

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-

bolen 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 »kentaurenhafte« 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.