

Accepted version

Licence CC BY-NC-ND

Please cite as:

Cesarone, V. (2018), "*Phänomenologie und spekulatives Denken*", Nachwort zu: Sein, Wahrheit, Welt, Eugen-Fink-Gesamtausgabe, vol. 6, Alber, Freiburg, pp. 553-581

Nachwort des Herausgebers:

Phänomenologie und spekulatives Denken

Um die spekulative Arbeit erfolgreich und angemessen zu verstehen, die Eugen Fink in den hier publizierten Texten konzentriert, ist es notwendig zu klären – sei das *terminus ad quem*, sei das *terminus a quo* – worauf sie implizit verweisen. Das *terminus ad quem* kann als die Veröffentlichung des wichtigen Bandes *Spiel als Weltsymbol* (1960, EFGA Bd. 7) angesehen werden, in dem Fink – mit dem Hinweis auf die „kosmische Transparenz“ des Spiels, welches vom Existenzphänomen zur kosmischen Metapher wird – die Ergebnisse seiner Analyse der Grundphänomene des menschlichen Daseins mit seiner kosmologischen Spekulation glanzvoll synthetisiert. Wenn das Endresultat dann eine erneuerte Deutung des Spiels dank der Lektüre Heraklits und Nietzsches ist, – man denke an die einige Jahre später publizierte Monographie über den großen Philosophen (*Nietzsches Philosophie*, erschienen am 1960, vorausgesehen für EFGA Bd. 15) – aber vor allem Kants (wie es gezeigt wird), geschieht all das durch die spekulative Auseinandersetzung, die Fink mit den Spitzenvertretern der abendländischen Tradition der Philosophie ausficht, zuerst mit der Frage nach Raum Zeit und Bewegung in der Morgenröte des Denkens, dann mit dem Problem der Erscheinung in der Konfrontation mit Edmund Husserl und Martin Heidegger und schliesslich durch eine kosmologische Interpretation Kants transzendentaler Dialektik. In diesem Sinne sind die drei Werke, obwohl sie scheinbar verschiedene Themen behandeln, die sich auch auf Themen, historische Perioden und unterschiedliche Ansätze beziehen, eng miteinander verbunden, gerade weil sie auf Finks intime Notwendigkeit reagieren, die Philosophie nicht als eine doxographische Arbeit zu behandeln, sondern als ein unermüdliches ins Spiel Setzen ihrer Grundprinzipien, die sich von Zeit zu Zeit den Fragen zuwendet, die die großen Denker der Tradition vererbt haben.

Wenn dies der Ausgangspunkt von Finks Denken ist, was ist dann der sogenannte *terminus a quo*, oder welches Stadium seines philosophischen Weges stellen diese drei Werke dar?

Nachdem er in der phänomenologischen Werkstatt, nicht als Assistent, sondern als Husserls Mitarbeiter tätig gewesen war und sich mit der Idee einer zur Phänomenologie der Phänomenologie führenden Me-ontologie mit der transzendentalen Phänomenologie seines Lehrers auseinandergesetzt hatte, began Fink seine eigene akademische Karriere im Sommersemester 1946 (*Einleitung in die Philosophie*, geplant für EFGA Bd. 4), und nur drei Jahre später, in *Welt und Endlichkeit* (EFGA Bd.5 / 2), verkündete er das fundamentale *crux quaestionis* seines Denkens, die kosmologische Differenz. Es ist kein Zufall, dass diese Vorlesung 1966 erneut wiederholt wird, um in gewisser Weise den Beginn und das Ende eines fruchtbaren Zeitabschnitts der Finkschen philosophischen Produktion zu markieren. Aber der erste Teil dieses langen Weges, dieses Umweges zur Philosophie – dass wir uns als ein Testen der Reife des eigenen Denkes vorstellen könnten – beginnt mit einer strengen Konfrontation mit

