

Mensch, der im Unterschied zu anderem Seienden um sein Binnweltlichsein weiß und sich dazu verhält. Im Spiel verhält sich der Mensch zum Ganzen der Welt, zwar nicht nur im Spiel, sondern auch in den anderen Grundphänomenen, aber im Spiel doch in einer ausgezeichneten Weise. Der Unterschied zur zweiten Bedeutung von weltlich wird nachdrücklich unterstrichen.

»Das menschliche Spiel ist die zeitweilige innerweltliche Tätigkeitsweise eines innerweltlichen Seienden. Solch innerweltliches Tun ist vom Allgeschehen des Universums abgründig getrennt. [...] Und gerade wenn wir schließlich von einem Spiel der Welt selbst reden wollen, muß zuvor in aller Schroffheit das Spiel des Menschen, der ja ein innerweltlich Seiendes ist, vom Machten der All-Macht getrennt und abgeschieden werden. Am Walten der Welt gemessen ist das Menschenspiel *nicht* weltlich.« (Ebd. 225)

Wie lassen sich aber die Zusammengehörigkeit von kosmologischem Weltspiel und anthropologischer Spielwelt und ihre Unterschiedlichkeit aufzeigen? Dies gelingt Fink mit dem Symbolbegriff. Das Spiel ist ein Symbol, es ist weder ein Bild noch ein Zeichen, beide beziehen sich auf Dinge. Die Welt lässt sich aber am Modell der Substanz nicht fassen. Der Symbolbegriff verweist auf die Endlichkeit und Bruchstückhaftigkeit des Binnenweltlichen und seiner Ergänzungsbedürftigkeit. Das Symbol verweist auf die Repräsentanz des Universums im Endlichen, in der das Endliche gerade nicht mit dem Ganzen verschmilzt, sondern die Rätselhaftigkeit, Endlichkeit und Binnenweltlichkeit des menschlichen Daseins offengehalten wird. »Im Menschenspiel geschieht die Repräsentanz und die symbolische Wiederholung eines weit größeren, umfassenderen Spiels, dessen zweideutigen Charakter wir durch die Tragödie und Komödie des menschlichen Daseins hindurch erahnen.« (Ebd. 171) So ist das rätselhafte Walten der Welt ein Spiel ohne Spieler, durch das alle binnenweltlichen Dinge zum Vorschein kommen und wieder vergehen, ins Sein gelangen und ins Nichts verschwinden.⁶ In der Spielwelt des Menschen verhält sich dieser ekstatisch zum Spiel der Welt, das wiederum in das Menschenspiel zurückscheint. In der Unwirklichkeit, der Scheinhaftigkeit des menschlichen Spiels liegt der Rückschein des Weltspiels. Wie das Spiel keinen realen Zweck verfolgt, sondern nur um des Produzierens von Schein geschieht, so ist auch das Spiel der Welt grundlos, ohne Zweck und Ziel. Diese Grundlosigkeit der Welt scheint zurück in die Zwecklosig-

⁶ Vgl. zur ontologisch-kosmologischen Vor-Frage des Phänomen-Begriffs Fink 1958.

keit des Spiels. So wie es im Spiel der Welt keinen Spieler – im Gegensatz zum Menschenspiel – gibt, so findet der spielweltliche Schein des Menschenspiels seine differente Entsprechung im Weltspiel. Denn dieses bringt alle Dinge zur Erscheinung. Das Weltspiel ist das Spiel der Individuation des binnenweltlichen Seienden und seines Verschwindens, das Spiel von Werden und Vergehen, von Hades und Dionysos. Alles Binnenweltliche ist Spielzeug im Spiel der Welt. Das Spiel ist kosmisches Symbol, verbindet und trennt das Weltspiel und die Spielwelt des Menschen.

Fink erweist sich mit seiner symbolischen Kosmologie, die in dichtester Form am Spiel durchgeführt wurde, als ein Philosoph, der nicht nur Denker, sondern auch Dichter war. In der Analyse des Spiels als anthropologisches Grundphänomen wie als Weltsymbol und ihrer gegenwärtigen Dialektik zeigt sich Eugen Fink als ein nachmetaphysischer Denker *par excellence*.

3. Operative Aspekte in Finks symbolischer Kosmologie

Ausgangspunkt vorliegender Überlegungen war die Exponierung der finkschen Philosophie in Abgrenzung zu den Phänomenologien Husserls und Heideggers in der Frage nach dem Spiel als geeigneter Grundfigur einer symbolischen Kosmologie, in der sich die ontologische Erfahrung der Gegenwart verdichtet. Es sollte klar geworden sein, dass Finks Spielanalyse in ihrer Doppelung als kosmologisches Weltspiel und als Spielwelt des Menschen ohne Zweifel die husserlsche Bewusstseinsphänomenologie hinter sich gelassen hat. Trifft dies auch für sein Verhältnis zu Heidegger zu? Wesentliche Grundlagen des Heideggerischen Denkens einer ontologischen Phänomenologie finden sich ja – wie gezeigt – bei Fink wieder. Und folgt man der 2003 erschienenen Dissertation von Martina Roesner, *Metaphysica Ludens. Das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers*, die die durchgängige Präsenz der Spielthematik bei Heidegger detailliert nachzeichnet, so ist auch die Spielanalyse Eugen Finks keine eigentliche philosophische Alternative zu Heidegger. Fink geht es allerdings nicht um eine terminologische Präsenz des Begriffs Spiel, es geht nicht um die Begriffsspiele der Denker und die Sprachspiele der Dichter, es geht also nicht um eine philosophieimmanente Reflexion des Spielbegriffs. Vernünftigkeit und Sprachlichkeit sind nach Fink nicht die

primären Kennzeichnungen des Menschen. Es geht Fink um die existenzielle Konkretheit und Pluralität des menschlichen Lebensvollzugs, der erst nachgängig und nachträglich begrifflich reflexiv erfasst werden kann. Und welche Schwierigkeiten eine solche begriffliche Erfassung innerhalb der Philosophie mit sich bringt, wird für Fink deutlich, wenn es darum geht, das Ganze der Welt auf den Begriff zu bringen. Hier scheitert der Begriff und schlägt die Stunde des Symbols. In der Überzeugung, dass für die konkrete Analyse des Menschseins keine abstrakt-formale Existenzialität der Ausgangspunkt des Denkens zu sein hat und dass dies Konsequenzen für die Frage nach der Wirklichkeit im Ganzen mit sich bringt, erweist sich Finks Denken und Dichten als materiale Weiterführung der ontologischen Phänomenologie, als dialektisch konfigurierte Existenzialontologie und Kosmologie.

Gleichwohl stellt sich gerade bei einem Denker, der die Endlichkeit jedes philosophischen Entwurfs und die Vorläufigkeit begrifflicher Konstruktion explizit thematisiert, die Frage nach seinen eigenen Schatten, nach den eigenen operativen Begriffen und Modellen, die im Gebrauch sind, ohne sie zum Thema zu machen. Diese seien abschließend mit wenigen Hinweisen angedeutet.

Ein erstes operatives Modell scheint mir Finks Auffassung von der mythischen und metaphysischen Fremdinterpretation des Menschen zu sein. Gerade etwa im Blick auf eine noch ausstehende interkulturelle Lektüre des finkschen Denkens ist dies von Bedeutung. Denn die kosmischen Traditionen Asiens lassen sich ohne das anthropologische Selbstverständnis der jeweiligen Kulturen und Religionen nicht erfassen. Dies müsste auch von Relevanz für eine philosophische Anthropologie sein. Die asiatischen Konzeptionen negieren ja ausdrücklich eine Auffassung vom Absoluten im Sinne der Ontotheologie. Finks Kritik an der Dingontologie könnte die Basis eines interkulturellen Gesprächs sein, das die kosmischen Dimensionen des Menschseins auch aus europäischer Perspektive in den Blick nimmt. Damit verbunden stellt sich die Frage nach der eurozentrischen Universalität der Grundphänomene oder ihrer je spezifischen kulturellen Prägung.⁷

Ein zweites operatives Modell stellt die mit Heidegger von Fink beibehaltene Differenz von Ding und Mensch dar. Damit werden letztlich nicht nur die abendländische Metaphysik, sondern auch die Natur-

⁷ Vgl. zur Pluralisierung des Welt- und Erfahrungsbegriffs aus einer strukturphänomenologischen Perspektive Stenger 2006.

wissenschaften, die heute wirkmächtige Instanzen anthropologischer wie kosmologischer Fragestellungen sind, als mögliche Gesprächspartner ausgeblendet. Der Dialog zwischen einer philosophischen Spielkonzeption, wie sie Fink vorgelegt hat, und naturwissenschaftlichen Spieltheorien steht noch aus.

Ein drittes operatives Modell ist die Grundunterscheidung von Sein und Seiendem in der ontologischen Phänomenologie, die Fink in die Differenz von Welt und Binnenweltlichen kosmologisch wendet. Die Metaphysik ist gekennzeichnet durch eine durchgehende substantontologische Auffassung von Wirklichkeit. Bedarf nicht auch eine nachmetaphysische Wirklichkeitskonzeption einer neu zu fassenden grundlegenden Ontologie, die konzeptionell gleichermaßen Welt und Mensch, womöglich auch Gott, thematisch umfasst, jenseits der ontologischen bzw. kosmologischen Differenz?⁸

Eugen Finks Denken und Dichten gehört zu den längst noch nicht gehobenen Schätzen der phänomenologischen Tradition. Seine grundlegende Bedeutung für das Denken der Welt wollte dieser Beitrag in seinen wesentlichen Leitlinien ins Spiel bringen.

Literatur

- Böhmer, A. (Hg.) (2006): *Eugen Fink. Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 12)*, Würzburg.
- Fink, E. (1957): *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*, Freiburg/München.
- (1958): *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Den Haag.
 - (1960): *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart.
 - (1966): *Studien zur Phänomenologie 1930–1939 (Phaenomenologica, Bd. 21)*, Den Haag.
 - (1969): *Mode – ein verführerisches Spiel*, Basel.
 - (1976): *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München.
 - (1977): *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.

⁸ Vgl. hierzu etwa Rombach 1971 und 2003, der nach eigenem Selbstverständnis mit dem Konzept der *Strukturontologie* eine solch grundlegende ontologische Basis erarbeitet hat: *Die Welt als lebendige Struktur*.

- (1979), *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1985): *Grundfragen der antiken Philosophie*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (1992): *Nietzsches Philosophie* [1960], Stuttgart u. a.
- (2006): *Phänomenologische Werkstatt, Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl* (EFGA 3/1), hg. v. R. Bruzina, Freiburg/München.
- (2008): *Phänomenologische Werkstatt, Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (EFGA 3/2), hg. v. R. Bruzina, Freiburg/München 2008.
- Franz, Th. (1999): *Der Mensch und seine Grundphänomene. Eugen Finks Existentialanthropologie aus der Perspektive der Strukturanthropologie Heinrich Rombachs*, Freiburg i. Br.
- (2008): »Der Leib ist eine große Vernunft.« Eugen Finks kosmologisch-anthropologische Interpretation von Eros und Thanatos«, in: A. Böhmer u. A. Hilt (Hg.): *Das Elementale. An der Schwelle zur Phänomenalität* (*Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F.*, Bd. 20), Würzburg, 91–105.
- Roesner, M. (2003): *Metaphysica Ludens. Das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers*, Dordrecht u. a.
- Rombach, H. (1971): *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg/München.
- (1980): *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, Freiburg/München.
- (1981): *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft* [1965/1966], 2 Bde., Freiburg/ München.
- (2003): *Die Welt als lebendige Struktur. Probleme und Lösungen der Strukturontologie*, Freiburg i. Br.
- Stenger, G. (2006): *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Freiburg/München.

Welt als Spielraum des Politischen

Annette Hilt

Der Mensch als »das einzige Wesen im Universum, das durch das Schicksal der endlichen Freiheit bestimmt ist, hat als Wesensfolge der Freiheit das Selbstbewußtsein, die Sprache, das Seinsverstehen – und die seltsame Fähigkeit, zu produzieren [...] In dieser Kraft aber ist er nicht bloß der Demiurg einer vermenschlichten Umwelt, [...] er ist auch Hervorbringer der gesellschaftlichen Form seines irdischen Lebens, ist der Demiurg der sittlichen Welt.« (Fink 1979, 10) Als offenes, nicht festgestelltes Wesen hat der Mensch nicht allein die Freiheit, äußere Schranken seiner Wahrnehmung, der Natur, seiner Umwelt zu überschreiten, sondern auch und gerade die positive Freiheit, aus Schranken Grenzen werden zu lassen, um seiner Freiheit eine Form zu geben: eine Form als Ordnung, in der sich seine endliche Freiheit manifestiert.

Nicht durch Allmacht – durch den Geist, also Selbstbewusstsein, Sprache oder durch das Verständnis vom »ungewordenen, unzerstörbaren und unerschütterlichen Sein«, der die an Leiblichkeit gebundene Existenz zu transzendieren scheint –, sondern gerade in der Gebundenheit an die Welt, die er »herstellt« und der er Wirklichkeit gibt, gewinnt der Mensch die Freiheit, die endlich und offen-gestaltbar zugleich ist.

Als demiurgische Produktion, die nicht nachschafft, sondern selbst erst – in der Sitte – die Form ihrer Werke als Form menschlicher Gemeinschaft erfindet, hat diese Selbstherstellung des Menschen eine Tiefenschicht, die meist hinter den Werken ihres Schöpfungstums, hinter vordergründigen Einzelgestalten von Staatsgründern, Religionsstiftern und philosophischen Theoretikern verborgen bleibt.

Ihre Verborgenheit ist grundlegender Art, tritt sie doch nicht in Worten und Taten Einzelner zutage, die in ihrer Individuiertheit namentlich genannt werden können, sondern beruht gerade auf der gemeinsamen Suche nach der Gestalt der Coexistenz. Dieser vor- bzw. asubjektive Untergrund des Schöpferischen, der als »Nullpunkt« des

Schöpfertums diesem entzogen bleibt, wird zum Skandalon des Traums von der Planbarkeit der Natur, der Lebenswelt und der Gesellschaft.

Finks These von der neuzeitlichen Einsicht in die Notwendigkeit, die Gestaltung unserer Gemeinschaft als ein freies Werk anzunehmen, führt ihn von der Analyse des ›technischen Könnens‹ des *homo faber* zu dem uneingelösten Anspruch an die Politik, nicht nur als Produzentin von Ideologien der Gesellschaftsbildung Formen vorzugeben, sondern ein ihr eigenes Feld wiederzugewinnen: »das verborgene Sinnfundament für alles Machen« (Fink 1974, 36); diesem Sinnfundament, das heißt den gemeinsamen Bedingungen der Produktion, soll sie Raum geben.

Das technische Können ist in der gesellschaftlichen, d.h. politischen Situation gegründet (vgl. ebd. 88), für die es nicht nur erst einen Begriff – was das politische Tun des Menschen eigentlich sei –, sondern auch mögliche Strukturen gelebter politischer Praxis, des gemeinsamen Teilens einer zu gestaltenden Welt und des Zuteilens von und der Verständigung über Möglichkeiten zu finden gilt.

Politik, die in der Verständigung über ihre weltbildende Form ihren Spielraum gewinnt, verbindet sich mit der Philosophie als Frage nach der Weltlichkeit des Menschen, wie sie Fink in seiner kosmologischen Anthropologie ausgelotet hat. Finks ›Ontologie der Gemeinschaft‹ zeichnet die in der Coexistenz sich konstituierende Welt darin aus, dass sie sich nicht nur in der faktischen Wirklichkeit erschöpft, sondern ihren lebendigen Sinn vor allem über einen Modus der Möglichkeit erhält: und zwar in Erfahrung und Realisierung einer Gemeinschaft mit anderen.

Finks Anspruch, über die untergründigen Strukturen der Grundphänomene des menschlichen Daseins einen Begriff des Politischen zu finden, das sich in der Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Situation der technischen Herstellbarkeit der menschlichen Welt als eine eigene weltkonstituierende Instanz erkennt, soll im Folgenden in einem ersten Schritt nachgegangen werden: über Finks Analyse des technischen Zeitalters im *Traktat über die Gewalt des Menschen*, in dem dieser Anspruch an die Politik skizziert wird, und über Finks Entwurf der pädagogischen Aufgabe des Staates, in der politische Stiftung und Gestaltung einer Ordnung des gemeinsamen Lebenssinnes konkretisiert werden.

Beide Ansätze bleiben Denkwege, bleiben auf der Suche, geben aber in ihrem aporetischen Charakter auch vielerlei Ansatzpunkte,

mit Fink neue Wege einzuschlagen. Dies soll in einem zweiten Wegschritt über das Grundphänomen des Spiels versucht werden, denn die Erfahrung der Grundlosigkeit von Welt vollzieht sich paradigmatisch im Grundphänomen Spiel, dessen konstitutive Unwirklichkeit Möglichkeits- und Freiheitscharakter des menschlichen Daseins freilegt.

Verbunden mit dem Spiel ist auch Finks Auseinandersetzung mit dem Ideal: das »Welt-Ideal« (Fink 1978, 179) zeigt sich als Leerstelle in der Maßlosigkeit des Menschen gegenüber der Herstellung von Welt, die nicht mehr von einer »ständigen« Ordnung der Ideen, des Gottes oder der Weltvernunft eingehegt wird. Es ist das Spiel als »Bewegungsfigur des Ideals« (Sepp 2005, 193), das den Menschen in der Welt, die er bildet, Stand gewinnen lässt: Doch welche Bedeutung haben das Spiel, seine Freiheit und sein Spielraum für die explizit politische Coexistenz und ihren Spielraum der Freiheit?

In Finks »politischem Vermächtnis« (Biemel), dem *Traktat über die Gewalt des Menschen*, bleibt Fink der Macht des Spiels gegenüber skeptisch; vielmehr scheint es hier das Grundphänomen der Herrschaft zu sein, das für die Verständigung über das neuzeitliche Weltverhältnis des Menschen, der nicht nur seine Lebensbedingungen, sondern auch sich selbst, seine soziale Verfasstheit produziert, das Maß gibt.¹

Letztlich wird es für Fink die *produzierende Freiheit*, nicht die *Spielfreiheit*, sein, in der er die Bewegung des politischen Miteinanderhandelns und der Stabilisierung der fragilen menschlichen Angelegenheiten sieht: »Produktion« wird hier gleichsam zum »operativen Begriff« für Freiheit und die coexistenziell verfasste Welt.

Die Entwicklung des Produktionsbegriffes im *Traktat* ist problematisch, was in einem dritten Schritt über eine Kritik der Finkschen Methodik bei der Bestimmung des Politischen deutlich wird: Es ist womöglich nicht die »harte Sphäre der Macht« (ebd., 145), die über und sogar gegen die schöpferische Spielwelt des Imaginären spricht, sondern es sind letztlich Akzentuierungen Finks selbst, die ihn hier in die Aporie führen, sich letztlich einer »operativen Begrifflichkeit« der Moderne – der Produktion und des Herstellens – anheimzugeben.

Welche Möglichkeiten der Finksche Spielbegriff, einer gemeinsamen Welt Raum zu geben und Zeit zu lassen, birgt – Möglichkeiten,

¹ So heißt es hier: »Politik überhaupt ist die Festsetzung menschlicher Verhältnisse in der Dimension der Macht« (Fink 1979, 144; Hervorhebung A. H.), und die »sozialen Institutionen [sind] fixierte Machtverhältnisse« (ebd. 180).

die es für den Spielraum des Politischen erst wieder freizulegen gilt² –, soll schließlich im Dialog mit einer anderen Denkerin der Welt und der Freiheit, Hannah Arendt, für eine mögliche Fortsetzung des Finkschen Denkweges angedacht werden: auf dem Weg zu einem Raum gemeinsamer Lebenswelt, die weder die vorsubjektive der Grundphänomene Liebe und Tod noch die individualisierende von Arbeit (Technik) und Herrschaft ist, sondern in einem ganz eigenen Vollzugs- und Reflexionscharakter einen Erfahrungs- und Handlungsraum stiftet.

I. Philosophie als »soziale Aktion«: Finks Frage nach dem Spielraum des Politischen

Fink stellt sich zu Beginn seines *Traktats über die Gewalt des Menschen* die Aufgabe, »in die Dimension einer philosophierenden Lebensverständigung einzuleiten« (Fink 1979, 7), und zwar ausgehend von einer Diagnose unserer Zeit und einem Entwurf, inwiefern gerade aus der Krise hier und heute sowohl Impuls als auch Bewusstsein für eine gemeinsame gesellschaftliche Aktion erwachsen könnten.³

Diese Frage des Philosophen nach der »sozialen Aktion«, mit der Fink seine Sozialphilosophie auf das Politische zuspitzt, entwickelt ein utopisches Potenzial, die neuzeitliche Erfahrung von Macht wie zugleich Ohnmacht der Freiheit zu einem tieferen Verständnis menschlicher Coexistenz in einer miteinander geteilten Ordnung zu führen. Erst aus einem solchen Verständnis heraus kann eine Neuverständigung über eine »Umgestaltung der Sozialverhältnisse« (ebd. 86), über den »Spielraum des Politischen« möglich werden.

Finks Analyse der entgrenzten Dynamik menschlicher Produktion erschöpft sich nicht in Kulturkritik; vielmehr geht es ihm darum, die Krise der »Reflexionsstufe der menschlichen Freiheit« (ebd. 9) zu benennen, die gerade konstitutiv werden kann für eine Selbstverständigung menschlicher Coexistenz.

Dabei kommt der Philosophie, selbst Teil dieser Situation und ihrer Geschichtlichkeit, die Aufgabe der gesellschaftlichen Aktion zu, um eine Öffentlichkeit für die Verständigung darüber, wie wir den-

² Wie Fink dies mit seiner pädagogischen Beratungsgemeinschaft selbst getan hat.

³ Siehe den programmatischen Titel des ersten Kapitels: »Diagnose unserer Zeit – Philosophie und gesellschaftliche Aktion«.

kend, sprechend und handelnd unsere Selbstherstellung vollziehen, zu schaffen (vgl. ebd. 17): Diese Öffentlichkeit, diesen Spielraum einer »schöpferischen Bewegung des Seinsverstehens« in der Radikalisierung des Alltäglichen (ebd. 21), nicht nur anzudeuten, sondern auch in Institutionen unseres Zusammenlebens zu verankern und ihr Macht zu verleihen, ist jedoch Aufgabe der Politik.

Anders als in den *Grundphänomenen des menschlichen Daseins* spricht Fink in seinen politischen Denkansätzen nicht nur von »Formen« oder »Gestalten der Existenz«, sondern von *Institutionen*, die eingebettet sind in die staatliche Organisation einer Gemeinschaft, eines Volkes. Diese Institutionen, deren »Wesen« es zu bestimmen gilt, unterscheiden sich von den Formen des Zusammenlebens in einem »freien, ausgesparten Raum der Geselligkeit« (Fink 1978, 249); sie stehen gegen die »Entleerung institutionell verankerter Lebensformen zu bloßen Konventionen, die Verkehrung der Öffentlichkeit in die flüchtige Zeitweiligkeit der momentanen Mode« (ebd.).

Der Staat ist das die Institutionen Umfassende, der »Ort aller Institutionen«, nicht nur eine neben anderen (vgl. ebd. 251). Der »Wesensbegriff« vom Staat skizziert zugleich auch seine Aufgabe: »Der Staat ist als die ausdrückliche Selbstformung eines Volkes die Erziehung im Großen.« (Ebd. 269)

Damit erinnert der Staat bei Fink fast an eine Art »kosmischen Kollektivsubjekts«, ⁴ ist nicht nur »eine besondere Ausprägung des Öffentlichen, sondern [...] eine geistige Durchdringung des ganzen menschlichen Daseins, und zwar der privaten Sphäre ebenso wie der gesellig-öffentlichen.« (Fink 1978, 280), worin der Mensch seiner konstitutiven Not, sich Form geben zu müssen, begegnet und diese Not praktisch wendet.

Institutionen haben nicht den Status eines Grundphänomens, das die »vermittelte Unmittelbarkeit« (Plessner) menschlichen Daseins zum Ausdruck bringt, sondern bekommen ihre Bedeutung erst mit einer bestimmten historischen Sinngestalt menschlichen Daseins: Dieser institutionelle Aspekt ist nur eine »äußerliche Art des Hinblicks« auf unsere coexistenzielle soziale Verfasstheit, »ohne die tieferen Sinn-

⁴ Vgl. zu diesem Begriff: »Das wahre Subjekt des menschlichen Daseins ist nicht der »Einzelne«, nicht das gemeinige Ich, sondern immer schon die Gesellschaft. Es ist schwer, dieses *kollektive Daseinssubjekt* zu erkennen und angemessen zu bestimmen.« (Fink 1974, 55; Hervorhebung A. H.)

bezüge, welche den Menschen hineinstellen in den Kosmos«. Die Verbindung der politischen Sinnstiftung mit dem existenziellen Grund der Coexistenz und dem darin verborgenen Sinn muss erst realisiert werden, ansonsten sind die »Institutionen blinde, kontingente Fakten, viel zufälliger noch als irgendwelche Tatsachen der Natur« (Fink 1987, 26).⁵

Fink geht *Charakter* und *Gestalt* dieses Wandels, der die Selbst- und Seinsauslegung des Menschen trägt, im *Traktat* weiter nach: und zwar in einer Mischung von Genealogie und Phänomenologie der menschlichen Selbstausslegung, um in der Abarbeitung des operativen Hintergrunds der Leitbegriffe dieser Selbstausslegung »andere Methoden, andere erschließende Zugänge« (ebd. 10) dazu zu finden.

Hier beschreibt er Strukturgesetze der unendlich gewordenen Bewegung des menschlichen Schöpfungstums oder besser: des Produzierens, das nun nicht mehr mimetische Nachahmung ist, sondern als *pro-ducere* einen »inventorischen Charakter« hat, insofern es seine Werke als etwas schlichtweg Neues in die Welt hinausführt. Die subjektiv geschaffenen und in menschlicher Herstellung realisierten Entwürfe der Welt haben keinen ihnen äußeren unabhängigen und damit auch keinen letztthin notwendigen Maßstab: Welt, wie wir sie erfahren, mag als produzierte zwar *ex post* gesetzesförmig berechenbar sein, doch ohne einen von der konstruierenden und planenden Subjektivität unabhängigen Maßstab, auf den diese sich selbst noch stützen könnte.

Sozialgefüge und ihre Sinnordnung werden jedoch nicht nur hergestellt, sondern gestiftet, und so kann und darf die Produktion des Sozialen nicht vom Modell der Herstellung künstlicher Gegenstände her verstanden werden: Geht es doch um die Herstellung der *Bedingungen* der Produktion, der *Bedingungen* menschlicher Freiheit (vgl. ebd. 30): Vor dieser Problematik versagt die traditionelle Ontologie, in deren Denk- und Begriffskategorien – der Mimesis eines Ideals – sich die Produktion trotz des Misstrauens in das Ständige, Ewige, Vorgegebene immer noch verständigt – und missversteht. Die Politik wurzelt in

⁵ Anders als bei Arnold Gehlen, der über den Institutionenbegriff seine philosophische Anthropologie mit der Politik eingeführt hat. Hier ist die institutionale Gliederung der menschlichen Gemeinschaft grundlegend für menschliche Handlungsfreiheit, und sie ist gebunden an den Handlungszwang des menschlichen Mängelwesens: Wirklich ist nicht die Welt, sondern die aus der existenziellen Not »herausgezüchtete« Ordnung der Subjektivität, die sich in den Institutionen verfestigt und die menschlichen Mängel kompensiert. Vgl. Gehlen 1974, 37.

der Technik und der Gestaltung unserer sozialen Welt durch planende Umsetzung von vorgegebenen Weltbildern, statt sich als Politik in der Frage zu gründen, woher diese Weltbilder ihre Macht erst erhalten.

An dieser Stelle ist der Unterschied des Entwurfs der ›inventorischen Vernunft‹ (Fink 1966/1967) von der nihilistischen Pathologie der Ideologie zu betonen, um Finks Ansatz von einem in der Subjektivität verankerten willentheoretischen Dezisionismus zu unterscheiden: Ideologie als planende Umsetzung von Weltbildern ist »eine verkürzte Lebensstellungnahme angesichts der fast undurchsichtig gewordenen Komplexität des modernen Lebens mit seiner immensen Lebensrüstung, sie erlaubt die Bildung einer politischen Kampfgemeinschaft im Ringen um das künftige Wesen der menschlichen Gesellschaft. [...] Eine Ideologie ist politisches Instrument, die Wahrheitsfrage stellt sich erst für die dahinter liegende und zumeist verdeckte politische Philosophie.« (Fink 1974, 35)

Die Ideologie ist »Freiheit zur Unfreiheit« eines sich selbst setzenden Willens (vgl. Biemel 1996), der durch das von ihm Hervorgebrachte – durch das als Natur- oder Geschichtsnotwendigkeit legitimierte Ordnungsgefüge, das er gesetzt hat – selbst zum Objekt gemacht wird. Die Ideologie stellt die Freiheit des Menschen in eine ›wiederhergestellte Ordnung‹: wiederhergestellt als die ›wahre Entsprechung‹ menschlicher Existenz gegenüber Gesetzen, die der Freiheit entzogen sind. Doch darin verkennt sie gerade den produktiven Charakter der Freiheit.

Freiheit gründet sich und stiftet erst darin eine ihr gemäße Ordnung, dass der Mensch als das Maß aller Dinge nicht nur Dinge produziert, sondern Maßstäbe, *um* die Welt und sich selbst zu entwerfen, zu produzieren und umzugestalten; sie gründet sich jedoch nicht darin, dass der Mensch überall dem von sich Entworfenen und Produzierten ›begegnet‹, nicht darin, dass er, um dieser Selbstbegegnung zu entgehen, weil darin ›nichts Neues‹ zu ›entdecken‹ sei, ohne Maß, Ziel und Sinn Bestehendes vernichtet.

Dieser Zirkel der ›entfesselten Produktion‹ in einem sich perpetuierenden Zerstören und Neuentwerfen verändert das Wesen der Begegnung von Mensch und Welt: Die produzierte Welt gewinnt mehr und mehr solipsistische Züge der Selbstherstellung; Welt löst sich auf in eine unaufhörliche Bewegung der Herstellung, verliert ihre erscheinungshafte Vielfalt an das hergestellte Selbige oder an das unbestimmte und grenzenlose Nichts der Materie neuer Produktion.

Der auf sich selbst gestellte Mensch der Produktion ist *begegnungsarm*: Das ist die Kehrseite seines freiheitlichen Könnens, die ihm Möglichkeiten einer positiven Freiheit, das Können nicht nur an einem Maßstab prospektiver Wirklichkeit zu messen, sondern den Status von Möglichkeit mit seinem ganzen Konfliktpotenzial selbst zu fassen, verstellt.

