

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 Erscheinungen 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 »Erscheinungen« 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 herausspringen. 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 zurückzukommen.

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 Alltagsverständen 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 Schwerpunkt 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). Seiendes 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 Erscheinenen 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 »Unsagbarkeit der Erscheinung« und die »Unsagbarkeit des Seins« (Barth 1959, XI). Diese beiden Unsagbarkeiten sind »gewissermassen ontische Gegenpole« (ebd.), aber dennoch in einer impliziten Weise mit- oder ineinander verschrankt. Auf diese unsagbare, transzendentale »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 Erscheinungen und a-phanomenaler, umgreifender Welt kommt eine Unklarheit in das Erscheinungsdenken. Es finden sich aber durchaus Formulierungen, die nahe an den Barthschen 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 transzendentale 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 von 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 transzendentale 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 Herausforderter. 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 Herausgefördert- und ein In-Anspruch-Genommensein, 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 Vorzüglichen 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 Schlüsselaufsatzt »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 transzendentale 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 »Erscheinnen der Erscheinung« und andererseits auf den transzentalen 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 transzentaler 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 emergenzziale und existenzielle Bedeutung, um gerade die »Phänomene« der Phänomenologie als bereits theoretisch erstarnte Gebilde zu entlarven. Sie sollen zurückgeführt werden in den ursprünglichen Zustand des Sich-zu-erkennen-Gebens. Seine Methode ist radikal skeptisch und transzental, 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-Hafthen 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 »Transzentalaler 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 ›Transzentalaler Deduktion‹ wird [...] die Aktualisierung der Erkenntnis im Erkennen in ihrer transzentalen Begründung (in der ›Transzentalalen Afferzeption‹) aufgewiesen.« (Ebd. 55; siehe auch Barth 1927, 35–58; 1965, 214–223) In allen diesen Analysen wird versucht, die mittelalterliche Transzentalienlehre in eine neue transzentalphilosophische Konzeption überzuführen, und zwar durch die Reinigung einerseits des Kantischen Ansatzes von seinen ontologischen Restbeständen als auch durch die Befreiung der Transzentalien 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 Hintergrundsdimension 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 transzendentale Rückfrage kennt keine abschließenden Grenzen und keine ersten Elemente, auch nicht kosmische Tatsachen, die dem Fragen Inhalt gebieten könnten. Die Rückfrage geht in zwei Richtungen, in die innerweltliche und in die transzendentale, 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 transzendentale 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-

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

IV. Finks transzendentale Weltdynamik und Barths kosmisch-existentielle 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 Testamente 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 »Transzendentale« 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 transzendentale 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 transzendentale Prius wird bei Fink das »Denken der Welt«, bei Barth die »Erkenntnis als solche«, die die eigentliche Bedeutung des Transzentalen bezeichnet. Es sei aber beigelegt, 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 Entäusserung 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 transzendentale 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 Transzentalen« (ebd. 224 f.) vordringt,¹⁵ muss das Weltdenken Finks eingeschränkt als »quasi-transzental« bezeichnet werden. Fink setzt zwar »Welt« und »Weltbewusstsein« in einem unüberholbaren, also transzentalen Sinne an, und zwar zugleich als unmittelbare Erfahrung und als apriorisches Wissen. Mit der Barthschen »Transzendenz des Transzentalen« 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 Transzentalen, 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 paradoxe Weise 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 »Urtreit von Himmel und Erde« (Fink 1977, 243). Diese Bestimmungen gehen aber über das hinaus, was vom Transzentalen als Erkenntnis-Ursprung auszusagen angemessen ist. Wegen dieses Zwittercharakters der »Welt« als Nihilum und dynamischer Eigenmacht wurde hier die Bezeichnung »quasi-transzentale Weltdynamik« gewählt, eine Bezeichnung, die,

¹⁵ Barth unterläuft die üblichen Konzeptionen von Transzendenz und Transzendieren, die auch bei größter existenzieller Ergriffenheit stets eine spatielle Allusion mit sich führen. Unterschieden werden innerweltliches Transzendieren, wie es z. B. das wissenschaftliche Denken vollzieht, und die dieses Transzendieren erst ermögliche Begründung, die Barth »transzendentale Transzendenz« nennt. Es ist eindrücklich, wie Barth die scholastische Transzentalienlehre, 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«, bereistellt. Über diese Umdeutung der Lehre der Transzentalien in eine existenziell relevante Transzentalphilosophie orientieren die zehn Seminarthesen aus dem Sommersemester von 1956 (Barth 2004).

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

Nun weiter zur Weltdynamik! Das Denken Finks folgt den gewaltsamen Interpretationen Heideggers, die es zustande bringen, sowohl die Transzentalphilosophie 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 »Weltganze« präsent und ineinander verknotet 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 unverfügablen 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 grundsätzlicher, 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 durchschwingenden Welt-Walten von Himmel und Erde und dem Kampfgeschehen des Telurischen 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 repristinieren 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 ungeschicktlich. 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 Denkkern 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 transzendentalem 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 klänge, von der »Idee des Seins« sprechen (ebd.). Und: »Das Seiende hat zur Voraussetzung ›Sein‹. Es ist eine transzendentale 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 Transzendentale 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 Transzentalität 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 transzendentale 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« Zuspritzung 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 sichtet, 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 transzendentale 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 innenwohnenden 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-existentielle Manifestationsereignis steht, das – wenn es sich rein erschließen lässt – sich in der Fülle aller kosmischen und existentiellen 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 »Welddenken« 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 »transzendentale 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 besint: »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 Welt.« (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 Transzentalen (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 fungiert, sind nicht zur Deckung zu bringen. (Brühlmann 1955, 24ff.)

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-dingliches 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 Kunstdiskursen 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 gelautet 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, 87f.). 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 potential 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 entgegnen, 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. Mölmann (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): »Transzendentierende Existenz«, in: G. Hauff (Hg.): *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen*, Basel, 54–71.
- (2004): »Das Problem des Transzentalen – 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 Transzendentale. 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. Ochwadt, 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.