der anfänglichen Tradition des philosophischen Denkens. Wie bereits gesagt, hat Fink nicht vor, eine neue Hermeneutik – möglicherweise phänomenologisch – der großen Klassiker des griechischen Denkens darzustellen, sondern zu zeigen, wie durch eine spezifische Interpretation grundlegender Begriffe wie Raum, Zeit und Bewegung implizit eine ontologische Auffassung über das Sein des Seienden vermittelt wird, die den Weg der abendländischen Philosophie vorgezeichnet hat. Wie die Überschrift sagt, muss die Geschichte der drei Begriffe in ihrer historischen Entwicklung nach-gedacht werden, weil von dieser Reflexion ausgehend sich die überlieferte Ontologie als Problem darstellt. Es ist ohne Zweifel auffallend, dass Fink in der ersten Publikation nach den Aufsätzen von strenger phänomenologischer Bedeutung die Tragweite der Phänomenologie selbst umgestaltet, die aufgrund seiner methodologischen Notwendigkeit von „Rückschritt auf die ursprüngliche Selbstgebung des bereinigten Gegenstands“¹ in diesem Fall nicht angewendet werden kann, weil sie bereits Raum und Zeit voraussetzt, die die Phänomenalität der Phänomene bestimmen. Hier wird dann der Weg klarer, den Fink gehen will, nicht die Bedingungen der Möglichkeiten der Seienden zu untersuchen, sondern die Ontologie selbst zu einem Problem werden zu lassen, indem er über die ursprünglichen Begriffen von Raum, Zeit und Bewegung nachdenken will. Diese Erbschaft auszuloten, heißt jedoch nicht, zweieinhalb Jahrtausende der philosophischen Tradition loszuwerden, wie es die Phänomenologie behauptet und mit ihrem „verhängnisvollen Irrtum“² neu anfangen können. Diese Haltung zu einer als strengen Methodologie gedachten Phänomenologie war bereits in einem Vortrag aufgetaucht, der im selben Jahr während der Vorlesung in Brüssel gehalten wurde, mit dem Titel *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*. Hier fragt sich Fink, ob der gleichen Phänomenologie – die immer schon Distanz von einer natürlichen Einstellung und von ihrer Generalthese über das Sein des Seienden nimmt – nicht eine gewisse Naivität zugeschrieben werden kann, wenn sie sich als entlarvende Methode von Interpretationsfehlern der Vergangenheitsphilosophie darstellt. Tatsächlich folgt sie als „Methode“ eindeutig der Spur der Metaphysik der Subjektivität und nimmt unausdrücklich viele Voraussetzungen an. Zunächst wird „das Seiende [...] als dem menschlichen Zuschnitt unterworfen, dem Maße der menschlichen Faßbarkeit konform gedacht“³. Gewiss darf die Bedeutung der philosophischen Anstrengung, die darauf abzielt, die Erkennbarkeit der Seienden zu bestimmen, nicht missverstanden werden, aber es wäre eine Vermessenheit, zu behaupten, dass dieses „ist“, erkannt wird. Der Gebrauch einer Methode, wenn auch in verdeckter Weise, beinhaltet die Annahme einer fundamentalen metaphysischen Position, die die Subjektivität in ihrer Messung der Dinge auf einen absoluten Rang bringt. Außerdem – Finks Zweifel wird nun verhängnisvoll – muss man sich fragen, ob das Seiende vor-theoretisch vor-begrifflich und vor-prädikativ überhaupt existiert: alles um uns herum, in der Weise wie es ist, immer wenn wir etwas über sein Dingsein sagen, ist es schon immer in die Überlegungen der Metaphysikgeschichte gekleidet. Die Phänomenologie muss dann die Aufgabe übernehmen, sich allem zu stellen, was von ihren Ursprüngen das gegensätzliche Element

¹ 2

² 5

³ E. Fink, *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*, ND, S. 145 (vorausgesehen für EFGA 1, *Nähe und Distanz – Studien zur Phänomenologie*). Für eine gründliche Untersuchung des Umfangs von Fink's Auseinandersetzung mit Husserl in diesem Aufsatz siehe F. -W. Von Herrmann, *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1971, besonders §3.

repräsentiert, nämlich das spekulative Denken, das wir als ihr Verdrängtes betrachten könnten, denn dort liegt das „kardinalste Problem“, wovor die Phänomenologie zurückgetreten ist. Fink beabsichtigt mit der Aneignung des spekulativen Denkens seitens der Phänomenologie, die Gleichsetzung von Sein und Phänomen grundsätzlich zu kritisieren: Wir können nicht sagen, dass es nur das ist, was von sich selbst aufzeigt, alles ablehnend, was als Phänomen nicht zum Aufweis kommt. Die Phänomenalität des Phänomens kann zum Beispiel nicht phänomenal bestimmt werden, weil sie nicht gegeben ist, aber sie muss einer spekulativen Besinnung unterzogen sein, denn das Erscheinen eines Seiendes erscheint nicht. Andererseits ist es nicht legitim, das Seiende als nur einen Gegenstand zu betrachten, wie es Husserls Phänomenologie tut, als sie ihn notwendigerweise mit dem von einem Ich vorgestellten Wesen verbindet. In der Tat, wenn sich die Phänomenologie tatsächlich ausschließlich auf die Subjekt-Objekt-Beziehung konzentriert, kann sie die sogenannte Phänomenalität von Phänomenen, die niemals ein phänomenales Datum ist, nicht in den Horizont ihrer Analysen einfügen. In diesem Sinne bleibt der Spielraum des Seins jener Phänomenologie verschlossen, die auf Grund der Überwindung der endlichen Dinge durch das auf das spekulative Denken auf das Ganze des Seins nicht abzielt. Bedeutet diese Perspektive der Ausstieg aus der Phänomenologie? Absolut nicht, die Phänomenologie bleibt unabhängig vom Verschwinden ihrer Exponenten und der Verästelung der verschiedenen Richtungen, denn was sie kennzeichnet, ist vielmehr das immer lebendige Feuer Heraklits; das bedeutet also, dass die Phänomenologie sich selbst in der Aneignung ihrer authentischen Möglichkeiten eng mit der Erbschaft des abendländischen Denkens verbunden entdeckt, wie Martin Heidegger uns gelehrt hat.⁴