Eine andere Erfahrung und Bestimmung von Möglichkeit zielt auf die »Befreiung der Freiheit« (ebd. 44), von der Fink als Aufgabe des Menschen, der sein Wesen ganz in sein Schöpfertum setzt, spricht: die »schöpferische Hervorbringung von Lebenszielen« als Herstellung eines Maßstabes, der nicht gefunden, sondern erfunden wird (ebd. 147). Und dies wäre eine genuine Aufgabe des Politischen, Form und Ordnung der coexistenziellen Welt zu stiften und zu gestalten.

Eine Andeutung der Form dieser Befreiung liegt m. E. im Spiel und in der Bewegung, in der sich die Idealgebung vollzieht und Gestalt gewinnt: Hier geschieht eine Verwandlung unserer Existenz (vgl. Fink 1978, 94) dadurch, dass wir einen gemeinsamen Lebensstil bilden und an ihm in unserem Handeln kontinuierlich mitwirken (vgl. ebd. 107 f.),⁶ darin einem Ideal für das weltoffene Wesen Mensch entsprechend.

Das Ideal ist »eine ein ganzes Menschentum, ein Volk, eine Kultur umgreifende Interpretation der menschlichen Glückseligkeit« (ebd. 111); dies jedoch nicht verstanden als fest- und hergestellte Ordnung, sondern als eine Praxis des kontinuierlichen gemeinsamen Fragens, was denn das Ideal selbst sei, das uns die Aufgabe des rechten Handelns um der Glückseligkeit willen stellt.

So ist das Ideal gerade Ausdruck menschlicher Weltoffenheit, seiner Nichtfestgestellttheit angesichts der Grund- und Ziellosigkeit der Welt: »Wir können nur deshalb »sinngesend« uns verhalten, weil wir zuvor offen sind für das Ganze des Seins, weil wir uns aufhalten im Spielraum einer universalen Sinndimension, aus der her jegliches Ding seine Bedeutung gewinnt.« (Ebd. 158) – *Dieser Raum ist die Welt, in der wir uns bewegen*.

Mit dem Menschen als Weltverhältnis, als Verhältnis »zu jenem »Grenzenlosen« [...], welches *begrenzend* ist, welches die Dinge einräumt und verzeitigt, jeglichem Ort und Weile zumißt, allem Seienden Raum gibt und Zeit läßt« (ebd. 140), sind wir bei der *kosmologischen*

⁶ Die im Eingangszitat genannte »Sitte«.

Ausrichtung von Finks Ansatz angelangt: Hier öffnet sich ein Spielraum, der sich nicht über die Faktizität fester Gebilde des objektivierten Menschseins öffnet, sondern über ein Geschehen, das sich erst im Lebensvollzug – und das heißt im Begegnen und Handeln mit anderen – bildet.

II. Spiel als Weltsymbol und Finks Probleme mit dem Spielraum des Politischen

In *Spiel als Weltsymbol* verknüpft Fink die kosmische Dimension des Weltsymbols mit der menschlichen Dimension des Spiels, das seinerseits den Menschen als ein Verhältnis – zur Welt, zu sich selbst, zu den anderen und zu dem Spielverhältnis selbst – symbolisiert. Die Grundlosigkeit und Unendlichkeit des Weltverhältnisses, das in keinem festen archimedischen Punkt Stand nehmen kann, von dem her die Welt im Ganzen und als Einheit fassbar werden könnte, scheinen auf im Spiel – und in ihrem Gefolge auch Zweck-, Wert- und Planlosigkeit der Welt: »Die Sinnlosigkeit der Welt scheint in die binnenweltliche Sphäre menschlicher Sinnhaftigkeit so zurück, daß der Mensch innerhalb seines zweckhaft bestimmten Tuns sozusagen eine Freistätte auspart, worin ein Handeln ohne weitertreibendes und es auf den menschlichen Endzweck hin entwerfendes Handlungsmotiv möglich wird.« (Fink 1960, 239) Die grundsätzliche Ausrichtung der menschlichen Existenz auf Ziele, die der Welt eine perspektivische Einheit geben, wird hier sozusagen aus- oder zumindest abgeblendet, der Mensch wird gleichsam von seiner Aufgabe entlastet.

Doch andererseits muss – weil »die ›Grundlosigkeit‹ des Spiels mitten unter den zweckhaften, sinnvollen, wertbestimmten und planvollen Handlungen des Menschen sich ansiedelt [...] es erstens ›Zwecke‹, ›Sinn‹, ›Wert‹ und ›Plan‹ *in sich* bergen, und kann zweitens nur *im Medium des ›Scheins‹* Gleichnis des Kosmos sein« (ebd.). – Das Spiel ist nicht ›bloßer Schein‹ oder Fiktion an Stelle der abgeblendeten Wirklichkeit.

Die Spielwirklichkeit gewinnt sich als Spielraum immer in Absetzung zu etwas, was das Spiel nicht, nicht mehr oder noch nicht ist, worüber es in der Bewegung seiner eigenen Realität mitkonstituiert wird: So schwingt dieses ›Nichts‹ irrealer bzw. möglicher Sinn- und Zweckhaftigkeit implizite im Spiel mit – in Entstehen und Vergehen

als Los der Sterblichen beim Vollzug des Kultspiels, in dem Umgang mit der Unverfügbarkeit letzter Ziele unseres Existenzentwurfes beim Mitvollzug des tragischen Spiels, in der imaginierten Wirklichkeit des Kinderspiels, die jedoch stets um ihren Spielcharakter weiß.

Wir gewinnen im Spiel eine andere und sich weitende Perspektive auf Zweck, Sinn, Wert und Plan menschlichen und gemeinsamen Daseins: Bereits in dem einfachen Rollenwechsel, den man vollzieht, wenn man sich in einem Gespräch von einem Partner zum anderen wendet und sich aufeinander einlässt, wenn man die Stimmung des anderen nicht nur ›von außen‹, sondern im Versuch des Ein- und Mitfühlens zu verstehen sucht, um ihm darin Solidarität oder auch Ablehnung zu zeigen – wie im Erwidern eines Lächelns des anderen oder in einer ›Theatralik des Zorns‹.

Das das ›Menschenspiel‹ umfassende ›Spiel der Welt‹ symbolisiert sich in unserer Erfahrung der Ambivalenz der metaphysischen Differenz zwischen Sein und Erscheinen, Realität und Irrealität, Wirklichkeit und Möglichkeit, die gerade in ihrer Ambivalenz nicht mehr in einer stabilen ontologischen Kategorienlehre aufgefangen werden kann.

Der Fluchtpunkt einer Ordnung bleibt notwendig leer, und diese Leerstelle ist gerade die Welt als Spiel- und als Erscheinungsraum, in dem auch das Erscheinen erst erspielt, sowohl strukturell als auch exemplarisch gefasst werden muss. So entsteht Wirklichkeit über die Kontingenz einer spielerischen Möglichkeit.

Diese Wirklichkeit wird jedoch nicht allein im Modus der Vorstellung, die die Realität des Scheins vermittelt, gewonnen, sondern über die dem Spiel eigene Reflexivität selbst: in dem Spielvollzug, in seiner Anverwandlung von Praktiken und ihren Regeln, als Verkehrung der Ordnung von Zeit und Raum, als Gespür für Möglichkeiten, als Urteilskraft gegenüber dem Möglichen (vgl. Fink 1960, 105).

Vor allem zeigt sich dies im darstellenden und sich selbst in seinem Ernst bezeugenden Moment des Spiels und seiner Charaktere zu den anderen Mitspielern. Gerade im Spiel bildet und konkretisiert sich Welt über das gemeinsame Verfolgen von Zielen, die jedoch nicht nur theoretisch in den Blick genommen werden, sondern erst in der Intensität des Spiels ihre Gestalt gewinnen. Das Spiel ist nicht *Instrument* für das Erreichen von Zielen – vielmehr würde es gerade durch diesen instrumentellen Charakter gewaltsam werden (s. dazu unten Abschnitt IV).

Stattdessen ist es Medium, in dem sich mögliche Ziele konkretisieren: Im Spiel öffnet sich ein Raum verschiedenster und vor allem intersubjektiver Perspektiven; dies sind Perspektiven einer schöpferischen Freiheit, eines schöpferischen Verhaltens, »in welchem der spielende Mensch sich verwandelt. Er geht in eine ›Rolle‹ ein, er spielt diese Rolle im Spielzusammenhang, in welchem auch die anderen Rollen der Mitspieler auftreten. Man agiert gemeinsam, verhält sich nach einer Spielregel, bewegt sich in der gleichen, gemeinsamen Spielwelt« (Fink 1974, 143).

Doch nicht nur über dieses Handeln mit anderen bestimmt Fink die schöpferische Freiheit des Spiels, sondern eben auch unter dem Zeichen des Herstellens, und zwar dort im *Traktat*, wo das Spiel auf seine Bedeutung für die Sphäre der Macht untersucht wird: Spielfreiheit »kann als ein Herstellen, ein Hervorbringen begriffen werden, das nicht auf eine ›Endform‹ aus ist und mit der Herstellung der Endform das Herstellen abstellt, sondern das zwar eine völlige Gesamtverfassung der menschlichen Dinge zuwege bringt, aber auch wieder zerbrechen und zerstören kann, um neuen Sinnentwürfen des Daseins Platz zu schaffen« (ebd. 132). Hier zeigt sich Finks Verständnis von der Spielfreiheit als »schöpferische[m] Quellgrund der menschlichen Sozialverhältnisse, als [der] eigentlich produktive[n] Macht des Sinnentwurfes der Rangordnungen, der Werte, der Kasten und Klassen« (ebd. 133).

Ein solches gemeinsames Erproben von Regeln und Regelgebung in einem Horizont des Spiels lässt sich bei Fink weniger im *Traktat* als in seinen pädagogischen Schriften zur ›Lebenslehre‹ über die Beratungsgemeinschaft und die in ihr angelegte Praxis der ›aktiven Passivität‹, der eingestandenen Ratlosigkeit weiter konkretisieren.

In ihnen setzt Fink das Spiel nicht dem sozialen Schöpfertum entgegen wie im *Traktat*, wo er die Frage stellt: »Gleicht ein ›Gesellschaftssystem‹, wenn wir es nicht auf eine objektive Entsprechung zu einem an sich bestehenden Maßstab hin beurteilen, sondern es als ein zeitweiliges, der Schaffenslust des Daseins entsprossenen Gebilde nehmen, am Ende nicht *einem* Spielzusammenhang, einer Spielwelt, worin sich die Glieder dieser Gesellschaft *teilen*?« (ebd. 143; Hervorhebung A. H.) – nur, um sie dann zu verneinen.

Anders verhält er sich zu dem spielerischen Zug der Beratungsgemeinschaft: Beratung ist nicht nur beratende, überlegend-planende Kommunikation über Möglichkeiten, die schon vorliegen, so

dass es nur noch darum geht, Wahlmöglichkeiten zu umgrenzen; vielmehr entwickelt sie gerade Möglichkeiten erst aus einer bestimmten Situation und Initiative, die der menschlichen Endlichkeit – nicht als *malum metaphysicum*, sondern als Konstitutivum menschlicher Freiheit in ihrer Fehlbarkeit und schließlich Verletzlichkeit – geschuldet ist.

Beratung zielt auf einen gemeinsamen Sinn, der einen Weltgrund für menschliches Handeln entstehen lässt und darin seine ›Objektivität‹, seine gemeinsame Wirklichkeit erhält. Dieser Sinn ist nicht einfach gegeben, er verbirgt sich auch nicht nur, um in einer theoretischen Epoché, einer methodischen Abstraktion gefunden zu werden: Er ist nicht theoretisch an die Situation herangetragen, ist aber auch nicht die situative *phronesis* des Aristotelischen politischen Praktikers;⁷ vielmehr wird er in der Verbindung von Aktivität und Passivität gefunden: in Fragen und Antworten, in der Verdeutlichung der vergessenen, verdrängten und unerfüllten Erfahrungen, in Vorschlägen und Rat (vgl. Fink 1970, 187).

In dieser coexistenziellen Struktur der Beratung und gemeinsamer Erfahrung bildet sich Welt in ihrer intersubjektiven Struktur, die sie von dem Schein einer subjektiven Innenwelt unterscheidet. Man ist der gemeinsamen Beratungssituation verpflichtet, verpflichtet vor allem der eigenen Rolle den anderen gegenüber. Die Rollen beruhen weder auf Konvention noch auf einer spielerischen Übereinkunft, sondern auf der existenziellen Erfahrung, dass die Bühne des Spiels nur einen Boden hat, wenn wir von dem gemeinsamen Handeln mit anderen getragen werden: Im Miteinander-Teilen von Welt wird das Spiel zur weiterführenden Verständnisbahn.

Nicht Autonomie, nicht Vernunft oder Willkürfreiheit sind Quellen menschlichen Schöpfungstums, sondern die Endlichkeit und Not: Die Freiheit hat einen passiven oder einen pathischen Grund, wie es Fink in kritischer Auseinandersetzung mit Husserls Konstitutionstheorie entwickelt, in der es gerade keinen *weltlichen* Raum des Konstituierens eines endlichen Selbst gibt. Vielmehr ist für Fink das Selbst immer schon von der Sphäre der Coexistenz, in der es leiblich und geschichtlich situiert ist, umgriffen und gehalten. Dieses umgreifende Medium ist die Welt in ihrer kosmischen Dimension: grund-, sinn- und ziellos.

Um jedoch dieses Spiel der Welt in die Binnenwelt hineinzudenken, muss zugleich deren Struktur, muss unsere Auffassung des

⁷ Siehe dazu auch Fußnote 11.

menschlichen Spiels anders gedacht werden: als eine asubjektive Dimension, »wodurch [das Menschenspiel] als *abgeleitet* vom Walten der Welt her sich gibt« (Fink 1960, 240).

Diese kosmologische Dimension will Fink in seiner ›sozialen Anthropologie‹ bzw. in seiner ›Ontologie des Sozialen‹ jedoch in ein Verhältnis zu der immanenten Spielerfahrung setzen, aus der Immanenz der Binnenwelt transzendieren. – Und hier verliert sich wiederum der Aspekt gemeinsamen Tun und Leidens, Handelns und Beratschlagens, die das ›soziale Spiel‹ konkretisiert hatten.

So ist das »Spiel der Welt niemandes Spiel, weil es erst darin Jemande, Personen, Menschen und Götter gibt. [...] Alles Seiende ist kosmisches Spielzeug, aber auch alle Spieler sind selber nur gespielt. Die Erscheinung ist Maske, hinter der ›niemand‹, hinter der nichts ist« (ebd. 241 f.). Man könnte diese spekulative Wendung Finks eine ›kosmische Epoché‹ nennen, die jedoch der Bestimmung des weltlichen Spiels als gemeinsamer interpersonaler Praxis (vgl. Abschnitt IV) nicht genügend Aufmerksamkeit schenkt.

Ich denke, dass Fink diese Aufgabe, die intersubjektive Thematik mit einer asubjektiven zu verbinden, vor zwei Probleme gestellt hat: *Zum einen* ein Problem mit seiner Deutung des Nihilismus als Krise, die zu Neuverständigung und Neuorientierung gemeinsamer Existenz führen könnte, tatsächlich produktiv zu machen für eine Suche nach Zielen und Ordnungen: produktiv zu machen für eine Welt, die sich erst im gemeinsamen Fragen und Handeln gewinnen lässt, und zwar in der *sozialen* Aktion konkreter Personen, die sowohl individuell als auch plural verfasst ist: Gerade dies geht in der Tendenz der asubjektiven Perspektive zur Anonymität leicht verloren.⁸

In Finks Ansatz, diese coexistenzielle Situiertheit in der Krise der technischen Gegenwart, der sich endlos selbst produzierenden Gesellschaft so zu verankern, dass aus ihr der nihilistische, das menschliche Maß erst schaffende Leitfaden der Produktion gewonnen wird, liegt zwar ein Impuls, nicht nur die Produktion zu begleiten, sondern sie zu gestalten, sie nicht nur Utopien und Ideologien zu überlassen. Doch zugleich verengt seine Weise, sich metaphysikkritisch von einem transzendenten Fixpunkt eines leitenden Ideals abzurücken, dabei aber

⁸ Eine in der Sache liegende Gefahr und Problematik, die Fink selbst gesehen, beschrieben und angesichts derer er auch zu kritischer und wiederholter Phänomenanalyse aufgefordert hat (vgl. Fink 1987, 81 f.)

eine Ontologie der Binnenwelt um die Symbolik des kosmischen Weltspiels zu ergänzen, die Perspektive auf die inventorische Vernunft, die nach einem menschlichen Maß sucht: Das Nichts der kosmischen Grund-, Sinn- und Ziellosigkeit auszuhalten, indem alle Maßstäbe verabschiedet werden (vgl. Fink 1960, 242), ist nur der erste Schritt; die Spielstruktur auch als eine positive, konkrete Ziele suchende und erfindende auszudifferenzieren, müsste der zweite sein.

Das *zweite* Problem entsteht durch Finks Ansatz, einen Begriff des Politischen zu gewinnen, indem er Politik in erster Linie von dem Begriff der Herrschaft her denkt: und zwar aus der kosmologischen Perspektive des grundlosen Kosmos, an dem der Ordnung stiftende Demiurg Maß nehmen soll. So bleibt das Politische abgeleitet, sein eigener möglicher Spielraum des gemeinsamen Handelns und Stiftens von Ordnung hat nur Phänomencharakter, ist eine bestimmte Erscheinungsform von Welt, wie wir sie uns ›festgesetzt‹ haben (s.o.), wird jedoch nicht selbst als Welt-Raum der Phänomenalität entworfen.

So rückt Fink im *Traktat* ab von der politischen Interpretation der Freiheit als Spiel: »Das gewöhnliche Spiel produziert, ist eine schöpferische, produktive Leistung des Menschen – es produziert die ›Spielwelt‹ in der eigenartigen Dimension des Imaginären; die politische Produktion aber bringt Gebilde hervor in der harten Sphäre der Macht.« (Fink 1974, 145)

Es soll gerade nicht Spielfreiheit sein, sondern »Produktion«, »handelnde, werk-tätige Freiheit« (ebd. 187), die das Wagnis eingeht, die fluktuierende Macht institutionell zu fixieren und zu stabilisieren (ebd.), sie in der ›außer-seelischen‹ Wirklichkeit (vgl. ebd. 144) zu realisieren.

Doch Fink verkennt eine entscheidende Dimension des Spiels: den Ernst, seine ihm eigene Transparenz, Überlegtheit und die Verpflichtung des Spiels auf eine *tragfähige* Spielwelt; erst dieser Ernst birgt Möglichkeiten, den Schein in *Wirklichkeiten* zu überführen (s. dazu die folgenden Abschnitte III u. IV). Für Fink liegt gerade in der Selbstvergessenheit des Spiels die Gefahr, dass der Mensch in seiner eigenen Selbstvergessenheit befangen bleibt, sich in der ›harten Sphäre der Macht‹ in seiner Spielwelt instrumentalisieren lässt im Horizont von Spielregeln, durch die eine Elite den »schöpferischen Spieltrieb der Massen lenkt«, dabei aber nicht offen als »Gesetzgeber« auftritt (vgl. ebd. 149).

Dies ist eine angemessene Beschreibung der Ideologisierungsten-

denz angesichts fehlender Ideale (s.o.), doch die trifft ebenso auf die produktive Freiheit zu, wird sie nicht von dem gemeinsamen Handeln und Beratschlagen einer Pluralität getragen und wird sie nicht in einem öffentlichen Raum ausagiert, was nun im Folgenden auf seine Hintergründe und Folgen hin untersucht werden soll.

III. Produzierende Herrschaft, spielerische Macht – Kritik der operativen Begrifflichkeit

Problematisch an dem Leitbild der Produktion ist die Bestimmung des Politischen vor allem aus der Fixierung von Macht, ohne die Macht selbst genauer von ihrem coexistenziellen Charakter her zu denken und sie dann abzugrenzen von der der Herrschaft inhärenten totalisierenden Gewalt. Ein Grund dafür liegt für mich im kosmologischen Hintergrund von Finks ›Ontologie der Gesellschaft‹,⁹ wo »alles Handeln, wie Herrschaft und Unterordnung, je schon im Element einer Sinnauslegung des *ganzen* Daseins sich hält, d. h. im Element der Lehre ist.« (Fink 1978, 41; Hervorhebung A. H.) – einer Totalisierungstendenz, die sich in dem Beharren auf ›dem Ganzen‹ zeigt.

›Das Ganze‹, das in der nihilistischen Grundtendenz des Herstellens eine Leerstelle bleibt, gewinnt gerade dann, wenn es sich als Rahmen für Ordnungs- und Herrschaftsstrukturen versteht, totalitären Charakter: Auch hier müsste es seines Negativitätscharakters eingedenk bleiben als ›*endliches* Ganzes‹ einer Pluralität von Vielen, das von den Menschen in ihrer coexistenziellen Offenheit geteilt wird.

Nur so bleibt diese Gestaltung als gemeinsame Aufgabe, die die Welt der Coexistenz an den Menschen stellt, bestehen und wird nicht

⁹ Die m. E. keine »Gemeinschafts-Metaphysik« ist (vgl. Fink 1987, 173 und Holl 2006, 30), denn hier müsste gerade von der Möglichkeit des Überstiegs des Raumes der Gemeinschaft zu einem *U-topos*, einem *U-chronos* die Rede sein, über die in gemeinsamen Handlungspraxen Strukturen transzendiert und vor allem transformiert werden können. Ontologisch oder auch kosmologisch mögen die Grundstrukturen bzw. -phänomene durchaus sein, aber ihnen fehlt noch der Raum eines ›Zwischen‹, das Raum bietet, bestehende Zustände zu wandeln: Dies wäre in einem Sinne gerade die politische Sphäre, in denen die coexistenziellen Grundphänomene phäno-*praktisch* in ein Spiel kommen, sich also in einem gemeinsamen Handlungsraum von Strukturen des a- bzw. vorpolitischen Alltags reflexiv lösen, um die Bewegung, in der sie sich konstituieren und realisieren, in einer Handlungstransparenz und mit Urteilsvermögen zu gestalten (s. u., Abschnitt IV).

zum epochalen Fatum eines produktiven und projektiven Lebensstils, der seine Einheit und Ganzheit allein im Hervorbringen von Werken sieht, nicht aber darin, diesen Werken auch einen Raum zu geben, in denen sie sich zeigen und verändern können.

Herrschaft beschränkt sich nicht nur darin, Güter und Privilegien auf- und zuzuteilen, sondern es geht mehr und mehr darum, wie die Herrschaft sich in ihrer Ausgestaltung legitimiert; Herrschaft verwaltet nicht nur menschliche Endlichkeit als *malum metaphysicum*, das es in einem mimetischen Akt auf ein festes Gesetz hin zu transzendieren gilt, sondern Herrschaft wäre zu verstehen als ein ständiger Umgang mit der menschlichen Endlichkeit in deren Gestaltung. Der politische Raum wäre dann Erscheinungsraum von Macht und auch von Ohnmacht der Herrschaftsgebilde.

Die aus Arbeit und Herstellen gewonnene Begrifflichkeit der Gewalt gegenüber der ungestalteten Materie setzt Fink mit politischer Gestaltungsmacht gleich – in einer kategorialen Vermischung, die problematisch ist. Unklar ist, wie und woher allein aus der produktiven Gestaltgebung des Nichts sich ein nicht-gegenständliches Maß in einer Gestalt geben soll: »Vielleicht ist gar nicht so sehr entscheidend, wie ein Staat regiert, verwaltet wird, wie er in Gewaltenteilung funktioniert, sondern wie er hervorgebracht wird, wie er hergestellt, wie er produziert wird.« (Fink 1974, 154) – Bereits von der Diktion her verengt dies Raum und Modus des Stiftens von Ordnung in gemeinsamer Auseinandersetzung; in dem ›anonymen Ganzen‹ des Produzierens verlieren sich gerade diejenigen, die dies leisten sollen: die Menschen in ihrer Individualität einerseits und Pluralität andererseits.¹⁰

Wissen um die ›Machbarkeit‹ aller menschlichen Lebensverhältnisse allein führt noch nicht zur Erfahrung des ›Nichtmachbaren‹ wie Liebe und Tod, Heimat, Weltsehnsucht, geschichtliches Schicksal, die im Unterschied von Produktion (Arbeit) und Herrschaft der Herstellung unverfügbar bleiben und nicht-gesetzt sind: Wie weiß man in der Machbarkeit auch darum, »was die unmachbaren Bedingungen des menschlichen Machens sind« (Fink 1974, 98)?

Die Transformation einer asubjektiven und vorpolitischen Solidarität in einen Spielraum des Politischen, der eine institutionale Fassung von Herrschaft übersteigt, fehlt in Finks politischem Werk, so sehr

¹⁰ Vgl. dazu die Kritik des Finkschen Modells der personalen Selbstkonstitution bei Franz 1999, 147 ff.

auch die Stoßrichtung seines Fragens auf den Anspruch einer solidarischen Freiheit auf den Erscheinungsraum Welt hindrängt.

Walter Biemel hat in seiner Lektüre des *Traktats* darauf hingewiesen, dass Fink sich gewissermaßen in einer Faszination von der ›endlosen Produktion‹, der Produzierbarkeit von allem, verliert (Biemel 1996, 90): »Herrschen ist aktuelle Staatsbildung, nicht ein Regiment in einem fertigen Staate.« (Fink 1974, 187)

Doch während der Bezug zum Nichts das Hauptmotiv für das Könnensbewusstsein des Herstellens sein mag, verhält es sich anders mit Stiftung und Erhalt einer Gesellschaftsordnung, wo das Nichts nicht mehr das alleinige entscheidende Moment sein kann, denn hier gibt es einen »Unterschied zwischen schöpferischen Phasen und Phasen der Konsolidierung« (ebd.): In Letzteren liegt gerade die Aufgabe, ein Maß für die Maßlosigkeit zu finden, und dies nicht allein der Herrschaft des Staates zu überlassen. Vielmehr gilt es, Strukturbeschreibungen für ein Handeln zu gewinnen, das nicht nur revolutionären Charakter, sondern einen auch vermittelnden, verteilenden, ausgleichenden hat. Auch dies ist eine Aufgabe der Politik, die über die »Festsetzung menschlicher Verhältnisse in der Dimension der Macht« (Fink, 1974, 144; Hervorhebung A. H.) hinausgeht, insofern es gerade die »Dimension der Macht« ist, die die Politik gestalten muss.¹¹

Ein solches ›Teilen-in-Welt‹ wie es Fink in *Existenz und Coexistenz* nennt, ließe sich ebenfalls aus dem Spiel, das sich seinen Raum und seine Struktur nicht nur über vertikale (Herrschafts)-Beziehungen entwirft, sondern ihn sich durch vielfältige laterale Beziehungen und Begegnungen erspielt, gewinnen; und hier ist auch die Begrifflichkeit eine andere.

Fink wählt als Beispiele für den Teilungsvollzug symbolische Handlungen wie das gemeinsame Mahl, in denen sich die coexistenziell verfasste Existenzstruktur – die Sorge um die Endlichkeit und Schwäche, aber auch die Freude am Miteinandersein und am Wohlergehen – kristallisiert und um die herum sich soziale Strukturen ausbilden können. Hier wird nichts aufgeteilt, nichts verbraucht, sondern in der Teilung entsteht ein gemeinsamer Raum, eine gemeinsame Situation, und

¹¹ Spricht Fink von einer »praktischen Selbstverständigung einer kollektiven Freiheit« (Fink 1970, 213) nach dem Muster der Aristotelischen *phronesis*, so gibt er ihr jedoch nur eine gründende Funktion für die Herstellung, ungeachtet der eindeutigen Aristotelischen Unterscheidung von *phronesis* und *techne* (vgl. dazu Vetter 2005, 375)

diese gewinnt Intensität, Anspruch und Aufgabe, woraus sich erst Ansprüche, Anteile und Verteilungsstrukturen manifestieren können.

»Das ›praktische Lebensfeld‹ ist kein in sich bruchlos geschlossenes, kein endliches System von Verweisungen, in denen wir umgängig leben«, ist kein Gehäuse der Herstellung. »Es ist aufgerissen zuweilen, dann nämlich, wenn die nötigen Dinge aufdämmern in einer ›unendlichen Bedeutung‹, wenn sie als *symbola* sich erweisen.« (Fink 1987, 121)

Symbole sind endliche Dinge, die nicht von sich weg auf andere Dinge hinverweisen, sondern »sie sind gerade in-sich-selbst-verweisend, sind *symbola*, weil sie als diese Bestimmte erscheinen, als ein *peras* im *apeiron*« (ebd. 113). Hier wird ein Ganzes zugänglich über die verschiedenen Perspektiven von Nähe und Distanz, die es bietet und über die es Einzelne versammelt.

Anders als in der Bewegung der Produktion¹² zeigt sich im Symbolbegriff, der in Verbindung mit der spielerischen und sinn-inventorischen Bewegung steht, ein imaginativer Überschuss an Deutungsgehalt, der jedoch erst in gemeinsamem Handeln aus ›fiktiven Perspektiven‹ der gemeinsamen Beratung, wie sie zuvor skizziert wurde, zu einer geteilten Wirklichkeit gebracht werden kann.

So wird das Symbol zu einer Art Keimzelle für Aktionen in Rollen, in denen wir uns den anderen mitteilen, was nicht aus einer passiven Ratlosigkeit bzw. aus einer an sich auch passiven Automation leerer Betriebsamkeit allein entstehen kann, sondern erst dann, wenn eine initiale Situation, in der ich mich in einer Begegnung mit anderen entwerfen muss, eigens wahrgenommen wird: Das erste Wort, davor noch die erste Geste, in einer Gruppe von Versammelten, mit denen ein Gespräch beginnt, eine mimisch-gestische Erwiderung (Gruß, resignatives Schulterzucken) auf einen anderen: in all dem fokussiert sich unsere Begegnung und gewinnt einen Horizont für die Fortsetzung und weitere Gestaltung dieser Begegnung.

Spiel in solchem Sinne ist nicht allein durch Unmittelbarkeit, reine Gegenwart und Aufgehen in der Situation gekennzeichnet, sondern es hat in sich selbst einen reflexiven, sich brechenden Zug, einen eigenen Ernst, den Fink ausblendet. Denn es ist nicht nur das Stiften einer

¹² Und in ihrem vage und allgemein gehaltenen Ziel des »wirklichen Gemeinschaftsvollzugs der Werkätigkeit« (Fink 1974, 198, vgl. zu der Problematik dieses Begriffs Biemel 1996, 103).

›Spielrealität‹ und der Ausbruch aus der Alltagsrealität, die das Spiel kennzeichnen, sondern auch sein Vollzug selbst, in dem es sich über Rollen und Praktiken strukturiert und sich in einer Ordnung erhält, die Treue zu den Regeln von den Teilnehmern fordert und sie darin verbindet.

