

Das Weltverständnis im Denken Eugen Finks

Von Renato CRISTIN (Triest)

Eugen Fink, Grundfragen der antiken Philosophie, hg. von Franz-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, 232 S.

Eugen Fink, Existenz und Coexistenz, hg. von Franz-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987, 238 S.

Eugen Fink, Einleitung in die Philosophie, hg. von Franz-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, 146 S.

In den letzten Jahren wurden zahlreiche nachgelassene Werke Eugen Finks veröffentlicht,¹ – dank der Gründung eines Fink-Archivs in Freiburg i. Br. und der Herausgabe des unveröffentlichten Nachlasses durch F.-A. Schwarz und Susanne Fink. Nach einem „Eugen-Fink-Symposion“ im Jahre 1985, aus Anlaß des zehnten Todestages Finks,² fanden in den Jahren 1988, 1989, 1990 weitere Symposien zum Denken Finks in Freiburg i. Br. statt. Auch diese können die Bedeutung von Finks Denken in der gegenwärtigen Philosophie zeigen. Der folgende Überblick über einige der zuletzt veröffentlichten Schriften Finks kann als eine weitere Bestimmung der Grundlinien dieses Denkens gelten, das sich zwar als ein an Husserl und Heidegger orientierter, aber doch völlig eigenständiger Denkversuch darstellt.

Grundfragen der antiken Philosophie

Diese Vorlesung hat E. Fink im WS 1947/1948 an der Universität Freiburg i. Br. gehalten. Finks Interesse für die anfängliche Phase des abendländischen Denkens deckt sich vollkommen mit seiner Auffassung von Philosophie. In der Untersuchung über die Anfänge realisiert sich die Erörterung dessen, was für Fink „Denken“ bedeutet. Im didaktisch-erklärenden Charakter dieser Vorlesung tritt deutlich seine eigene Haltung zur frühen griechischen Philosophie hervor. Diese Haltung entwickelt sich auf dem ganzen Denkweg Eugen Finks, vor allem in Schriften wie „Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung“ (Den Haag 1957); „Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs“ (Den Haag 1958); „Heraklit. Seminar mit Martin Heidegger (WS 1966/1967)“ (Frankfurt a. M. 1970). Diese Vorlesung stellt aber gerade den dialogischen Gang seiner Auseinandersetzung mit den Griechen dar; hier wird nicht nur der Sinn, sondern auch die Verfahrensweise klar, mit der das Rückfragen

¹ Vgl. Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze (Freiburg/München 1976); Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung (Freiburg/München 1977); Hegel. Phänomenologische Interpretationen der ‚Phänomenologie des Geistes‘ (Frankfurt a. M. 1977); Grundfragen der systematischen Pädagogik (Freiburg i. Br. 1978); Grundphänomene des menschlichen Daseins (Freiburg/München 1979); Zur Krisenlage des modernen Menschen (Würzburg 1989).

² Vgl. Eugen-Fink-Symposion. Freiburg 1985, hg. von F. Graf (Freiburg i. Br. 1987). Mit Beiträgen von R. Bruzina, F. Graf, E. Schütz, F.-A. Schwarz u. a. Die folgenden Colloquien sind auch veröffentlicht worden: Die Frage nach der Grundlegung der Politik im Denken Eugen Finks, Colloquium 1988, hg. von F. Graf u. Eugen-Fink-Archiv (Freiburg i. Br. 1989); Grundfragen der phänomenologischen Methode und Wissenschaft, Colloquium 1989, hg. von S. Fink, F. Graf u. F.-A. Schwarz (Eugen-Fink-Archiv 1990).

bis zu den Wurzeln der abendländischen Metaphysik verwirklicht wird. So ist der durchlaufene Rückweg weniger eine historische Rückschau auf die vergangenen Zeitalter als vielmehr ein Sicheinstellen auf das Hören der Grundworte der ersten Denker: eine Übung, die in enger Verwandtschaft mit Heideggers Versuch entstanden ist, „griechisch zu denken“, ein Hinhören auf die Worte des Ursprungs, das „im Echo der Griechen“ durchgeführt wird. Die ersten Seiten der Vorlesung zielen gerade darauf, an eine solche Verbindung anzuknüpfen: „Wir und die Griechen“ (Kap. 2–4, S. 9–35) ist der programmatische Titel. Schon in diesen ersten Vorlesungsstunden verschmilzt die didaktische Kunst Finks mit der spekulativen Tiefe seiner Forschung. In diesen Durchgängen wird Finks pädagogische Absicht in konkreten erläuternden und erhellenden Aussagen deutlich. Zusammen mit seinen Schülern geht Fink „wieder bei den Griechen in die Schule [...] um einen Hauch von jener geistigen Freiheit des sich selber begründenden Menschentums zu erfahren, welche die Lebensluft des Altertums ist“ (35). Um diesen Schritt zu machen, müssen wir von der heutigen geistigen Situation ausgehen, müssen uns aber von den Vormeinungen über die griechische Weltanschauung freimachen, die ein angemessenes Mitfragen mit ihr verhindern. Vor allem müssen wir das Vorurteil ausschalten, „daß die ‚naturwissenschaftliche Primitivität‘ der Griechen auch eine philosophische Primitivität nach sich ziehe“. Grundthese der Finkschen Auslegung des griechischen Denkens ist die folgende: Der *wissenschaftliche* Fortschritt, der in unserem Jahrhundert erreicht worden ist, ist keinesfalls imstande, die *philosophischen* Ergebnisse zu entkräften, die in den Anfängen unserer Kultur hervorgebracht wurden. Das Wesen dieses Philosophierens setzt sich in einer außerhistorischen und außermethodischen Weise bis in unsere Zeit fort, indem es mit dem zu vergleichen ist, das S. Giedion die „ewige Gegenwart“ genannt hat. In Wiederaufnahme von Husserls Ansatz sucht sich Fink den theoretischen Ansatz der Griechen zu vergegenwärtigen: „Wir suchen den Rückweg zu den Griechen“, welcher eine direkte und vorurteilslose Anschauung und Verständigung bietet, und zwar eine eidetische Sicht im Sinne des phänomenologischen Sehens.