Die Dinge erscheinen uns daher immer aus einer begrifflichen Interpretation der Dingheit, die zugleich die sprachliche Eröffnung ist, aus der das Ding uns gegeben ist. Und doch bedeutet Philosophieren immer, auf das zu schauen, was sogar banal geworden ist, selbstverständlich und nicht mehr fragwürdig; also ist der Ort, an dem man Raum, Zeit und Bewegung in Frage stellen muss, nicht mehr der gewöhnliche, d. h. das Erkenntnisvermögen des Menschen. Im Gegenteil, wir müssen anfangen, die Perspektive umzukehren, um den Menschen als das Wesen zu verstehen, das sich dem Raum und der Zeit öffnet und dabei in die Breite der Welt hinaussteht. Raum, Zeit und Bewegung sind dann keine Dingstrukturen mehr, sondern Weisen, in denen das Weltganze waltet.

An dieser Stelle ist die Vorgehensweise Finks klargeworden, ausgedrückt mit der Sprache von *Sein und Zeit*: Wenn das Befragte der Gedanke der Morgenröte der Philosophie ist, ist das Gefragte die ontologische Struktur von Raum Zeit und Bewegung, aber was gesucht wird, nämlich das Erfragte, ist das Walten des Weltganzen. Zunächst einmal ist deutlich, dass für Fink die Philosophie immer in einer „Situation“ beginnt, die nicht nur das ungefähre Meinen des alltäglichen Umgangs mit den Dingen ist, sondern die Gedankengeschichte, die nie tiefes Bewusstsein wird, obwohl sie immer gelebt wird. Aber die Situation ist schließlich auch die Nähe zu dem, was Fink das *Unausdenkliche* nennt, d. h. zu dem, was uns als Sein, Wahrheit und Welt umfängt, zu dem, auf das wir uns berufen, das wir aber nicht begrifflich beherrschen können. Dies bedeutet jedoch, dass es bei dem Ansatz zum Vorlesungsthema, bzw. bei dem spekulativen Weg Finks notwendigerweise von einer hermeneutischen Situation auszugehen ist,

⁴ „Ich versuchte vielmehr umgekehrt, das Wesen der Phänomenologie ursprünglicher zu denken, um sie auf diese Weise eigens in die Zugehörigkeit zur abendländisch Philosophie zurückzufügen“ (M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe Bd. 12, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann 1985, S. 91).

die nicht um die vermeintlich ursprüngliche Raumfrage herum aufgebaut werden kann, sondern auf dem Verständnis von Raum, Zeit und Bewegung.

Fink ist bewusst, dass es nie eine systematische Philosophie gibt, die sich von einer historischen Philosophie unterscheidet: Letztere ist immer systematisch (sonst wäre sie nur Doxographie, obwohl gelehrt) und umgekehrt. Hegel ist derjenige, der diese Bewegung des philosophischen Denkens sieht, die von dem natürlichen Seinsverständnis ausgeht und sich notwendigerweise mit der Erbschaft der Denkgeschichte, aus der die Philosophie kommt, konfrontiert. Philosophie ist daher immer unvermeidlich Umbildung und produktiver Wandel der überlieferten Tradition.