Unter diesem Gesichtspunkt steht das Spiel gar nicht im Gegensatz zur ›Wirklichkeit‹, die Verbindlichkeit fordert. Vielmehr unterbricht das Spiel die endlose Dynamik des Produzierens und des automatisierten Vollzugs des Alltags und kann diesen zu neuen ›lebendigen Gestalten‹ gemeinsamer Praxen umbilden: Das Spiel bricht ihn auf, indem es zur sozialen Aktion wird, sich als Krisenerfahrung mit dem fragenden Philosophieren, aber auch mit dem Impetus der Erziehung, wie Fink ihn in der Beratungsgemeinschaft entwirft, verbindet.

Dies wäre ein impliziter Sinn des *Traktats*, der auf die Verflechtung der Grundphänomene, wie sie im Spiel sich realisieren kann, verweist, der von Fink selbst jedoch zugunsten seines institutionell getragenen Politikverständnisses nicht weiter vollzogen wird.

Gerade aber in dem Raum, der sich in der Interaktion bildet, gewinnt das Politische Struktur: und zwar über eine Freiheit, die nicht nur eine des Hervorbringens von Sinn ist, sondern auch eine Freiheit des gemeinsamen Teilens solcher Sinnentwürfe sein kann, was nun über den ›Spielraum geteilter Macht‹ abschließend noch skizziert werden soll.

IV. Geteilte Macht im Spielraum des Politischen

Als »Fenster zur Welt« ist das Spiel selbst eine Schwelle aus der Spiel-immanenz heraus, und so erweitert es als produktives Verhalten und Vermögen zum Imaginären die Wirklichkeit: Seine Unwirklichkeit hat einen wirklichkeitskonstitutiven Charakter, wie auch in jedem Vorstellen als ›intentionales‹ Moment des Vorstellens schon etwas Wirkliches ist.

Im Spiel ist die Unwirklichkeit des Spielscheins Sinnmoment, steht daher nicht in einem ausschließenden Gegensatz zur Wirklichkeit. Daher ist das Spiel als Unterbrechung von Lebensvollzügen keine Insel oder Oase als geschichtsloser Raum (Fink 1960, 79), es wiederholt nicht nur »verlorene Möglichkeiten« (ebd.), sondern verbindet sich mit der Wirklichkeit, entwirft sie, bringt neue Möglichkeiten hervor. Hier

wird aus der theoretischen Einsicht in die radikale Freiheit des Menschen, der auf Nichts gestellt ist, der sich selbst seine Form geben muss, solange er lebt, eine *Wirklichkeit* der Freiheit, die *wirklich* wird im Raum der Welt, indem sie sichtbar wird im Vollzug ihres Entwurfs, der immer auch schon auf seine Ausgestaltung vorverweist.

Das Spiel ist weltkonstitutiver Zwischenraum, in den sich Menschen teilen, der aber nirgendwo für sich zu lokalisieren ist, sondern nur in ihrem Begegnen besteht. Die Bindung in einem solchen »aufgerissenen Feld« der Freiheit (vgl. Fink 1987, 121) entsteht im Spiel, das sich darauf versteht, seine Regeln und Charaktere zu gestalten und auch zu transformieren. Es ist gerade der Schwellencharakter des Spiels, zwischen Nähe und Distanz, Selbstvergessenheit und der Unmittelbarkeit, handeln zu müssen, der Aufmerksamkeit und auch ein Vorstellungsvermögen gemeinsamer Ziele entstehen lässt.

Wenn Fink in *Existenz und Coexistenz* das »Teilen-in-Welt« zugleich auch als (nicht nur sprachliche) Mit-Teilung beschreibt (vgl. Fink 1987, 98 f. u. 104 f.), so könnte man diesen Mitteilungs-Charakter im Sinne einer Bindung weiter als *Zeugenschaft* interpretieren: als Zeugenschaft von unserem Weltverhältnis in seiner offenen Krisenhaftigkeit, das sich eine Gestalt gibt, an der eine Pluralität von Menschen teilhat; damit als eine Zeugenschaft gegenüber anderen und mit anderen.

Diese wechselseitige Zeugenschaft im Spiel und in der Beratungsgemeinschaft hat weltbildenden Charakter in einer Gestalt, die eine Schwelle darstellt zwischen der politischen Institution, wie Fink sie mit dem Staat umreißt, und der Struktur des Spiels, die er im *Traktat* für die »harte Sphäre der Macht« als ungeeignet, als zu weit und unspezifisch in ihrer Öffentlichkeit beschreibt, wie wir bereits gesehen haben. Vielleicht kann jedoch gerade ein Moment des Spiels die »harten Macht-Grenzen« der Institutionen in ihrer Tendenz zur Verselbstständigung und ideologischen Verhärtungen transzendieren.

Den Raum, der sich in gemeinsamen Praxen des Handelns auftut und strukturiert, hat Hannah Arendt – als eine andere Denkerin der Welt – sowohl strukturell als auch exemplarisch als politischen Raum des Öffentlichen erkundet. Dieser öffentliche Raum gewinnt seine Handlungsoffenheit und seine Freiheit durch gemeinsame Macht und gemeinsames Engagement, wodurch Menschen sich auf politische Aufgaben und Ziele hin entscheiden und sich binden: Hier zeigt sich die Spielfreiheit als geteilte Freiheit in der Erfahrung von Pluralität, die

sich erst in gemeinsamen Zielen und dem Engagement für sie konkretisiert.

»Macht entspringt der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln.« (Arendt 1970, 45) – Handeln ist dann am Gelingen der Verständigung orientiert und nicht primär an der Erfüllung eines jeweils nur individuellen Erfolges oder der Produktion eines Werkes.

Nicht die letzten Ziele und Zwecke unseres Handelns stehen dabei fest, denn menschliches Leben in einer Gemeinschaft von Vielen ist unsicherer als alle anderen Prozesse in der menschlichen Lebenswelt, inklusive dem der Produktion. Vielmehr ist das Finden der »zur Erreichung politischer Ziele eingesetzten Mittel für die Zukunft der Welt meist von größerer Bedeutung als die Zwecke, denen sie dienen sollen« (ebd. 8). Denn nur so entsteht eine Gegentendenz dazu, dass »der Zweck, der die Mittel bestimmt, die zu seiner Erreichung notwendig sind und sie daher rechtfertigt, nicht von den Mitteln überwältigt [wird]. Denn das Resultat menschlichen Handelns läßt sich niemals mit der gleichen Sicherheit voraussagen, mit der das Endprodukt eines Herstellungsprozesses bestimmt werden kann« (ebd.).

Macht entsteht im gemeinsamen Anfangen einer Aufgabe und in einem gemeinsamen Fortwirken an ihr. Im Unterschied zur Gewalt, zum äußeren Zwang lenkender und begrenzender Souveränität vor anderen und über andere, legitimiert und hält sich Macht nur über das gemeinsame Ziel *und* über den gemeinsamen Entschluss, sich an zusammen begonnenes Handeln zu binden: Gründung und Vollzug von gemeinsamen Aufgaben, Erprobung an Aufgaben und Stabilität sind in dieser Gemeinschaft verankert: »Ein Machtanspruch legitimiert sich durch Berufung auf die Vergangenheit, während die Rechtfertigung eines Mittels durch einen Zweck erfolgt, der in der Zukunft liegt.« (Arendt 1970, 53)

Es ist dieser Raum »zwischen Vergangenheit und Zukunft«, der hier als »produktives« Imaginäres offen bleibt und als Zeit und Raum hinausreicht über den Horizont eines einzelnen Subjektes. Arendts Unterscheidung zwischen Gewalt und Macht bei der politischen Konstitution, Gestaltung und Transformation von Welt ist bedeutsam für eine Entdeckung der menschlichen Freiheit, insofern die Selbstherstellung der Gesellschaftsordnung gerade dann zur Ideologie wird, wenn sie sich dem ständigen Wandel als formalem Ziel ihres Vollzugs verschreibt.

Ein politischer Spielraum gegen eine Ideologieverfangenheit wird möglich, wenn Kontingenz und Unbestimmtheit menschlicher Coexistenz gerade als konstitutiv für gemeinsame Freiheit erfahren und entdeckt werden. Hier bedarf es nicht einer Kompensation der Zerbrechlichkeit menschlicher Angelegenheit durch einende (Staats-)Gewalt, sondern Strukturen, in denen der andere bzw. die anderen sich in gemeinsamer Begegnung, gemeinsamem Sprechen und Handeln zeigen kann.

Ein gutes Beispiel dafür, vor sich selbst und anderen von dem eigenen Leben, das in das von anderen verstrickt ist, Rechenschaft zu geben, ist die Zeugenschaft der Erinnerung und deren Manifestation in der Erzählung, dem zuhörenden Fragen nach Geschichten anderer und dem Nachgehen ihrer Verflechtungen – Geschichten, die gerade dann erzählt werden, wenn Außerordentliches widerfährt, Geschichten, in denen sich individuelle Erfahrungen zeigen, die geteilt werden müssen, um als Sinn sichtbar zu werden.

Im Erzählen teilen wir diese Erfahrungen mit anderen, wir setzen sie aber auch fort in unserem Erzählen und seiner Deutung; im Weiterführen der Geschichten teilen wir eine gemeinsame Aufgabe, die Welt aus verschiedenen Perspektiven heraus zu gestalten – so fragil sie in ihrer Offenheit auch sein mag, sobald Erzählen und Erinnern abbrechen. Solche Erinnerungen stiften eine Gemeinsamkeit, über die Handeln (auch und gerade politisches) seine Ziele bestimmen kann: Erinnerungen werden geteilt, indem sie vertieft werden, nicht weil sie sich abnutzen und verbrauchen.¹³

Erinnerung ist nicht nur Appräsentation von Vergangenem, auf das wir fixiert und in dem wir festgestellt sind: Vielmehr entwickelt sie sich erst in Situationen, die auf eine noch unerfüllte Zukunft ausgerichtet sind, die erst mitgestaltet werden müssen von anderen als den Co-Autoren meines eigenen Zeugnisses.

Zwischen Vergangenheit und Zukunft entsteht ein pluraler Horizont, in den sich eine einsame Subjektivität hin öffnet – ein Horizont, der weder ihr noch einem anderen ›Demiurgen‹ der gemeinschaftlichen

¹³ Auch wenn dies gerade die Gefahr ist, wenn das Geschichtenerzählen in einer ›Pseudo-Öffentlichkeit‹ institutionalisiert wird: als leere Rituale von Rollenspielen, wie sie sich in der Institution ›Talkshow‹ anzeigt, die jedoch nicht mehr Zeugenschaft sind, sondern organisierte Selbstdarstellung, in der sich gerade das Persönliche und das Lebendige verlieren.

Welt, sondern allen gehört, weil sich Geschichten nicht nur als Handlung eines einzelnen Autors fortsetzen, sondern als Handlung von Charakteren, die sich zeigen im Erinnert- und Gedeutetwerden von anderen in einer Gestalt, die nur in der Pluralität von Perspektiven ein ›ganzes Leben‹ ausmacht.¹⁴

Bei Fink drückt sich diese Zeugenschaft in der »Mitwissenschaft des Lebens« (Fink 1987, 61) aus, und diese Mitwissenschaft und ihr Vollzug in der Mit-Teilung sind aktiv und passiv zugleich, insofern das Handeln im Erzählen, das sich erinnernde Handeln immer auch Widerfahrnischarakter hat.

›Mitteilung‹ (vgl. Fink 1987, 98 f.), vermittelt nicht nur Wissen, sondern bezieht sich gestalterisch auf sich selbst, auf das gemeinsame Zwischen, in dem Mitteilung und Mithandlung stattfinden können, und es bekräftigt dieses: Erst aus dieser Bekräftigung wird Handlung möglich – »als gliedernder und verbindender Zusammenschluß, [als] *einheitsstiftende* Grundlage aller menschlichen Gemeinschaft« (ebd., 99). Hier entsteht ein Frei- und Spielraum des Politischen, zu dem nicht nur der herstellende Aktionismus einer Freiheit des Handelns gehört, sondern genauso auch die ›Freiheit zur Freiheit‹, die nur in der Achtsamkeit auf diesen Kontext gewonnen wird – als Verantwortung für die Freiheit.

Diese ›soziale Ordnung‹ des Spiels kann man nur lernen, »weil sie Spielcharakter hat« – in einem »Wechselgeschehen zwischen Geben und Nehmen« (Rombach 1994, 138). Dem anderen in seiner Rolle begegnen zu können, ihn nicht nur auf die Rolle und das dahinter Verborgene zu reduzieren, sondern ihn als eine sich in ihrem veränderlichen Ausdruck konstituierende Gestalt zu erfahren und deren Verborgene zu achten,¹⁵ macht die Aufgabe des ›Spiels‹ der Beratung über die gemeinsame Welt aus.

¹⁴ »Nur weil Handeln darin besteht, den eigenen Faden in ein Gewebe zu schlagen, das man nicht selbst gemacht hat, kann es mit der gleichen Selbstverständlichkeit Geschichten hervorbringen, mit der das Herstellen Dinge und Gegenstände produziert. Das ursprüngliche Produkt des Handelns ist nicht die Realisierung vorgefaßter Ziele und Zwecke, sondern die von ihm ursprünglich gar nicht intendierten Geschichten, die sich ergeben, wenn bestimmte Ziele verfolgt werden [...] Das, was von seinem Handeln schließlich in der Welt verbleibt, sind nicht die Impulse, die ihn selbst in Bewegung setzten, sondern die Geschichten, die er verursachte.« (Arendt 1994, 174)

¹⁵ Sie zu enthüllen mag *ein* Teil des Spiels sein, das aber im unbedingten Enthüllenwollen auch an Gewalt grenzt, die den Spielraum zerstört.

Solidarische Bindung entsteht darüber, dass »die Teilnehmer über ihre individuelle Identität hinaus eine gemeinsame Spielidentität aufbauen. An einem Spiel kann man nur teilnehmen, wenn man die spezielle gemeinsame Spielidentität in sich zu konstituieren vermag« (ebd. 140), die zur gemeinsamen wird. Über Rollen als Perspektiven haben wir Zugang nicht zu einer, sondern einer gemeinsamen Welt, zu einem ›Ganzen‹, das sich aus der Erzählung des Zusammenhangs dieser Perspektiven erst ergibt: weder als blinde Dynamik der Einheiten gestaltender Selbsthervorbringung des modernen Menschen¹⁶ noch als starres Gehäuse von Institutionen.

Die Einwände gegen das Spiel als Modell einer gemeinsamen, solidarischen Welt – sein Eskapismus von der Realität und der »harten Sphäre der Macht« zugunsten eines Möglichkeitssinns ohne Verantwortung, seine Willkür, die in Terror umschlagen kann, der allein nach dem Willen des Stärkeren die Regeln ändert, die Obszönität des Spiels, mit der gerade totalitäre Machtstrukturen bemäntelt werden – orientieren sich an einer Gegenstellung des Spiels zur Realität, nicht jedoch am Spiel, dem es gerade um den Spielraum des Begegnens zu tun ist.

Dieser ›Spielraum des Begegnens‹ ist Zwischenraum nicht nur durch Intersubjektivität; vielmehr ist er durch *Interpersonalität* gekennzeichnet, wie Ernst Vollrath dies in Anschluss an Arendt entwickelt hat: durch das Erscheinen der Person in der Verschiedenheit von Rollen (*personae*). »Die Interpersonalität meint ein Gemeinsames, welches solche verbindet, die als diese Personen voneinander verschieden sind und unterschieden bleiben. Sie sind dabei nicht durch das verbunden, was sie gemäß der Formel: für einen jeden (für sich), folglich für alle verbindlich, identisch haben und sind, sondern durch das, woran sie, ohne daß es mit ihnen identisch ist, gemeinsam Anteil haben« (Vollrath 1987, 259 f.): Gerade weil diese Personen zueinander different bleiben, ist es die Anteilnahme an gemeinsamen Aufgaben, Plänen und Zielen, an der sich Pluralität im individuellen Vollzug der Aufgabe zeigt und erprobt; zugleich stiftet die Differenz in der Pluralität durch die Überzeugung gemeinsamer Verantwortung für das, woran man miteinander und untereinander Anteil hat, das Gemeinsame. Solche Interpersonalität, die in sich different bleibt, weil sich Menschen, Per-

¹⁶ Für Arendt Kennzeichen totalitärer Machtstrukturen, die den gemeinsamen Raum des Begegnens, in ständiger Transformation halten – in einer gewalttätigen Eigendynamik ständiger Umgestaltung, um ihre Herrschaft zu sichern (vgl. Arendt 1986, 708).

sonen einander begegnen, konkretisiert das ›asubjektive Spiel‹, das Fink mit dem Weltsymbol als »Niemandes Spiel« (s. oben) entwirft. In der unberechenbaren Abgründigkeit menschlicher Handlungen, die sich dem Planen, der Machbarkeit entziehen, zeigt sich sein fragiler Ernst. Sich auf ihn einzulassen, heißt auch: aufmerksam auf die *Entwicklung* seiner Regeln und auf den Raum zu sein, in dem sich dies vollzieht.

Hier liegt die Herausforderung für den ethischen Horizont des Spiels: in der Aufgabe, aufmerksam zu sein für Konflikte und für die sich aus ihnen ergebenden Möglichkeiten zu Kritik. Und hier löst sich das ein, was Fink von der ›nach-metaphysischen‹ Einsicht in die Deutungsbahnen menschlicher Existenz einfordert: die Endlichkeit des Menschen, sein Unvollendetsein weder im Kontrast zu einer übermenschlichen Vollkommenheit noch in der selbstgenügsamen Animalität, der Verwirklichung eines dort noch schlummernden organischen und geistigen Potenzials zu fassen, sondern als die menschliche und coexistenzielle Aufgabe, das Unvollendete zu leben, und zwar im Bewusstsein und der Verantwortung vor der menschlichen Not, sich selbst gestalten zu müssen und dabei nie zu einem Ende zu kommen, weil es keine »Vorbilder der Lebensführung« gibt (Fink 1970, 201).

Sicherlich bedeutet gerade diese Offenheit auch eine Einbruchsstelle für Ideologisierungsstrategien, gegen die sich jedoch gerade eine soziale Gemeinschaft des miteinander Beratens auch stärken kann. Die Politik wäre dabei initiatives und gestaltendes Moment: dies jedoch nicht über eine institutionalisierte »Festsetzung menschlicher Verhältnisse in der Sphäre der Macht«, will sie denn ihre inventorisches Bildsamkeit erhalten, ohne in der Bewegung der grenzenlosen Selbstproduktion auf- und unterzugehen, ohne in einer grenzenlos unbestimmten Freiheit gerade den Spielraum zu verlieren, in dem sich gemeinsame Welt zwischen Menschen realisiert.

Dieser Spielraum des Politischen wäre keine produzierte gesellschaftliche Form, sondern eine selbstgegebene Ordnung und Freiheit, die sich mit menschlichem Maß gestalten lässt.

Literatur

- Arendt, H. (1970): *Macht und Gewalt*, München.
 – (1986): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München.

- (1994): *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München.
- Biemel, W. (1996): »Finks politisches Vermächtnis«, in: *Perspektiven der Philosophie*, Bd. 22.
- Fink, E. (1960): *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart.
- (1966/67): »Staat und Erziehung« (unveröffentlichtes Seminarmanuskript).
- (1970): *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Freiburg i. Br.
- (1974): *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M.
- (1978): *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg i. Br.
- (1979): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1987): *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- Franz, Th. (1999): *Der Mensch und seine Grundphänomene. Eugen Finks Existentialanthropologie aus der Perspektive der Strukturanthropologie Heinrich Rombachs*, Freiburg i. Br.
- Gehlen, A. (1974): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt/M.
- Holl, J. (2006): »Über die Institutionen in der Sozialphilosophie Eugen Finks«, in: A. Böhmer (Hg.): *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*, Würzburg, 30–44.
- Rombach, H. (1994): *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer phänomenologischen Phänomenologie*, Freiburg i. Br.
- Sepp, H. R. (2005): »Finks Neubestimmung des Ideals«, in: A. Hilt u. C. Nielsen (Hg.): *Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, Freiburg/München.
- Vetter, H. (2005): »Perspektiven der Co-Existenz im Denken Eugen Finks. Beobachtungen zu Finks ›Traktat über die Gewalt des Menschen‹«, in: A. Hilt u. C. Nielsen (Hg.): *Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, Freiburg/München.
- Vollrath, E. (1987): *Grundlegung zu einer Theorie des Politischen*, Würzburg.

Miteinandersein und generative Erfahrung.

Philosophisch-anthropologische Implikationen der Fundamentalontologie Heideggers und der Kosmologie Finks

Tatiana Shchytsova

In seiner Vorlesung vom WS 1952/1953, die 1987 unter dem Titel *Existenz und Coexistenz* publiziert wurde, hielt Eugen Fink fest, dass eine kosmologisch gegründete Anthropologie und Soziallehre nötig sei (Fink 1987, 166). Darunter verstand er zunächst, dass grundlegende naturhafte Differenzen wie Geschlecht und Alter sowie der mithafte Charakter menschlichen Daseins als solcher vom Standpunkt einer wesentlichen Homologie zwischen Mensch und kosmologisch verstandener Welt aus analysiert werden sollten. Mit diesem Ansatz bot Fink eine anspruchsvolle Alternative zu Heideggers Fundamentalontologie, die als eine transzendental-egologische Position die Aufhellung von Strukturen naturhaften Lebens und des Mitdaseins ihrem Konzept unterordnete.

Heideggers transzendental-horizontale Weltauffassung und Finks Kosmologie setzen zwei wesentlich voneinander unterschiedene Weisen der Behandlung von Pluralität voraus, die für menschliches Dasein als In-der-Welt-Sein konstitutiv ist. Ich möchte im Folgenden zeigen, dass Finks kritische Auseinandersetzung mit Heideggers Interpretation der Weltlichkeit eine Entgegnung gegen die unausweichliche Negativität der existenzialen Analytik des Daseins als Mitseins darstellt. In diesem Zusammenhang wird im ersten Teil dieser Abhandlung jene Negativität in drei aufeinander folgenden und wesentlich miteinander verbundenen Aspekten aufgewiesen: 1. anhand der Grundbefindlichkeit bzw. Stimmung des Existierens, 2. anhand der faktischen Bestimmung des Mitdaseins und 3. anhand der daseinsmäßigen Erfahrung der Un-endlichkeit. Der zweite Teil wird Finks Erwiderung gewidmet sein, die in der Überwindung der methodisch bedingten Begrenztheit der Heideggerschen fundamentalontologischen Zugangsweise gründet. Im dritten Teil wird der Versuch unternommen, im Licht des Zusammenhangs von kosmologischem und existenzialem Weltbegriff das generative Verhältnis weiterzudenken.

1. Die Negativität der existenzialen Analytik des Daseins als Mitseins

Da die leitende Frage der Fundamentalontologie diejenige nach der genuinen ontologischen Erfahrung des einzelnen Daseins ist, ergibt sich im Rahmen der existenzialen Analytik die methodisch bedingte Unmöglichkeit, ihre eigene These über den wesentlichen Zusammenhang zwischen Existenzialität und Faktizität auf befriedigende Weise zu klären. Sofern Heideggers These – »Existieren ist immer faktisches. Existenzialität ist wesenhaft durch Faktizität bestimmt« (Heidegger 1979, 192) – bloße Proklamation bleibt, besteht in *Sein und Zeit* eine erregende innere Spannung, die Michael Theunissen zutreffend mit der Frage pointierte: Wie sind Vereinzelung und eigentliche Vergemeinschaftung konkret zusammenzudenken? (Theunissen 1977, 178) Aufgrund des Bruchs zwischen diesen beiden Aspekten der Analytik (Existenzialität und Faktizität) zeigt sich das eigentliche Existieren als ein rein negatives, und zwar in den genannten Momenten, die sich als Fragen etwa so formulieren lassen: 1. In welcher Befindlichkeit existiert das Dasein? 2. In welcher Beziehung zum Anderen vollzieht es seine Existenz? 3. Welcher Sinn bzw. welche Art der Unendlichkeit ist ihm in seinem endlichen Existieren zugänglich?

Bei der ersten Frage handelt es sich, wie zu zeigen sein wird, um die Antinomie von Heideggers Auslegung des Daseins als eines Seins zum Tode. Um den antinomischen Charakter dieser Auffassung vom eigentlichen Verhältnis zum Tode in den Blick zu bringen, gilt es zuerst eine gewisse Entformalisierung des Todesbegriffs durchzuführen. Nach der existenzialen Interpretation des Todes als der »Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit« (Heidegger 1979, 250) fungiert der Tod in der Daseinsanalytik als das formale Prinzip endlichen Existierens. Der Tod wird als der Pol betrachtet, welcher den Spielraum der existenziellen Möglichkeiten, die das vereinzelte Dasein für sich zu übernehmen hat, de-finiert. Indem der Tod also als die strukturelle Bedingung des Existierens thematisch wird, wird er aus einer verkehrten Perspektive betrachtet, denn im eigentlichen Verhältnis zum Tod kommt das Dasein *zurück* auf sich selbst, zu seinem In-der-Welt-Sein als der eigenen Aufgabe, d. h. zu der Möglichkeit der Selbsterneuerung im faktischen Existieren. Das Zurück-auf-sich-selbst-Kommen oder die Vereinzelung, die das Dasein im Vorlaufen zum Tod erreicht, ist, nach Heidegger, durch eine Grundbefindlichkeit

gekennzeichnet, die eine bemerkenswerte Zweistimmigkeit voraussetzt. Dort, wo Heidegger diese Seite der vorlaufenden Entschlossenheit beschreibt, heißt es: »Mit der nüchternen Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt, geht die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit zusammen.« (Ebd. 310)

Im Unterschied zur metaphysischen Tradition, die als Basis für einen angemessenen Umgang mit dem Sein-zum-Tode die Unsterblichkeit der Seele (ihre Zugehörigkeit zu einer höheren Seinsregion) ansetzte, findet Heidegger den Grund für ein freudiges Sein-zum-Tod in der ontologischen Seinsverfassung des Daseins als In-der-Welt-Seins. Der Grund der Freude ist also die existenziale Nichtigkeit des Daseins bzw. das in der Angst erschlossene Seinkönnen als solches. Damit die implizite Antinomie der freudigen Auslegung der vorlaufenden Entschlossenheit klar wird, muss man sich an einer konkreten Todessituation orientieren: etwa an derjenigen von Sokrates im *Phaidon* oder die von Ivan Iljitsch in Tolstoj's Erzählung. In dieser Grenzsituation verliert die existenziale Auslegung des Seins zum Tode ihre Gültigkeit, weil der Mensch¹ einfach zur Absurdität verdammt wäre, wenn vorausgesetzt würde, dass er in der Todessituation über das *bevorstehende* vereinzelte Seinkönnen sich freuen und die Gewissheit über eine *weitere* Erneuerung seines vereinzelten Seinkönnens zeigen muss (Heidegger 1979, 307).

Den Todesbegriff zu entformalisieren, bedeutet, ihn in der Tat bis zu Ende zu denken, d. h. eine verborgene Implikation von Heideggers verkehrter Definition »die Möglichkeit der Unmöglichkeit« zu entblößen, nämlich diejenige, die besagt, dass der Tod nur als Unmöglichkeit der Möglichkeit, als der Grund der Verschllossenheit in der existenzialen Dialektik von Erschlossenheit und Verschllossenheit, zum Ausgangspunkt des Zurück-auf-sich-selbst-Kommens im Existieren des Daseins werden bzw. in der verkehrten Perspektive betrachtet werden kann. Als der *nicht umkehrbare* Grund der Verschllossenheit, als der Ausgang in Richtung des Nicht-mehr-dasein-Könnens (ebd. 250), schließt aber der Tod ein Freuen über das *bevorstehende* vereinzelte Seinkönnen aus. Das eigentliche, *endgültige* Vorlaufen zum Tode sollte eher zu der Unmöglichkeit freudiger Selbsterneuerung führen und zum Erstarren in Angst verdammen. Eine Freude im Existieren wäre

¹ Und zwar der Ungläubige, der Mensch jenseits traditioneller metaphysischer Stützung.

dementsprechend nur möglich unter der Bedingung der Selbsttäuschung bzw. des Verdeckens der Hoffnungslosigkeit² des Endes. Um diese Antinomie des eigentlichen Existierens aufzulösen, muss man zeigen, dass im In-der-Welt-Sein selbst eine solche Transzendierung des unbezüglichen Todes möglich ist, die sowohl seiner Absurdität als auch seiner Schwermut begegnen kann.

Der Freudlosigkeit des Vorlaufens zum Tode entspricht in der existenzialen Analytik das in der Einsamkeit gipfelnde Zurück-auf-sich-selbst-Kommen des Daseins, seine Vereinzelung, die den eigentlichen Selbstentwurf ermöglicht. Die systematische Unterwerfung des Mitdaseins unter den »jemeinigen« Entwurf, die Heideggers transzendental-subjektivistischer Ansatz auslöste, führte bekanntlich zu einer massiven Kritik, die zuweilen allzu bedenkenlos vorging, und zwar hinsichtlich der These über den wesentlichen Zusammenhang von Faktizität und Existenzialität. Ändert man aber den thematischen Hauptaspekt und geht man von der Frage nach den konstitutiven Bedingungen des eigentlichen Miteinanderseins aus,³ kann man gerade das Vorlaufen zum Tode als das Prinzip der Singularisierung, der Differenz im Miteinandersein, erkennen. Ich möchte auf die Negativität des Vorlaufens als eben eines solchen Prinzips hinweisen, was wiederum auf einen Mangel in der Fundierung der Existenzialität in der Faktizität hindeutet.

Das eigentliche Verhältnis zum Tode als der unbezüglichen Möglichkeit setzt eine Distanz zwischen mir und dem Anderen. Es ist, im buchstäblichen Sinne, das Auseinander-setzen im Miteinandersein. Diese Distanz impliziert, dass es jedem *Einzelnen* um die eigene Freiheit zum Sein geht, welche jeder als sein Eigenes auf sich zu nehmen hat. Im Augenblick der vorlaufenden Entschlossenheit ist also die Beziehung zum Anderen vollkommen negativ. Dasein und Mitdasein wenden sich gleichsam voneinander ab, sofern sie sich zum notwendigen Tod verhalten. Die Unabwendbarkeit des Todes lässt das Dasein vom Mitdasein sich abwenden, was den eigentlichen, ausschließlich negativen Sinn des Freigebens ausmacht.⁴ Die existenziale Analytik des

² Diese ist wesentlich als Stockdunkelheit, »Lichtungslosigkeit« zu verstehen.

³ Wie es z. B. der amerikanische Forscher Walter Brogan macht, der das eigentliche Miteinandersein als pluralistische Gemeinschaft interpretiert (Brogan 2002).