Indem Fink über die antike Philosophie liest, verwirklicht er die Haltung des Phänomenologen: Die Maxime „zu den Sachen selbst“ wird hier zu einer Erfassung, die frei von Vormeinungen oder von unkritisch übernommenen traditionellen Auslegungen ist. Was heißt es aber, die Tradition überwinden, indem man Autoren bzw. ihre Texte analysiert, die uns durch die Tradition überliefert wurden und die von der Tradition aus ihre entscheidenden hermeneutischen Prägungen bekommen haben? Was heißt es, zum Ursprung kommen, wenn die Entfaltung des modernen Denkens seinen eigenen Ursprung derart aufgenommen und umgestaltet hat, daß seine Entwicklung Wege eingeschlagen hat, die sich völlig vom Ausgangspunkt unterscheiden? Die Pointe der Finkschen Aneignung des Grundes des Denkens besteht in einer nicht verwandelnden und nicht parzellierenden Anschauung solchen Grundes. Was absolut zu bewahren ist, ist die Einheit und die Unversehrtheit des griechischen Weltverständnisses. Diese ursprüngliche Einheit muß von einem Standpunkt aus gedacht werden, der sie ohne Überlagerungen sehen läßt. Wenn wir nämlich das anfängliche Denken so behandeln, daß wir es in Fächer und in Wissensbereiche einteilen, folgen wir „einer nachträglichen Systematisierung, die nicht mehr aus dem ursprünglichen Fragen lebt, sondern aus der Tradition der Philosophie heraus denkt“ (31). In der Suche nach diesem eigentlichen und ursprünglichen Fragen nehmen wir nicht den historistischen Standpunkt etwa Rankes ein, „wie es eigentlich gewesen ist“, sondern es leitet uns vielmehr das phänomenologische Bedürfnis nach der Bestimmung der Sache selbst.

„So suchen wir“ – sagt Fink – „den Rückweg zu den Griechen“; den schlecht erhellten Weg, der zur Grundbestimmung und zur Grunderfahrung des philosophischen Denkens

führt. Fink will „auf die Stimme der Philosophie hinhören“ (74). Der Empfang der Stimme der Philosophie ist aber heute „von dem Lärm des modernen Daseins“ gestört, und zwar vom typischen Lärm unseres Zeitalters, in dem man den Ursprung vergessen hat. Um die ursprüngliche Tonart des Denkens hören zu können, muß man durch die heutige Rede der Technik gehen, durch das, was Gadamer „die Philosophie im Zeitalter der Wissenschaft“ nannte. Den Weg des Ursprungs wiederzufinden, ist heute um so schwieriger, als sich unsere lebendige Erfahrung in der Vielfalt irrelevanten Zeichen verläuft. Wir Heutigen „verlieren den Boden unter den Füßen und sinken ins Grundlose“: Den Weg zum Grund müssen wir wiederfinden. Die planetarische Ausbreitung der Technik verbirgt das Wesen des Weges: „Der Mensch hat jeden Weg verloren, nicht weil er nicht wüßte, welchen er einschlagen sollte, sondern weil überhaupt kein fester Boden, keine tragende Bahn mehr da ist; er ist in die *Weglosigkeit* geraten.“ (30) Durch diese Unheimlichkeit, diese Entwurzelung, diese Bodenlosigkeit, die das Dasein des Menschen kennzeichnet, will Fink hindurchgehen, und ebenso sehr will er in diesen Denk- und Seinserscheinungen die griechische Denkerfahrung durchschlagen lassen. Es handelt sich aber nicht nur darum, dasjenige nachzuprüfen, was uns heute das griechische Denken sagen kann, sondern vielmehr darum, der Modernität die Eigentlichkeit des Ursprungs aufzuerlegen. So findet und interpretiert Fink das Eigentliche der Griechen in einer eigentümlichen Haltung gegenüber der Welt: Ihrer Sprache wohnt eine Einstellung inne, die eine vollkommene Mitbeteiligung des Menschen mit den naturhaft kosmischen Phänomenen darstellt, aber zugleich „keine Abhängigkeit von der Mythologie“ ist.