Die kritisch und nicht selbstverständlich zu beobachtende Tradition ist diejenige des Subjekt-Objekt-Bezuges, der einen „magischen Zirkel“ voraussetzt, von dem es scheinbar nicht möglich ist, herauszukommen; es sei denn, es besteht die Bereitschaft, die Gründe zu untersuchen, die zur Verlagerung der ontologischen Frage in der Moderne in den Subjekt-Objekt-Bezug führten, zur Umwandlung des *hypokeimenon* von der Substanz in das Subjekt und des *antikeimenon* (der ausschließlich den Charakter des sich anbietenden Seienden hatte) in das Objekt. Die Substanz wollte auf die grundlegenden Eigenschaften des Seins des Seienden hinweisen, was es im Wesentlichen konstituierte, so dass jedes Seiende ein Subjekt / Objekt als etwas

Zugrundeliegendes war. Der moderne Wendepunkt besteht darin, dass das Zugrundeliegende zur Ständigkeit des vorstellenden Ich wird, vor dem in einer bestimmten ontologischen

Charakteristik das vorgestellte Objekt präsentiert wird. Dieser dynamischen „Katastrophe“ – im etymologischen Sinne von *katastrophe* d. h. Umschlag – in Bezug auf die ontologischen Formulierungen der alten Griechen, die sich bis zu Husserls Phänomenologie ausdehnt, entzieht sich nach Fink auch Heidegger nicht, da er in *Sein und Zeit* sein Erfragen des Sinnes vom Sein überhaupt zu einer methodologischen und präventiven Existenzanalytik verankert hat, um eine fundamentale Ontologie aufgrund der Untersuchung des einzigen Seienden zu bauen, das von Natur aus Sein verstehen kann. Es ist daher notwendig, auf die Idee zu verzichten, daß eine Selbsteinschätzung des menschlichen Vermögens zur Förderung eines Erfragen des Seins von grundlegender Bedeutung ist: „die Wurzel des denkenden Menschen ist nicht der Mensch“. ⁵

Wenn die eigentliche Natur des Menschen die Transzendenz ist, scheint dann der Rückzug in sich selbst genau der Weg, um diese Spezifität zu verlieren; und dies ist eben die Perspektive, um die Begriffe von Raum Zeit und Bewegung auszuloten, weder von Dingen in Raum und Zeit auszugehen, noch Raum und Zeit als Dinge zu berücksichtigen, sondern das Umgreifende und Einbegreifende aller Dinge zu betrachten, ohne ausführlich, d. h. dingmässig, sagen zu können: Dies ist die Welt, Weltraum, Weltzeit und Weltspiel des Seins. Dies ist also die Wurzel des menschlichen Denkens, seine Weltoffenheit, die über jede Subjekt-Objekt-Unterscheidung hinausgeht und jeder durch intentionale Reflexion gewonnenen Fassung entgeht. Finks Absicht ist also, die Frage nach Raum, Zeit und Bewegung nicht auf das innerweltliche Seiende zu richten, wie es die Metaphysik anstrebte, sondern von der weltlichen Frage auf die nach Raum Zeit und Bewegung zu kommen, um das ontologische Problem neu zu stellen.

Wenn der Horizont, dank dem die philosophische Frage Finks eine Form annimmt, verständlich wird, warum ist das Befragte dann der Gedanke der Griechen und nicht direkt das metaphysische Denken der Moderne? D. h. der von der Phänomenologie Husserls nicht erkannte Boden, der in der Metaphysik der Subjektivität von Descartes und Leibniz ihre Begründer hat? Denn Fink ist der Meinung, dass schon mit der Entstehung der griechischen Ontologie der Versuch unternommen wird, Raum, Zeit und Bewegung aus dem Wesen des Seins auszutreiben, weil das

ontologische Denken bei Parmenides und mit seinem ungewöhnlichsten Ausspruch beginnt, dass die Bewegung nicht ist. Die entscheidende Entdeckung für seine spekulative Interpretation der Geschichte des Denkens ist also die einer fundamentalen Zäsur, die die ionischen Philosophen, die die Welt als Thema hatten, durch die Eleaten teilt, die ihren eigenen Fokus auf die Frage des Seins legten. Parmenides beginnt dann eine Geschichte der Ontologie, die bis zu unserer Zeit reicht, die von der Behauptung getragen ist, dass das Seiende ist.