⁴ Hier ist im Rahmen der Heideggerschen Konzeption die Gefahr der Gewalt unausweichlich impliziert.

Daseins als Mit-seins bietet also nur eine negative Erörterung des »mit« im Miteinandersein an. In der Todesangst bleibt das Gesicht des Anderen dem Dasein ungewiss. Damit aber das Auseinander-setzen, diese Leistung des Todes, nicht zu einem Auseinanderfallen gerät, muss die Existenzialität faktisch gegründet werden. Woher noch kann eine positive Begründung des »mit« kommen, wenn nicht aus dem Miteinandersein selbst, welches ebenso wie das »jemeinige« Dasein Vollzugscharakter besitzt? Anders gesagt, die Vereinzelung im Vorlaufen zum Tode muss ihren Platz, ihre Vergewisserung in der konkreten Beziehung zum Anderen finden, wenn der Zusammenhang zwischen Existenzialität und Faktizität die *Verwirklichung* der oben genannten Distanz im faktischen Miteinandersein voraussetzt. Es geht dabei um eine Umkehrung von Heideggers gesamter Konzeption, weil eine positive Begründung des Miteinanderseins die Todesvereinzelung vom bloßen Auseinander zu einem immanenten, immer wieder überschreitbaren Prinzip des Miteinander umbilden muss. Dies bedeutet, dass entgegen dem Vorlaufen ein anderes, und zwar faktisches Prinzip der Singularisierung auftreten muss. Sonst bleibt das Mitdasein ein abstraktes Selbst.

Der konkrete Zusammenhang zwischen Existenzialität und Faktizität im Miteinandersein erlangt eine gewisse ›Materialität‹ bei Heidegger nur im Rahmen der Behandlung der Frage nach dem Verhältnis des Daseins zum Da-gewesenen, also nach dem Verhältnis zwischen den Generationen, die diachronisch voneinander getrennt sind. Aus der Analyse der eigentlichen Geschichtlichkeit des Daseins, die sich um die Formel »Die Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung« (Heidegger 1979, 385) dreht, ergibt sich klar, dass die Todesvereinzelung ihren konkreten, faktisch bedingten Platz in der Antwort dem da-gewesenen Anderen gegenüber findet. Die vorlaufende Entschlossenheit verwirklicht sich als oder durch die Antwort, die, im Gespräch mit dem Tod, die Singularisierung des Selbstseins benennt. Es ist zu betonen, dass bei der Analyse des diachronen bzw. generativen Mit-seins die Eigentlichkeit des Existierens doppelseitig fundiert ist: einerseits existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit und andererseits faktisch in der Antwort dem Dagewesenen gegenüber. Durch diese faktische Fundierung erlangt das Dagewesene bemerkenswerterweise eine konkret-geschichtliche Bestimmtheit. Es handelt sich nicht mehr lediglich um ein nur anderes Selbstsein, das nicht meine Sorge ist, sondern um den *Helden*, den, nach Heideggers Wort, das Dasein sich wählt,

indem es die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit vollzieht (ebd.). Kraft der faktischen Fundierung bzw. Singularisierung zeigt sich also die oben behandelte Auseinandersetzung nicht mehr als bloße Differenz zwischen (mindestens) zwei einzelnen Selbstern, die in ihrer Seinsverfassung analog sind, sondern als Gespräch.

Da die gesamte Frage nach der Geschichtlichkeit auf dem Boden des einzelnen Selbstseins erläutert wird, wird das generative Gespräch auf eine reversible Zentripetalbewegung des sich überliefernden Daseins reduziert und die Antwort dem entschlossenen Selbstentwurf unterworfen. Sie zeigt sich dann als immanente Transzendenz im Rahmen der vorlaufenden Entschlossenheit und lässt sich als solche nur in einer negativen Form denken, die die Rückkehr des Daseins zum eigenen Seinkönnen gewährleistet. Diese prinzipielle Negativität der Antwort fasst Heidegger ausdrücklich so: »Die Wiederholung *erwidert* die Möglichkeit der dagewesenen Existenz. Die Erwidern der Möglichkeit im Entschluß ist aber zugleich *als augenblickliche* der *Widerruf* dessen, was im Heute sich als ›Vergangenheit‹ auswirkt.« (Ebd. 386) Indem sich also das Dasein durch die Erwidern von der Existenzmöglichkeit des Dagewesenen distanziert und diese Distanz um der eigentlichen Selbstbestimmung willen gewinnt, steht die erwidern Antwort immer noch im Dienst des Todes mit seiner differenzierenden Leistung. Die Antwort ist hier nur die faktische Form der Todesvereinzelung und impliziert als solche die Unterwerfung des Wortes des dagewesenen Anderen: Im Gespräch der Generationen ergreift das Dasein das Wort, um als Monolog seine eigene Linie, seinen Entwurf durchzuführen. Dass die existenziale Analytik auf den besagten Aspekt der Geschichtlichkeit (nämlich auf das Verhältnis zum Dagewesenen) sich beschränkt, wird auch durch die reine Negativität der Antwort bedingt. Die Möglichkeit der fremden Existenz zu widerrufen, um sie im eigenen Entwurf zu wiederholen, kann als Antwort dem Anderen gegenüber nur bezüglich des Dagewesenen relevant sein. In diesem Sinn weist die Daseinsanalytik, indem sie sich vom Standpunkt des *Nachwuchses* bzw. seines Verhältnisses zu den Vorfahren entwickelt, eine außerordentliche, sozusagen anthropologische Implikation auf.

Die Art der Un-endlichkeit, die dem Dasein in seiner Zentripetalbewegung zugänglich ist, ist also selbst unbezüglich, sofern sie in der negativen Beziehung zum Anderen fundiert ist. In seiner seinsverständigen ›Zentripetalität‹ ist das Dasein immanenterweise ewig angelegt,

da es sich immer wieder zu erneuern bzw. eine endliche Möglichkeit zugunsten einer anderen immer wieder zu verneinen hat. Sofern aber diese Art der Un-endlichkeit im Nicht-mehr-dasein-Können gründet und das Versagen der Beziehung zum Anderen voraussetzt, wird sie in einem gewissen Sinn tragikomisch, weil Sisyphos weiß, dass der Stein, den er stets von neuem nach oben rollt, ihn einmal unter sich begraben wird.

2. Die kosmologische Begründung der Gemeinschaft bei Fink

Finks Auseinandersetzung mit Heidegger bezüglich der Frage nach dem Miteinandersein beginnt, wie bei den meisten Opponenten Heideggers, mit der eindeutigen Anerkennung, dass sich die Möglichkeit des Mitseins mit anderen Mitmenschen schlechthin nicht erklären lässt, geht man von einer transzendental-horizontalen Auslegung der Welt aus (Fink 1987, 117 f.). Der kosmologische Weltbegriff, den Fink in diesem Zusammenhang als eine Alternative ausgearbeitet hat, bestreitet dabei die daseinsanalytische Konzeption in allen drei Momenten, die im ersten Teil besprochen wurden. Diese gilt es jetzt, als die Schwerpunkte von Finks Behandlung der Coexistenzproblematik, sozusagen rückwärts zu betrachten, damit die Finks kosmologischer Zugangsweise eigene Konsequenz hinreichend deutlich wird.

Von einer negativen Erörterung absehend, fragen wir also, diesmal mit Fink, erneut: 1. Welcher Sinn bzw. welche Art der Unendlichkeit ist dem Menschen in seinem endlichen Existieren zugänglich, wenn der ›tragikomische‹ Weg nicht der einzig mögliche ist? 2. In welcher Beziehung zum Anderen, wenn nicht nur in der ›versagenden‹, und 3. in welcher Befindlichkeit, wenn nicht nur in der angstvollen, existiert menschliches Dasein?

Als das Un-endliche interpretiert Fink nicht die »jemeinige« Transzendenz, sondern die Weltoffenheit als solche, die »umschwingende Weite des Universums«, die dem Menschen eignet (Fink 1960, 55) und in die er verstehend hinaussteht. Eine positive ontologische Erfahrung der Unendlichkeit setzt damit die wesentliche Umdeutung des Begriffs des In-der-Welt-Seins voraus, der nun nicht mehr das Strukturmoment der Seinsverfassung des Daseins bezeichnet, sondern von Fink spekulativ als ein doppelter Begriff aufgefasst wird: 1. als das Insein aller Dinge im Weltall und 2. als »das durch den verstehenden

Weltbezug geprägte Insein des Menschen im Kosmos« (ebd.). Fink sagt: »[...] weil wir weltoffen sind, hinausgerissen sind ins Un-endliche.« (Ebd.) Dies impliziert, dass ein alternativer Sinn der Unendlichkeit, der dem endlichen Menschenwesen zugänglich ist, in der Homologie zwischen dem Menschen und dem Weltall liegt, die durchaus dialektisch ist und den Grund für das gemeinschaftliche Leben und alle Grundphänomene des menschlichen Daseins bildet (Fink 1987, 214–216). Positiv wird also der Ansatz in dem Sinne, dass die Nichtigkeit, der das Dasein mit seinem Weltentwurf gleichsam verhaftet ist, durch die mit-spielende Hineingehörigkeit in das Übermenschliche überwunden wird. Eine nicht immanente Verunendlichung des endlichen Seienden ist gerade insofern denkbar, als die Endlichkeit als solche (die aller endlichen Dinge) ihre Herkunft aus dem Walten der Welt bezeugt.⁵

Sofern der Weltlauf als universale Vereinzelung alles Endlich-Seienden bzw. als die Selbstdifferenzierung des Lebens (der kosmische Prozess der Individuation) geschieht (Fink 1960, 56), ist das Mitsein nicht von der existenzialen Struktur des Daseins her zu denken, sondern umgekehrt, das menschliche Dasein erhält seinen Sinn, seine endliche Bestimmung aus der kosmologisch gegründeten Pluralität. Der Neutralität und Isolierung des Daseins bei Heidegger (Heidegger 1978, 171 ff.) setzt Fink also eine pluralistische Kosmologie entgegen, mit ihrer grundlegenden Formel, dass der Mensch eben als Weltwesen wesentlich ein Plural ist (Fink 1987, 211 f.). Das bedeutet, dass die Geschlechter- und Altersdifferenzen (Mannsein/Frausein, Altsein/Jungsein) wesentliche ontologische Züge der menschlichen Existenz und Co-Existenz sind und nicht etwa Momente einer faktischen Zerstreuung des metaphysisch neutralen Daseins in Mannigfaltiges (Heidegger 1978, 173 f.). In diesem Zusammenhang erblickt Fink, ungeachtet gewisser Parallelen (Fink 1990, 166 ff., bes. 178), auch in der Spätphilosophie Heideggers den immer noch metaphysischen Versuch, die Weltlichkeit zu unterdrücken bzw. das Sein zu verabsolutieren (Fink 1987, 210 f.).

Das Hinausstehen in das Weltall, das das menschliche Leben in die Dimension des Un-endlichen einführt, hängt wesentlich zusammen mit der positiven Erörterung der beiden uns unmittelbar interessieren-

⁵ Fink 1960, 60. – Vgl.: »Der metaphysische Entwurf selbst enthüllt die wesenhafte Endlichkeit der Existenz des Daseins.« (Heidegger 1978, 176)

den Fragen nach der Beziehung zum Anderen und nach der Grundbefindlichkeit. Während bei Heidegger die Gewinnung der Selbstständigkeit im Augenblick der vorlaufenden Entschlossenheit nur eine negative Auseinander-setzung im Miteinandersein erlangt, findet man bei Fink eine konzeptuelle Grundlage für die positive Auslegung der Distanz zwischen »jemeinigem« Sein und dem Sein des Anderen, die durch das Vorlaufen zum Tode gesetzt wird. Die kosmologisch-pluralistische Interpretation der Vereinzelung benennt die wesentliche Bezüglichkeit menschlichen Daseins als eines Weltwesens, das selbst als eine Entsprechung zum Kosmos zu verstehen ist. Anders gesagt, Fink betrachtet das Miteinandersein aus der Perspektive einer gemeinsamen Hineingehörigkeit in die Weltoffenheit, was der Individuation einen Gegen-Sinn (gegen Einsamkeit und Verslossenheit der Todesvereinzelung) verleiht, nämlich den des Mit-teilens als Welt-teilens mit dem Anderen (ebd. 104f.).

Finks Überlegungen zur Co-Existenz beginnen also genau dort, wo diejenigen Heideggers enden, indem Fink die bloß negative Distanz sozusagen »tanzen« lässt und die eigentümliche Dialektik des Mit-teilens zu denken sucht. Dabei verliert der Andere seine Abstraktheit, sofern er als derjenige auftritt, mit dem ich die Welt in einer jeweiligen konkreten Erfahrung, sei es das gemeinsame Mahl oder tatsächlich der Tanz, teile. Darin findet man bei Fink die Beantwortung von Fragen wie: Was bedeutet es, *Mit-Mensch* zu sein bzw. Mit-Menschen zu haben? Oder: Wer ist der Nächste? Es erspielt sich eine Distanz, deren Spielraum für Fink durch das Raumgeben der Welt ermöglicht wird. In diesem Punkt unterscheidet sich die kosmologische Auffassung sowohl von der existenzialen Analytik, in der die Frage nach der Räumlichkeit des Daseins nur im Aspekt des Weltentwurfs bzw. des Besorgens (als eines Seinsverhältnisses zum Ding) erläutert wird, als auch von Heideggers Spätdenken, in dem die Räumlichkeit bzw. Nähe ausgehend von der Seinsoffenheit zwar primär gedacht, die Weltlichkeit mit ihren naturhaften Ausdifferenzierungen aber wiederum unterdrückt wird.

Aus der positiven Begründung des »mit« im Miteinandersein, die sich auf eine geteilte Offenheit für das Übermenschliche bezieht (ebd. 28) und demgemäß von Fink in der These über die Mit-Teilung als die »einheitsstiftende Grundlage aller menschlichen Gemeinschaft« (ebd. 99) ausgedrückt wird, ergibt sich letztlich die Möglichkeit einer anderen Stimmung für das menschliche Mitsein, die gerade insofern die

Todesangst überwinden kann, als das Mit-teilen sich über die verschlossene Einsamkeit der Todesvereinzelnung hinaus abspielt. Dann muss man die Grundbefindlichkeit des Miteinander bei Fink zum Thema machen, die eben die Freude ist. Die Freude über das gemeinsame Mahl, sagt Fink, wächst, indem sie geteilt wird (ebd. 103). Darin zeigt sich ihre Entsprechung zum Un-endlichen, da umgekehrt endliche Dinge wie Speisen durch Verteilen abnehmen. Damit Freude zunehmen kann, muss sich die Distanz zwischen den Vereinzelten als ein solches Mit-teilen abspielen. Wenn man also von einer kosmologisch gegründeten Beziehung zum Mitmenschen ausgeht, kann Heideggers problematisches Wort über die Freude so umformuliert werden: Die nüchterne Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt, und die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit gehen *auseinander* (vgl. Heidegger 1979, 310).

3. Die Zweideutigkeit des Weltbegriffs und das generative Verhältnis

Die kosmologische Begründung des Miteinanderseins bringt, wie schon betont wurde, grundlegende anthropologische Differenzierungen ins Spiel und zeigt ihre fundamentale Rolle für das gemeinschaftliche Leben. Im abschließenden Teil befasse ich mich mit der Frage, was es bedeutet, das generative Verhältnis (zwischen verschiedenen Generationen, zwischen dem Erwachsenen und dem Kind) als ein Mit-teilen zu denken. Vor dem Hintergrund der systematischen Unterdrückung der naturhaften Züge menschlichen Daseins in der gesamten metaphysischen Tradition (wobei für Fink immer wieder Kant und Heidegger als Hauptfiguren fungieren) widmet Fink einen Hauptteil seiner Überlegungen den »Naturmächten« in uns, die eine Voraussetzung für alle gemeinschaftlichen Phänomene wie Sittlichkeit, Erziehung u. a. bilden. Diesbezüglich spricht Fink von einer gegenseitigen Lebensvertrautheit der Altersstufen des menschlichen Daseins als einem Urphänomen, das einen vor-sozialen und vor-individuellen Verstehenszusammenhang voraussetzt, der vom all-einheitlichen Leben gewährleistet wird. »Alt und Jung kann sich verstehen, weil das Leben mit sich selber bekannt ist, sich erkennt in allen Altersstufen.« (Fink 1992, 91) Erziehung ist in diesem Sinn nur insofern möglich, als die Alten »geheimnisvoll sich in [den Jungen] erkennen, mit ihnen eins sind« bzw. »in dem Wandel der

Lebensstufen durch Alter und Tod hindurch das unvergängliche eine, alle befassende Leben des Ganzen ahnen« (ebd. 92). Diese innige Vertrautheit des Lebens mit sich selbst, durch alle Formen der Individuation hindurch, kann für sich den Sinn der Erziehung jedoch noch nicht erschöpfen. Methodisch betrachtet ist es nach Fink das spekulative Denken bzw. das Spiel als »kosmische Metapher«, das dabei helfen muss, einer Form des Pantheismus sowie der totalen Immanentisierung zu entgehen und dadurch die fundamentale Zweideutigkeit des Menschseins dem gegenwendigen Zusammenspiel der Weltmomente überhaupt anpassen zu können.

Das fundamentale Problem einer Ontologie des Menschen liegt für Fink in der Zweideutigkeit des Weltbegriffs, der für das menschliche Dasein gleichursprünglich einerseits Entwurfssfeld, andererseits Universum bedeutet. Im Licht, oder besser gesagt, im Schimmern dieser Zweideutigkeit erweist es sich, dass die lebensmäßige Auseinandersetzung von Alten und Jungen kein rein immanentes Prinzip des Lebens bleibt, sondern seine dunkle innere Vertrautheit immer wieder zersetzt und dadurch die eigene *Fragwürdigkeit* zeigt, die Fink mit der These über das wechselseitige *Missverständnis* der Generationen als Spielraum erzieherischer Co-Existenz fasst (Fink 1995, 55). Jede Altersstufe, bemerkt Fink, hat ihre eigene Welthaftigkeit (Fink 1987, 86 f.). Konzipiert man Welt hier sowohl kosmologisch als auch existenzial, ist das generative Verhältnis aufgrund der Dialektik von Dunkelheit und Licht bzw. Blut und Freiheit zu denken. Die zentrale Frage, auf die ich jetzt eingehen möchte, lautet: Wie lässt sich das generative Verhältnis als Mit-teilen bzw. als Welt-teilen aufweisen und damit seine eigentümliche Freude erkennen? Mit einer bewussten Anspielung auf Bachtin, dessen Ereignisphilosophie als ein wesentlicher Mitklang mit Finks kosmologisch-pluralistischer Auffassung angesehen werden kann, möchte ich die letzte Frage so umformulieren: Was ist für das Ereignis das generative Verhältnis, wenn seine Freude zunimmt, indem sie geteilt wird?

Das Moskauer Filmmuseum verwahrt einen kurzen dokumentarischen Film.⁶ 15 Minuten lang sieht man nur, wie Kinder eine Vorstellung erleben. Dabei erfährt man nicht, um welche Vorstellung es

⁶ Dieses Beispiel habe ich zum ersten Mal in meinem Vortrag »Zur Ereignishaftigkeit der generativen Erfahrung« (gehalten im Rahmen der phänomenologischen Tagung *Phänomenologie der Sinnereignisse*, Wuppertal 2005) behandelt und auf der konzept-

sich handelt, denn der Film zeigt nur die aufgrund verschiedener Emotionen beständig sich verändernden Gesichter der Kinder. Nehmen wir jetzt den Platz desjenigen ein, der beobachtet, wie Erwachsene sehen, wie Kinder eine Vorstellung betrachten. Ich interessiere mich für diesen Kreis, der ›Kreis der Neugier‹ genannt werden könnte. ›Neugier‹ ist hier, frei von negativen Beiklängen, als der Drang nach Neuem zu verstehen. Außerdem zielt die weitere Erläuterung darauf, das Phänomen der Neugier nicht nur in einer intentionalen Perspektive zu betrachten bzw. die entsprechenden Erlebnisse von Kind und Erwachsenen getrennt zum Thema zu machen, sondern die Neugier des Kindes und die des Erwachsenen in eine Verbindung zu bringen, welche die Ereignishaftigkeit eines generativen Verhältnisses ausmacht.

Es gibt hier also Eltern, die ihr Kind um einer neuen Erfahrung willen ins Theater mitnehmen und die Neigung haben, heimlich zu beobachten, wie Zeichen der Überraschung oder andere Signa der ›Offenbarung‹ sich auf dem Kindergesicht abzeichnen. Darüber hinaus gibt es das Ensemble, das die Vorstellung aufführt, damit durch seine Arbeit den Kindern etwas Neues eröffnet werde, dann das Filmteam, das den ganzen Prozess dokumentarisch festhält und letztlich die Zuschauer des Films, deren filmisches Vergnügen mit der freudigen Bestätigung eines ›Ja, so muss es sein‹ sich verknüpft, also mit der Beglaubigung der Erfahrung des Neuen. Zuschauer, Schauspieler, Kameramann sind allesamt potenzielle Eltern, vielleicht sogar derselben Kinder, die aufgenommen wurden.

Wir fragen also nach der Neugier, die ein Bedürfnis nach dem Ereignis (nach der Freude über das Mit-teilen) andeutet. Wie das Beispiel zeigt, ist jedoch die Neugier im generativen Verhältnis kein gemeinsames Erlebnis. Es handelt sich nicht um ein und dieselbe Intention, sondern um einen Kreis der Neugier, der das Offensein für das Ereignis im generativen Miteinandersein kennzeichnet. Es gilt also die ereignismäßige Asymmetrie der Neugier zum Thema zu machen, die der Auseinandersetzung im Miteinandersein entspricht und das wechselseitige *Missverständnis* zwischen dem Erwachsenen und dem Kind konkret erfüllt. Das generative Ereignis als die ›uns verbindende‹ Erneuerung der generativen Gemeinschaft setzt demgemäß voraus, dass jeder Mitteilnehmer seinen Drang nach dem Neuen in der Beziehung

tuellen Grundlage der Ereignisphilosophie Bachtins sowie der Spätphilosophie Husserls interpretiert.

zum Anderen befriedigt. Was *das Neue* in der Neugier ist, das muss mithin unterschiedlich bestimmt werden, abhängig davon, von welchem Teilnehmer der generativen Co-Existenz (von dem Erwachsenen oder dem Kind) die Rede ist. Der Spielraum der generativen Co-Existenz ist eben durch die verschiedenen Bedeutungen des Neuen für ihre Teilnehmer erschlossen. Das Neue in der Neugier des Kindes ist sein In-der-Welt-Sein als der Weltentwurf bzw. Welthorizont, der, in gewissem Sinne noch ›leer‹, mit Bedeutungen zu füllen ist. Mit seiner Neugier ist das Kind wesentlich auf die Erwachsenen angewiesen. Es braucht ihre Unterstützung bzw. Mitwirkung, um sich in die zu öffnende Welt als Sinnhorizont einzugewöhnen. Die Welt muss ihren Bedeutungszusammenhang noch entfalten. Dies vollzieht sich Schritt für Schritt und kann als die Vergegenwärtigung des Vorgegebenen nur von der Perspektive des Erwachsenen her gefasst werden. Für das Kind selbst ist es jedoch die Öffnung von etwas Unerwartetem und in diesem Sinn Weltstiftung.

Die Neugier des Kindes ist also etwas, von dem die Eltern von Anfang an betroffen sind und worauf sie zu antworten haben. Hier kann man sehen, dass der Ausdruck ›Kreis der Neugier‹ nicht eine rhetorische Figur ist, denn es zeigt sich, dass solches Antworten selbst den Charakter der Neugier hat. Indem der Erwachsene zur kindlichen Öffnung und Aneignung des Neuen beiträgt, nimmt er gleichsam einen äußeren Standpunkt im Verhältnis zum vertrauten Horizont der Umwelt ein. Das Gewöhnliche ist dabei gleichsam suspendiert und kann so als ein Neues aufblitzen, das vom Kind noch geöffnet, d. h. *zum ersten Mal* mit einer Bedeutung erfüllt werden muss. Solche Teilnahme an der Neugier des Kindes ist für den Erwachsenen ein latentes ›Erdbeben‹, denn es handelt sich um die Zugangsweise zu gewohnten Bedeutungen *als* nicht festgelegten. Indem der Erwachsene das Kind bei seinem Weltöffnen unterstützt, kann sein eigenes In-der-Welt-Sein, sein Weltentwurf, eine Erschütterung erfahren. Dadurch wird sein Verständnis des eigenen Seins als ein solches geweckt, das mit dem Gegebenen nicht identifizierbar ist, als ein somit für Erneuerung offenes. Damit erweist sich, dass das Neue in der Neugier des Erwachsenen seine eigene Aufgegebenheit ist, die nicht auf vorgegebene Bedeutungen reduzierbar ist.

Das generative Ereignis ist also die Erneuerung der generativen Gemeinschaft kraft der Befriedigung (die niemals endgültig sein kann) der Neugier beider Teilnehmer, die sich in ihrer jeweiligen Neugier

aufeinander beziehen und auf dem Boden dieser Beziehung das Ereignis (die zunehmende Freude über das Mit-teilen) erfahren können. Das paradigmatische Beispiel, das den dialektischen Sachverhalt der Kosmologie Finks bewahren könnte, bildet eine Situation, in der der Erwachsene mit dem Kind mit-spielt. Theater für Kinder ist eine der Möglichkeiten solchen Mit-spielens. Die flimmernde Dialektik des kosmologischen und des existenzialen Weltbegriffs könnte man dann ausgehend von dem Moment aufspüren, das eben das Moment des Ausgangs von der Vertrautheit ist, sei es der Lebensvertrautheit des Kindes, die zugunsten eines neuen Weltentwurfs transzendiert wird, oder der sinnvollen Weltvertrautheit des Erwachsenen, die zugunsten seiner Selbsterneuerung erschüttert wird. Aber nur weil das Spiel beide Seiten vereinigt, kann jeder seine eigene Neugier befriedigen; andernfalls gäbe es keinen Kreis und keine Freude über das Mit-teilen.

Dass die Erziehung das *telos* des generativen Ereignisses bildet, impliziert, dass sich die Erwachsenen in der Beziehung zum Kind immer schon in einer Lage des Antworten-Sollens befinden. In diesem Zusammenhang spricht Fink von der erzieherischen Verantwortung als einem unmittelbaren Verhältnis der Koexistenz (Fink 1969/1970, 69). Dass die Erwachsenen zu einer Verantwortungsinstanz werden, beinhaltet offensichtlich eine Gefahr der Unterdrückung und Gewalt im generativen Miteinandersein. Der Kreis der Neugier weist aber darauf hin, dass es im Interesse des Erwachsenen liegt, den neugierigen Anspruch des Kindes frei sich entfalten zu lassen, weil der Erwachsene in der Beziehung zu dieser Freiheit den Zugang zum generativen Ereignis bzw. zur eigenen Erneuerung erlangt. In der Vorlesung »Begriffsbildung im Erziehungsfeld« (WS 1969/1970) betont Fink, dass man, damit das Kind zur Autonomie fähig werden kann, eine Anleitung braucht, die mehr den Charakter eines *Zuredens* als eines Überredens haben sollte (ebd. 73). Es handelt sich dabei um die wichtigste methodische Frage der Erziehung, wie auf rechte Weise in den Kreis der Neugier hineinzugelangen ist. Diese »spielerische« Aufgabe erweist sich aber als eine übermenschliche Herausforderung, wenn die erzieherische Co-Existenz als das kosmologisch geprägte Welt-teilen zu denken ist und demgemäß die un-endliche Freude über das generative Ereignis voraussetzt.

Literatur

- Brogan, W. (2002): »The Community of Those Who Are Going to Die«, in: D. Pettigrew u. F. Raffoul (Hg.): *Heidegger and Practical Philosophy*, SUNY Press.
- Fink, E. (1960): *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart.
- (1969/1970): »Begriffsbildung im Erziehungsfeld« (unveröffentlichtes Manuskript).
 - (1987): *Existenz und Coexistenz: Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, Würzburg.
 - (1990): *Welt und Endlichkeit*, Würzburg.
 - (1992): *Natur, Freiheit, Welt*, Würzburg.
 - (1995): *Pädagogische Kategorienlehre*, Würzburg.
- Heidegger, M. (1979): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- (1978): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Gesamtausgabe, Bd. 26), hg. v. K. Held, Frankfurt/M.
- Theunissen, M. (1977): *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin/New York 1977.

Vom Göttlichen aus der kosmologischen Differenz her

Virgilio Cesarone

Am Ende von Heideggers Vortrag »Hölderlins Erde und Himmel«, der im November 1959 in der Aula der Universität Freiburg gehalten wurde, sagte Eugen Fink zu seinem ehemaligen Assistenten, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, dass er die Konzeption des Gevierts in sein Denken hätte einbeziehen können, aber unter Ausschluss der Göttlichen.¹ Mit meinem Beitrag habe ich vor, den Grund zu explizieren, warum es Fink nicht möglich schien, innerhalb seines Denkens einen »Raum« für die Göttlichen aufzufinden; ich versuche diese Ansicht Finks zu prüfen, indem ich die Sagbarkeit des Göttlichen innerhalb der so genannten kosmologischen Differenz – dem Kern von Finks Weltkonzeption – bedenke, das also, was Fink selber als das Ergebnis seiner Überlegungen darlegte. Doch scheint es zunächst notwendig, den konzeptuellen Rahmen zu verdeutlichen.