Die ersten Denker suchten ein Wissen des Bezugs zur Welt, das aber keine mythologische Beschreibung war. In dieser Hinsicht sieht Fink den Übergang vom Mythos zum Logos als eine fortschreitende Vollendung der kosmologischen Reflexion, die das mythologische Moment überwunden hat und zugleich noch frei von der Seinsvergessenheit ist, die die spätere Metaphysik charakterisiert. So ist die Dunkelheit der anfänglichen philosophischen Sprache keine eigentliche Dunkelheit, kein Versinken in die Unbestimmtheit und in die Undeutlichkeit des mythischen Erfahrens, sondern sie ist gleich der Abschattung der Erscheinungen in ihren Beziehungen zum Logos. Die kosmologische Erfahrung, die durch das Hinhören auf die frühen Denker erreicht werden muß, schließt in sich einen Zusammenhang zwischen Mythos und Logos, der ähnlich demjenigen ist, den Volkmann-Schluck mit den Worten ausdrückte: „Ein Denken also, das in den Mythos zurückdenkt und zugleich den Logos bedenkt, läßt uns das Sichentziehen der Sprache erfahren. Ein solches Denken [...] streift die überlieferte Geschichte nicht ab, es destruiert und zerstört nicht die Überlieferung und verleugnet sich nicht.“³ Die Rückkehr zu dem, was Gadamer „die Vorgeschichte der Metaphysik“ genannt hat, bedeutet nicht, alle Verbindungen mit der späteren metaphysischen Überlieferung abzuschneiden, sondern sie wird für die kritische Aneignung der Metaphysik selbst nutzbar. Auf dem Weg der Wiederentdeckung des Anfangs, d. h. des vorsokratischen Denkens, auf einem Weg, der 1916 von Karl Reinhardts „Parmenides“ gebahnt wurde, gehen Heidegger und Fink sehr nah beieinander und sind in stetigem gegenseitigem Gespräch. Konkretes Beispiel dieses Mitgehens und Mitfragens ist das Freiburger Seminar „Heraklit“ vom WS 1966/1967, das Fink und Heidegger gemeinsam veranstalteten. Die Erörterung der Heraklitischen Fragmente stellt ein erhellendes Beispiel für die Stellung beider Philosophen zum antiken Denken dar. Ins Spiel treten hier diejenigen Begriffe, die bereits in Finks Vorlesung vom WS 1947/1948 eingeführt und analysiert wurden. Die These der Herkunft der Logik aus der Ontologie scheint der

³ K.-H. Volkmann-Schluck, *Mythos und Logos* (Berlin 1969) 148.

gemeinsame Nenner der beiden Auslegungen zu sein. Fink sagt explizit: „Die Logik ist wesentlich eine Frucht der Metaphysik; sie beruht in ihren formalen Abstraktionen auf bestimmten ontologischen Interpretationen der Dingheit der Dinge.“ (125) Auf diesen gemeinsamen Ausgangspunkt der Auslegungen von Heidegger und Fink folgen Differenzen, die in Beziehung auf Heraklit zu unterschiedlichen Gesichtspunkten führen; Heidegger faßt sie im oben zitierten Seminar elegant zusammen, indem er zu Fink sagt: „Ihr Weg der Heraklit-Interpretation geht aus vom Feuer zum λόγος, mein Weg [...] geht aus vom λόγος zum Feuer.“⁴

Hinter diesen verschiedenen Ansätzen steht eine grundsätzliche gemeinsame Absicht, die nicht nur für Finks und Heideggers Verhältnis zu den Vorsokratikern wichtig ist, sondern auch ihre jeweiligen Denkwege leitet. Für Heidegger geht es um die Erneuerung der ontologischen Hypothese, zur Sagbarkeit des *Seins* und des *Grundes* zu gelangen. Für Fink handelt es sich hingegen um eine kosmologische Lösung, wobei *Kosmologie* nicht nur der Weltbezug der Heraklitischen Elemente oder der Hölderlinschen Vier (Erde und Himmel, Sterbliche und Göttliche) ist, sondern sich auch auf das Problem des Ganzen bezieht, das schon Kant in den Antinomien der reinen Vernunft angegangen hatte. Das Feuer als kosmisches Prinzip stellt den Anfang selbst dar, den Ursprung der Welt als Phänomenganzheit. Indem Fink die Lichtnatur des Feuers hervorhebt, verweist er zugleich auf die Wurzel φῶς (Licht) und auf das daraus hervorgehende φαίνόμενον: Kosmologie ist Phänomenologie des Weltganzen. Diese Phänomenologie des Weltalls spiegelt sich auch in Finks Interpretation des Begriffs des Seins von Parmenides: In der ontologischen Metapher von Parmenides, der Metapher der wohlgerundeten Kugel, sieht Fink die kosmologische Projektion der phänomenologischen Besinnung der Subjekt-Objekt-Beziehung. Bei Parmenides ist „das Sein kein geometrisches Gebilde, aber an der Kugel, dieser für den Griechen schlechthin vollendeten *Gestalt*, werden die Wesenszüge des schlechthin *Gestaltlosen*: des Seins, angesprochen“ (217). Das Sein, in seiner Rundheit und Ganzheit, ist gestaltlos, entgegengesetzt zu jener Gestalt des Gegenstandes, zu jener schicksalhaften Gestalt, die zur Vorstellung und zum Einanderstellen von Objekt und Subjekt führt. Dieser Zusammenhang von phänomenologischer Interpretation unseres Zeitalters, das Heidegger das Zeitalter des Weltbildes genannt hat, und kosmologischer Auslegung der Denker des Anfangs schließt in sich den Sinn der eigentlichen Vergegenwärtigung der Anfänge der Philosophie, die Fink in dieser Vorlesung verwirklicht.

