

Kategorien der Physis.

Heidegger und Fink

Cathrin Nielsen

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

1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ GA 29/30, 44; Hervorh. C. N.

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

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

3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷ Zit. nach Bruzina 2005, 12.

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

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

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

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

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

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

5.

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

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

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

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

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

Und doch bleibt dieser sich im ἄπτεσθαι aussprechende distanz-

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

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

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

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

Gegen die Vereinseitigung auf das Licht und eine ihm zugeord-

²⁶ Vgl. Müller 1965.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*

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

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

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

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

Literatur

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

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

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