

Der spekulativ phänomenologische Weg zwischen Ontologie und Kosmologie. Über Finks Aneignung von Heidegger

1949 äußert Eugen Fink, dass die Wandlung des Heidegger'schen Weltbegriffs sich in der berühmten Schrift »Der Ursprung des Kunstwerkes« (1935/1936)¹ vollziehe, in der eine kosmologische Perspektive für die Betrachtung der Seinsfrage sowie eine neue (kosmologische) Bestimmung der Wahrheit aus dem Widerstreit von Welt und Erde eröffnet werde.² Anhand dieser Interpretation entfaltet Fink seine eigene spekulative Kosmologie, welche ihren höchsten Punkt in einer kosmologischen Ontologie des Spiels erreicht, deren erste Skizzierung in dem Aufsatz *Oase des Glücks* (1957) dargestellt wird,³ welcher als die »Tür« zu Finks Hauptwerk *Spiel als Weltsymbol* (1960) anzusehen ist.

Da Fink mit seiner ontologischen Deutung des Spielphänomens auf eine Auffassung des ontologischen Grundcharakters der Welt als eines kosmischen Spiels in seiner originären Dialektik zwischen Offenheit und Verslossenheit abzielt, sehen wir uns zunächst genötigt, den kosmologischen Weltbegriff im Gegensatz zum existenziellen Weltbegriff zu erörtern. Damit soll eine Grundlage erreicht werden, auf der die spielerisch-ontologische Auslegung des Kosmos nachvollzogen werden kann. Auf diesem Weg gilt es außerdem, den Einfluss der seinsgeschichtlich-philosophischen Versuche Heideggers

¹ Vgl. Martin Heidegger, »Der Ursprung des Kunstwerkes«, in: ders., *Holzwege*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 5), Frankfurt am Main 1977.

² Eugen Fink, *Welt und Endlichkeit*, hrsg. von Franz-Anton Schwarz, Würzburg 1990, insbesondere 166–184.

³ Allerdings interpretiert Fink die Metaphysik Nietzsches schon elf Jahre vorher in Bezug auf das Phänomen des Spiels. Dazu vgl. Eugen Fink, »Nietzsches Metaphysik des Spiels«, in: Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp (Hrsg.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Freiburg 2011, 25–37.

nach 1930 auf die Kosmologie Finks aufzuzeigen. Es ließe sich dabei sogar feststellen, dass die Grundimpulse für Finks eigene Philosophie und somit für seine Kosmologie – und diese bedeutet viel mehr als eine reine Interpretation der phänomenologischen Methode, welche auch Fink anbietet und für die offensichtlich die Philosophie Husserls ebenso maßgeblich ist – in seiner ständigen Konfrontation mit dem Heidegger'schen Denken und vor allem mit dessen *Kehre* zu entdecken sind.⁴

1. Vom existenziellen zum kosmologischen Weltbegriff: Die Auseinandersetzung zwischen Ontologie und Kosmologie

Von *Sein und Zeit* bis zur Vorlesung »Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit« (1929/1930),⁵ in der Heidegger das Dasein als weltbildend thematisierte,⁶ widmet er sich der Aufgabe, Welt, Sein und Sinn auf die Existenz zu reduzieren oder – mit anderen Worten – den transzendenten Charakter von Welt und die Möglichkeit des Seinsverständnisses auf der Transzendenz bzw.

⁴ Um den Unterschied zwischen einer strikten Auslegung der Phänomenologie und der Entfaltung einer eigenen Philosophie in Finks Denken zu verstehen, ist vor allen auf die ersten zwei Abteilungen des Aufrisses und der Edition der Fink'schen Gesamtausgabe hinzuweisen. Im ersten Teil, betitelt *Phänomenologie und Philosophie*, geht es hauptsächlich um eine Aneignung der Husserl'schen Phänomenologie, während im zweiten Teil, der den Titel *Ontologie – Kosmologie – Anthropologie* trägt und welcher m. E. der wichtigste Teil ist, es sich um die Entwicklung einer eigenen Philosophie handelt, in deren Zentrum die Konfrontation mit Heideggers Denken zu verfolgen ist. Danach lässt sich sagen, dass das Fink'sche Denken in eine Husserl'sche und eine Heidegger'sche Etappe eingeteilt werden kann, obgleich diese Einteilung nicht unbedingt in einem chronologischen Sinne zu verstehen ist. Außerdem kommen andere Aspekte hinzu, wie z. B. Finks Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte (dritter Teil der Gesamtausgabe) und seine Sozialphilosophie und Pädagogik (vierter Teil der Gesamtausgabe). Für eine Annäherung an das Projekt der Edition der Gesamtausgabe Finks vgl. Cathrin Nielsen / Hans Rainer Sepp, »Das Projekt einer Gesamtausgabe der Werke Eugen Finks«, in: Anselm Böhmer (Hrsg.), *Eugen Fink: Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*, Würzburg 2006, 286–293.