Existenz und Coexistenz

Die kosmologische Frage bildet auch in der unter dem Titel „Existenz und Coexistenz“ veröffentlichten Vorlesung vom WS 1968/1969 den Horizont der Untersuchung. Unter die Lupe werden hier die Beziehungen genommen, die die Menschen innerweltlich betreffen. Was heißt es aber, die intersubjektiven Verhältnisse und das soziale Leben der Menschen von einer kosmologischen Perspektive aus zu betrachten? Zunächst heißt es, von einem Gesichtspunkt ausgehen, der das Miteinandersein der Menschen als „ontologisches Problem“ bedenkt. Die Organisation der menschlichen Gesellschaften, insbesondere der komplexen und hochdifferenzierten Gesellschaften des modernen und postmodernen Zeitalters, scheint derart fortzuschreiten, daß der Wert der menschlichen Beziehungen verlorengeht. Dieser allgemeine qualitative Verfall wird von Fink als „Grundlosigkeit“

⁴ M. Heidegger, E. Fink, Heraklit. Seminar WS 1966/1967 (Frankfurt a. M. 1970) 179 f.

bestimmt: Verlust des Bodens zugunsten von Substruktionen, die ihre Wurzeln in eine Richtung treiben, die ganz entgegengesetzt ist zur ontischen Schicht, von der aus sie in der Tat entstehen. Indem Fink eine Phänomenologie des „Phänomens der Sozialität“ umreißt (32–74), führt er die Phänomene des sozialen und intersubjektiven Lebens zu einem ursprünglichen Begriff oder besser: zu einer ursprünglichen und anfänglichen Dimension zurück, in der die Horizontalität der Zeit und die Vertikalität des Raumes das Urphänomen der Welt zusammenfügen. Das Ereignis der Gesellschaft darf aus dem sozusagen physisch-teleologischen Kontext, aus dem naturhaften Kontext der griechischen φύσις nicht gelöst werden, weil dieses Ereignis zur φύσις selbst gehört. In diesem Weltbereich sind der existentielle und der kosmische Begriff der Welt zusammengestellt. Mensch und Welt befinden sich in einer Beziehung der Gleichursprünglichkeit oder mindestens der Zusammengehörigkeit, die alle künstlichen Entkoppelungen und alle technischen Objektivierungen überwindet. Wenn man das ontologische Feld der Verbindung dieser beiden Gestalten vernachlässigt, so trennt man die Herkunft des Menschen von seiner Bestimmung. Im Aufgang (aufgehen = φύειν) der Welt, in ihrem aufschießenden Gang, erscheint ein unauflösbarer Bereich, und, wie Fink sagt, nie kann der Mensch ohne Welt wesen: „nie ist [...] der Mensch ‚weltlos‘“ (202).

Der Ausdruck „nie weltlos“, der hier zur Verdeutlichung des engen Zusammenhangs zwischen Mensch und Welt benutzt wird, verweist auf den Bezug zwischen den Begriffen von „weltlos, weltarm, weltbildend“, die Heidegger in der Vorlesung vom WS 1929/1930 über „Die Grundbegriffe der Metaphysik“ ausführlich erörtert hatte. Dort spricht Heidegger einerseits von einem Verhältnis der These: „das Tier ist weltarm“ zur These: „der Mensch ist weltbildend“ und andererseits von einem Verhältnis zwischen der These: „das Tier ist weltarm“ und der These: „der Stein ist weltlos“. ⁵ Für Heidegger ist also die Weltlosigkeit die Zugangslosigkeit zum Seienden, während der Mensch – das Dasein – als das bevorzugteste Seiende gesehen wird, das seine Welt bildet. Die Verschiedenheit von Finks und Heideggers These ist offenbar, obwohl einige Gemeinsamkeiten bestehen, die gewiß stärker sind als die Unterschiede. Mit dem Begriff „weltlos“ meint Fink keineswegs, daß der Mensch seine eigene Welt schafft, sondern daß die Welt als solche den Boden für die menschliche Existenz bietet. Im Vergleich zu Heidegger wird hier eine stärkere Aufmerksamkeit dem horizontbildenden kosmologischen Dynamismus gewidmet, der in gewissem Sinne die existentialen Bestimmungen leitet.