Das grundlegende Problem, das Fink sehen will, ist daher, den ursprünglichen Boden der ontologischen Frage neu zu überdenken. Überdenken heißt, das auftreten zu lassen, was unvorstellbar geblieben ist, weil es von einer Verbindung mit dem Sein ausgeschlossen war, nämlich Raum, Zeit und Bewegung. Wie ist das alles möglich? Es soll nicht als bloßer Irrtum betrachtet werden, sondern als historisches Schicksal, das die Welt von einer Beziehung zum Sein zum Vergessen führte. Heidegger muss man sicherlich den Verdienst zuschreiben, mit *Sein und Zeit* den grundlegenden Zusammenhang des Seins mit der Zeit thematisiert zu haben und so zu zeigen, wie das Sein immer zeithaftig ist, aber sein Vorgang ist, wie wir sagten, von einer ekstatisch-horizontalen Erschlossenheit gekennzeichnet, die daseinsmäßig gegründet ist. Darüber hinaus bleibt die Beziehung zwischen dem Sein und dem Raum, die sich der Frage nach der Welt öffnet, im Schatten. Nun reicht es nicht aus, die traditionelle Ontologie zu korrigieren, nicht einmal mit einer existentiellen Analytik, um die Weltfrage zu stellen, die immer auf einem menschlichen Vermögen beruht. Es besteht die Notwendigkeit, die Ontologie umzubilden und sie mit der Erfahrung der Welt zu durchdringen.

Parmenides Ausschließung

Um das Ziel einer Neuformulierung der ontologischen Frage zu erreichen, ist es unweigerlich, das fundamentale Ereignis der Geschichte der Ontologie zu erkennen, und dies bedeutet in erster Linie den Umgang mit Parmenides. Der Denker von Elea war in der Tat der erste, der das Nichts aus dem Sein ausschloss, indem er das Sein vom Nichts trennte. Gerade die Anwesenheit des Nichts, die den gewöhnlichen Augen so klar ist und aus den parmenideischen Überlegungen ausgelöscht wird, markiert gerade in ihrer Geschichtlichkeit den Verlauf der Geschichte des abendländischen Denkens im Sinne des Nihilismus, der also kein Ereignis vollendeter Modernität ist, aber nach Fink unsere Geschichte von Anfang an begleitet: Die Ontologie ist immer nihilistisch, wie auch der Nihilismus immer ontologisch. Aber was stellt dieses Nichts an den Grenzen des Lichts des Seins dar, aber trotzdem immer „anwesend“, wenn nicht die Weltvergessenheit?

Es ist hier nicht möglich – und es ist auch nicht unsere Absicht – die hermeneutische Analyse Finks des Gedichtes von Parmenides zu wiederholen. Wir werden nur versuchen, den Kern seiner originalen Interpretation zu zeigen, die dem Wesen seiner Arbeit Sinn gibt. Zuerst zeige Parmenides, wie das Fehlen einer strengen Unterscheidung zwischen Sein und Nichts nicht als bloßer Mangel der menschlichen Natur betrachtet werden muss, sondern wie es als ein Wesenszug des sterblichen Menschen sein kann. Der Mensch kann den Gegensatz zwischen Sein und Nichts nicht ertragen, daher verfällt er in ein wirres Gemisch. Es ist deswegen nicht möglich, ohne die göttliche Hilfe, ohne den von einer Göttin angedeuteten Pfad, aus dieser Situation herauszukommen. Das alles bedeutet dann, dass der Gedanke des authentischen Seins nicht etwas Menschliches, sondern etwas Übermenschliches ist und dass er sich auf der Grundlage