⁵ Vgl. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 29/30), Frankfurt am Main 1983.

⁶ Vgl. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (GA 29/30), §§ 74–76.

dem Transzendieren des Da-seins zu gründen.⁷ Nicht nur das Sein des innerweltlichen Seienden, sondern das Sein überhaupt wird auf das ekstatisch-ekstematische Sein des Da-seins zurückgeführt. Wir müssen nicht von einem Scheitern der existenzialen Analytik sprechen, jedoch von einer methodischen Unmöglichkeit einer Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt. Geht man von einem existenziellen Weltbegriff aus, dann gibt es kein *Sein überhaupt*, sondern nur das Sein der Existenz, welche wiederum Welt bildet.

Auf der einen Seite ermöglicht die Entfaltung der Fundamentallontologie eine ursprünglichere Erfassung des Seins des innerweltlichen Seienden. Denn die Bedeutsamkeit – d. h. die erfahrbaren ontologischen Bezüge der Welt –, aus welcher das Sein des innerweltlichen Seienden verstanden wird, wird als Zeitigung der das Sein des Daseins ausmachenden ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit aufgefasst. Auf der anderen Seite schließt die existenziale Analytik die Möglichkeit einer phänomenologischen Betrachtung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt aus, insofern diese Analytik keinen möglichen Horizont für diese Frage zulässt. Daher muss sie – zumindest in dieser Etappe des Heidegger'schen Weges – eine Frage bleiben.

Gegründet in der zeitlich-ekstatischen Grundverfassung des Daseins ist die Welt in dieser Etappe des Heidegger'schen Denkweges lediglich als ekstematische Einheit der Zeitlichkeit zu verstehen, wodurch Welt schematisiert wird. Der Mensch ist daher gewissermaßen nicht In-der-Welt, sondern er ist Besitzer der Welt. Denn, mit Fink gesprochen, »[...] er ist Welt, ist weltbildend und entwirft die

⁷ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006, 366: »Die Bedeutsamkeitsbezüge, welche die Struktur der Welt bestimmen, sind daher kein Netzwerk von Formen, das von einem weltlosen Subjekt einem Material übergestülpt wird. Das faktische Dasein kommt vielmehr, ekstatisch sich und seine Welt in der Einheit des Da verstehend, aus diesen Horizonten zurück auf das in ihnen begegnende Seiende [...] Wenn das ›Subjekt‹ ontologisch als existierendes Dasein begriffen wird, dessen Zeit in der Zeitlichkeit gründet, dann muss gesagt werden: Welt ist ›subjektiv‹. Diese ›subjektive‹ Welt ist als zeitlich-transzendente ›objektive‹ als jedes mögliche ›Objekt‹.« Vgl. auch Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. von Klaus Held (GA 26), Frankfurt am Main 1978, 247: »Das Dasein [...] ist Weltentwurf.« Vgl. auch Martin Heidegger, »Vom Wesen des Grundes«, in: ders., *Wegmarken*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 9), Frankfurt am Main 1976, 158: »Das Dasein transzendiert‹ heißt: es ist im Wesen seines Seins *weltbildend*, und zwar ›bildend‹ in dem mehrfachen Sinne, daß es Welt geschehen lässt.« Nach Finks Meinung gipfelt in diesem Aufsatz Heideggers existenzialer Weltbegriff (vgl. hierzu Eugen Fink, *Welt und Endlichkeit*, 165 ff.).