Bekanntlich erläutert Heidegger in seinem Vortrag »Hölderlins Erde und Himmel« die dritte Fassung von *Griechenland*. Das Gedicht wird dem Spätwerk des Dichters zugerechnet, in dem seine Seele, laut Heidegger, in dem erworbenen Bewusstsein dessen zur Ruhe gekommen schien, was eigentlich dem Abendland zugehört. Dennoch geht das Gedicht von einer Überlegung darüber aus, was Griechenland war und was für die Griechen die *physis* bedeutete. Diese wird hier als die Enthüllung der Natur gedichtet, als das, worin und woraus die Griechen ihr eigenes Leben lebten. Der Dichter bewohnt eben diese Natur, indem er in seinen Versen hütet, was in dieser Natur in einem »zarteren unendlichen Verhältnis« aufgeht, d. h. Erde und Himmel, Götter und Menschen. In der Natur, in solchem Entstehen dessen, was ist, kommt diese Unendlichkeit zum Vorschein, die aber nicht als ein End-

¹ Diese Anekdote hat von Herrmann in einer Diskussion anlässlich der Tagung *Welt kontrovers* erzählt; ich danke ihm an dieser Stelle für seine Zustimmung, sie hier wiederzugeben.

loses interpretiert werden darf, sondern im Sinne der spekulativen Dialektik Schellings und Hegels zu verstehen ist. Die Vier des Verhältnisses sollen nicht als Einseitige gedacht werden, die für sich stehen, sondern als zusammengehörig in der Mitte. Die Mitte ist dasjenige, was die Vier zueinander vermittelt, und dies in einer un-endlichen Form, die abgründig verschieden ist von allem Endlosen. Evident ist hier Heideggers Absicht, sich von der Aristotelischen bzw. metaphysischen Auffassung von *kinesis*, von Bewegung, zu verabschieden, und in Folge dessen auch von dem hierdurch bedingten Begriff der Unendlichkeit. Das Verhältnis wird dank dem reineren Werden der Intimität der Vier in ihrem Gegenübersein immer unendlicher.² Der Dichter sei derjenige, der den Ort dieser Zusammengehörigkeit der Vier in ihrer Geschiedenheit bewohnt. Er bewohnt die Erde als solche, als »Bau der Himmlischen«, die »das Heilige, d.h. die Sphäre des Gottes«, »birgt und trägt« (Heidegger 1981, 161). Derjenige, der dichterisch wohnt, kann das Verhältnis von Geschiedenheit und Begegnung, die andauernde Tätigkeit von Erde und Himmel, Sterblichen und Göttlichen zu sich selbst zu kommen, halten. Man muss hier die Unentbehrlichkeit hervorheben, die sich als Bezug zwischen den Vieren hält. Ohne den Gesang zum Himmel, ohne die Stimme der Götter, ohne vom Donner gestimmt zu sein,³ wäre die Erde nicht, was sie ist: »Vier Stimmen sind es, die tönen: Der Himmel, die Erde, der Mensch, der Gott. In diesen vier Stimmen versammelt das Geschick das ganze unendliche Verhältnis. Doch keines der Vier steht und geht einseitig für sich. Keines ist in diesem Sinne endlich. Keines ist ohne die anderen. Un-endlich halten sie sich aneinander, sind, was sie sind, aus dem un-endlichen Verhältnis, sind dieses Ganze selbst.« (Ebd. 170)

Heidegger versucht dieses Verhältnis innerhalb des Gevierts außerhalb eines jeden metaphysischen Einflusses zu deuten. Die ange deutete Unendlichkeit ist kein Immersein, sondern das Zu-sich-selbst-Kommen der Vier in einer ständigen Unterscheidung, die zugleich eine kontinuierliche Begegnung ermöglicht: Neben der bloßen Unendlich-

² Beim Lesen des Vortrags denken wir heute natürlich an das, was Heidegger in den *Beiträgen* in Hinsicht auf das Verhältnis von Menschen und Göttern schreibt, die dank dem »Zwischen« des Ereignisses in dem Gefüge von *Ereignung*, *Entscheidung*, *Entgegnung* zueinander stehen (vgl. Heidegger 1989, 470–471).

³ Hier beruft sich Heidegger auf Hölderlins Gedicht *Was ist Gott*: »Aber der Donner / Der Ruhm ist Gottes«.

keit ist es die metaphysische Idee von Einheit, die hier zurückgewiesen wird.

Nun stellt sich die Frage, inwiefern Heideggers Gedanke des Gevierts von Fink nachvollzogen wird und vor allem, ob dieser Gedanke mit dem der kosmologischen Differenz in der Tat unvereinbar ist. Die kosmologische Differenz wird in den unter dem Titel *Welt und Endlichkeit* zusammengefassten Vorlesungen Finks ausführlich vorgestellt, doch schon vorher lassen sich Spuren dieses Gedankens finden. Diese Vorlesungen, die Fink im Jahr 1949 zum ersten Mal hielt und dann 1966 wiederholte,⁴ stellen sich als eine Auseinandersetzung mit dem dar, was Heidegger in seiner von Fink besuchten Vorlesung vom Wintersemester 1929/1930, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*,⁵ zum Thema machte. Das heißt, Finks Vorlesung kann als eine echte Antwort mit einem Befreiungswunsch auf die genannte Thematik gelesen werden. Hier setzt Heidegger sein Projekt einer Metaphysik des Daseins fort, das in der letzten Marburger Vorlesung entworfen und in seinem Kantbuch systematischer formuliert worden ist, d. h., er skizziert die Grundlinien einer philosophischen Anthropologie aufgrund des menschlichen Vermögens, weltbildend zu sein. Seinerseits schreibt Fink in einer Anmerkung zu seinem Vorlesungsmanuskript: »Die Vorlesung will das Problem, das bei Heidegger verdeckt bleibt, aufhellen.« (Fink 1990, 213)

Wenn man darauf achtet, was Fink hier notiert, könnte man sagen, die Vorlesung enthalte ein Problem, das »auch« bei Heidegger verdeckt geblieben sei. Die Frage nach der Welt wird nämlich als ein verdrängtes Problem innerhalb der ganzen Geschichte der Metaphysik dargestellt. Indem die Tradition der Schulmetaphysik des 18. Jahrhunderts das Weltproblem als rationale Kosmologie in der *metaphysica specialis* neben die rationale Theologie und die rationale Psychologie stellt, missversteht sie in der Tat die Tragweite der kosmologischen Frage. Gewiss spielen in dieser systematischen Einordnung des Pro-

⁴ Die veröffentlichte Ausgabe enthält die Vorlesung von 1966, die im Vergleich einige Verbesserungen zu der vorherigen aufweist (vgl. das *Nachwort* von F.-A. Schwarz in: Fink 1990, 213).

⁵ Beachtenswert ist, dass eben dieser Band eine Widmung an Eugen Fink trägt: »Er hat diese Vorlesung mit nachdenksamer Zurückhaltung gehört und dabei schon eigenes Ungedachtes erfahren, das seinen Weg bestimmte. Vermutlich ist hierin der Grund zu suchen, weshalb er in den vergangenen Jahrzehnten wiederholt den Wunsch äußerte, diese Vorlesung möchte vor allen anderen veröffentlicht werden.« (Heidegger 1983, V)

blems das Christentum und sein Begriff von wechselseitigen Bezügen zwischen dem Gott außerhalb der Welt und dem Subjekt gegenüber der Welt eine wesentliche Rolle. Auf die Kritik an dieser Perspektive gründet sich Finks Absicht, das Problem Welt vom metaphysischen Ansatz zu befreien und es mit der menschlichen Endlichkeit zusammenspielen zu lassen. So versucht er darüber nachzudenken, was der Metaphysik den Boden bereitet, damit sie ihr Fragen entfalten kann: die zeitlich-räumliche Offenheit der Welt. Das bedeutet: Die eigentliche Möglichkeit einer Frage nach dem Sein der Welt gibt sich also nur, wenn zwischen Welt und binnenweltlichem Seiendem eine Unterscheidung vorgenommen wird, d. h. von der kosmologischen Differenz her. Von einer Differenz zwischen Welt und binnenweltlichem Seiendem auszugehen, bedeutet zunächst, dass das Seiende nicht als zeitliches und räumliches Maß für das Begreifen der Welt zu nehmen ist, dass die Welt nicht nach dem Maßstab eines binnenweltlichen Seienden interpretiert werden darf. Im Gegenteil ist die Welt als Zeit und Raum gebende diejenige, die dem Seienden seinen Raum gewährt und seine Zeit lässt (vgl. ebd. 19). Dies bedeutet aber nicht, dass die Welt zu einer Art Übersubstanz wird, zu einem höheren Ding, das andere Dinge in sich zusammenhält. Es geht hier vielmehr darum, eine *via negationis* einzuschlagen, die ein Begreifen der Welt ermöglicht, indem sie die Kategorisierung des Seienden ablehnt.

Wenn man den Ursprung der kosmologischen Differenz aufspüren will, ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, was Fink in seiner Vorlesung *Grundfragen der antiken Philosophie* ausführt, die ein Jahr nach *Welt und Endlichkeit* gehalten wurde. Hier kann man auf evidente Weise die Quelle von Finks Begriff der kosmologischen Differenz erkennen: Auf den Spuren der Deutung von Heraklits Fragment 41,⁶ in dem der »dunkle« Philosoph den *sophon* beschreibt, unterscheidet Fink das Wissen des Weisen von dem des Subjekts, d. h. desjenigen, der vernünftig ist. Was auf den ersten Blick wie ein Widerspruch erscheint, erlaubt bei näherem Hinsehen, einer *sophia* zu begegnen, von der her das Vernünftigsein des vernünftigen Menschen zu erfassen ist. Heraklit zeigt mit dem Wort *sophon* einen ursprünglichen Bereich an, der jeder kognitiven Tätigkeit des Subjekts vorausgeht: »Es ist die Helle, in der sich alle Entgegensetzung von Subjekt und Objekt schon hält. Das

⁶ »Eins nur ist das Weise, sich auf den Gedanken zu verstehen, als welcher alles auf alle Weise zu steuern weiß.« (Übersetzung von Hermann Diels, Diels 1957, Bd. 1 S. 160).

sophon ist das *Offene*, sagten wir. *Es* ist eine *kosmische* Macht. Es gehört weder dem Menschen an noch den Dingen, sondern ist der übergreifende Bezug, ein *Weltbezug*, der vorgängig alles ordnet. Kosmisch ist das *sophon* in dem Doppelsinn von ›Welt‹ und ›Ordnung‹.« (Fink 1985, 157)

Der Kern des von Heraklit Gedachten liegt also durchaus nicht im menschlichen Vermögen, das anschauend mit den Dingen umgeht, sondern im Aufgehen der Dinge selbst vom Naturschoß zum Erleuchten des Offenen. Das Offene wird so als der Grund (oder eher Abgrund) dargestellt, der es den Dingen ermöglicht, ans Licht zu kommen, wie sie eigentlich sind. So ermöglicht das Offene auch dem menschlichen Vermögen, die Dinge zu erkennen, d.h. die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt zu konstituieren. In diesem Sinne stellt sich das, was die Moderne mit dem Wort *Erscheinung* meint, als eine Einengung der semantischen Reichweite dar, die die Bedeutung von *erscheinen* bzw. von Ins-Scheinen-Kommen im Ursprung des abendländischen Denkens enthielt. Meines Erachtens muss eines der tiefsten – und vielleicht der gelungensten – Werke Finks in dieser Hinsicht interpretiert werden. Ich meine das Buch *Sein, Wahrheit, Welt – Vorfragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, das eben dem Problem gewidmet ist, dasjenige ins Zentrum der philosophischen Aufmerksamkeit zu stellen, was der moderne Phänomenbegriff voreilig hinter sich gelassen hat.

In dieser Schrift von 1958, in der Fink den Zugang zu einer kosmologischen Philosophie entwickelt, wird das philosophische ›Weben‹ als das Verflechten eines Fadens der kosmologischen Spannung geschildert, welche die ganze menschliche Existenz in ihrer Endlichkeit angeht. Erneut wird das Weltproblem vom Ans-Licht-Kommen des Seienden her behandelt. Nun meint ein solches Ans-Licht-Kommen nach der üblichen Fassung eigentlich ein Zum-Denken-Kommen, d.h. ein Vorgestelltsein des Seienden. Das Denken stellt sich dem Seienden vorstellungsmäßig gegenüber, doch bleibt eine unüberholbare Zäsur zwischen dem vorstellungsmäßigen Denken und dem vorgestellten Seienden bestehen. Insofern jede Erscheinung maßgeblich infolge eines äußeren Angeschautwerdens Erscheinung ist, bleibt sie immer und nur *Anschein*. Wir haben es mithin mit einem Scheinen zu tun, das auch den Charakter des Betrugs haben kann, insofern die Dimension des Selbstseins des erscheinenden Seienden unantastbar bleibt. Es gibt aber noch eine weitere Möglichkeit, die Erscheinung des Seienden zu

denken, wenn wir die Voraussetzung alles Erscheinens berücksichtigen: das Licht. Diese Bezeichnung bezieht Fink auf »den ganzen weiten Bereich, worin überhaupt Seiendes erscheint« (Fink 1958, 101).⁷ In dieser Hinsicht ist das Licht nichts anderes als das Offene, in dessen »Horizont« das, was ist, erscheint. Der Begriff »Phänomen« erhält so eine denkerische Dimension, die von derjenigen des Denkens qua Vorstellung verschieden ist, und hierin erweist sich das Phänomen nicht mehr als Anschein, sondern als *Vorschein*. Mit diesem Ansatz kann Fink das autonome Ans-Licht-Kommen des Seienden hervorheben, seine epiphanische Bewegung jenseits jeder erkenntnistheoretischen Mühe des Menschen. Die Bewegung des Erscheinens eines Seienden wird nicht durch menschliches Vermögen und menschliche Willkür geleitet, sondern verdankt sein Ans-Licht-Treten zuallererst dem Blitz, der jedes Endliche zu sich selbst führt, gemäß dem Spruch Heraklits: *ta de panta oiakizei keraunos*.⁸

Aus dieser Perspektive wird die Unterscheidung zwischen einem existenzialen und einem kosmologischen Weltbegriff evident, wie Fink sie in der Vorlesung *Welt und Endlichkeit* darlegt. Einerseits gibt es nämlich die Auffassung der Welt als Quintessenz der Erscheinungen, in der die Welt sich darstellt als das, was infolge des Angeschautwerdens des Seienden durch das Subjekt gedacht wird.⁹ Ganz anders ist der Weltsinn, wenn er sich unabhängig von der erkenntnistheoretischen Tätigkeit des Menschen darbietet: Alles, was in der Welt erscheint –

⁷ Man kann diese Behauptung besser verstehen, wenn man sie ins Verhältnis zu Finks Kritik an Husserls Phänomenbegriff setzt. Die Husserlsche Einstellung zur Welt der Phänomene scheint Fink ungenügend, um die Gegebenheit der Dinge zu gewinnen, denn in ihr kann das Sichgeben des Lichts, des Wassers, der Luft und all dessen, was das Erschienene erhält, ohne in den Blick zu kommen, nicht angeschaut werden. »Phänomen« ist also nicht zu fassen als dasjenige, das dem Bewusstsein in den Grenzen erscheint, in denen es sich ihm gibt, sondern vom Ausgangspunkt her: Es ist vom Seienden mehr das, was sich verbirgt, als das, was sich gibt. Eben von dem räumlich-zeitlichen Sichgeben der Phänomenalität der Seienden her hat man einen Zugang zum Weltlabyrinth (vgl. Fink 1976, 232 ff.).

⁸ »Das Weltall aber steuert der Blitz.« (Fragment 64, Diels 1957, Bd. 1 S. 165). Es ist zu bemerken, dass eben die Analysen dieses Fragments in dem von Heidegger und Fink gehaltenen Seminar gründlich verschiedene Interpretationen zutage fördern, die auf der unterschiedlichen Bedeutung des Verhältnisses von Welt und Phänomen beruhen (vgl. Heidegger/Fink 1996, 118f.).

⁹ Laut Fink deutet auch Heidegger die Welt in *Sein und Zeit* in diesem Sinne. Fink interpretiert also die Behauptung Heideggers, die Welt sei ein Existenzial des Daseins, subjektivistisch (vgl. Fink 1990, III. Teil).

der Mensch selbst wie die anderen binnenweltlichen Seienden –, ist in seinem Ans-Licht-Kommen von der Endlichkeit seines Aufgehens bestimmt. In dieser kosmologischen Sicht sind alle Dinge auf derselben Ebene gleichrangig, eben weil die zeitlich-räumliche Ordnungssicht des Menschen fehlt. Fink bemerkt dazu: »Das umgreifende Ganze, welches alle Orte und alle Zeiten umfängt, hat selbst keinen Ort und selbst keine Dauer; es ist aber nicht jenseits von Raum und Zeit, es ist vielmehr gerade räumlicher und zeitlicher als alles, was in ihm vorkommt. Diesen Weltbegriff, der ein an sich seiendes Ganzes, eine vom Menschen unabhängige Allheit meint, nennen wir den *kosmischen* Weltbegriff.« (Fink 1990, 33)

Damit sich dieser kosmologische Weltbegriff behaupten kann, scheint es nötig, jede transzendente Subjektivität preiszugeben, um die menschliche Endlichkeit vollkommen im Zusammenhang mit den anderen in die Welt aufgehenden Dingen zu denken. Die menschliche Endlichkeit, d. h. die Sterblichkeit des Menschen, erweist sich dabei als der unhintergehbare Zugang zur Preisgabe einer existenzialen Konzeption der Welt auf der Suche nach einer kosmologischen.¹⁰ Umgekehrt gewährt die Gewinnung eines kosmologischen Weltbegriffs die Möglichkeit, die menschliche Endlichkeit in ihrem ganzen Umfang auszuloten. Diese findet ihr Ereignis und ihre Gabe eben im kosmischen Dynamismus.

Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten erscheint das, was Fink nach Heideggers Vortrag als Kommentar äußerte, völlig zutreffend: Im kosmologischen Denken gibt es durchaus keinen Platz für das Göttliche. Doch eine renommierte Interpretin hat bemerkt, dass sowohl das Problem der Welt als auch dasjenige des Menschen eben dank des Problems des Göttlichen ihre Orientierung im Denken Finks finden (vgl. Depraz 2006, 102–113). Meines Erachtens handelt es sich dabei um eine überzeugende Deutung.

Versucht man, die Quelle von Finks Weigerung, das Göttliche zu behandeln, ausfindig zu machen, ist auf § 58 der *Ideen I* zu verweisen. Dort fordert Husserl, die Phänomenologie müsse die Ausschaltung der natürlichen Welt auf die Transzendenz Gottes ausweiten. Husserl selbst deutet – nebenbei gesagt – eine mögliche Behandlung dieses Themas in einer teleologischen Sicht an.¹¹ In diesem Zusammenhang

¹⁰ Zu diesem Thema siehe Blecha 2006, 173–182.

¹¹ Es ist auffällig, wie diese methodologische Vorschrift noch bei Heidegger wirkt. In

lässt sich eine Betrachtung anstellen, die die späten Gedanken Finks betrifft: nämlich die Ausarbeitung einer personalen Kritik am Transzendentalismus sowohl Husserls wie Heideggers und dann die Notwendigkeit, das Projekt der Phänomenologie dialektisch zu interpretieren. Nach Fink bleibt die Gottesfrage notwendigerweise in einem metaphysischen Ansatz verankert. Die außerweltliche Betrachtung von Gott scheint mit einem Denken unvereinbar zu sein, das versucht, von der Metaphysik auszugehen, um den Zugang zu einer kosmologischen Dimension zu gewinnen, die eben durch die Metaphysik übersehen wurde, und ferner gegen die phänomenologische »Vorschrift« Husserls verstößt. Andererseits würde die binnenweltliche Behandlung der Gottesfrage mit dem kollidieren, was Fink von Nietzsche lernt. Es ist kein Zufall, dass Fink ausgerechnet in seinen Schriften über die Bildung auf das Göttliche verweist, d. h. dort, wo seine Überlegungen die Selbstbildung des Menschen betreffen, mithin das Sich-selbst-Bilden durch einen erzieherischen Prozess unter Bezug auf ein Ideal.¹² Produktion und Sich-selbst-Bilden des Menschen kennzeichnen den wesentlichen Übergang von einem passiven Nihilismus, der nur in der Ablehnung der göttlichen Bilder als Vorbilder und in der Preisgabe der überirdischen Kategorien für die Beschreibung der menschlichen Existenz besteht, zu einem aktiven Nihilismus, der das Gefühl meidet, um in eine Praxis zu münden, in der der Mensch in ständigem Umgang mit dem Nichts existiert und sich als Provokant des Seins sieht.¹³ Das volle Bewusstsein der Gewalt, die der Mensch über die Dinge ausübt, kennzeichnet zugleich die Auflösung dessen, was Fink »mythische Substanz« nennt, d. h. des aus Riten, Traditionen, Bräuchen bestehenden Monoliths, der das richtige Verhalten sowohl im Privatleben als auch in der Gemeinschaft bestimmte. Diese mythische Substanz ist durch die Epo-

seinem Beitrag zur Festschrift für Husserls 70. Geburtstag, »Vom Wesen des Grundes«, schreibt Heidegger, dass die Erläuterung der Transzendenz allein die Aufgabe habe, einen angemessenen Begriff vom Dasein anzubieten, d. h. von dem Seienden, das wir selbst sind. Erst von der Klärung der ontologischen Verfassung dieses Seienden her ist es möglich, an eine Beziehung zu Gott zu denken (vgl. Heidegger 1976, 159). Gewiss wäre es interessant und höchst fruchtbar, die Deutung dieser Husserlschen Vorschrift in einen Bezug zu dem Versuch einer Phänomenologie der Phänomenologie zu setzen, den Fink mit der *VI. Cartesianischen Meditation* unternimmt (siehe Fink 1988, dazu den Kommentar von van Kerckhoven 1998).

¹² Vgl. Fink 1992, 18 und 205. Zum Thema Erziehung siehe auch Cesarone 2004, 373–382.

¹³ Dies ist das Ergebnis der letzten Arbeit Finks (vgl. Fink 1974, 214 f.).

che der Metaphysik und ihre Hypostasierungen ersetzt worden, die ihren Platz wiederum heute der Epoche der Produktion räumen muss. Die Arbeit als bewusste Fähigkeit, die eigene Welt zu prägen, markiert die Preisgabe der Schilderung des Menschen als eines vernünftigen Tiers oder *imago dei*. Sie, die einmal die Schwelle zwischen menschlichem Kummer und müßigem Götterleben bildete, befreit in der Epoche der Aneignung der Gewalt über die Dinge das menschliche Selbst-Bilden. Die Verheißung der Schlange, den Menschen wie Gott zu machen, wird von der produzierenden Gewalt des Menschen verdrängt.

Trotzdem scheint es mir nicht, dass theologische Themen aus Finks philosophischer Kosmologie ausgeschaltet wurden. Ein evidentestes Beispiel dafür kann man den *Grundphänomenen des menschlichen Daseins* entnehmen. In diesen Vorlesungen konzipiert Fink seine philosophische Anthropologie, indem er sich von der Phänomenologie Husserls und von der existenzialen Analytik Heideggers distanziert. Wieder wendet er die Methode an, die menschliche Existenz von ihrem Weltbezug her und mit der Betonung ihrer Endlichkeit sehen zu lassen. Nur mit diesem Blick, der von der *differentia* zum Tier und der Beziehung zum Göttlichen absieht, kann man laut Fink die Menschlichkeit des Menschen erfassen. Eine solche Anthropologie muss daher die von der metaphysischen Tradition überlieferten Substanzialisierungen preisgeben, denn sie lehnt es ab, Begriffe wie Vernunft, Wahrheit und Körper zu verwenden (da diese einen nicht-menschlichen Bezug zu einer göttlichen Fülle aufweisen), um vielmehr die Verflechtung dieser Phänomene in das Geschehen der menschlichen Existenz selbst in ihren fünf Grundphänomenen aufzudecken: Tod, Arbeit, Herrschaft, Liebe und Spiel.

Eben in der Behandlung eines dieser Grundphänomene, der Liebe, verweist Fink auf die Unentbehrlichkeit eines Bereichs des Unendlichen, also des Göttlichen, um die Koordinaten aufzufinden, die die Menschlichkeit des Menschen verstehen lassen. Die Liebe ist nämlich bei Fink eine ständige dialektische Spannung zwischen der Anwesenheit bei sich selbst und einem Entführtsein der Liebenden in der reziproken Preisgabe ihrer Ichheit. Doch Liebe ist auch, wenn nicht sogar wesentlich, die Liebe zu Kindern. Diese deutet Fink jedoch nicht als die Absicht zweier Liebender, ihre Leidenschaft in einem anderen Lebewesen zu objektivieren, sondern als einen Drang nach Immersein, nach Fortdauern, nach ständiger Wiederholung des Lebens. Deutlich ist, dass

es hier nicht um Unendlichkeit geht, d. h. um die unaufhörliche Anwesenheit Gottes: Der Mensch existiert in der Zeit und also im Vergehen der Zeit mit dem Erscheinen und Verschwinden des Seienden, das uns in der Zeit begegnet. Eben deswegen gründet das »sicherste« Wissen des Menschen auf dem Bewusstsein des Todes, auf seiner Zugehörigkeit zum Tod, die seine ganze Existenz umhüllt, auch die Liebe. Es gibt eine enge Verbindung zwischen den Geheimnissen der Liebe und denjenigen des Todes, die beide für Fink die Grundstruktur unserer Existenz bilden. Eine transzendente Phänomenologie, welche die intersubjektiven Beziehungen von bloßen Subjekten analysiert, vermag die Tragweite solcher Phänomene nicht zu erfassen. Der wesentliche Seinsgehalt eines Grundphänomens wie das der Liebe kann nur erschlossen werden, wenn man beachtet, dass es in jeder Liebe einen Bezug zum Tod gibt und dass man keinen Zugang zu ihrem eigentlichen existenzialen Sinn finden kann, solange man diese einander bindende Zusammengehörigkeit nicht berücksichtigt. Als »panische« Erfahrung des ursprünglichen Einen, des Lebensgrundes, ist die Liebe untrennbar an den Tod gebunden: »Die Fortdauer in den Prozessen der Zeugung und Geburt, die Fortdauer in der ›Gattung‹, im Eros, ist die irdische Weise der *Unsterblichkeit der Sterblichen*.« (Fink 1979, 347) Bei der Liebe ist die Sehnsucht nach dem Ganzen, nach dem Vollen, dem Einem-und-Allem im Spiel. Dieser Gedanke Finks scheint offensichtlich eine Berufung auf das zu sein, was Diotima Sokrates im *Symposion* (207a) über den engen Zusammenhang zwischen Zeugung, Unsterblichkeit und Streben nach dem Guten mitteilt, und eben dies wird wiederum von Fink auf folgende Worte Zarathustras bezogen: »Nie noch fand ich das Weib, von dem ich Kinder möchte, es sei denn dieses Weib, das ich liebe: denn ich liebe dich, oh Ewigkeit.« (Nietzsche 1988, 287)

Offensichtlich tritt in diesem Zusammenhang ein Gegensatz auf zwischen Finks Willen, die metaphysischen Hypostasierungen des Menschlichen und damit jeden Bezug zum göttlichen Bereich preiszugeben, und der Kennzeichnung der Liebe als Sehnsucht nach Unendlichkeit, als nostalgisches Streben nach dem Unendlichen, nach der Vollendung als Grundprinzip des Sich-Einlassens auf den anderen Menschen. Einerseits weist Fink biologische Reduktionen auf das leibliche Sich-Vereinigen der Geschlechter durchaus zurück. Andererseits ist trotz der Ablehnung jeder Analogie mit dem Göttlichen die nicht gelegentliche, sondern betonte und stete Hervorhebung dieses Stre-

bens nach Einheit, nach Vereinigung dessen, was in der Faktizität zerstreut scheint, ein evidentes Zeichen des Transzendierens einer Dimension, die Fink zuerst vollkommen und nur endlich fassen wollte. Auch die enge Verbindung von Eros und Tod lässt das Ende der Existenz so interpretieren, dass es eine Offenheit zum eigentlichen Lebenssinn ist, der nicht im bloß Gelegentlichen des Alltäglichen liegt.

Hält man sich vor diesem Hintergrund den spekulativen Kern von Heideggers Vortrag erneut vor Augen, kann man m. E. eine Unfolgerichtigkeit bemerken: Das Zu-sich-selbst-Kommen der Vier des Gevierts lässt den Ausschluss des göttlichen Elements aus der kosmologischen Differenz als nicht plausibel erscheinen. Versteht man den Kosmos als das, wovon und worin alles, was ist, zum Licht kommt, dann darf man nicht ausschließen, dass sich die Epiphanie des Göttlichen im Kosmos ereignet. Erweist sich Finks Ablehnung eines Offenbarungsbegriffs demnach eher als ein ungangbarer Weg für ein Denken, das die Metaphysik hinter sich lassen will, oder ist sie darauf zurückzuführen, dass es Fink nicht gelang, die Offenbarung in einer von der Metaphysik abweichenden Begrifflichkeit zu denken? Das Bild eines Weltalls, das sich wie das Feuer Heraklits nach Maßen entzündet und erlischt, das im Tilgen dessen, was in ihm erscheint, das Maß des Seinsgeschehens sieht, steht gewiss in Widerspruch zu einer Konzeption des Göttlichen substanzial-metaphysischer Art, aber nicht zu einem Göttlichen, das in der binnenweltlichen Erscheinung und im binnenkosmischen Bezug zu den Sterblichen zu sich selbst kommt, obschon es immer als seine Erscheinung verbleibt. Die binnenkosmische Offenbarung (mir erscheint das lateinische Wort *re-velatio* passender) könnte als eine ikonische Vermittlung der Gottheit im Sinne von Dionysius Pseudo-Areopagita gedeutet werden: »Wenn jemand sagen würde, Gott sei ohne Vermittler erschienen, dann sollte er aus der heiligen Schrift entnehmen, dass niemand das geheime Wesen Gottes, was auch immer es sein mag, je gesehen hat oder je sehen wird.« (Dionysius 1999a, 180c) In dieser Hinsicht ist auch die Offenbarung gegenüber Moses zu deuten, nämlich räumlich-kosmisch: Denn Moses »trennt sich von der Volksmenge und steigt mit den ausgewählten Priestern bis zur Spitze der göttlichen Gipfel, und dort tritt er nicht in direkte Beziehung zu Gott und sieht ihn nicht, da Gott unsichtbar ist, sondern er sieht nur den Ort, an dem Gott war« (Dionysius 1999b, 1000c). Ein solcher Ansatz einer kosmologischen Gottesfrage scheint in Finks spekulativem Horizont ausgeschlossen zu sein, ohne dass er jedoch da-

gegen argumentiert. Der Autor dieser Zeilen hofft, dass die Veröffentlichung der Materialien aus Finks Nachlass Ansätze bieten, um besser zu verstehen, welche Behausung – wenn überhaupt – für das Göttliche in der kosmologischen Differenz gedacht werden kann.

Literatur

- Blecha, I. (2006): »Das Weltganze und die Endlichkeit der menschlichen Existenz. Zur Dialektik des kosmologischen Denkens bei Eugen Fink«, in: A. Böhmer (Hg.): *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*, Würzburg, 173–182.
- Cesarone, V. (2004): »L'uomo come frammento: Eugen Fink e la questione della *paideia* nell'età della produzione«, in: *L'educazione del nuovo millennio in prospettiva europea: la complessità, i valori, la conoscenza scientifica*, Merano (Atti del XXVI convegno internazionale di studi italo-tedeschi, Accademia di Studi italo-tedeschi), 373–384.
- Depraz, N. (2006): »Die Frage des Ideals«, in: A. Böhmer (Hg.): *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 12)*, Würzburg, 102–113.
- Diels, H. (1957): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hamburg.
- Dionysius Pseudo-Areopagita (1999 a): »De coelesti hierarchia«, in: Dionigi Areopagita: *Tutte le opere: Gerarchia celeste; Gerarchia ecclesiastica; Nomi divini; Teologia mistica; Lettere*; traduzione di Piero Scazzoso; introduzioni, prefazioni, parafrasi, note e indici di Enzo Bellini, Milano.
- (1999b): »Mystica Theologia«, in: Dionigi Areopagita: *Tutte le opere: Gerarchia celeste; Gerarchia ecclesiastica; Nomi divini; Teologia mistica; Lettere*; traduzione di Piero Scazzoso; introduzioni, prefazioni, parafrasi, note e indici di Enzo Bellini, Milano.
- Fink, E. (1958): *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriff*, Den Haag.
- (1974): *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M.
- (1976): *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hg. v. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1979): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1985): *Grundfragen der antiken Philosophie*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (1988): VI. *Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre (Husserliana-Dokumente, Bd. II,1)*, hg. v. H. Ebeling, J. Holl u. G. van Kerckhoven, Dordrecht/Boston/London.
- (1990): *Welt und Endlichkeit*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (1992): *Natur, Freiheit, Welt: Philosophie der Erziehung*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.

