

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.