raumhaft-zeithafte Feldstruktur, innerhalb derer er sich dann selber ansiedelt, er ›stiftet‹ den offenen Bereich, worin er dann ›Boden nimmt‹.«⁸ Fink argumentiert weiter: »Dieser existenziale Weltbegriff des frühen Heideggers ist ›transzendentalphilosophisch‹ bestimmt und versteht das Welthafte der Welt von der *aletheia*«, d. h. »von der Offenbarkeit des Seienden-für-den Menschen, her« (Hervorhebung des Verfassers).⁹

Nun liegt die entscheidende Wendung des Heidegger'schen Weltbegriffs in dem von Heidegger im Rahmen der Analyse des Kunstwerkes thematisierten Widerstreit zwischen Welt und Erde, aus dessen Mitte der Mensch zu begreifen ist. Es geht hier nicht darum, dass der Mensch – verstanden in seiner neutralen ontologischen Verfassung als Dasein – eine Welt entwirft, obgleich diese Welt nur als die Bezüge der Bedeutsamkeit, die das praktische und athematische Vorgehen des Menschen orientieren, aufgefasst wird, sondern darum, dass der Mensch bedeutsame Bezüge des praktischen und theoretischen Umgangs mit den Seienden erschließen kann, da er ursprünglich aus dem Ringen zwischen Welt und Erde faktisch entsteht. Dies bedeutet, dass die Wahrheit sich ursprünglich nicht im Menschen, sondern in diesem kosmischen Ringen oder in dem Widerstreit von Verslossenheit (Erde) und Offenheit (Welt) ereignet. Indem die Welt »entmenschet« wird, wird auch die Wahrheit »entmenschet«.¹⁰

⁸ Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol*, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp (EFGA 7), Freiburg/München 2010, 65–66.

⁹ Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol* (EFGA 7), 65.

¹⁰ Ronald Bruzina spricht von einer »Entmenschung der Reduktion« als einem Hauptanliegen Finks im Rahmen seiner phänomenologischen Forschungen (vgl. Ronald Bruzina, »Die Auseinandersetzung Fink – Heidegger: das Denken des letzten Ursprungs«, in: *Perspektiven der Philosophie* 22 (1996), 34–35). Bezüglich der Entmenschung der Wahrheit in der Schrift »Der Ursprung des Kunstwerkes« äußert sich Fink in seiner 1949 und dann 1966 erneut gehaltene Vorlesung *Welt und Endlichkeit* (welche als Antwort auf Heideggers kurze Abhandlung »Vom Wesen des Grundes« und auf seine ausführlichere Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* gelten kann; hier wird der Mensch als weltbildend thematisiert, insofern Mensch und Welt aufeinander angewiesen sind; ebenso geht es Heidegger hier darum, den bestehenden subjektiven Weltbegriff zu verstehen) folgendermaßen: »Die Wahrheit wird nicht mehr allein vom Menschen her interpretiert, von seiner ›Verständniswelt‹, sondern ebenso sehr vom Seienden an ihm selbst her. Wahrheit ist mehr als nur ein Existenzial. Zum Wesen der Wahrheit gehört nicht nur das gelichtete Offene, worin das Verstehen spielt, sondern auch der als un verstehbar verstandene verschlossene Grund, der solches Offene trägt« (Eugen Fink, *Welt und Endlichkeit*, 174).

Daher ist der Ort der Wahrheit nicht mehr ausschließlich der Mensch, sondern sie ereignet sich im Walten des Kosmos. Das betrifft auch den Zusammenhang von Sein und Welt. Die »Entmenschung« der Welt führt dann auch zu der These, dass das Sein sich nicht im Menschen, also im Seinsverständnis des Daseins, erschöpft, sondern dass das Sein als das Übersteigende *par excellence* zu konzipieren ist. Das Sein übersteigt den Menschen in Richtung auf den Kosmos. Oder anders gesagt: Das Sein kommt zum Menschen aus dem *Chiaroscuro* des Kosmos, sodass von einem Überschuss an Sinn, dessen Ort die Spannung zwischen Welt und Erde ist, gesprochen werden kann. Dank der Welt – im kosmologischen Sinne gedacht – gibt es Sein, welches sich dann dem Menschen schenkt.