- Heidegger, M. (1976): *Wegmarken* (Gesamtausgabe, Bd. 9), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.
- (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (Gesamtausgabe, Bd. 29/30), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.
 - (1981): »Hölderlins Erde und Himmel«, in: *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung* (Gesamtausgabe, Bd. 4), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.
 - (1989): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Gesamtausgabe, Bd. 65), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.
- Heidegger, M. u. E. Fink (1996): *Heraklit*, Frankfurt/M.
- van Kerckhoven, G. (1998): *Mondanizzazione e Individuazione – La posta in gioco nella Sesta Meditazione cartesiana di Husserl e Fink*, hg. v. M. Mezzananza, Genova; dt.: ders.: *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink. Die sechste Cartesianische Meditation und ihr »Einsatz«* (Orbis Phaenomenologicus Studien, Bd. 2), Würzburg 2003.
- Nietzsche, F. (1988): *Also sprach Zarathustra* (Kritische Studienausgabe, Bd. 4), hg. v. G. Colli u. M. Montinari, Berlin/München.

Finks Weltkosmoi – Entsprechungen und Widerstreit

Georg Stenger

»Der Mensch existiert als Mensch in der Weltoffenheit, er ist niemals zuerst ›für sich‹ und ›in sich‹, um dann nachträglich noch sich zum Weltall zu verhalten.« (Fink 1979, 452) »Der Mensch kann ›sich‹ nur fassen, wenn er zugleich ›alles, was ist‹ in den Blick nimmt, er ist das Lebewesen, das die Welt verstehend bewohnt. Es wäre absurd, einen ›Humanismus‹ ohne die Weltoffenheit des Menschentums formulieren zu wollen.« (Fink 1976a, 269) Diese und ähnliche, immer wieder auftauchende Formulierungen Eugen Finks weisen auf die Grundthematik seines phänomenologisch angelegten Denkens hin: Die Welt als das Umfassende schlechthin und zugleich als ein offenes Geschehen, das in sich mannigfaltig und vieldimensioniert strukturiert ist und das darin zur Erscheinung zu bringen und in seine Entfaltung hinein freizusetzen ist. Der Mensch als beständiger Antwortgeber auf dieses Geschehen versteht sich als aus diesen vielschichtigen Weltbezügen herkommend und darin allererst konstituiert. Er ist in einem ausgezeichneten Sinne »Weltwesen«, er *hat* nicht nur Welt, er *ist* Welt. »Er ist das ›ens cosmologicum‹.« (Fink 1977, 273)

Auf den ersten Blick erscheint der Topos »Weltkosmoi« widersprüchlich: Der Singular der Welt sieht sich mit dem Plural der *kosmoi*, der Ordnungen, konfrontiert, so dass man es mit einer Art Zwischenstellung oder gar Unentschiedenheit zwischen der Welt im Singular und der Welten (*kosmoi*) im Plural zu tun hat. Indes, der Topos »Weltkosmoi«, also »Weltordnungen«, bezieht sich auf Ordnungsmuster und Rahmenbedingungen, die sich als binnensektorielle und perspektivisch gelagerte Erfassungsweisen *von* und Zugangsweisen *zur* ›Welt‹ verstehen ließen, ohne ›Welt‹ jemals als ganze und unmittelbar zum Thema machen zu können. Auf der einen Seite gibt es die Welt als jenes Wirklichkeitsgeschehen, ohne welches wir gar nicht existieren und denken könnten, auf der anderen Seite gibt es sie nicht als ein ›Etwas‹, auf das wir Bezug nehmen könnten, ja jeder Versuch, dies zu

tun, wirft uns auf uns selbst als immer schon in der Welt wohnend zurück. Die Welt entzieht sich in dem Maße, in dem wir auf sie zugreifen und sie verstehen und begreifen wollen.

Nun liegt eine der herausragenden Bedeutungen der gesamten phänomenologischen Tradition darin, sich im Verlauf ihrer Geschichte und Vorgeschichte nicht nur dem Topos der ›Welt‹ angenommen, sondern diesen zunehmend in den Mittelpunkt philosophischer Selbstaufklärung und Selbstbewusstwerdung gerückt zu haben. Ja, der Topos der Welt scheint so etwas wie die Zielgestalt, weil Erscheinungsfeld und Entfaltungsgeschehen jenes alles durchgreifenden und bedingenden Vernunftbegriffs zu sein, der bislang zumeist metaphysisch, kategorial und apriorisch veranschlagt und unterstellt war. In dieser Phalanx erweist sich Fink als genuiner Phänomenologe, indem er aus der geschichtlichen Entwicklung phänomenologischer Forschungen zugleich deren systematisch tragfähige Implikationen aufgreift, herausarbeitet und in eine eigenständige phänomenologische Konzeption zu überführen sucht. In diesem Sinne scheint mir der Topos »Weltkosmoi« Finks Anliegen nicht schlecht wiederzugeben, insofern dieser die unterschiedlichen Konzeptionen (Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, ebenso die Vorsokratik, allem voran Heraklit – was indes ein eigenes Thema wäre) einerseits zu integrieren sucht, andererseits deren Widerstreit offen halten und fruchtbar machen möchte. Dass dies alles andere als ein leichtes Unterfangen ist, erhellt sich schon aus der phänomenologischen Einsicht, wonach der jeweilige Zugang, also die Methode, konstitutiv über das ›Wie‹, nicht erst das ›Was‹ der Phänomene entscheidet. Je nach Zugang – man denke etwa an das Phänomen der Zeit bei den Vorgenannten – sehen die Phänomene nicht nur anders aus, sie sind auch anders gebaut, besagen anderes, ja scheinen sich gar gegenseitig zu bekämpfen oder überwinden zu wollen. Würde demnach ein »zweiter Blick« auf den Topos »Weltkosmoi« gerade in seiner selbstwidersprüchlichen Formulierung Finks Anliegen treffen können, der in sich gebrochenen und widerstreitenden, zugleich aber offenen und in sich bewegten Phänomenkonstellationen Rechnung zu tragen? Könnte es gar sein, dass Finks Art und Weise, besagte Denktraditionen in deren je eigener Bedeutung und Sinneröffnung zur Erscheinung kommen und sprechen zu lassen, genau jenen Phänomenblick hervorbringt, der die Phänomene in einer, ihrer *inneren* Dialektik zum Vorschein bringt, in der sie konstitutiv zwischen Entsprechungsformen und Widerstreit oszillieren?

Ich möchte im Folgenden diesen Vermutungen etwas nachgehen, indem ich am Leitfaden des Finkschen Weltbegriffs resp. der Weltbegriffe auf drei Aspekte seines Phänomenblicks, dem stets der methodisch-systematische Denkansatz korrespondiert, Bezug nehme: 1. Felder des Erscheinens, 2. Differenz zwischen thematischen und operativen Begriffen, 3. Dialektische Phänomenkonstellationen. Zwei weitere Aspekte, die mit der »sozialen Dimension der Coexistenz« und der »Bedeutung der Grundphänomene« näher zu benennen wären, muss ich für diesen Beitrag erst einmal zurückstellen, ebenso wie das Ansinnen, mit Finks »Welt(en)konzept« auf eine mögliche interkulturelle Relevanz¹ hinzuweisen.

1. Felder des Erscheinens

Ich werde im Folgenden anhand einiger in paralleler Korrespondenz zu den Texten stehenden Zeichnungen versuchen, diese Erscheinungsfelder in ihrer Plastizität deutlicher hervortreten zu lassen, womit ich zugleich der Finkschen Denk- und Wahrnehmungstypik, wie sie in der Metapher »Fenster ins Absolute« (hierzu auch Tengelyi 1996) zum Vorschein kommt, etwas näher kommen möchte (vgl. hierzu auch Fink 1966).

»Der Ausdruck ›Erscheinen‹ hat eine rätselhafte Vieldeutigkeit« (Schwarz 1987, 59), die Fink gewissermaßen zu systematisieren unternimmt. Die gesamte abendländische Denkgeschichte präsentiert Erscheinungsbegriffe, die jeweils als entsprechende Äquivalente metaphysischer, transzendentalphilosophischer und ontologischer Grundkonzepte auftreten. Der phänomenologische Impetus, zumal jener Eugen Finks, nimmt diese Erscheinungsweisen ernst, insofern mit diesen die philosophischen Grundbegriffe nicht nur Erläuterung, sondern auf ihre Denkvoraussetzungen hin Erhellung finden. So intendieren die einzelnen Stufen und Schritte eine »Phänomenologie der Phänomenologie« (vgl. etwa Fink 1988, 9), welche die unterschiedlichen Felder und Ebenen des Erscheinens, auch ihre »Wandlungen« zur Darstellung bringt.

Husserls methodische Insistenz auf der transzendentalen Reduktion hat so von Anfang an nichts anderes im Blick, als die Konstitu-

¹ Vgl. hierzu Verf. 2006, insbes. 633 ff., 676 f.

tionsbedingungen der Welterkenntnis, der Weltwahrnehmung, ja der Welterfahrung aufzuzeigen. Diese methodische Selbstvergewisserung erweist sich als Eingangstor phänomenologischer Besinnung, insofern mit ihr die intentionale Bedingungsstruktur allen Erfassenkönnens, das unzerreißbare Korrelat von Noesis und Noema aufgewiesen wird. Phänomene sind keine Dinge, die dann auch noch zur Erscheinung kommen oder, wie bei Kant, als bloße Erscheinungen kategorialer Verstandesbegriffe auftauchen, sondern sie erscheinen und können nur erscheinen in ihrer subjektrelativen Horizontgebundenheit; ja Phänomenologie im Husserlschen Sinne erweist sich als Horizontforschung, von der her überhaupt etwas als »*real*« erfasst werden kann. »Das Grundphänomen, von dem aus Husserl das Weltganze in den Blick zu bringen sucht, ist das Phänomen des *Horizonts*« (Fink 1990, 148), und Husserl selbst spricht von der Welt als dem »Universalhorizont«, dem Horizont aller Horizonte. Und doch erweist sich dieses Horizont-Bewusstsein als »Leer-Horizont«, der, gerade weil er sich – bewusstseinstheoretisch – am einzelnen Ding und seiner Gegebenheit erprobt, gleichsam über die Realität hinweggeht, die nur als »wirkliche Erfahrung« *real* werden kann, d. h., dass ein »ganzes Erfahrungsfeld« notwendig wird, »innerhalb dessen uns die Dinge [überhaupt, G. S.] begegnen [können]« (ebd.). Dem fulminanten Eröffnungsszenario transzendentalphänomenologischer Einsicht in die intentionale Grundstruktur, deren Gewinn nicht weniger als die Selbstgegebenheit von konstituiertem Sein und konstituierendem Ego-Bewusstsein *zugleich* ist, folgt eine gewisse Ernüchterung: Nicht nur die »Seinsart« der Intentionalität bleibt unbefragt und auf ihre »inneren Möglichkeiten« hin undurchsichtig, auch die »Welt« als das Wovonher und »*Worausher*« des [möglichen] Entgegenstehens von Objekten bleibt unterbestimmt« (ebd. 28). Im Horizontbewusstsein meldet sich zwar (nebulös und abgeschattet) die Welt, aber es fehlt die »ontologische Durchsprache« (Fink 1976b, 306), die nicht nur die Unterschiedlichkeit der Seinsweisen, sondern auch mögliche Täuschungen, mögliche Vorentscheidungen und dergleichen thematisch machen könnte. »Das Einzelne kann täuschen, der Gesamtzusammenhang nicht« (ebd. 305). Fink meint damit das Ganze eines Erfahrungszusammenhangs, der für uns den Boden bereitstellt, von dem her wir überhaupt etwas als Täuschung, als Zwischenfall usf. wahrnehmen können.

Finks Husserl-Kritik zielt letztlich auf eine Unterbestimmtheit des Weltbegriffs und damit einhergehend auf eine Überzeichnung der

Vorrangstellung des (transzendentalen) Subjekts und Bewusstseins.² Zugleich aber sieht er mit Husserl das Weltthema als vielleicht *das* Thema der Philosophie überhaupt aufgebrochen, das schon in Kants Unterscheidung zwischen »Dingwissen« und »Weltwissen« anklingt.³

Verstand sich Fink als Husserl-Schüler, so auch als Heidegger-Schüler, und damit, versteht man den genuin philosophischen Gestus darin, als deren Kritiker. In seiner Kritik an Psychologismus und Erkenntnistheorie legt Husserl, wenn man so sagen kann, die Immanenz des Phänomens selber frei, wohlgemerkt, ›Phänomen‹ jetzt verstanden als die Binnenstruktur transzendentaler Selbstverständigung. Heidegger macht mit dieser Einsicht ernst, indem er nicht nur das Gegebensein der Dinge, sondern vor allem die Subjektverfasstheit aus dem Phänomen selber heraus zu verstehen sucht. Dasein ist nichts anderes als das »In-der-Welt-sein«. Damit ist nicht nur der Konstitutionsgrund der Intentionalität gesprengt, diese sieht sich auch auf die ontologisch-hermeneutische Existenzialität hin zurückverlegt und unterfangen. In allem geht es Heidegger um das »Ganzseinkönnen«, das zunächst an die Jemeinigkeit des Daseins, sodann an die epochal geschickten »Lichtungen« gebunden ist, wodurch wiederum der Weltcharakter als solcher in den Vordergrund tritt. Die Dinge sind nur verstehbar aus dem Ganzen

² »Erst im Vollzug geschehen die Einsichten in das, was sie [die Reduktion] ist und bedeutet: Nicht, wie es zunächst scheint, eine bloße Bewußtseinseinstellung, vielmehr die Verwandlung des reflektierenden Menschen in das ›transcendentale Subjekt‹, das allen Dingen und sich selber noch als einem innerweltlichen Ding seinsmäßig vorausgeht. Die Reduktion wird zu einer nicht-antizipierbaren Erfahrung, die das Bewußtsein mit sich selber macht. Sie beginnt in der relativen Unscheinbarkeit einer Haltungsänderung des Menschen, der sonst mit ungebrochener Gewißheit die ihm erscheinenden Dinge und Vorgänge seiner Umwelt erlebt, einen Nahbereich von Wahrnehmungsgegenständen um sich hat und von offenen Horizonten umstellt ist, in denen er die weitergehende Ausbreitung des Seienden in Raum und Zeit ganz selbstverständlich vermutet und voraussetzt. [...] die Natürliche Einstellung ist [selbst schon] ein transzendentaler Begriff, – ein Begriff, welcher die Selbstvergessenheit, das verweltlichte Außer-sichsein der Subjektivität anzeigt.« (Fink 1976b, 303)

³ »Kant bedeutet den Gipfel des metaphysischen Weltdenkens. [...] Kant denkt zum ersten Male ausdrücklich die Welt als den *allbefangenden Horizont des Seienden und seiner Auslegung*. Das Seiende hat über alle ihm eigenen Bestimmungen hinaus den grundsätzlichen Charakter von Binnenweltlichem.« (Fink 1990, 185) Zugleich aber mahnt Fink kritisch an, dass Kant »mit der Subjektivierung [...] alle Schwierigkeiten los [wird], aber auch die schwierige Sache selbst. Das All des Seienden ist nur noch eine ›regulative Idee‹. [...] Welt als die Dimension des Seienden betrifft nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich.« (Ebd.)

einer Situation, sie werden zu Bahnungen, die an jenem offenen Entgegen mitarbeiten, aus dem sich das Dasein entdeckt und erschließt. *Sinn* erfährt nur etwas als aus einem Vollzugssinn heraus verstanden, aus einem aktiven ex-istieren, aus der ursprünglichen ek-statischen Verfasstheit des Daseins. Entscheidend ist, worauf Fink vor allem zurückgreift, dass mit der Entdeckung des »Phänomens der Welt« sowohl die Endlichkeit des Daseins als auch eine Seinsoffenheit thematisch werden, womit ein von altersher bekanntes und vertrautes Selbstverständnis des menschlichen Daseins nicht bloß bestätigt, sondern auf seine konstitutiven Voraussetzungen hin angegangen werden kann. An die Stelle des Erscheinens tritt ein »von sich selber her Zeigen«, in dem Sein und Erscheinen, wenn man so will, gleichursprünglich als »von der Welt her« (vgl. Fink 1990, 25) kommend auftreten.

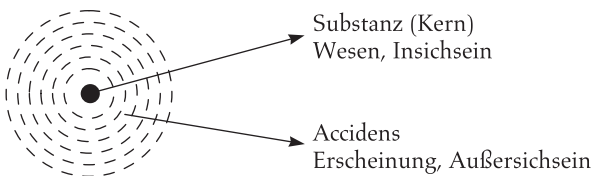
Gleichwohl, Heideggers Leitfrage bleibt die Seinsfrage, nicht das Weltproblem. »Dasein« als Fundamentalontologie und »Sein« resp. »Ereignis« als Seinsgeschichte bilden die Ursprungsorte des Heideggerischen Denkens. Für Fink bleibt dieses Konzept – vor allem des späteren Heidegger – zu formal, zu allgemein, es spart sich gewissermaßen die konkreten Schritte, die eine Welt erst in ihre Welthaltigkeit und Weltgestalt hinein aufgehen lassen. Das Raumgebende und Zeitlassende der Welt (ebd. 207) erwiese sich als ein in sich, d. h. bis in seine Einzelzüge hinein vermittelndes Hervorbringungsgeschehen der Welt selber – nicht wie bei Heidegger als ein »Es gibt« des »Ereignisses«, welches »Sein schickt« und »Zeit reicht« (vgl. Heidegger 1976, 20 ff.) –, ebenso wie soziale, gesellschaftliche und kulturelle Phänomene konstitutiv an einem Weltempfinden und Weltverstehen mitarbeiten. »Sein ist, indem es als Welt waltet. *Welt ist das Aufgehen des Seins*« (Fink 1990, 205), nicht *von* Sein! Mit diesem »Ur-Ereignis, das allen Dingen und Begebenheiten erst den Spielraum gewährt« (ebd.), und das Fink den alle Ontologie und Ontik hinter sich lassenden Satz aussprechen lässt: »Am schwersten ist der Bewegungscharakter der Welt zu begreifen, – zu verstehen, wie hier von einem *Werden* gesprochen werden kann und darf« (ebd.), scheint mir ein, ja der wichtigste Grundzug des Weltphänomens benannt, den Fink gegen Heidegger ins Feld führt, und dies auch tun kann, weil er den Schritt vom Sein zur Welt macht. Das Aufgehen und Hervorgehen zeigt sich als ein universales, wenn man so will menschliches, pflanzliches wie kosmisches Phänomen. Alles Hervorkommen und Hervorgehen »erscheint«, und es erscheint nicht nur als »Erscheinen von etwas«, sondern dem zuvor *als* das Hervorgehen

selber. In diesem Sinne ist »Erscheinen« die Bewegung des Hervorgehens selbst, das sich bis in die Selbstempfindung und Selbstdarstellung alles Lebendigen hinein widerspiegelt.⁴ »Das Faktum aller Fakten, die Ur-Tatsache ist, daß Erscheinen geschieht.« (Fink 1976c, 234)

Von entscheidender Bedeutung erweist sich nun die Frage, *wie* Erscheinen *jeweils* geschieht: Ich möchte hierzu wie eingangs erwähnt anhand einer Parallelführung zwischen Zeichnungen und Erläuterungstext versuchen, eine sachlichere Präzisierung, die gewiss nicht ohne Vereinfachungen auskommt, zu erreichen.

1. Abb.: *Substanzmodell* (Antike/Mittelalter)

Erscheinen als »Schein«



Das für Antike und Mittelalter *grosso modo* maßgebliche substanziale Denkmodell nimmt das Erscheinen als »*was* erscheint«. Alles Seiende unterliegt so der Dualität von Substanz, der eine eigene Wesenstruktur innewohnt, und Accidens, in der das »Zufallende« als Eigenschaft zur Erscheinung kommt.

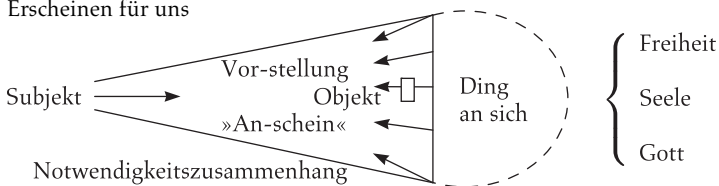
»Das Seiende: das verstehen wir in seinem kategorialen Bau, Träger von Eigenschaften zu sein, ein uns selbst niemals erscheinender Träger von erscheinenden und nicht erscheinenden Eigenschaften. Das Seiende, das wir musterhaft als Substanz, als Ding ansetzen, stellt sich in seinen Eigenschaften dar und schließt sich zugleich in sein Trägersein ein; jedes seiende Ding äußert und verschließt sich, ist ebenso sehr in sich, wie es außer sich ist. Der ontologische Bau des selbständigen Einzeldinges ist zugleich ein Insich- und Außersichsein, zerfällt in das innere Wesen und in seine Äußerung.« (Fink 1976c, 235)

⁴ Hierbei ist das denkerische Verhältnis zwischen Heidegger und Fink durchaus ambivalent. Hat der eine Vorzüge hinsichtlich einer bestimmten Fragerichtung, werden diese vom anderen durch anders gelagerte Fragestellungen gewissermaßen ausgeglichen. Gerade mit Bezug auf die Phänomenologie wird dies offenkundig, wenn von ihr als »Erscheinungslehre *des Seins*, nicht erst des Seienden« oder auch als »Mundanologie« die Rede ist, worin beide, Ontologie und Phänomenologie, auf ihren gemeinsamen Voraussetzungsboden zurückgeführt werden. »Heidegger war entschiedener, aber Fink bedachtsamer die Rückverbindung zur Phänomenologie wählend.« (Rombach 1980, 280)

»Erscheinung« tritt hier im Modus des »Scheins« und »Scheinens« auf. »Welt« ist und erscheint als Kosmos, als Ordnung, als Umfassendheit und Gegliedertsein alles Seienden.

2. Abb.: *Transzendentalphilosophisches Erkenntnismodell* (Kant)

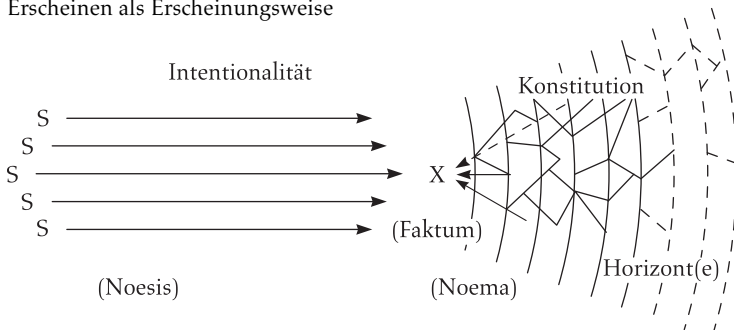
Erscheinen für uns



Dem erkenntnistheoretischen Denkmodell der Neuzeit, das die kopernikanische Wende durchlaufen hat, ist die »vorstellungsmäßige Repräsentation, [also das] Gewußtsein bewußtloser und bewußter Dinge in einem Bewußtsein« (ebd. 234) eingeschrieben, überhaupt tritt Vorstellung als Grundmodus von Erkennen auf, was den Subjekt-Objekt-Bezug fürderhin als unhintergebar ausweisen soll. Erscheinen heißt hier Vorgestelltwerden durch ein Subjekt, wodurch jede vorgestellte Sache einen »Anschein« gewinnt; sie sieht so oder so aus. Die Wirklichkeit kommt zur Darstellung, wie sie dem Menschen in seinem Zugang zu ihr erscheint, perspektivisch, »anscheinend«, auch ver-stellend (vgl. Fink 1958, 100 ff.). Alles Seiende erhält seine Bedeutung im Modus des *Gegen-standes*; Wahrheit heißt Erkenntnis, Wissen und Wissenschaft.

3. Abb.: *Transzendente Subjektivität* (Husserl)

Erscheinen als Erscheinungsweise

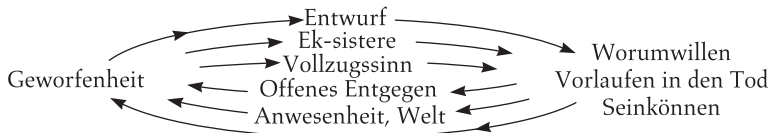


Mit Husserl gelingt die Überführung von reinen Verstandesbegriffen resp. Anschauungsformen und allgemeiner »Bewusstseins-Setzung« in die intentionale Grundstruktur der *Horizontforschung*. Intentionalität und Konstitution werden als die beiden gegenseitig konstitutiven Grundbausteine eines Phänomens entdeckt. An die Stelle von Gegenstand und Gegebenheit treten deren Bedingungsstrukturen der Gegenständlichkeit und Gegebenheitsweise. Etwas erscheint nicht nur, sondern hat seine eigene Erscheinungsweise, ohne welche es überhaupt nicht *als* dieses wahrgenommen und erfasst werden könnte. Es erscheint in und als »Selbstgegebenheit«, d. h., es wird evident. Mit Husserls Phänomenologie avanciert die Philosophie zur Evidenzforschung: Am zum Erscheinenkommen von etwas erfasse ich zugleich meine Einsicht in dieses *als* Einsicht. Husserl nennt dies auch »originäre Gegebenheit«.

4. Abb.: *Existenzialmodell* (Heidegger)

von sich selbst her zeigen

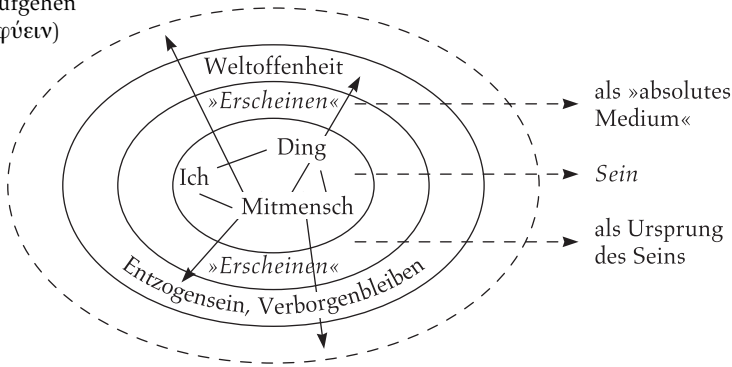
Dasein *als* In-der-Welt-sein



Die intentionale Bewusstseinsstruktur erfährt sich fundiert in der existenzialen Daseinsstruktur. In jedem Welt-/resp. Horizontbezug arbeitet vorgängig das »In-der Welt-sein« des Daseins. Das Seiende ist kein bloßer Gegenstand, jedem Seienden eignet eine spezifische Seinsverfassung, ja Seinsweise, von der her es seinen Sinn erhält. Die »Faktizität des Dass« ist nicht zu überspringen, und sie fordert daher, die *Wie*-gestalt des jeweiligen Seins, d. h. auch dessen Vollzugsweise, in Erfahrung zu bringen. Dies betrifft im Grunde alles »Seiende«, bei Heidegger aber vornehmlich die Daseinsverfasstheit des Menschen. Erscheinen wird so zum »von sich selber her Zeigen«, das zunächst und zumeist verborgen und entzogen ist.

5. Abb.: Weltoffenheit und Verborgenbleiben (Fink)

von sich her
aufgehen
(φύειν)



Mit seinem Entwurf der »Weltoffenheit« des Menschen, der jenseits von neuzeitlicher Verstandes-, Vorstellungs- und Bewusstseinsphilosophie sowie substanzieller Metaphysik ansetzt, ohne deren relative Gültigkeit in Zweifel zu ziehen, zeigt Fink – in Anlehnung an Heidegger – die Vorgängigkeit einer offenen Feldstruktur, aus der Ich, Ding und Mitmensch sich allererst begegnen und so aneinander zur Erscheinung kommen. »Immer aber sind unsere Standorte inmitten des Erscheinens, wir erscheinen selbst – für uns und füreinander.« (Fink 1976c, 232) Zum einen, und hierin liegt einer der Kritikpunkte Finks gegenüber Heidegger, denkt er die Anwesenheit vom Erscheinen her, so dass Sein und Seiendes vom Erscheinen abhängen, woraus und worin Dinge und Mensch erst in ihre Anwesenheit gelangen, zum anderen verwandelt sich dadurch das Erscheinen in ein »Hervorgehen« und »Aufgehen«, was das »on« und das »phaimonon« als nahezu identisch ausweist. Gleichwohl, der Aufgang geht nicht aus sich selbst hervor – diese Frage wird in Rombachs strukturontologischem und strukturgenetischem Ansatz leitend⁵ – sondern möchte gleichsam eine dynamische Balance halten zwischen Entzogenheit/Verborgenbleiben und Weltoffenheit. Finks einerseits hoch angesetzter, weil ontologisch und phänomenologisch grundierter Begriff des Erscheinens mag ande-

⁵ Vgl. etwa Rombach 1988, 154–163, 221–298; 1993, 150–165, 300–318, 377–390; 1994, 65–85, 138–167.

rerseits fast ein wenig trivial anmuten, wenn er vom Erscheinen als dem »Hervor- und Zusammenkommen von Dingen aller Art in einer gemeinsamen Gegenwart« spricht, aber er zeigt damit ja erst das *Bedingungsfeld* allen Erscheinkönnens und darin zugleich den »Vorschein«, in dem die »Eigenbewegung« und der »Seinsvollzug« von Dingen zum Erscheinen, d. h. zum Vor-schein kommen (vgl. Fink 1958, 115).⁶

Scheint es nun so zu sein, dass Fink hier eine denkerische Entwicklungskonsequenz konstatiert, so hält er demgegenüber doch an einem Begriff der Erscheinung fest, der eigentümlich »doppeldeutig schillert« (Fink 1976c, 234, vgl. auch 1958, 118). In der Tat, ein gleichzeitiges Festhalten an dem neuzeitlich geprägten Subjektbegriff auf der einen und dem von der griechischen Antike bis Heidegger laufenden Seinsbegriff und -verständnis auf der anderen Seite lässt vermutlich keine andere Wahl, als es Finks lapidare Anmerkung avisiert: »Es gilt die Begriffsspannung zwischen einander widersprechenden Gedanken auszuhalten.« (ebd. 246) Und dennoch scheint mir der historisch-systematische Gang, den Begriff und Phänomen der Erscheinung zurückgelegt haben, durchaus eine gewisse Konsequenz zu haben, ohne damit schon manch anachronistische und dichotomische Züge beiseiteschieben zu wollen: Der Begriff der Erscheinung hält sich durch, auch wenn er so unterschiedliche Felder bespielt, wie sie unterschiedlicher kaum sein können. Vom ›Schein‹ zum ›Anschein‹ über das ›An-wesen‹ und ›von sich selbst her Zeigen‹ zum ›Vorschein‹ und schließlich zum ›Auf- und Hervorgehen‹, einem *phyein* als einem Wachsen und Gedeihen im Sinne des ›zum Erscheinen Kommens‹, *durchläuft das Erscheinen Felder, die stets an der Eröffnung von Welthorizonten arbeiten. Schon in dem phänomenologischen Grundtopos des »Erscheinens« wird also die Ambivalenz von Entsprechung und Widerstreit virulent, eine Ambivalenz, die sich unmittelbar in den jeweiligen Weltbegriffen niederschlägt.*

⁶ Siehe in diesem Zusammenhang auch Finks Rede vom »Erscheinen als dem absoluten Medium« (Fink 1959, 118–130), womit er schon früh auf Zusammenhänge und Erweiterungen phänomenologischer Forschungen aufmerksam macht, die besonders F. Fellmann vorantreibt (Fellmann 2006, 151–180).