dieses Enthusiasmus bewegt⁶, was nicht der Entzug der Freiheit des Philosophierens bedeutet, als ob dieses ein Folgen einer Offenbarung wäre, weil Dike durch Winke spricht und die Wege zeigt, ohne eine Lehre zu äußern. Parmenides weist stattdessen darauf hin, dass es notwendig ist, um die Wahrheit des Seins zu erreichen, einen Weg zu gehen – der nicht der intime des Bewusstseins ist – der den Menschen aus der Mitte des Seienden nimmt, um ihn auf sein Fundament zu stellen: die Wahrheit über das Sein ist etwas Verrücktes, hatte Fink schon in einer früheren Vorlesung geschrieben, denn es ist „ein Ruck in den Wesensgrund des Seins“.⁷ Jetzt hält es Fink für wesentlich, um das Gedicht Parmenides zu verstehen, den Zusammenhang zwischen dem ersten und dem zweiten Teil, zwischen der Deutung des Seins und dem, was aufgeht und untergeht, zu erfassen. Die Deutung, dass es zwischen den beiden Teilen aufgrund einer mangelnden Harmonie eine Art Widerspruch gebe, ergibt sich aus der vulgären Platonisierung im Verständnis der zweiteiligen Struktur des Gedichts, wonach *aletheia* und *doxa* andere Wege seien, um sich auf dasselbe zu beziehen. Fink ist der Meinung, dass der zweite Teil eigentlich die Grundformulierung vorlegt, um das Äon ontologisch zu verstehen. Parmenides, der die Prinzipien von Licht und Nacht einführt, kümmert sich nicht um die Erschaffung von Dingen – jüdisch-christliches, aber auch laut Fink nichtphilosophisches Konzept – vielmehr um die Ordnung der Dinge, nämlich um ihre Einrichtung im Ganzen, *diakosmesis*. Diese Bestimmung, der alle Seienden **unterworfen sind**, tritt in der Sprache-Dimension auf; der Weg der *doxa* ist daher derselbe der Sprache, die die primäre Dimension bezüglich des Menschen und des Seienden ist, da sie die Namengebung ist: „Der Mensch ist in der *doxa*, sofern er das Seiende benennt, sofern er dafür Namen hat“.⁸ Es ist im Namen, dass die Besonderung liegt, also Vereinzeltheit und Namenshaftsein entsprechen sich. Einerseits hat das Eine, Ganze und Heile keinen Namen, aber, wenn wir es ansprechen, dann brauchen wir einen Namen, d. h. Worte werden die *semata*, Zeichen. Aber das Reich der endlichen Dinge ist namhaft, denn jedes Ding hat in seinem Namen einen Umriss, eine Gestalt, ein Aussehen. Fink ist der Meinung, dass Parmenides eben den Weg der Ontologie so geprägt hat, dass selbst Aristoteles seiner Spur folgt, indem sein *logos* dem parmenideischen Ansprechen der Dinge entspricht. Die *doxa* stellt also die Welt der Unterscheidungen dar, eine Welt, die nicht „subjektiviert“ ist, weil die Sprecher sterblich sind, sondern eine Welt, die mit der Verbindung zur Sprache ihre Offenheit gegenüber den Menschen zeigt. Nach Fink wäre es falsch, über diesen Aufenthalt in der *doxa*-Welt als Wahnsinn zu sprechen, da es in Wirklichkeit die wahre Welt der Menschen ist, wie der erste Teil des Gedichts auch beweist, wenn die Göttin einen *Weg* zeigt, also die Bewegung der Forschung als Chance, die authentische Wirklichkeit des Seins zu sehen. Nun, diese Möglichkeit entfernt den Menschen nicht von seiner Wohnung in der *doxa*, die eigentlich eine Art platonischer Gefangenschaft in der *doxa* ist. Dies ist ein grundlegender Zug Finks Spekulation, den es hervorzuheben gilt: Wer durch das Denken die eigene Befangenheit zu verstehen vermag, vermeidet daher nicht die Gefangenschaft der eigenen Alltagswelt; diese letztere kann dank des Gedankens sichtbar sein, aber nie beseitigt werden. Es ist daher nicht möglich, an eine Ontologie zu denken, die – soweit sie sich damit beschäftigt, was die verrückte

⁶ Vgl. E. Fink, *Vom Wesen des Enthusiasmus*, in *Sein und Endlichkeit*, EFGA 5/2 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. v. R. Lazzari, Freiburg / München, Alber 2016.

⁷ E. Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, hrsg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg, Königshausen + Neumann 1985, S. 190 (vorausgesehen für EFGA Bd. 11, *Grundfragen der antiken Philosophie*).

Mischung zwischen Sein und Nicht-Sein ablehnt – nicht in der Welt der *doxa* liegt. Das erweist die spekulative Philosophie immer als dialektisch, und genau das zeigt der zweite Teil des Gedichts: „Die Lehre von der *doxa* vollendet die Lehre vom *eon*“.⁹

Trotz der Anerkennung der Wichtigkeit und der Unumgänglichkeit der *doxa*-Welt ist mit Parmenides das abendländische Denken am Scheideweg: Es wählt die Ontologie statt der Frage nach der Welt; es beseitigt nicht die Bewegung – wie könnte es! – sondern unterdrückt die Welthaftigkeit der Welt zugunsten der Ontologie. Ist es möglich, aus dieser Sackgasse herauszukommen? Gewiss, durch eine Zerstörung der westlichen Ontologie, indem man anerkennt, dass die konzeptuelle Figuration des Seins seit Parmenides das ontologische Referenzmodell verengt: Die Welt wird abgeworfen und von Platon sogar zu einer Kopie der Äon gemacht. Die Frage ist nun, ob die auf den Äon bezogene Einzigkeit nicht eher eine Eigentümlichkeit der Welt ist. Wie kann diese neue Stellungnahme thematisiert werden? Erstens, indem man anfängt, nicht über Dinge mit ihrem Raum, ihrer Zeit und ihrer Bewegung nachzudenken, sondern über das *Worin*, in dem sich der Raum, die Zeit und die Bewegung ereignen. Fink beabsichtigt daher, die Ordnung des Denkens auf den Kopf zu stellen, nicht mehr Raum, Zeit und Bewegung aus dem Erscheinen der Dinge, aus ihrem zeitlichen Sein im Raum und in der Bewegung und damit aus der Ontologie heraus zu denken, sondern über Dinge aus der Erscheinung der Welt zu denken.