In Heideggers Auseinandersetzung mit Hölderlin, die schon ein Jahr zuvor mit der Vorlesung »Hölderlins Hymnen ›Germanien‹ und ›Der Rhein‹“ (1934/1935) beginnt, und dann auch im darauf folgenden seinsgeschichtlichen Denken nimmt der Himmel den Platz ein, der der Welt im Aufsatz über das Kunstwerk gewährt wurde. Das *Seyn* wird hier nun in Bezug auf das Geviert, also auf den widerstreitenden Zusammenhang von Himmel, Erde, Himmlischen und Sterblichen gedacht. Insofern der Mensch als Sterblicher eine Dimension des *Seyns*, des Gevierts ausmacht, verschließt sich Heidegger die Möglichkeit, die ontologisch notwendige selbstgenügsame Antezedenz des Kosmos denkerisch nachzuvollziehen, wie dies Fink in seiner Philosophie leistet. Obwohl Heidegger anerkennt, dass der Horizont des Sinns des Seins weiter ist als dasjenige Feld, das der Mensch durch sein gestimmtes Verstehen aufmachen kann, führt er die ontologische Frage immer wieder auf die menschliche Existenz zurück, sodass der Mensch wenn nicht als Ursprung, so doch als erzielter Zweck des *Seyns* aufzufassen ist. Legt man die Annahme zugrunde, dass in der existenzialen Analytik Heideggers das Sein mit der menschlichen Existenz beginnt, lässt sich sagen, dass im seinsgeschichtlichen Denken das *Seyn* mit der menschlichen Existenz »ende« oder seine Vollendung erreiche und dass demnach Welt oder die Welten als geschichtlichen Konstellationen von den Bedeutungen der menschlichen Existenz zu interpretieren sind.

Die menschliche Existenz als erfüllter Sinn des Seins (also nicht nur, dass das Dasein sich selbst Zwecke – Möglichkeiten – setzt, gegenüber denen es existiert, sondern dass der Mensch selbst ein Zweck, und zwar der höchste und der erhabenste der Seinsgeschichte ist), ist wahrscheinlich eine der bedeutsamsten Leistungen des seins-

geschichtlichen Denkens Heideggers. Fink stellt sich dieser Auffassung entschieden entgegen, da sich dadurch die Möglichkeit verschließt, das ursprünglich unabhängige Walten des Kosmos zu begreifen. Im Gegensatz zu Heidegger geht es Fink hauptsächlich um Kosmologie und nicht um Ontologie. Es geht ihm um die Verwurzelung der Ontologie in der Kosmologie. Nicht gibt es Welten, Konstellationen von Sinn, weil es das *Seyn* gibt, sondern es gibt die allumfassendste Welt, den Kosmos, welcher das Sein aufgehen lässt.¹¹

Dadurch werden auch Zeit und Raum nicht in Bezug auf die ontologische Verfassung des Menschen oder auf die geschichtliche Zeitigung und Räumung des *Seyns* gedacht – wie im Rahmen von Heideggers Ereignisdenken –, sondern hinsichtlich des Kosmos, der erst Zeit lässt und Raum gibt, damit sich das Seinsgeschehen *abspielen* kann, innerhalb dessen sich der Mensch seinsahnend¹² zu sich selbst, zu den anderen Seienden und zum nie vollständig gegebenen Ganzen verhalten kann. Raum und Zeit machen deswegen »das Reich des Werdens, der *genesis*«,¹³ aus, wodurch dann von dem ImRaumsein und InderZeitsein von Einzeldingen gesprochen werden kann.¹⁴ Dies fasst Fink folgendermaßen zusammen:

Die Welt »wird«: das heißt nicht, ein Ding entsteht oder ein Ereignis läuft ab, sondern es wird der Spielraum für Dinge und Ereignisse, – entsteht das Entstehenkönnen und Vergehenkönnen von Seiendem, –

¹¹ Dazu sagt Fink: »Sein ist, indem es als Welt waltet. *Welt ist das Aufgehen des Seins*« (Eugen Fink, *Welt und Endlichkeit*, 205).