Mit Heidegger teilt Fink auch den Begriff des „In-der-Welt-Seins“: In der Welt leben heißt mit den Anderen und zugleich einsam vor der Welt leben. ⁶ Das In-der-Welt-Sein besitzt vor dem Hintergrund des „Gegensatzes von Heimat und Fremde“ „eine aenigmatische Tönung“: „Der Mensch ist sich selbst die dunkelste Sphinx, das verwirrteste Labyrinth.“ (225) Die Spannung zwischen Heimat und Fremde prägt sowohl die Vereinzelung des Menschen als auch die Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen und bestimmt „unser verstehendes Wohnen im Weltall“. Vom Weltall aus muß man also an das Problem der intersubjektiven und sozialen Lebenswelt herangehen. Dies ist Finks Perspektive, und nur von ihr aus können wir den Verweis auf die begrifflichen Gestalten der ontologischen Art verstehen, die in dieser Vorlesung mit den sozialen Strukturen des Lebens explizit verbunden werden. Nur vom Gesichtspunkt des Weltalls können wir die folgende Stelle interpretieren: „Der Mensch lebt im *Verstehen von Sein*, im Verstehen von Zeit und Raum. Seine

⁵ Vgl. M. Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (WS 1929/1930), hg. von F.-W. v. Herrmann, Gesamtausgabe Bd. 29/30 (Frankfurt a. M. 1983) 274 ff.

⁶ Vgl. E. Fink, Grundphänomene des menschlichen Daseins, a. a. O.

eigentliche Existenznot ist gerade dieser Aufenthalt im verstandenen Zeit-Raum des Seins; denn er ist nicht behaust in der ‚seligen Klarheit‘ wie die lichten Götter, er wohnt im Zwischenreich der Dämmerung; die Augen unseres endlichen Geistes verhalten sich zu dem ‚Urlicht‘ nach einem Wort des Aristoteles wie die Augen der Nachtvögel und Eulen zur Sonnenhelle des Tages. [...] Der Mensch [...] wohnt in der ‚Helle‘ der Vereinzelung und zugleich wurzelt er im Dunkel des Abgrundes, der keine Unterschiede kennt [...] Alle politischen Gestalten der menschlichen Gemeinschaft gründen letztlich in der Ungefaßtheit unseres Daseins, sind ‚Antworten‘ auf eine Frage, die mit dem Vorkommen von Menschen überhaupt schon gestellt ist. Die Ungefaßtheit der menschlichen Existenz ist der Grundzug des weltoffenen Lebewesens. Die Sitte ist – ontologisch betrachtet – die Weise, wie ein Menschentum der Welt zu entsprechen sucht, wie es sein Weltverhältnis verwirklicht, sich Verfassung, Gesetz und Halt gibt.“ (200f.)

Hinter dieser Sprache verbirgt sich weder eine gnostische bzw. mythologische Beschwörung noch ein Eindringen des Poetischen in die Philosophie der Politik. In diesem Punkt ist Fink sehr deutlich: „Die romantische Klage um den verlorenen Naturfrieden des Menschengeschlechts ist genauso falsch wie der aufklärerische Stolz auf die Ratio.“ (200) Also kein sehnsüchtiger Blick nach einem verlorenen Glück und einem vergangenen Frieden; die philosophische Kosmologie Finks teilt sich zwar durch Metaphern und verzaubernde Begriffe mit (man denke z. B. an Begriffe wie Urlicht, Urfrühe, Urgrund, Abgrund, Ur-Einheit, Helle, Nähe, Ferne usw.), aber sie entwickelt sich in echtem theoretischen Sinne, und zwar im Sinne der eigentlichen Übung des Denkens, indem sie sich mit der Physik und der Dialektik der Vorsokratiker, mit Nietzsche, mit der Ontologie Heideggers und dem methodischen Sinne der Phänomenologie Husserls verbindet. In die Grundlegung der eigenen Sozialontologie bezieht Fink echte philosophische Elemente ein.

Als Beispiel für einen solchen Zusammenhang verfolgen wir innerhalb des Gangs dieser Grundlegung diejenige Spur, die Finks Problemfaltung mit Husserls Intersubjektivitätstheorie verbindet. Fink ist einer der tiefsten Kenner der begrifflich-theoretischen Gliederung der Husserlschen Intersubjektivitätstheorie, weil er bei der Abfassung der „Cartesianischen Meditationen“ mitgewirkt hat und die VI. „Meditation“ redigierte, die gerade den Zusammenhang zwischen Intersubjektivität und Transzendentalismus entwickelt.⁷ Also kennt er gut die Husserlschen Aporien, insbesondere den ontologischen Mangel der ursprünglichen Paarung, auf der die analogische Theorie der Intersubjektivität beruht. So versucht er die Frage nach dem Bezug von Konstituierendem und Konstituiertem, von Ego und Alter-Ego, in den weiteren Weltbezug und also in die Frage nach der Welt überhaupt einzufügen. Mit dieser Verlegung bleibt das Miteinandersein nicht auf die Beziehungen zwischen den Individuen, zwischen den persönlichen Individualitäten beschränkt, sondern breitet sich aus, um allmählich die „wesenhafte Teilung der Welt“ zu werden (192). Die Menschen konstituieren ja eine intersubjektive Gemeinschaft, bilden ja einen mannigfaltigen kulturellen und sozialen Inbegriff, aber ihre maßgebliche Bestimmung ist, so zu sein, daß sie so versammelt sind, „daß sie sich in die gemeinsame ‚Welt‘ teilen“ (ebd.).