2. Differenz zwischen thematischen und operativen Begriffen

Die Unterscheidung, die Fink zwischen thematischen und operativen Begriffen vornimmt, scheint mir direkt in das Zentrum phänomenologischer Bemühungen zu führen, insofern es dort stets um Begriffsbildung, um Voraussetzungen des Begriffs, ja um die Grenzen des Begriffs geht. Beschreibt der Begriff ein Phänomen? Worin erfährt er hierbei seine Grenzen? Ist der Begriff gar selbst ein Phänomen, weit bevor das Phänomen einer Begriffsbildung unterzogen wird? Man könnte hier weiter fragen.

Ich möchte nur einige Stichpunkte aufgreifen und sie mit Fink, aber in manchem nicht konform mit ihm, zur Debatte stellen:

1. Der thematische Begriff ist im Großen und Ganzen das, was wir traditionell unter »Begriff« verstehen; Zusammenführung, *conceptus* von Mannigfaltigkeiten auf eine bestimmte Einheitsform. Wir arbeiten begrifflich, um überhaupt verstehen zu können, uns selbst und die Wirklichkeit insgesamt. »Das Denken hält sich im Element des Begriffs. Die Begriffsbildung der Philosophie zielt intentional ab auf solche Begriffe, in welchen das Denken sein *Gedachtes* fixiert und verwahrt.« (Fink 1976d, 185) Gewiss, Begriffe sind nie eindeutig, aber sie schlagen doch so etwas wie Pflöcke in den Denk- und Wirklichkeitsboden, die sodann in einem Begriffsnetz miteinander verflochten werden. Operative Begriffe indes gehen zurück auf das generative Geschehen der Begriffsbildung selber, ohne dies eigens thematisch werden lassen zu können. Sie sind, so könnte man annehmen, quasi vorbegrifflicher Natur, und doch treten sie in begrifflichem Gewand auf.

»Sie [die schöpferischen Denker] denken *durch* bestimmte Denkvorstellungen *hindurch* auf die für sie wesentlichen thematischen Grundbegriffe hin. Ihr begriffliches Verstehen bewegt sich in *einem Begriffsfeld*, in einem *Begriffsmedium*, das sie selber gar nicht in den Blick zu nehmen vermögen. Sie verbrauchen medial Denkbahnen, um das Gedachte hinzustellen. Das so *umgängig Verbraachte*, *Durchdachte*, aber nicht eigens *Bedachte* eines philosophierenden Denkens nennen wir die operativen Begriffe.« (Ebd. 185 f.)

Wenn nun Fink bei den einzelnen Denkern hinsichtlich dieser begrifflichen Differenz fündig wird, so scheint mir dies zunächst zweifach konnotiert: Zum einen lässt er uns teilhaben an einem Denk*prozess*, in dem aus der Spannung zwischen gedanklicher Idee (dem jeweiligem Konzept/Ansatz) und sprachlicher Fassung/begrifflicher Umsetzung ein Gedanke Gestalt annimmt, zum anderen weist er darauf hin, dass

jedes Denken in weitere Denktraditionen eingebettet ist, deren Begrifflichkeiten gleichsam unbedacht übernommen werden, obwohl der neu angezielte Gedanke thematisch auf anderes hin tendiert. Begriffe führen sozusagen ein Eigenleben, das u. U. gegen den mit ihrem Gebrauch angezielten Gedanken läuft; daher suchen sie auch nach ständiger Interpretation und Auslegung, um die Differenz von Gedanke und Begriff möglichst klein zu halten.⁷ Von einer Identität beider wird wohl kaum die Rede sein können, auch wenn dies wie etwa in der sprachanalytischen Tradition als Voraussetzung Geltung beansprucht.

2. Mit dem Verständnis des operativen Begriffs *als eines Mediums* tritt man in jenen Bereich der Phänomene ein, der den Erfahrungsboden und -hintergrund, der selber nie direkt sprachlich zu fassen ist und doch alle Sprachwerdung trägt, aufgreift und gleichsam mitsprechen lässt.⁸ Diese Öffnung der Phänomene auf ihren Erfahrungsboden und Erfahrungsweg hin scheint mir die Begriffssprache an eine Grenze zu führen. Es ist nicht von ungefähr, dass Denker wie Merleau-Ponty, Heidegger u. a. auf Literatur und Dichtung zurückgreifen, um etwas zum Vorschein zu bringen, was begrifflich gefasst nicht gesehen werden könnte. Heideggers Denken etwa geht auf »Worte«, auf »Grundworte«, die in ihrem etymologischen Wortfeld aus der Sprache die Phänomenkonstellation zu gewinnen suchen; man beschreibt nicht, man erschreibt. Und was tun Schriftsteller und Dichter anderes, als Phänomene sehen zu machen, die zuvor verborgen oder entzogen und gar nicht existent waren? Literaturen bergen Schätze von Phänomenen, und doch müssen wir sie in ihre Phänomenologien heben. Das Opera-

⁷ Von hier aus betrachtet erweisen sich die ansonsten sehr verdienstvollen Unternehmungen der »Begriffsgeschichte« als Sekundärveranstaltungen philosophischer Selbstverständigung.

⁸ Mit Merleau-Ponty etwa ließe sich schon vom »Unsagbaren des Sagbaren« wie vom »Unsichtbaren des Sichtbaren« sprechen (vgl. Merleau-Ponty 1994, 172–203; ders. 1984, 13–43), Levinas unterscheidet zwischen dem Sagen (*dire*) und dem Gesagten (*dit*), was eine genuine Sprachethik im Zeichen des Anderen nach sich zieht (vgl. Levinas 1992, 29 ff., 65 ff., 93 ff., 211, 330), der Schriftsteller Jorge Semprun legt durch die Verschränkung von Erlebnis und Schreiben eine zeitlich-räumliche, zuvor so nicht gekannte Mehrdimensionalität der Erfahrung frei (vgl. Semprun 1995). Ebenso hatte schon Heidegger auf die grundsätzliche Differenz zwischen Sprache als *Sprache* und *Sprache* als *Sage* aufmerksam gemacht (vgl. Heidegger 1986, 239–268). Angesichts dieser Auflistung, die sich leicht erweitern ließe, ist man doch über die anhaltenden sprachanalytischen und begriffsgeschichtlichen Unternehmungen verwundert, insoweit diese alleinige Wahrheitsansprüche und Letztgültigkeiten damit verbinden.

tive der Begriffe sehe ich daher etwas positiver gewendet als Fink in der Fähigkeit, zwischen ›Wort‹ und ›Begriff‹ ein philosophisches Feld zu etablieren, das aus der Spannung beider lebt. (Man denke etwa auch an die »Sprachen« der Metapher, des Symbols, des Bildes usw., wie etwa bei Hölderlin, Nietzsche, Derrida, Ricœur, Blumenberg, Rombach usw.) »Die operative Verschattung [...] ist das *Interesse selbst*. Es ist nicht ›im Thema‹, weil wir durch es hindurch uns auf das Thema beziehen. Es ist das Nichtgesehene, weil es das *Medium des Sehens* ist.« (Ebd. 189 f.) Aber das Medium des Sehens als das Nichtgesehene ist durchaus »sichtbar« zu machen, wenn auch in einem anderen Sinne und anderen methodischen Zugängen als bisher.

3. Fink führt das oben unterbrochene Zitat wie folgt fort: »Sie [die operativen Begriffe] sind – bildlich gesprochen – der *Schatten einer Philosophie*. Die klärende Kraft eines Denkens nährt sich aus dem, was im Denk-Schatten verbleibt. In der höchstgesteigerten Reflexivität wirkt immer noch eine Unmittelbarkeit sich aus. Das Denken selbst gründet im Unbedenklichen. Es hat seinen produktiven Schwung *im unbedenklichen Gebrauch von verschatteten Begriffen*.« (Ebd. 186) Hier gewinnt der Schattenbereich des Begriffs eine positive Bedeutung, wenngleich Fink daraus nicht die oben angesprochene Spur aufgreift, eine mögliche Unterscheidung zwischen Begriff und Phänomen vorzunehmen. Der Denk-Schatten erweist sich als Schatten des Begriffs, der qua Begriff stets »von außen« herantritt. Phänomene indes haben einen Innenblick, in den man hineinfinden muss, um ihren Innenbau, ihre Verfasstheit und Struktur vor Augen zu bekommen. Phänomene sind nicht zu »denken«, aber man kann sie »sehen« und dann zu »zeigen« versuchen. Mag sein, dass genau in dieser Spanne zwischen Begriff und Phänomen die Schwierigkeit für Phänomenologen liegt, einem Nichtphänomenologen ein Phänomen, und das heißt auch, den Sinn der Phänomenologie zu zeigen.

Dies betrifft etwa auch schon das methodische Rüstzeug phänomenologischer Arbeit. So macht Fink bekanntlich darauf aufmerksam, dass Husserls Grundbegriffe wie etwa Epoché, Konstitution, ja schon Phänomen, operativ gebraucht werden, was besagen will, dass sie thematisch, d. h. begrifflich gar nicht geklärt sind. Und doch *zeigen* sie den phänomenalen wie phänomenologischen Grundgehalt. Man muss es nur *sehen*, d. h. die Evidenz haben. (Vgl. Fink 1976d, 180 ff.)

Es wären noch weitere Punkte anzuführen, so etwa das Konzept der »Differentialinterpretation« Rombachs, das zwischen dem »Den-

ken eines Denkers« und dem geschichtlich und epochal grundierten »Gedanken« unterscheidet, der u. U. anderes besagen will oder wollte, als der Denker ausgeführt hat. Aus deren Differenz wiederum kann das innere Steigerungsgeschehen des philosophischen Denkens selber ersehen und gewonnen werden.⁹ Fink hingegen setzt hier eher »analogisch« an, so etwa im bloß metaphorischen Gebrauch von »Wachsen und Gedeihen« für das pädagogische Geschehen, wie er auch beispielsweise »Arbeit« und »Herrschaft« in einer bestimmten zeitgebundenen, dialektisch verschränkten Analogie ansetzt. Dies hat naturgemäß auch Konsequenzen für den jeweiligen Hintergrund der »Grundphänomene«, die keineswegs allein einen Wesensverhalt beschreiben, sondern geschichtlich einen jeweils anders gelagerten Sinngehalt austragen, andere Bedeutungen annehmen usw.

Auch auf diesem Feld der Begriffssprachen zeigt sich die Ambivalenz zwischen Entsprechung und Widerstreit sehr deutlich. Es hängt sehr davon ab, was wir unter ›Begriff‹ verstehen, ob überhaupt eine Spannung – sei diese negativ oder positiv – zwischen Begriff und Phänomen gesehen wird oder auch beider beständiger Entsprechungsversuch und latent aufsässiger Widerstreit überhaupt bemerkt werden. Fink hat mit seiner Unterscheidung zwischen thematischer und operativer Begrifflichkeit hierzu wichtige und für ein phänomenologisches Verstehen und Selbstverständnis geradezu notwendige Schritte gewiesen. Das Grundthema der Phänomenologie, das Weltverständnis, überhaupt der Weltcharakter der Phänomene, steht und fällt damit.

3. Die dialektische Phänomenkonstellation

1. Ich möchte nun etwas näher auf die spezifische Phänomenkonstellation eingehen, die bei Fink stets in eine phänomeninterne Dialektik mündet. Bevor ich aber wie oben anhand einiger Zeichnungen diesem dialektischen Weg nachgehe, will ich an Finks Grundtopos der »Welt-offenheit« die anthropologisch-kosmologische Verklammerung hervorheben. Es ist bei Fink ja in der Tat auffallend, dass allen Phänomenen diese dialektische Signatur eingeschrieben ist, natürlich auch und vor allem den basalen Grundphänomenen.

⁹ Siehe Rombach 1981, Bd. 1, 45–48; 1983, 141–143, vgl. hierzu auch Franz 1999, 25–32.

Fink versteht unter »Weltoffenheit«¹⁰ sowohl jene des menschlichen Wesens als auch jene der Welt selber. Diese Doppelung oder auch »Dialektik«, wie Fink sagt, durchgreift all seine phänomenologischen Analysen. Mensch und Welt sind immer schon so miteinander verflochten, dass sie gewissermaßen zwei Parameter ein und desselben Phänomens sind. Die Phänomenstruktur oszilliert daher zwischen einer »Binnenweltlichkeit«, in der »Ich«, »Mitmensch« und »Ding« aneinander und gegenseitig in ihr Erscheinen kommen, in der aber zugleich die Welt als Welt »ins Wesenlose zu sinken« droht, und »Weltoffenheit«, in der der Bezug zur Welt als ganzer aufrechterhalten bleibt, ohne dass die Welt jemals als Ganze gegeben sein könnte. Anders formuliert: Wir sind einerseits mittendrin und wir umgreifen andererseits dieses Mittendrinsein. Der Mensch *ist* dieser dialektische Weltbezug, in dem sich das »Entbergende« und »Verbergende« gewissermaßen aneinander reiben und abarbeiten. Der Mensch ist diese »Unentschiedenheit«, in welcher er nur der Unentschiedenheit der Welt in ihrem binnensektoriellen Profil *und* ihrer »kosmischen« Universalität entspricht.¹¹ Er ist die »weltverlorene« und zugleich die »weltoffene Existenz«.

Fink scheint mit zwei disparaten Weltbegriffen zu arbeiten, deren ontologische Verbindung eigentlich einen Widerspruch darstellt. Kritisch gewendet könnte man durchaus behaupten, dass der Hintergrund für Finks dialektisches Phänomenmotiv seiner Zwischenstellung zwischen Husserl und Heidegger geschuldet ist. So nimmt er zum einen den Phänomengehalt des In-der-Welt-seins von Heidegger auf, tut dies

¹⁰ Vgl. Fink 1976; ders. 1990, insbes. 24ff.; ders. 1958, 130, passim.

¹¹ In der Anthropologie Max Schelers spielt der Begriff der »Weltoffenheit« ebenfalls eine zentrale Rolle. Er fungiert dort aber vor allem als anthropologische Kategorie im Gegensatz zur »Umweltgebundenheit« des Tieres. So bilden für Scheler neben der »Weltoffenheit« das »Selbstbewusstsein« und die »Gegenstandsfähigkeit« jene »unzerreißbare Struktur, die als solche erst dem Menschen eigen ist« (Scheler 1978, 41), das heißt, Scheler geht es um eine Wesensbestimmung des Menschen, in der die Konstitutionsfrage danach, wie es zu diesen Bestimmungen denn kommt, eigentlich schon vorausgesetzt ist. So bleibt es eine offene Frage, wie denn die beiden von Scheler sehr klar unterschiedenen Seinsbereiche von Drang und Geist sich gegenseitig befruchten können sollen – darauf läuft ja Schelers Gedankengang hinaus –, wenn sie im vorhinein unterschiedlichen Wesensregionen zugeordnet werden. Als ob es Leben ohne Geist und Geist ohne Leben geben könne. Die Metaphysikgebundenheit Schelers hat manch' groß angelegte Phänomenanalyse nicht zu Ende führen lassen, wiewohl Scheler einem jeden Formalismus des Denkens mit einer Art materialer Phänomenologie zu begegnen suchte.

aber in der abgeleiteten Form des »man«, was im Grunde den »Weltverlust« nach sich zieht. Zum anderen möchte er die Intentionalstruktur von Husserl nicht aufgeben, da diese den Grundbezug zur Welt stets offen hält. Letzteres muss dann gewissermaßen für die Fehlform des ersteren einspringen, geht aber wiederum auf eine Dimension, also auf den »Horizont«-Begriff zurück, der notwendig dann auftaucht, wenn das Weltphänomen als Bewusstseinsphänomen angegangen wird. Ersteres indes möchte jeglichen »Weltbezug« transzendieren, insofern hier die Welt *als* Welt, und damit das Dasein *als* Dasein überhaupt erst aufgehen. Dies kann allerdings nur deutlich werden, erfasst man die vorgängige Ungeschiedenheit von Dasein und Welt. Finks Analysen indes verbleiben, so scheint es, in einer eigentümlichen Unentschiedenheit zwischen Welt als Welt und Welt als Horizont, was jedem Phänomen seinen spezifisch dialektischen Anstrich gibt. Gleichwohl, und daher ist mir Fink so wichtig, öffnet er die Phänomenstruktur hin auf ihre »Weltlichkeit«, und dies nicht nur wie bei Heidegger hinsichtlich des »Daseins«. Fink sieht die Notwendigkeit, von der Welt her anzusetzen, »das Ding«, wie er sagt, »von der Welt her zu denken«, ¹² um damit auch dem »Ich« in seine Offenheit und seinen Aufgang hinein zu verhelfen. Seine Analysen der Grundphänomene dokumentieren dieses Bestreben nachhaltig. Jedes Grundphänomen öffnet sich, indem es zugleich darin Ich und Welt zu ihrem Aufgang (φύειν) verhilft. Das Grundphänomen der Arbeit zeigt das Hervorkommen des Arbeits-*Ich* ebenso wie die »Welt der Arbeit« als stets in ihre widerstreitende Dialektik verstrickt. Dies verhält sich mit der »Liebe« und dem »Spiel« wie mit den anderen Grundphänomenen nicht anders.

Die andere Problemstellung meldet sich darin, dass Fink Grundlagen des metaphysischen Substanzdenkens mit einem System- und Subjektdenken neuzeitlicher Prägung verknüpft. Aber in dieser Hinsicht greift er nur auf Hegel zurück, der genau aus dieser Grundspannung von Substanz und Subjekt sein dialektisches System entworfen hat. Der Widerspruch vermag also *positiv* aufgenommen zu werden, obwohl, und dies ist entscheidend, Fink sich dezidiert gegen die Hegelsche Dialektik stellt, insofern diese in einem synthetisch sich beständig übersteigenden Fortschrittsdenken, das alle Gegensätze »aufhebt«, und dies auch noch dreifach, zu einem letzten Endpunkt strebt, in dem sowohl der absolute Geist erreicht wird als auch der Begriff zur Ruhe

¹² Vgl. E. Fink 1990, 25 ff., 184–211.

kommt. Nicht nur gegen diese Aufhebungspraxis, auch gegen die Allmacht des Begriffes, dem ja alles Historische und Menschliche geopfert zu werden scheint, möchte Fink die dialektische, widersprüchliche Grundspannung aufrechterhalten und zugleich aushalten, begegnen sich doch darin die Dinge, der Mensch und die Welt in einer produktiven »Gegenwendigkeit«. Der dialektische, mit dem Widerspruch arbeitende *Gegensatz* wird zu einer *Gegenwendigkeit*, in der Entsprechung und Widerstreit sich beständig ablösen. Und, nicht zu vergessen: Benutzt Hegel seine zweifellos trefflichen Phänomenbeschreibungen sozusagen für die formale Begriffsklärung, *öffnen* sich bei Fink die Phänomene überhaupt erst, gerade durch den Erhalt ihrer phänomenalen, d. h. erscheinungsträchtigen und offenen Felder. Es ist nicht von ungefähr, dass Finks Denken und das heißt auch seine darin gesichteten Phänomene auf ›Welt‹ zulaufen. Seine Dialektik trägt unverkennbar genuin phänomenologische Züge, die Hegel, das sei konzediert, so noch gar nicht kennen konnte.

Bei allen kritischen Anmerkungen, Fink landet bei einer dialektischen Phänomenkonstellation aus *inneren* Gründen. Gegen Ende seines Wiener Vortrags von 1962, »Phänomenologie und Dialektik«, heißt es: »Die Dialektik sollte nicht als eine fremde, andersartige Methode der phänomenologischen Denkweise gegenübergestellt werden, es kam darauf an, aus den phänomenologischen Gedanken selbst die *dialektische Unruhe des Denkens* hervorbrechen zu lassen.« (Fink 1976c, 245) Fink sieht diese dialektische Unruhe überall am Werk, aber damit entdeckte er zugleich die innere Dynamik der Phänomene selber, ihr nie bei sich Bleibenkönnen, ihr stetes sich Übersteigenwollen, und damit zugleich auch ihre interne Dimensionierung in Phänomen und Grundphänomen, also die Erfassung, zumindest aber die Erahnung der Tiefendimensionen und Tiefenstrukturen der Phänomene. Sobald man wie Fink den weiten und verwinkelten Zügen eines Phänomens folgt, schließt sich dieses nicht nur auf, es geht als es selber überhaupt erst auf, verzweigt sich in mehrere Ebenen und eröffnet mehrere Dimensionen seiner selbst, entfaltet sich und gewinnt eine eigene Dynamik, die wiederum zunehmenden Widerstreit evoziert.

2. In »Phänomenologie und Dialektik« (Fink 1976c, 228–249) hat Fink eine so kurze wie prägnante Darstellung seines phänomenologisch-dialektischen Konzeptes entworfen, die ich zum einen auszugsweise zitieren, zum anderen »ko-operativ« mit einigen Zeichnungen und wenigen Stichpunkten ergänzend begleiten möchte. Es geht hier-

bei um drei Ebenen der Betrachtung, um die Ebenen der »Seinsdialektik« (I), der »Existenzdialektik« (II) und der »Weltdialektik« (III), denen ich versuchsweise die »Phänomenstruktur von ›Grundphänomen« resp. ›Phänomen« (IV) zur Seite stelle.

Ad I:

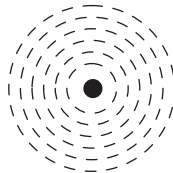
»Das Seiende: das verstehen wir in seinem kategorialen Bau, Träger von Eigenschaften zu sein, ein uns selbst niemals erscheinender Träger von erscheinenden und nicht erscheinenden Eigenschaften.« (Ebd. 235) – *Siehe I a.*

»Jedes ist nur ›es selbst«, sofern es von anderen umringt, an ihnen seine Grenze hat. Die Grundstruktur des Seienden als solchen – des endlichen Seienden – ist eine Gegenspannung gegensätzlicher Momente: Insichstehen und Äußerung, Selbstheit und Begrenztheit durch anderes, inneres Wesen und äußere Darstellung.« (Ebd.) – *Siehe I b.*

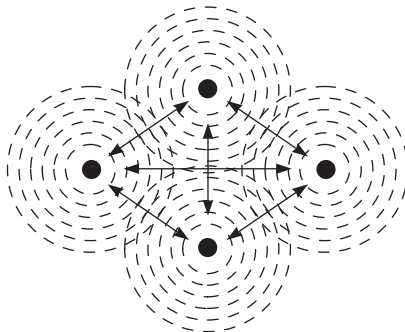
»Zu den Grundfragen der [konstitutiv auch an Zeit und Raum gebundenen, G. S.] Seinsdialektik, gehört das Verhältnis von Sein und Erscheinen – vom Seienden her gedacht, als Äußerung und Darbietung von etwas, was sich zugleich verschließt und in sich zurückgeht. Hier müssen auch die Vorstellungen abgearbeitet werden, daß ein Erscheinen der Dinge sich wie eine Zwischenwand, wie ein Absperrriegel auswirke, das ›Ding für uns« gewissermaßen das ›Ding an sich« verdecke.« (Ebd. 247) – *Siehe I c.*

I. Was? – – – – – *Seinsdialektik*

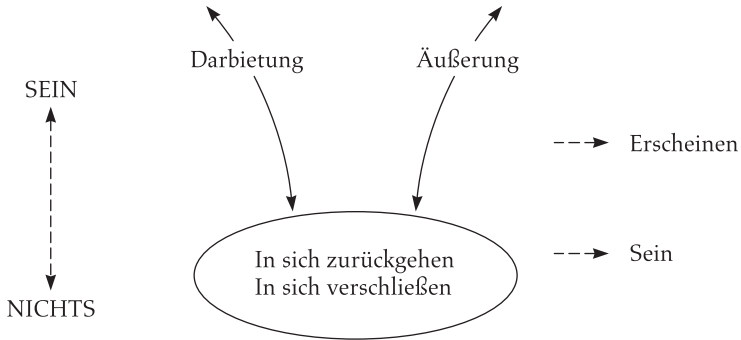
a) Substanzmodell:



b) Feldstruktur:



c) Erscheinen:



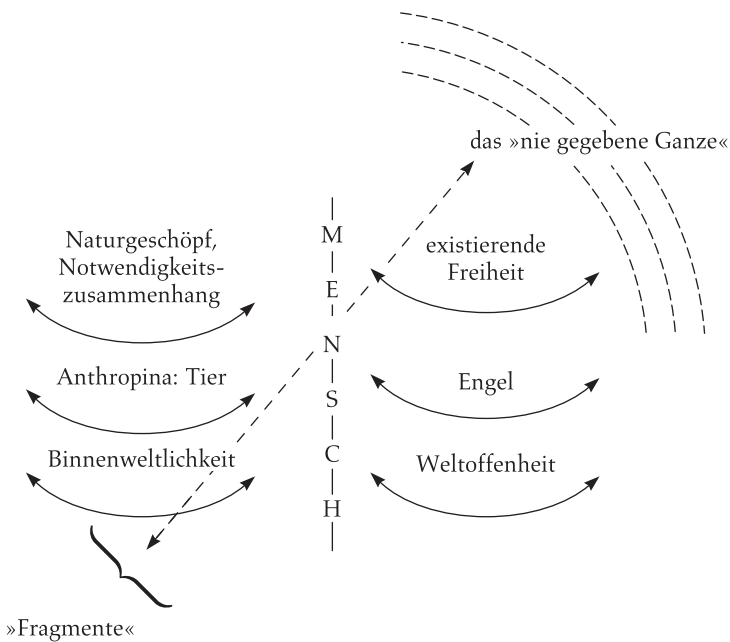
Kurzkommentar: Die Zeichnungen I a–c, mit denen ich Finks Analysen fokussiere, zeigen nicht weniger als die ontologischen Grundverständnisse, wie sie Fink über die Substanz- und Dingontologie von Antike (und Mittelalter) über das funktionale und relationale Denken der Neuzeit bis zu seiner eigenen Konzeption dialektischer Verfasstheit der Phänomene entwickelt. Aus der »Begriffsspannung«, ja dem »schreienden Widerspruch« zwischen den beiden ersten Konzeptionen (vgl. ebd. 246) gewinnt Fink einen Denkansatz, der die Sachverhalte so umkehrt, dass *vor* aller Seins- und Relationsbestimmung, wenn man so will, *vor* allem Substanz- und Systemdenken die dialektische Struktur des *Erscheinens selber* heraustritt. »Das Faktum aller Fakten, die Ur-Tatsache [...], daß Erscheinen geschieht«, ja dass »Erscheinen« als »Hervorkommen« (vgl. ebd. 234) verstanden wird, welches auch noch den philosophischen Grundkategorien und -begriffen wie Sein und Nichts, Wesen und Erscheinung usf. deren Stellungen, Möglichkeiten, Vermittlungen etc. zuweist, findet Fink in jedem Gedanken wie jedem Phänomen bestätigt: Alles »bietet sich dar« und »äußert sich«, und genau darin und zugleich damit »geht es in sich zurück« und »verschließt sich«. Diese »Seinsdialektik« entzieht sich aber jeder Logik, auch einer dialektischen, weil sie dem zuvor stets schon als »Hervorkommen«, d. h. als innere Dialektik der Phänomene selber, sich vollzieht.

Ad II:

»Natürlich ist die Existenzdialektik immer mit dem Bezug des Menschen zu den umgebenden Dingen verklammert, aber sie erschöpft sich nicht im Verhältnis des Menschen zur phänomenal gegebenen Umwelt. Der Mensch ist

Naturgeschöpf und ist existierende Freiheit, er bringt die beiden Seinsweisen nie problemlos zusammen, er ›ist‹, existiert als ihr Widerspruch, er hängt zwischen zwei Abgründen, dem höchsten Seienden und dem Nichts, ist niemals sicher wie das Tier und niemals in der Freiheit unbedrängt wie der Engel. Er ist angepflockt an Dinge, die er braucht, deren er zur Lebensfristung bedarf – und ist, umzingelt von Nahdingen, zugleich weiter draußen als jedes binnenweltliche Seiende, weil er sich zum nie Gegebenen verhält, das alle Fragmente versammelt und sich selbst dabei entzieht. Innerweltlich und weltoffen wird der Mensch zum Ort der Wahrheit der Dinge und zugleich die Stätte des Irrtums, des Zweifels, der Lüge.« (Ebd. 247 f.)

II. Wem? Wer? ----- Existenzdialektik



Kurzkommentar: Was zunächst an Kants Konzeption des Menschen als Doppelwesen von Freiheit und Notwendigkeit erinnern mag, erweist sich bei näherem Hinsehen als eine Art Transformation von »Metaphysik/Substanz« und »Phänomenologie/Erscheinung« in die innere Dialektik der Phänomene selber. Aus deren Feldern, deren Spannungsgemeinschaft zwischen Phänomen und Grundphänomen kommt sich der

Mensch in seiner Existenz entgegen, gewinnt daraus seine dialektische Grundverfasstheit, wie sie beispielsweise und vor allem zwischen binnenweltlicher Verworfenheit und unverfügbarer Weltoffenheit sich bekundet. Der Mensch »ist« mehr ein »Zwischen« denn eine Person, ein Individuum, ein Subjekt oder Dasein. Finks Analysen der fünf »Grundphänomene« zeigen diese dialektische Spannweite des menschlichen Daseins, dieses »Zwischen« als »Vonwoher«, aufs Eindrücklichste.