¹² Für Eugen Fink ist diese Seinsahnung der Grundzug des philosophischen Denkens. In diesem Sinne drückt er auf eine fast poetische Weise Folgendes aus: »Der Mensch ist der Empfänger der ältesten Botschaft und der wunderlichsten Offenbarung, – es ist der Hörende eines Rufes, der das Schweigen der Weltnacht bricht und den Sohn der Erde ins Zeugnis der seinsauslegenden Rede hervorruft. Der Bezug des Seins zum Menschenwesen aber ereignet sich als das Hereinragen der Seinsahnung in unser endliches Dasein. Diese Ahnung ist die Bahn alles philosophierenden Denkens. Im Raume der Seinsahnung vollzieht sich die Bewegung der ontologischen Begriffe. Die Philosophie steht in das Menschenleben herein, weil zuvor und ursprünglicher wir durch die Ahnung vom Sein aufgerissen sind« (Eugen Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vorfragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Den Haag 1958, 18). Auch für Heidegger spielt die Ahnung eine wesentliche Rolle in seinen Analysen über die Stimmung der Dichtung und des Denkens. Dementsprechend interpretiert er sie zusammen mit der Verhaltenheit als die Grundstimmung des anderen Anfangs (vgl. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann [GA 65], Frankfurt am Main 1989, 11–23; 33–36).

¹³ Eugen Fink, *Welt und Endlichkeit*, 191.

¹⁴ Vgl. Eugen Fink, *Welt und Endlichkeit*, 193.

es ereignet sich das Sichereignenkönnen von Ereignissen. Es »geschieht« der Raum, die Zeit, das Erscheinen. Diese Dreifalt bezeichnet nicht »stehende Verhältnisse«, vorhandene Ordnungsgefüge, in welche die Dinge und Begebenheiten eingegliedert sind; Raum, Zeit und Erscheinen sind das ursprünglich-wesende Urereignis des welthaft aufbrechenden Seins.¹⁵

Indem die Welt die Zeit lässt und den Raum gibt, schenkt sie – kosmologisch gedacht – das Sein. Fink betont: »Welt ist das, was alles ›gibt‹, was alles schenkt, von dem wir dann sagen: ›es gibt es‹.«¹⁶ Wenn einerseits für Heidegger die Lichtung den Grundcharakter des Seynsgeschehens darstellt, sodass Welt und Seinsereignis immer von der Lichtung her gedacht werden müssen, gleichsam als gelichtete Konstellation des Sinns, innerhalb derer der Mensch erblicken und eräugen kann,¹⁷ so stellt andererseits für Fink der Entzug die Grundstruktur der Welt dar,¹⁸ die vom Menschen als *Absolutum* nie erfasst werden kann (auch nicht durch eine Grundstimmung!). Dies verschließt in einem gewissen Sinne den phänomenalen Zugang zum Ganzen der Welt. Die Phänomenologie bedarf dann eines anderen Zugangs, den Fink spekulativ nennt und in dessen Zentrum eine Ontologie des Spiels steht.

¹⁵ Vgl. Eugen Fink, *Welt und Endlichkeit*, 205–206.

¹⁶ Vgl. Eugen Fink, *Welt und Endlichkeit*, 207.

¹⁷ Vgl. Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 11), Frankfurt am Main 2006, 45: »Er-eignen heißt ursprünglich: er-äugen, d. h. erblicken, im Blicken zu sich rufen, an-eignen.«

¹⁸ Vgl. Eugen Fink, *Welt und Endlichkeit*, 195 ff. Deswegen sieht Fink in der Analyse der Erde in der Schrift über das Kunstwerk das entscheidende Motiv in Heideggers Denken für eine Wandlung zum kosmologischen Weltbegriff, obwohl, wie wir zu zeigen versucht haben, dieser Heidegger'sche Weltbegriff aufgrund seiner Verankerung in der reinen Ontologie noch nicht genug der ursprünglichen Dimension des Kosmos gerecht wird. Zu dieser Wandlung äußert sich Fink folgendermaßen: »Mit dem Begriff der ›Erde‹ scheint mir eine wesentlich *gewandelte* Weltproblematik aufzuleuchten. Was Heidegger in diesem Beitrag Neues zur Weltfrage beisteuert, liegt meines Erachtens nicht in dem, was er dabei ›Welt‹ nennt, sondern was er als ihren Widerpart bezeichnet. Die Erde als der ungefüge Zusammenhalt, der alle abgerissenen, vereinzelten Seienden umfängt und in seiner verschlossenen Tiefe verwurzelt, ist *Welt im kosmischen Sinne*.« (Eugen Fink, *Welt und Endlichkeit*, 175).