Die Priorität des Weltgedankens bestimmt die Artikulation alles finkischen Denkens, nicht nur in Bezug auf die Ontologie, sondern auch in Bezug auf die philosophische Anthropologie und die Pädagogik. Schauen wir uns kurz an, wie dieser Leitgedanke aufgebaut ist. Wir sehen, wie alles, jedes Seiende, was uns umgibt, von einer wesentlichen Begrenztheit bestimmt wird: Grenzen und Scheidelinien sind gegeben, die einerseits ihre Trennungen voneinander zeigen, andererseits aber auch deutlich machen, dass sie alle den phänomenalen Charakter des durchgängigen Zusammenschusses haben. Diese wesentliche Mischung aus Begrenztheit und Zusammenschuss macht den endlichen Charakter der Seienden aus, der wiederum nicht phänomenal erscheint. Wie ist das denn möglich, ihn zu fassen? Unendlich ist der Horizont, von dem alle Dinge uns begegnen, indem sie zum Vorschein kommen. Das Wohnen des Menschen besteht also darin, in seinem Hinausstehen ins Ganze und sich Verhalten zum All. Diese Weltoffenheit ermöglicht unser Treffen der endlichen Dinge und ist auch der Grund jedes Seinsverständnisses und so jedes Selbstverhältnisses. Die Weltoffenheit ist dann als eine menschliche Möglichkeit zu verstehen, die Ontologie der fertigen Dinge aus ihren binnenweltlichen Erscheinen innerhalb eines unendlichen Horizonts zu begreifen. Dieser Horizont, der des Alls, macht es möglich, sich selbst als das Wesen zu verstehen, dem es gerade durch diese Weltganze-Offenheit gelingt, seinen Platz im Unterschied zwischen den endlichen Wesenheiten zu erfassen und auch zu verstehen, was der Umfang der Erziehungsbeziehung in einem ständigen Bezug auf die Ideale ist. Wenn der Erzieher sein Handeln auf Gedanken gründen will, kann er nicht ausschließlich „menschliche“ Kategorien – d. h. „endliche“ – verwenden. Er muss zunächst einmal in einer ursprünglichen Welterfahrung sein, er muss einen Blick in das ursprüngliche Phänomen unseres nie „geschlossenen“, vom Gigantischen und Unbegrenzten gestimmten Daseins geworfen haben. Die Notwendigkeit der Erziehung hat eine übermenschliche Grundlage; sie wurzelt in der endlichen

menschlichen Natur, um mit der Unendlichkeit zu beginnen, auf die sich der Mensch ständig bezieht.¹⁰

Aber wie ist der Weg, den Fink begeht, um das *aut-aut* Parmenides zu vermeiden? Innerhalb des kosmologischen Schemas ist die Differenz in Bezug auf alles, was endlich ist, nicht als gegensätzlich anzusehen, d. h. es wird nicht gesagt, dass die Unendlichkeit das ist, was außerhalb von Zeit, Raum und Bewegung ist. Der Unterschied beruht also nicht auf der Unbeweglichkeit gegenüber dem Beweglichen, sondern auf dem Beweggrund; dabei liegt die Opposition des In-Der-Zeit-Seins in der gleichen Zeit nicht außerhalb der Zeit, des räumlich Begrenzten im raumhaften Begrenzenden. Die kosmologische Dimension eröffnet die Möglichkeit, das dualistische Schema, das mit Parmenides beginnt, zu durchbrechen, aber dieser ketzerische Bruch in der Tradition bedeutet, die Vorherrschaft des Seins über die Welt aufzugeben: Die Welt sollte nicht vom Sein verstanden werden, geschweige denn von binnenweltlichen Seienden ausgehen, sondern von dem Raum, der Zeit und der Bewegung der Welt. Aber es ist vielmehr das Sein, das von dem Raum und der Bewegung der Welt ausgehend bedacht werden muss. Wenn das der Fall ist, dann ist es angebracht, nach dem Ursprung von Raum, Zeit und Bewegung zu suchen, wo Parmenides auf den Mangel an Zeit und Bewegung hingewiesen hatte, das heißt, im Äon, verstanden als der eigentliche Ort, weltlich gesehen, von Raum, Zeit und Bewegung.