Hier taucht nochmals der Begriff des In-der-Welt-Seins auf, aber für Fink zerfällt dieser Begriff in ein existenziales und ein kosmisches In-der-Welt-Sein. Das Vorherrschende ist der Weltbezug, der die Subjekte einerseits untereinander und andererseits mit dem Weltall

⁷ Vgl. E. Fink, VI. Cartesianische Meditation, hg. von H. Holl, H. Ebeling u. G. van Kerckhoven, 2 Bd. (Dordrecht 1988).

verbindet. Dieser intersubjektive und innerweltliche Bezug fällt jedoch nicht in den Bereich der Vergegenständlichungen zurück, und zwar der Produkte der technisch-wissenschaftlichen Substruktionen, sondern er bewahrt eine Selbständigkeit und eine Freiheit, die sich konstitutiv in der Struktur der Intersubjektivität selbst spiegeln. Gedacht also vom Weltbezug aus, wird die Intersubjektivität eine nicht-objektivierende Sphäre, die keinen vom Willen zur Macht entstandenen Druck erleidet. Fink erklärt die Ursachen dieses freien Raums wie folgt: „Der Weltbezug kann nicht in Analogie zu einem Bezug zu Dingen gedacht werden. Welt ist nie ein Gegenstand, kein wirklicher und auch kein möglicher Gegenstand, ja nicht einmal ein ‚unendlicher‘ Gegenstand, der jenseits unserer Erfahrungsmöglichkeit läge. Der Weltbezug ist vielmehr das Verhältnis aller Verhältnisse: erst durch ihn haben wir überhaupt ‚Nähen‘ und ‚Fernen‘. Die Nachbarschaft von Mensch und Welt ist der ursprünglichste ermöglichende Grund aller Formen und Gestalten zwischenmenschlicher ‚Gemeinschaft‘.“ (192 f.) Im Weltbezug glänzt etwas wie eine anfängliche Helle, eine kosmische Strahlung, in deren Licht die gegenwendigen Charaktere der Weltverfassung erscheinen. So schlägt Fink eine Ontologie des sozialen Seins vor, die im Unterschied zum gleichnamigen Entwurf von G. Lukács nicht die Dialektik der Produktions-, Macht- und Kulturverhältnisse in den Vordergrund stellt, sondern eine ontische und kosmische Dialektik zwischen den anfänglichen Elementen entwirft, und zwar eine Dialektik zwischen Tod und Liebe, Erde und Himmel, Wasser und Feuer. Das Zweideutige und das Widersprüchliche gehören zum Weltbezug und zum Menschen selbst: So ist „die Welt das gegenwendige Spiel von Allheit und Vereinzelung, von Wesen und Erscheinung, von Unterwelt und Oberwelt“ (226). Der Grenzbegriff dieser Dialektik scheint nicht mehr der klassische Begriff der Synthese zu sein, sondern der dunklere und zweideutigere der *Harmonie*, der Fügung zwischen den Weltelementen.

In der Nachbarschaft von Mensch und Welt spiegelt sich die ursprünglichere Form der zwischenmenschlichen Gemeinschaft, die ihrerseits auf ein Spiel zwischen Nähe und Distanz,⁸ zwischen Offenheit und Verslossenheit, Enthüllung und Verbergung verweist. Dieses Spiel bezeichnete Fink auch als *Weltsymbol*, als Symbol des Bezugs des Kosmos.⁹ Jetzt wird dieser Begriff in einer intersubjektiven Abwandlung präzisiert: So ist das Symbol, in dem Nähe und Ferne, Fremde und Heimat spielen, der Mensch selbst. Vom Spiel als *Weltsymbol* zum „Mensch in seinem Wesen [als] *Weltsymbol*“ (192) gibt es einen binären theoretischen Übergang, einen gegenseitigen Austausch, weil beide symbolischen Bereiche im Spannungsbogen des Universums wurzeln, den Fink metaphorisch mit der Gegensätzlichkeit von Tag und Nacht des Seins ausdrückt. Die energetische Spannung, übertragen in der subjektiven Vereinzelung und in der Endlichkeit des Menschenwesens, erscheint als um- und urchreifendes Phänomen. Entsprungen aus dieser Prägung, ist das Phänomen der Welt „das Feld der Vereinzelung und auch Ur-Einheit“, das in einem ständigen Zwielficht bleibt. Finks Beschreibung dieser Schwingung mündet in eine Darstellung von großer Wirkung: „Der sichtbare Kosmos, die Versammlung der unterschiedlichen, aber gegliederten und gefügten Dinge bietet das Bild einer Harmonie: das Vielfältige ist geordnet, Beharren und Wandel sind in fester Weise zusammengebunden, das Geschehen geregelt; der sichtbare Kosmos ist in einer sichtbaren Harmonie fest verfügt. Aber stärker als die sichtbare Harmonie, sagt Heraklit, ist die unsichtbare [...] So steht die ganze Welt des Erscheinens (mit der in ihr waltenden Harmonie) im Spannungseinklang mit dem ab-

⁸ Ein Spiel, das Fink in den phänomenologischen Aufsätzen thematisiert hat, die unter dem Titel „Nähe und Distanz“, a. a. O. gesammelt sind.