2. Von der kosmologischen Anthropologie zur spekulativ-phänomenologischen Ontologie des Spiels

Die den Menschen auszeichnende Weltoffenheit lässt den Kosmos in bestimmte Grundphänomene der ontologischen Verfassung der menschlichen Existenz zurückstrahlen. Das bedeutet für Fink, dass eine phänomenologische Anthropologie notwendigerweise in eine Kosmologie eingebettet sein muss, die die Antezedenz der Welt, ihren Überstiegs- und Entzugscharakter, aber auch ihren Überschuss an Sinn und zugleich die Bedürftigkeit des Menschen inmitten der kosmischen Mächte (Zeit und Raum) berücksichtigt. Mit einem Verweis auf Heidegger lässt sich von der Perspektive Finks sagen, dass die anthropologische Auslegung der Existenz sowohl von der menschlichen Weltoffenheit als auch vom Geworfenheitscharakter des Menschen ausgehen muss. Die Gleichursprünglichkeit von Weltoffenheit und Geworfenheit benennt diesen originären Doppelbezug des Menschen zum offenen Himmel und zur verschlossenen Erde, welcher auch eine wichtige Rolle in Heideggers Ereignisdenken spielt. Fink konkretisiert jedoch diesen Gedanken, indem er den Menschen als Naturgeschöpf und existierende Freiheit beschreibt.

Damit entwirft Fink quasi die kosmologischen Voraussetzungen für eine Ontologie des Lebendigen, wie sie Hans Jonas in *Das Prinzip Leben* entwickelt. Die Betrachtung des Menschen als Naturgeschöpf und existierende Freiheit zeigt deutlicher die von Jonas betonte Dialektik des Lebens zwischen Freiheit und Notwendigkeit auf, als es die von Heidegger thematisierten Charaktere des Entwurfs und der Geworfenheit leisten, welche zusammen mit dem Charakter des Verfallens das Sein des Daseins als Sorge ausmachen. Trotzdem kann man von Heideggers existenzialer Ontologie über die kosmologische Anthropologie Finks bis hin zu Jonas' Ontologie des Lebendigen eine auffällige Entwicklung in der Konkretisierung der phänomenologischen Analysen der menschlichen Existenz und des Lebens erkennen. Fink, der sehr stark Heideggers Diktion verbunden bleibt, spricht fast ausschließlich von der menschlichen Existenz. Aber in der Anerkennung der Verwurzelung dieser Existenz im übersteigenden, entzogenen und allumfassenden Kosmos begreift er sie nicht mehr von der ontologischen Neutralität des Daseins her, sondern er interpretiert sie als Existenz eines durch die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit gleichursprünglich ausgezeichneten und bedürftigen Lebewesens.

Über dies hinaus gibt es für Fink keinen ontologischen Vorrang des Entwurfs vor dem Geworfenheitscharakter, der Zukunft vor der Vergangenheit oder des Todes vor der Geburt wie bei Heidegger. Durch den Bezug der menschlichen Existenz zur Erde und Natur schenkt Fink der Geburt und der Zeugung genauso viel Aufmerksamkeit wie dem Tode. Beide Phänomene – Geburt und Tod – sind »existenzielle« Zeugnisse des Entstehenlassens und Vergehenlassens des Kosmos, des ständigen kosmischen Ringens zwischen Sein und Nichts. Indem der Mensch seinsahnendes Zeugnis des Kosmos ist, kann die phänomenologische Analyse die Strahlung des Weltalls in den Grundphänomenen der menschlichen Existenz empfinden. Das führt zu einem spekulativ phänomenologischen Verfahren, welches Fink 1957 gegen Ende seines Textes *Oase des Glücks* wie folgt erklärt: »Wo immer der Kosmos seine Verfassung, seinen Bau und Grundriß in einem innerweltlichen Ding gleichnishaft wiederholt, ist damit ein philosophisches Schlüsselphänomen bezeichnet, von dem aus sich eine spekulative Weltformel entwickeln läßt.« (29) Und kurz davor heißt es: »Spekulation ist Kennzeichnung des Wesens des Seins *im Gleichnis eines Seienden*, ist eine begriffliche Weltformel, die von einem *innerweltlichen* Modell abspringt.« (29)