Ad III:

»Der Weltraum und die Weltzeit sind in ihrer Ganzheit zwar immer vorausgesetzt, jedoch niemals gegeben. Die binnenweltlichen Orte und Zeiten sind gleichsam fragmentarische [Anschnitte und] Ausschnitte aus einem Ganzen, das nicht selbst erscheint, aber worin jegliches Erscheinen von Seiendem und jegliches menschliche Vernehmen Ort und Weile hat.« (Ebd. 243 f.) – »[...] Grundsätzlich bedeutet dies, dass das Zugleich von menschlichem Erleben und dem Vonsichheraufgehen der Dinge in eine Fülle von Bestimmtheiten, Eigenschaften und Modi grundsätzlich *weltweit* ist. Gegenwart ist Weltgegenwart, die Augenblicklichkeit des ›Jetzt‹ ist grundsätzlich überall.« (Ebd. 243) – »[...] Völlig anderer Struktur sind [daher] die dialektischen Verhältnisse, in denen unausweichlich das Weltganze für unser Vorstellen zu groß und für unsere Begriffe unfasslich, für unser Sagen unsäglich wird. Hegel hat Kant den Vorwurf gemacht, er habe die Dialektik nur in der Region der Totalitätsgedanken erkannt und nicht gesehen, daß in jedem Begriff die unendliche Unruhe des Geistes stecke, – so trifft der Vorwurf nicht. Hegel hat die Seinsdialektik universal, Kant das Universum dialektisch gedacht.« (Ebd. 249)

Kurzkomentar: Das Grundthema der Phänomenologie ist die ›Welt‹, und man könnte die Geschichte und Vorgeschichte der Phänomenologie als Genealogie und Generativität des Weltbegriffes lesen.¹³ Fink besonderer Beitrag hierbei besteht darin, dass er die intrinsische Dialektik der Begriffe selber und darüber hinaus der Bewusstseins-, der Seins-, ja der Erscheinungsweisen zum Thema gemacht hat, weshalb er anstatt von transzendentaler und ontologischer Differenz von »kosmologischer Differenz« sprechen kann.¹⁴

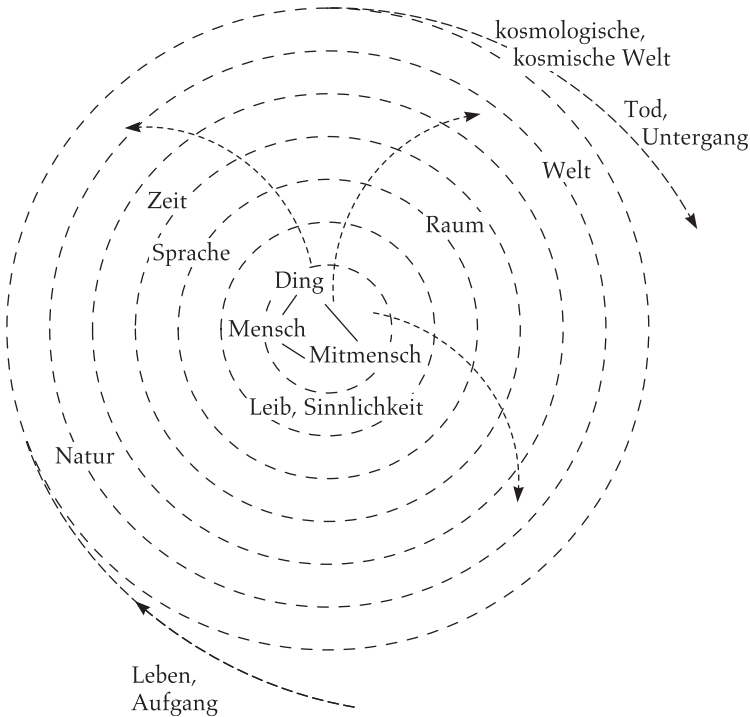
Ad IV:

»Die drei fundamentalen Formen der Seins-, Existenz- und Weltdialektik stehen niemals unbezüglich nebeneinander, sie sind verkoppelt, durchdringen

¹³ Vgl. hierzu Verf. 2008, 35–50; ebenso 2006.

¹⁴ Vgl. Fink 1977, insbes. 203–323; ders. 1990, 25, passim; ders. 1992; sh. hierzu auch Schenk-Mair 1997.

III. Wann? Wo? – – – – – Weltdialektik



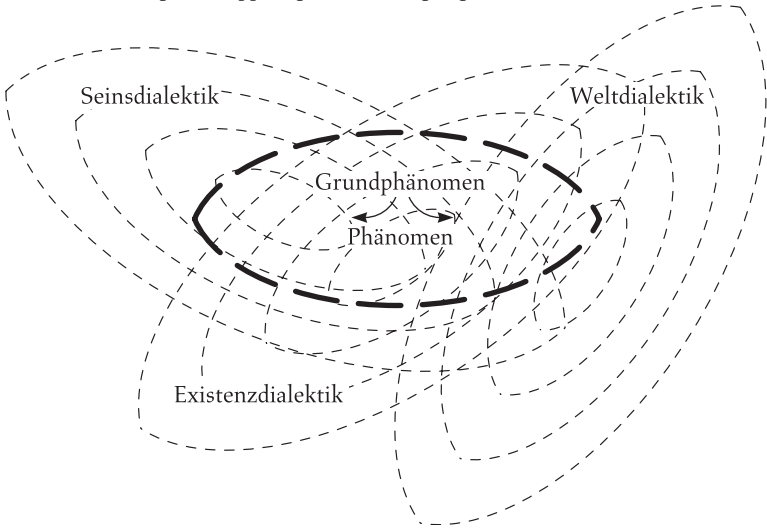
»Dialektisches Spiel«
der »Gegenwendigkeiten«
– Entsprechung und Widerstreit –

{
Erscheinen – Nichterscheinen
Nähe – Ferne
Gegenwart – Unendlichkeit
Ding – Weltweite
Leben – Tod
Vorstellung – das Unvorstellbare
Begriffe – das Unbegreifliche
Sagen – das Unsagbare

sich und bilden die Grenze für die phänomenologischen Methoden. Gewissermaßen ein *Grenzgang* war unser Versuch, aus einer ungeprüften Voraussetzung aller Phänomenologie, aus der Voraussetzung, daß das Seiende erscheint, zum Problem der Dialektik vorgestoßen.« (Ebd. 249)

IV: Phänomenstruktur von ›Grundphänomen‹ und ›Phänomen‹

– Verschränkung, Verkopplung, Durchdringung von I, II und III –



Kurzkomentar: Erst die Bezüge und Verschränkungen, die gegenseitigen Verkopplungen und Durchdringungen der drei dialektisch verfassten Dimensionen von Seins-, Existenz- und Weltdialektik lassen ein Phänomen *als* Phänomen hervortreten. Insofern jedes Phänomen in Grundphänomene eingelagert ist und deren »Spiel« jenes Feld eröffnen, aus dem heraus Menschsein geschieht, ja der Mensch *als* Mensch allererst hervorkommt, zeigt Fink nicht weniger als die Geburt des Menschen aus dem Geiste der auf ›Welt‹ hin zulaufenden Grundphänomene.

Schlussbemerkung

Die vielfältigen Bezüge der Finkschen Weltkosmoi gewinnen ihre Spannkraft aus der Dialektik, vielleicht könnte man auch sagen, dem »Zwischen« von Entsprechungsformen und Widerstreit. Ich konnte nur einige wenige Aspekte ansprechen, ja nur andeuten. In der Offenheit für und das forschende Grundinteresse an den Phänomenen selber, an ihrem Bau, ihrer inneren Dynamik und ihrem Entfaltungsgesche-

hen – darin liegt die große Attraktivität des Denkers Eugen Fink. Was könnte der phänomenologischen Forschung besseres geschehen, als mit ihm auf weitere Entdeckungsfahrt zu gehen?

Ich habe mit zwei Zitaten von Fink begonnen, ich möchte auch mit zwei von ihm enden: »Das Fragen der Phänomenologie ist *transzendentes* Fragen, [...] insofern der *Mensch als das Weltwesen* begriffen wird, weil in der Tiefe seines Lebens die *Weltschöpfung* geschieht.« (Fink 1976e, 43) Etwas selbstbezoglicher und doch kontingenter, vorsichtiger und tentativer, gleichwohl nicht weniger mythisch und mediterrän formuliert: »Und so sind die Denkenden immer Wagende, die von den festen Küsten sich abstoßen: Argonauten der Vernunft.« (1958, 52)

Literatur

- Fellmann, F. (2006): *Phänomenologie zur Einführung*, Hamburg.
- Fink, E. (1958): *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomenbegriffs*, Den Haag.
- (1966): »Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie des Unwirklichen«, in: ders.: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag, 1–78.
 - (1976): *Nähe und Distanz*, hg. v. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
 - (1976a): »Weltbezug und Seinsverständnis«, in: Fink 1976, 268–279.
 - (1976b): »Reflexionen zu Husserls Phänomenologischer Reduktion«, in: Fink 1976, 299–322.
 - (1976c): »Phänomenologie und Dialektik«, in: Fink 1976, 218–249.
 - (1976d): »Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie«, in: Fink 1976, 180–204.
 - (1976e): »Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie«, in: Fink 1976, 7–44.
 - (1977): *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg/München.
 - (1979): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg/München.
 - (1988): *VI. Cartesianische Meditation, Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, hg. v. H. Ebeling u. a., Dordrecht/Boston/London.
 - (1990): *Welt und Endlichkeit*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
 - (1992): *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- Franz, Th. (1999): *Der Mensch und seine Grundphänomene. Eugen Finks Existenzialanthropologie aus der Perspektive der Strukturanthropologie Heinrich Rombachs*, Freiburg i. Br.

- Heidegger, M. (1976): »Zeit und Sein«, in: ders.: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 2. Aufl., 1–25.
- (1986): »Der Weg zur Sprache«, in: ders.: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 8. Aufl., 239–268.
- Lévinas, E. (1992): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München.
- Merleau-Ponty, M. (1984): »Das Auge und der Geist«, in: ders.: *Das Auge und der Geist*, Hamburg, 13–43.
- (1994): *Das Sichtbare und das Unsichtbare* [1. Aufl. 1986], München.
- Rombach, H. (1980): *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, Freiburg/München 1980.
- (1981): *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 Bde. [1. Aufl. 1965/1966], Freiburg/München.
- (1983): *Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit. Die philosophische Hermetik*, Basel.
- (1988): *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit* [1. Aufl. 1971], Freiburg/München.
- (1993): *Strukturanthropologie. »Der menschliche Mensch«* [1. Aufl. 1987], Freiburg/München.
- (1994): *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität vom Mensch und Natur*, Freiburg i. Br. 1994.
- Scheler, M. (1978): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern.
- Schenk-Mair, K. (1997): *Die Kosmologie Eugen Finks*, Würzburg.
- Schwarz, F.-A. (1987): »Zum Weltproblem Eugen Finks«, in: F. Graf (Hg.): *Eugen-Fink-Symposion 1985 (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Freiburg, Bd. 2)*, Freiburg i. Br., 55–69.
- Semprun, J. (1995): *Schreiben oder Leben*, Frankfurt/M.
- Stenger, G. (2006): *Philosophie der Interkulturalität – Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Freiburg/München.
- (2008): »Genealogie und Generativität des Weltbegriffs. Von der »Methode« zum »Weg««, in: G. Pöltner u. M. Wiesbauer (Hg.): *Welten – Zur Welt als Phänomen*, Frankfurt/M. et al., 35–50.
- Tengelyi, L. (1996): »Finks »Fenster ins Absolute«, in: E. W. Orth (Hg.): *Die Freiburger Phänomenologie (Phänomenologische Forschungen, Bd. 30)*, Freiburg/München, 65–87.

Autorinnen und Autoren

BABETTE BABICH ist Professorin für Philosophie an der Fordham University, New York. Sie ist Executive Director der US-amerikanischen Nietzsche-Society und Herausgeberin der *New Nietzsche Studies* (gegr. 1996). – F: Zurzeit bereitet sie eine Untersuchung zu Heideggers Technikphilosophie und Wissenschaftstheorie vor sowie eine Studie zum Willen zur Macht bei Nietzsche. – P: *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, New York 1994, ital. Übers. 1996; *Words in Blood, Like Flowers: Philosophy and Poetry, Eros and Music in Nietzsche, Hölderlin, Heidegger*, New York 2006. Aufsätze zur Technologie-Kritik, zur Wissenschaftstheorie, zur Antike (insbes. griechische Bronze, Ästhetik, Politik), über Nietzsche, Heidegger, Hölderlin und Lacan. Als Herausgeberin: *From Phenomenology to Thought, Errancy and Desire*, 1995; *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science*, Dordrecht 1999; *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory*, Dordrecht 1999; *Space-Perception, Van Gogh's Eyes, and God*, Dordrecht 2003; *Habermas, Nietzsche, and Critical Theory*, New York 2004.

VIRGILIO CESARONE (geb. 1966) studierte Philosophie an der Universität Chieti. Von 1992 bis 1994 hatte er ein Stipendium an der Universität Freiburg im Br. Er promovierte 1999 an der Universität Lecce und ist dort seit 2001 Ricercatore am Dipartimento di Filosofia e Scienze sociali sowie Dozent für Religionsphilosophie. – F: Phänomenologie des Religiösen, Mythos-Interpretation im 20. Jahrhundert. – P: *Mondo e mito. L'analisi dell'esistenza mitica in Martin Heidegger*, Bari 2001; »Eugen Fink: la produzione come declinazione della volontà di potenza«, in: F. Totaro (Hg.): *Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*, Roma 2002, 300–311; »Polemos und paidéia – Sinn und Rolle des Mythos in Finks Auffassung der Bildung«, in: A. Hilt u. C. Nielsen (Hg.): *Bildung im technischen Zeitalter. Sein,*

Mensch und Welt nach Eugen Fink, Freiburg/München 2005, 246–265;
*Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger
come oikosofia*, Milano 2008.

THOMAS FRANZ (geb. 1962) ist Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg. – *F*: Philosophie des 20. Jahrhunderts: Phänomenologie, Semiotik, Pragmatismus, Philosophische Anthropologie, Ästhetik, Religions- und Kulturphilosophie, Fundamentaltheologie, Verhältnis Phänomenologie und Theologie, Theologie der Religionen und interkulturelle Philosophie. – *P*: *Der Mensch und seine Grundphänomene. Eugen Finks Existentialanthropologie aus der Perspektive der Strukturanthropologie Heinrich Rombachs*, Freiburg i. Br. 1999; Art. »Eugen Fink«, in: *Bautz. Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 23, 189–193; »Mensch und Technik bei Eugen Fink. Eine kritische Interpretation«, in: *Phänomenologische Forschungen*, 2004, 207–218; Rez. zu: R. Esterbauer: *Anspruch und Entscheidung. Zu einer Phänomenologie der Erfahrung des Heiligen* (2002), in: *Phänomenologische Forschungen* 2004, 373–378; Rez. zu: Martina Roesner: *Metaphysica ludens. Das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers* (2003), in: *Phänomenologische Forschungen* 2004, 378–382.

ANNETTE HILT studierte Philosophie, Literatur- und Kulturwissenschaft in Tübingen und an der State University of New York. Promotion 2004 in Freiburg mit einer Arbeit zu Aristoteles' Philosophie des Lebendigen. Gegenwärtig ist sie Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Philosophischen Seminar der Universität Mainz und an der dort eingerichteten »Internationalen Eugen Fink Forschungsstelle« sowie Mitglied im Beirat der *Eugen Fink Gesamtausgabe*. – *F*: Philosophische Anthropologie mit ihren Schnittstellen zur Medizin und Psychotherapie, Soziologie, Pädagogik und zur Kunst; Phänomenologie und Hermeneutik des Selbst in Biographie und Erinnerung. – *P*: *Ousia – Psyche – Nous. Aristoteles' Philosophie der Lebendigkeit*. Freiburg/München 2005; »Die Frage nach dem Menschen. Anthropologische Philosophie bei Helmuth Plessner und Martin Heidegger«, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 4 (2005); »Der verborgene Mensch. Helmuth Plessners ethische Skizzen«, in: F.-J. Illhardt (Hg.): *Die aus-*

geblendete Seite der Autonomie. Münster/Hamburg/Berlin 2008; »Die Praxis der *ars moriendi* oder die Erfahrung, leben zu lernen und sterben zu können«, in: *Philosophische Rundschau*, 4/2008. Als Herausgeberin: (mit C. Nielsen) *Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, Freiburg/München 2005; (mit A. Böhmer) *Das Elementale. An der Schwelle zur Phänomenalität*, Würzburg 2008.

SEONGHA HONG studierte in Seoul an den Universitäten Soongsil, Sungkyunkwan sowie Sogang und schloss 1992 sein Studium an der Universität Freiburg i. Br. mit der Promotion ab. Er ist heute Professor für Philosophie an der Woosuk Universität in Korea. – *F*: Phänomenologie des Unbewussten, Phänomenologische Positionen bei Husserl, Fink, Patočka; Phänomenologische Filmtheorie; Phänomenologie des Traums, des Todes und der Sterblichkeit. – *P*: *Phänomenologie der Erinnerung*, Würzburg 1993; »Zum Begriff der Welt in der Phänomenologie E. Husserls, M. Heideggers und E. Finks« [korean.], in: *Journal of the Society of Philosophical Studies*, 39 (1996); »Der Naturbegriff in der Kosmologie E. Finks« [korean.], in: *Journal of the Korean Society for Phenomenology*, 10 (1998); »Phänomenologie der Erde in der koreanischen Geomantik«, in: K. K. Cho u. J. S. Hahn (Hg.): *Phänomenologie in Korea (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven, Bd. 1)*, Freiburg/München 2000; »Earth and Intuition in Traditional Korean Geomancy«, in: *Focus Pragensis*, V, Prague 2005.

PAUL JANSSEN (geb. 1934) ist Professur emeritus für Philosophie an der Universität Köln. Er hat seit seiner bei Ludwig Landgrebe angefertigten Dissertation zum Thema »Lebenswelt und Geschichte« bei Husserl im Umkreis der Phänomenologie gearbeitet. Ein Zentrum seines Interesses ist die Spätphilosophie Heideggers geworden. Er ist seit mehr als zehn Jahren in Vorlesungszyklen mit dem Entwurf eines eigengearteten Gedankengebäudes befasst. Präliminarien dazu finden sich in seinem Aufsatz »Darstellung und Gegenstand« (in: Janssen et al. [Hg.]: *Philosophie der Un-Verbindlichkeit*, Würzburg 1996). Einen Einblick in seine Denkart und deren Konsequenzen gibt der Artikel »Vom Unwesen der Wahrheit« (*Studia Phaenomenologica*, Bukarest 2003).

KAREN JOISTEN ist Privatdozentin für Philosophie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. 2001 habilitierte sie sich mit der Arbeit »Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie«. – F: *Anthropo-Ontologie und Ethik*. – P: *Die Überwindung der Anthropozentrität durch Friedrich Nietzsche*, Würzburg 1994; *Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie*, Berlin 2003; *Aufbruch. Ein Weg in die Philosophie*, Berlin 2007; *Philosophische Hermeneutik (Akademie Studienbücher)*, Berlin 2009. Als Herausgeberin: *Zwischen Mensch und Übermensch. Nietzsche unterwegs (Synthesis philosophica. Sonderband)*, Zagreb 1996; *Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen*, Berlin 2007; (unter Mitarbeit von Nicole Thiemer) *Das Denken Wilhelm Schappys. Perspektiven für unsere Zeit*, Freiburg/München 2010.

RICCARDO LAZZARI (geb. 1953) lehrt Philosophie und Geschichte am »Liceo-Gimnasio Giuseppe Parini« in Mailand und war zwanzig Jahre am Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie an der Università degli Studi di Milano tätig. Er ist Redakteur der Zeitschrift *Magazzino di filosofia*.

CATHRIN NIELSEN studierte Philosophie und Ältere Germanistik in München, Berlin und Tübingen. Promotion 2002 mit einer Arbeit über die Spätphilosophie Heideggers. Sie ist freie Lektorin in Frankfurt am Main (www.lektoratphilosophie.de) und Mitarbeiterin am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie (*Stedoevropský institut pro filosofii – SIF*). – F: *Phänomenologie, Sprache, Kunst*. – P: *Die entzogene Mitte. Gegenwart bei Heidegger (Orbis Phaenomenologicus. Studien, Bd. 3)*, Würzburg 2003; »Materialität der Blöße. Zu den Naked Portraits des Malers Lucian Freud«, in: M. Staudigl (Hg.), *Leiblichkeit*, Wien 2010; »Pathologie des Todes. Zu den Arbeiten der Künstlerin Teresa Margolles«, in: *Perspektiven der Philosophie* 35, 2009, 373–396; »Zeitlichkeit in Rilkes Duineser Elegien«, in: *TRIGON 8. Jahrbuch der Guardini Stiftung*, Berlin 2009, 149–158; »Nietzsche und die Musik«, in: *Marburger Forum. Beiträge zur geistigen Situation der Gegenwart*, 8 (2007). Als Herausgeberin: m. A. Hilt: *Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, Freiburg/München 2005; m. M. Steinmann u. F. Töpfer: *Das Leib-Seele-Problem und die Phänomenologie (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 15)*, Würzburg 2007; m. C. Gentili: *Wissenschaft und*

Gottestod. Aspekte zur Aktualität Nietzsches, Berlin 2010. Mitherausgeberin der *Eugen Fink Gesamtausgabe* (Freiburg/München 2006 ff.).

HANS RAINER SEPP (geb. 1954) lehrt Philosophie an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Karls-Universität Prag und ist mit Karel Novotný Direktor des dortigen Mitteleuropäischen Instituts für Philosophie (*Stedoevropský institut pro filosofii* – SIF). Er ist Mitglied des Executive Committee von O.P.O. (*Organization of Phenomenological Organizations*) und gibt die Buchreihen *libri nigri* und *libri virides* (2010 ff.) heraus und (als Mitherausgeber) die Reihen *Orbis Phaenomenologicus* (1993 ff.), *Philosophische Anthropologie – Themen und Positionen* (2008 ff.) und die *Eugen Fink Gesamtausgabe* (2006 ff.). – *F*: Phänomenologie; Ethik; Ästhetik und Philosophie der Kunst; Interkulturelle Philosophie; Philosophische Anthropologie; Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts. – *P*: Neuere Buchpublikationen: *Über die Grenze. Prolegomena zu einer Theorie der Transkulturalität*, 2010; *Bild. Phänomenologie der Epoché I*, 2010. Als Hg.: m. L. Embree: *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, 2010; m. A. Wildermuth: *Konzepte des Phänomenalen*, 2010; m. H. Blaschek-Hahn: *Heinrich Rombach*, 2010; m. H.-B. Gerl-Falkovitz u. R. Kaufmann: *Europa und seine Anderen. Emmanuel Levinas – Edith Stein – Józef Tischner*, 2010; *Bildung und Politik im Spiegel der Phänomenologie*, 2010; *Nietzsche und die Phänomenologie*, 2010.

TATIANA SHCHYTTSOVA ist leitende wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Europäische Kultur (Minsk) und Dozentin an der Europäischen Humanistischen Universität (Vilnius). Von 2007 bis 2009 arbeitete sie mit Unterstützung der Alexander von Humboldt-Stiftung am Eugen Fink Archiv Freiburg zum Thema »Miteinandersein und generative Erfahrung«. – *F*: Phänomenologie der Interpersonalität, Philosophische Anthropologie, Ethik. – *P*: (Bücher, auf Russisch): *Zu den Quellen der existenzialen Ontologie: Pascal, Kierkegaard, Bachtin*, Minsk 1999; *Ereignis in der Philosophie Bachtins*, Minsk 2002. Abhandlungen: »Die Beziehung zum Anderen in Martin Heideggers *Sein und Zeit* und in der Ereignisphilosophie Michail Bachtins«, in: *Phänomenologische Forschungen*, 2003, 331–341; »The Concept of Neighbor and Perspectives of the Genetic Approach in the Existential Anthropology and Ethics«, in: *Person. Community, and Identity*, Cluj-Napoca, 2003, 179–191; »Dogodek in diferenca: Uvod v

Bahtinovo filozofijo«, in *Phainomena* XII/46–46, Ljubljana, 2003, 195–209; »Die Nähe im Miteinandersein, in: *1. Jahresband des Deutschsprachigen Forschungszentrums für Philosophie in Olomouc*, 2005, 74–80.

EDOARDO SIMONOTTI (geb. 1978) studierte Philosophie an der Universität Genua. Es folgten zahlreiche Forschungsaufenthalte an den Universitäten von Tübingen, Freiburg im Breisgau und München, auch als Stipendiat des DAAD. Er promovierte 2008 mit einer Dissertation über die Begriffe Absolutheit und Geschichtlichkeit, Universalismus und individuell-personale Wahrheit im ethisch-religiösen Denken Schelers. – F: Max Scheler; philosophische Anthropologie; Ethik; Religionsphilosophie. – P: *La svolta antropologica. Scheler interprete di Nietzsche*, Pisa 2006; *Max Schelers Philosophie interkulturell gelesen (Interkulturelle Bibliothek, Bd. 129)*, Nordhausen 2008. Er übersetzte (mit einer Einführung und Anmerkungen zum Text versehen) Schelers Schrift *Ordo amoris* ins Italienische (Brescia 2008).

GEORG STENGER (geb. 1957) ist Professor für Philosophie an der Universität Würzburg. Seit 2009 Präsident (kooptiert) der »Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie« (GIP); 2006 Karl-Jaspers-Förderpreis – F: Phänomenologie, Interkulturelle Philosophie, Kulturphilosophie, Hermeneutik, Strukturphilosophie, Poststrukturalismus, Sprachphilosophie, Ästhetik, Geschichtsphilosophie, Philosophische Anthropologie, Ethik und Sozialphilosophie; Kant und Deutscher Idealismus, Nietzsche, Philosophie des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart. – P: *Philosophie der Interkulturalität – Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Freiburg/München 2006. Als Herausgeber: Mitherausgeber (hauptverantwortlich für die deutsche Seite seit 1999) der *Japanischen Heidegger-Gesamtausgabe (JHGA)*, Tokyo 1977 ff.; Mitherausgeber von »Heidegger und das ostasiatische Denken«, Heidegger-Jahrbuch Bd. VII, Freiburg/München 2010; *Identität – Differenz, Selbstheit – Fremdheit. Interkulturelle und globale Herausforderungen. Philosophische Annäherungen*, in: »Studien zur Interkulturellen Philosophie«, Nordhausen 2010; Neuere Artikel: »Fruchtbare Differenz« als Leitfaden interkultureller Erfahrung – im Ausgang von Heidegger und Gadamer«, in: H. Vetter u. M. Flatscher (Hg.): »Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik, Frankfurt/M. et al. 2005, 190–209; »Erfahrung« als Leit-

motiv diesseits der Dichotomie von Universalismus und Relativismus«, in: C. Bickmann u. a. (Hg.), *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven*, Amsterdam – New York 2006, 307–324; »Genealogie und Generativität des Weltbegriffs – Von der ›Methode‹ zum ›Weg‹«, in: G. Pöltner et al. (Hg.), *›Welten‹ – Zur Welt als Phänomen*, Frankfurt/M. et al. 2008, 35–50; »Generativität des Sichtbaren: Phänomenologie und Kunst – Mit einem Blick nach Asien«, in: R. Bernet u. A. Kapust (Hg.): *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, München 2009, 169–190.

DAI TAKEUCHI (geb. 1968) ist seit 1996 Privatdozent für Philosophie an der Universität Toyo (von 1998 bis 2002 Wissenschaftlicher Assistent) und promovierte ebendort im Jahr 2007. – F: Phänomenologie und Metaphysik. – P: »Raum – Zeit – Bewegung. Der Weltbegriff bei Husserl und Fink« [jap.], in: *Genshogaku Nenpo* 12 (1997); »Das Problem des Bildes bei Fink« [jap.], in: *Tetsugaku* 50 (1999); »Metaphysische All-Einheitslehre und Finks Phänomenologie«, in: *Kenkyu. Zeitschrift für Husserl* [jap.], 3 (2005); »Kinästhesie und Erde«, in: Y. Nitta u. H. Kawamoto (Hg.): *Phänomenologie des Selbstbewusstseins* [jap.], Sekaishisou-shya, 2005; »Sein und Welt. Das Problem des ›Lebens‹ bei Eugen Fink«, in: H. R. Sepp u. I. Yamaguchi (Hg.): *Leben als Phänomen (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 13)* Würzburg 2006.

HELMUTH VETTER (geb. 1942) ist Professor für Philosophie an der Universität Wien und war von 1996 bis 2004 Präsident der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie. – F: Phänomenologische Philosophie und Hermeneutik. – P: *Stadien der Existenz. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Sören Kierkegaards*, 1979; *Der Schmerz und die Würde der Person*, 1980. Als Herausgeber u. a.: (mit S. Stoller:) *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, 1997; *Nach Heidegger. Einblicke – Ausblicke*, 2003; *Lebenswelten. Ludwig Landgrebe, Eugen Fink, Jan Patočka*, 2003; (mit M. Flatscher:) *Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik*, 2005; (unter Mitarbeit von K. Ebner u. U. Kadi:) *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg 2004. Mit-Herausgeber von *Themen der Philosophie*, 1986–2000; Herausgeber der *Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie*, 1998 ff. In Vorbereitung: M. Heidegger: *Ge-*

schichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 23).

ARMIN WILDERMUTH promovierte an der Universität Basel bei Karl Jaspers und Heinrich Barth. Von 1973 bis 1995 war er Ordinarius für Philosophie an der Universität St. Gallen und von 1989 bis 1997 Beirat am angegliederten Institut für Wirtschaftsethik. Er war Gründungspräsident der Heinrich Barth-Gesellschaft und ist heute im Kuratorium der Stiftung Lucerna als wissenschaftlicher Berater tätig. – *F*: Sozialphilosophie, Phänomenologie, Ästhetik und Kunst der Gegenwart. – *P*: Bezüglich Heinrich Barth: Als Herausgeber: m. H. R. Schweizer: *Die Entdeckung der Phänomene. Dokumente einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*, Basel 1981; m. G. Hauff u. H. R. Schweizer: *In Erscheinung Treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen*, Basel 1990; m. H. R. Sepp: *Phänomenalitätskonzepte: Heinrich Barth – Eugen Fink – Jan Patočka (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 22)*, Würzburg 2010. »Phänomenologie als Lehre vom Erscheinen«, Rezension von: Jan Patočka: *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß (Orbis Phaenomenologicus Quellen, Bd. 3)*, hg. v. H. Blaschek-Hahn u. K. Novotný, Freiburg/München 2000, in: *Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft*, Nr. 7 / Mai, Basel 2002, 7–13.

F = Forschungsschwerpunkte P = Wichtigste Publikationen