⁹ Vgl. E. Fink, *Spiel als Weltsymbol* (Stuttgart 1960).

wesenden ‚Urgrund‘, der nie erscheint. Das ist die unsichtbare Harmonie, die *harmonia aphanes* – und sie ist Einklang durch äußersten Mißklang, die abgründige Konsonanz des Seins durch die Dissonanz von Oberwelt und Unterwelt hindurch, die ‚gegenwendige Harmonie‘ wie beim Bogen und bei der Leier.“ (218)

Zwischen den Falten und den Nuancierungen dieser Harmonie taucht die Harmonie zwischen den menschlichen Subjekten auf, die schon Husserl umrissen hatte und die nun Fink nicht mehr auf dem gnoseologischen Hintergrund der transzendentalen Phänomenologie, sondern im ontologischen Horizont des Weltproblems zum Thema macht. Die erkenntnistheoretische Kehrseite verschwindet nicht, aber sie wird im In-sein des Menschen schwächer, das als ein „Wohnen“ bestimmt wird. Hier verweist Fink bewußt auf den Heideggerschen Begriff des Wohnens: Wohnen ist Weilen im Geviert, das zwischen Erde und Himmel, Sterblichen und Göttlichen aufgespannt ist. So bereichert Fink die Husserlsche Intersubjektivitätstheorie mit einer rein ontologischen Besinnung, indem er auf diese Weise einen Ausweg aus den Verengungen der cartesischen Egologie und ein neues Paradigma begründet, das die phänomenologische These konsequent fortsetzen kann. Andererseits führt er in die ontologische Reflexion, die ihn sehr nah zu Heideggers Denken bringt, eine explizit phänomenologische Problematik ein, und zwar die der Intersubjektivität, mit deren Begrifflichkeit er auch erkenntnistheoretische Fragen lösen kann. Die Tatsache, daß er im Titel der Vorlesung die Begriffe „Existenz“ und „Coexistenz“ zusammenstellt, ist der symbolische Ausdruck der Vereinigung der beiden Bereiche, die die Möglichkeit einer Verbindung von Phänomenologie und Ontologie, von In-der-Welt-Sein und Miteinandersein darstellen. Ihr Zusammenspielen ist dann bewahrt in und geleitet von der kosmologischen Betrachtung, die einen wichtigen und neuen Bestandteil darstellt, zu möglichen weiteren eindrucksvollen Entwicklungen.

Das Echo des Wohnens und des menschlichen Koexistierens in der Weite des Weltalls verweist uns auf eine ontologische und kosmische Intersubjektivitätserfahrung, eine Erfahrung, die verloren ist, da sie von der Ankunft der wissenschaftlich-technischen Betrachtung der Neuzeit aufgehoben wurde. Der Sinn dieser Erfahrung scheint in diesem Ausdruck Finks Gestalt gewonnen zu haben: „Die Coexistenz in der Erkenntnis ist zugleich ein Zeugnis für den himmlischen Geist.“¹⁰ Finks Untersuchung scheint hier instand zu sein, die Tiefe und die Geheimnisse der sogenannten Urfrühe des menschlichen Denkens und Miteinanderlebens zu erreichen, aus deren Boden die Nachgestalten des sozialen Daseins entstanden sind. In dieser Urfrühe des Weltalls wurzeln die ganzen ethischen und ontischen, ästhetischen und erkenntnistheoretischen Probleme des Miteinanderseins; also alle Grundphänomene des menschlichen Daseins.

In Anlehnung an seine eigene These von 1933 – „die Grundfrage der Phänomenologie, zu der sie von vielen, an traditionelle Probleme anknüpfenden Einsätzen her unterwegs ist und in der sich ihr radikaler Gegensatz zum Kritizismus offenbart, läßt sich formulieren als die Frage nach dem *Ursprung der Welt*“¹¹ – stellt er nun in den Mittelpunkt seines Denkversuchs die Weltfrage: „Das Problem der Sitte ist ein Weltproblem. Die Kosmologie als Fundament der philosophischen Frage nach der menschlichen Gemeinschaft ist *mittelbar* auch die Basis einer prinzipiellen Verständigung des Erziehungsphänomens aus dem Horizont der humanen Coexistenz.“ (233)

¹⁰ Zitiert aus E. Fink, G. Baumann: Seminar zu Hölderlins Hymne „Patmos“ (1967), unveröffentlicht. Das Manuskript befindet sich im Eugen-Fink-Archiv in Freiburg i. Br.

¹¹ E. Fink, Studien zur Phänomenologie 1930–1939 (Den Haag 1966) 101.