Es gibt deswegen keinen möglichen hermeneutischen Übergang vom Menschen zur »Innigkeit« des Kosmos. Diese bleibt und muss gewissermaßen verschlossen bleiben, insofern sie den Kosmos »wesentlich« auszeichnet. Die Verbergung muss nicht von einer Entbergung gerettet werden. Fink scheint mit der These Heideggers hinsichtlich des Geheimnisses der Wahrheit des Seins nicht übereinzustimmen. Man könnte sogar sagen, dass die kosmische Dialektik von Verschlossenheit und Offenheit nicht mit der ontologischen Dialektik von Verbergung und Entbergung äquivalent ist. In dieser ist die Entbergung vorherrschend. Sie braucht das, was sich verbirgt, jedoch lediglich, damit es nicht mehr verborgen bleibt. Der Sinn der Verbergung liegt außerhalb ihrer selbst, das heißt, in der Entbergung, während die von Fink betrachtete Verschlossenheit des Kosmos ihr Recht auch in sich selbst hat und *nicht nur* in der auf den Himmel bezogenen Offenheit. Weil es keine Verbergung zu entbergen gibt, gibt es im wesentlichen Sinne auch keine hermeneutische Aufgabe für die kosmologische Frage. Die Phänomenologie muss nicht versuchen, diese ursprünglich kosmische Verbergung hermeneutisch zu eröffnen, sondern sie auf sich selbst ruhen zu lassen und sich an sie gleichnishaft anzunähern. Es sieht so aus – und es sieht widersprüchlich aus –, als

wäre die phänomenologische Hauptaufgabe, wie die Verbergung in ihrem Verborgenseitscharakter »gezeigt« werden kann oder anders formuliert: wie ein Geheimnis zu zeigen ist, ohne es zu entweihen, also, ohne dass es aufhört, ein Geheimnis und zwar *dieses* – und kein anderes – Geheimnis zu sein. Eine solch hochspekulative Aufgabe hält sich im Zentrum der Fink'schen kosmologischen Phänomenologie auf. So, wie die Hermeneutik davon ausgeht, dass der Sinn immer menschlicher Sinn sei oder Sinn für ein existierendes Dasein, so bricht die von Fink konzipierte phänomenologische Spekulation mit jedem Rest von Anthropozentrismus, indem sie einen *Überschuss an Wahrheit* anerkennt, der nicht notwendig auf den Menschen gezielt ist. *Der Mensch ist Zeugnis des Kosmos, aber nicht ausschließlich*. Die spekulative Phänomenologie ruft daher auch ein bescheideneres Vorgehen hervor. Wenn es z. B. um Ausübung der Sorge geht – und das ist, wie alle wissen, zentral für Heidegger und nicht nur für den Heidegger von *Sein und Zeit* –, ist die eigentliche Sorge um den Kosmos diese, die ihn nicht zu entmachten versucht, sondern ihn in seiner überwältigenden Größe walten lässt. Wir Menschen sind höchstens ständige Wiederholung und Bestätigung des Kosmos und daher können die Grundphänomene der menschlichen Existenz zu einer phänomenologisch spekulativen Annäherung dienen, welche seine Dialektik auch begrifflich zu bewahren beabsichtigt.