Einleitung in die Philosophie

Während „Existenz und Coexistenz“ die vorletzte Vorlesung Finks ist, ist die mit „Einleitung in die Philosophie“ betitelte Vorlesung vom SS 1946 die erste. Diese Vorlesung ist keine traditionelle Einführung in die Geschichte der Philosophie, sondern eine vielgestaltige Erläuterung zum „Philosophiebedürfnis“, zum „metaphysischen Bedürfnis“, das von der Haltung des Staunens ausgeht und das den philosophischen Ausdruck zum Wesen der Verwunderung gibt. Fink „wiederholt“ hier die Geburt des philosophischen Denkens, das „keine Wissenschaft“ ist, „aber auch nicht Weltanschauung, die prophetisch verkündet werden kann“ (7). Hier ist die Eigentümlichkeit des philosophischen Wissens zum Thema der Untersuchung gemacht: Die Idee und die Bestimmung der Philosophie als Überwindung der Naivität und der Selbstverständlichkeit der natürlichen Haltung, und zwar als „Vermittlung, in ihr wird die Weltstellung des Menschen im Ganzen des Seienden als Mittler offenbar“ (22). Indem Fink in der Philosophie die höchste Darstellung der Endlichkeit, der Faktizität und der Transzendenz des Menschen feststellt, schält er als Grundproblem der philosophischen Besinnung die Frage nach der Welt heraus.

Welt, Wahrheit und Gott sind als die Grundfragen der Metaphysik begriffen, aber dem Problem der Welt kommt ein Vorrang zu, weil sich in ihm sowohl der kosmologische Horizont als auch der subjektive Gesichtspunkt ausdrücken. Die Möglichkeit einer eigentlichen Philosophie der Existenz und der Endlichkeit des Menschen verwirklicht sich durch die Betrachtung des Weltproblems. Um dieses Argument entwickelt sich die ganze Vorlesung, und als Angelpunkte werden Hegel, Husserl und Heidegger ausgewählt. Finks Ansatz wird von einem Satz Hegels aus deutlicher gefaßt, den Fink selbst zitiert: „In Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie gibt es weder Vorgänger noch Nachgänger.“¹² Und dies muß deshalb geschehen, weil die Frage nach der Welt eine transzendente Frage ist, die unmittelbar den Anfang des philosophischen Denkens betrifft und die sich vor der Philosophie als eine ewige Gegenwart darstellt, eine Gegenwart aber, die auf alle drei zeitlichen Ekstasen sich erstreckt.

Was ist also die Welt? Ist sie ein abstrakter Begriff oder ein empirisches Ding? Kann sie mit logischen Kategorien betrachtet werden, oder kann sie wie ein wissenschaftlich zerlegbares Objekt untersucht werden? Die Untersuchung des Wesens der Welt muß auf andersartigen Wegen erfolgen: „Wir sind zwar immer *in* der Welt, aber doch nie ihr gegenüber, um sie zu beschauen, eine Anschauung von ihr zu gewinnen und aus dieser Welt-Anschauung einen treffenden Weltbegriff herausholen zu können. Einerseits ist uns die Welt zu nah, sofern wir *in* ihr sind; und andererseits ist sie zu weit weg, weiter draußen als jedes Objekt.“ (85) Hier kehrt die Frage des Verhältnisses von Nähe und Ferne wieder, deren Erörterung in Beziehung auf das Weltphänomen die einzige Weise ist, um eine Einleitung in die Philosophie zu entwickeln, die „vermeiden will, nur *über* die Philosophie zu reden“, sondern die will, daß die Philosophie selbst durch die Sage ihrer Grundfrage spricht. Vom echten philosophischen Gesichtspunkt aus gibt es keine Wissenschaft der Welt, die berechnend und messend ist, sondern es kann nur einen Logos der Welt, eine *Kosmo-Logie* geben.

Dieser Logos der Welt unterscheidet zwischen einem binnenweltlichen bzw. innerweltlichen Bereich und der eigentlichen Sphäre der Welt. Indem Fink Heideggers Terminologie wiederaufnimmt, beschreibt er diese Differenz als „kosmologische Differenz“, und er

¹² G. W. F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 1 (Stuttgart 1927) 41.

fügt hinzu, daß diese Differenz „die Aufstellung des Weltproblems“ ist (113). Die kosmologische Differenz macht eine nicht-subjektivistische Weltauffassung möglich: Während von Kant und Hegel, ja bis zu Husserl und Heidegger die Welt immer aufgrund eines subjektiven Horizontes befragt und untersucht wird, nimmt die kosmologische Perspektive ihren Ausgangspunkt vom Weltall aus, und zwar von der Weltoffenheit in bezug auf den Menschen. Es gibt eine „eigentliche Weltstimmung“, die das Phänomen der Welt außerhalb des subjektivistischen Rahmens trägt und in der wir uns nicht in die Situation unseres Daseins, sondern zur Welt selbst berufen: Diese ist die Stimmung der tiefen Verwunderung, „die Stimmung, die im Gefühl des Erhabenen liegt angesichts des gestirnten Himmels über uns und der dabei erahnten Unendlichkeit der Welt; die Stimmung des sogenannten ozeanischen Gefühls“ (116). Kosmologische Differenz und Weltstimmung sind der Horizont der Weltfrage und schließen auch die Frage nach der Wahrheit als Frage nach dem Sinn der Welt und dem Wesen des Seienden mit ein. So nimmt das Vorhaben einer Einleitung in die Philosophie die Gestalt eines Erscheinenlassens des innersten Kerns des menschlichen Denkens an.