Von diesen Grundphänomenen, also Arbeit, Kampf, Liebe, Tod und Spiel, hebt Fink das letztere hinsichtlich der kosmologischen Frage hervor. Dieses sei ein existenzielles Modell, von welchem her das Ganze des Seins – der Kosmos – sich wiederholend spiegle (vgl. 29). Obwohl Fink 1957 erst eine anthropologisch-ontologische Analyse des Spielphänomens durchgeführt hat, in welcher eine Resonanz von Heideggers Ontologie des Daseins gespürt werden kann, geht es Fink nicht ausschließlich um Anthropologie oder Ontologie. Diese sind nur Stationen auf seinem Weg zu einer spekulativ kosmologischen Weltformel. Der phänomenologische Übergang von der anthropologischen Analyse des Spiels zur kosmologischen ist nur spekulativ möglich, insofern wir Menschen nicht Erzeuger, sondern viel eher *Produkte* der Welt sind. Das heißt, wir spielen und können nur deswegen spielen, weil der Kosmos mit uns spielt. Nach Fink sind wir nicht Hüter des Seins – wie Heidegger denkt –, sondern bestenfalls mit der Seinsahnung gestimmte und ausgezeichnete Spielzeuge des Weltspiels. So wie wir durch das Spiel immer eine gegenwärtige Welt bzw. eine Spielwelt produzieren, eine Sphäre von Schein, welche

jedoch nicht *nichts* ist (vgl. 26), da wir innerhalb dieser Sphäre handeln, d. h. darin also ernsthaft spielen und dadurch Sinn eröffnen, mit dem wir uns mit anderen, mit der Spielgemeinde, über konkrete Bedeutungen und Spielregeln verständigen, erzeugt der Kosmos immer wieder verschiedene Welten, die sich – wie das heraklitische Feuer – nach »unerkennbaren« Massen entzünden und auch wieder erlöschen werden. Über die von Fink thematisierten anthropologisch-ontologischen Grundcharaktere des Spiels (Spielstimmung, Spielsinn, Spielgemeinde, Spielregel, Spielzeug, Spielwelt) hinaus ist die offenkundige Willkür des Beginns und Ende des Spiels das, was es Fink ermöglicht, nicht nur auf die Heraklitische Metapher des Feuers, sondern auch auf sein Fragment 52 zurückzugreifen, um die zeit-räumliche Willkürlichkeit des Kosmos zu zeigen, der wie »ein spielendes Kind [sei], das hin und her die Brettsteine setzt«¹⁹ oder – um eine andere Metapher aus der Mystik zu verwenden – wie die Rose ohne Warum sei und blühe.

Diese These ist auch das, was Fink maßgeblich von Heidegger unterscheidet. In der gesamten Heidegger'schen Ontologie ist der Mensch im Wesentlichen ein Adressat des Seins und daher kommt ihm die Aufgabe zu, über es zu wachen. Die Seinsgeschichte ist daher stets zweckhaft orientiert und ihre Epochen widerrufbar und gleichzeitig auch überwindbar, indem der Mensch dem Zuspruch des Seins zuhört und ent-spricht, so abstrakt dies auch klingen mag. Der von Fink entworfene spielende und blühende Kosmos, welcher ohne Warum und bestimmt auch ohne Wozu Spielwelten entzündet und auch wieder erlöschen lässt und sich dabei des Menschen als eines Spielzeugs bedient, erlaubt alles – und muss das tun –, was der Mensch innerhalb dessen machen kann und will. *Aus einem willkürlich agierenden Kosmos folgt keine Pflicht.* Mit dem »Ohne Warum« des spielenden Kosmos, also seiner Willkür, sucht Fink, sich phänomenologisch an seinen Entzugscharakter und seine ursprüngliche Verschlossenheit anzunähern. Aber – so wollen wir eindringlich zum Schluss fragen – müssen wir nicht in dem, was der Kosmos offenbart, eine sinnhafte kontinuierliche Tendenz im Abenteuer der wechselnden kosmischen Welten zu entdecken versuchen? Fink scheint mit »Nein« darauf zu antworten, womit er in seinen größten Widerspruch gerät: Er entmenschet die Welt mit seiner kosmologischen Perspektive,

¹⁹ Vgl. Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol* (EFGA 7), 48.

wie dies Ronald Bruzina beschrieben hat,²⁰ zugleich entleert er sie jedoch aller Sinnhaftigkeit, die im Menschen eine Drohung oder auch eine Entsprechung finden und von der sich Menschen eine »Orientierung« für seine Handlung aneignen könnten.

²⁰ Vgl. Ronald Bruzina, »Die Auseinandersetzung Fink – Heidegger: das Denken des letzten Ursprungs«.