Kosmologische wider metaphysische Denkbahn

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass die Suche nach einer philosophischen Herangehensweise an die ursprüngliche Frage, auch aus kosmologischer Sicht, nicht ausschließlich auf der Untersuchung von Phänomenen beruhen kann, sondern einen weiteren Blick braucht, der auf das gerichtet ist, was zur Phänomenalität nicht führt, auch wenn es sie begründet. Auf diese Weise muss das Denken spekulativ werden, d. h. es muss sich in eine Spekulation verwandeln, die sich nicht – und dies ist die Kritik, die Fink in Bezug auf die transzendente Phänomenologie des Meisters seit den 1930er Jahren ausübte – von allem inspirieren lassen kann, was letztendlich auf der Generalthesis des Seins beruht. Das spekulative Denken hat einen wesentlichen Grundbezug auf die allumgangene Ganzheit, die eben nur durch das spekulative Denken erfasst werden kann. Fink lässt sich von der Fata Morgana nicht täuschen: Dieser spekulative Gedanke, gerade weil er sich auf etwas phänomenal Unbestimmtes bezieht, bleibt immer in Ungewissheit, die aber bei den entsprechenden Unterscheidungen der Ansätze die Geschichte der Philosophie gut kennt, man denke nur an Kant'sche, kosmologische Ideen.

Wenn Parmenides der Bahnbrecher war, derjenige, der das *ist* in den Mittelpunkt der philosophischen Aufmerksamkeit gestellt hat, dann sollte Zenon als Vorläufer der Metaphysik betrachtet werden, denn er betrieb die dialektische Zerstörung der *doxa*. Das Verständnis der Sterblichen von dem, was ist, solange es in der Beobachtung der Bewegung dessen, was wir sehen, bleibt, ist nur ein trügerischer Schein. Nach Zenon ist das Paradoxon das Ergebnis einer Betrachtung des Raumes aus weltlicher Sicht, verstanden als das, was in der Welt erscheint. Er hat also die Bewegung „zerstört“, ausgehend von der Betrachtung ihrer Phänomenalität, die auf dem In-Sein der Dinge gründet: Bei den Eleaten ist die Bewegung, nach Fink, ein Paradox, weil für das Denken ein In-Sein des Endlichen im Unendlichen unmöglich ist. Aber die Zerstörung

¹⁰ Vgl. E. Fink, *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, hrsg. v. E. Schütz und F.-A. Schwarz, Freiburg, Rombach 1978, S. 186 (vorausgesehen für EFGA Bd. 18, *Philosophie der Erziehung*).

von Bewegung und Zeit ausgehend von Dingen, die ihre Endlichkeit zeigen, kann nur aus einer Unendlichkeit geschehen, die nicht das Seiende selbst, sondern der Raum, die Zeit und die unendliche Bewegung ist. Es ist der Raum, die Zeit und die Bewegung der Welt, die die Endlichkeit des Endlichen nicht zerstören, sondern behüten. Durch die Teilbarkeit des Endlichen wird ständig das Unendliche im Endlichen bewiesen, denn die Teilbarkeit zeigt eben den Widerschein der Welt in jedem Endlichen.

Fink kommt, um die Priorität zu begreifen, die der Konzeption des Äons von den Eleaten eingeräumt wird, mit der entsprechenden Unterordnung der Welt, die ausschließlich in Bezug auf die Beziehung zu den endlichen Entitäten gesehen wird. Eine Vorwegnahme dessen, was mit der Schulmetaphysik geschehen wird, wenn das kosmologische Problem als Teil der *metaphysica specialis* im Hinblick auf die zentrale Frage der allgemeinen Metaphysik bezüglich des Problems des Seins verstanden wird.

Diese Denkstruktur impliziert auch, dass Bewegung ausschließlich aus der Beziehung zwischen Bewegendem und Bewegtem innerhalb einer schon bestimmten Gefüge von unbeweglichem und unendlichem Raum und ebenso der Zeit gesehen wird. In dieser Hinsicht ist es klar, dass Bewegung immer etwas ist, was ausgehend vom phänomenalen Feld der Seienden geschieht, ohne die Möglichkeit, den Blick auf die ursprüngliche Dimension zu richten, die genau die Weltbewegung ist, die diesen Phänomenen erlaubt, Phänomenalität zu gewinnen. Kosmologisch denken heißt dann, die Bewegung vom Aufgehen und Vergehen der Seienden begreifen zu können, Raum und Zeit aus der Raum- und Zeiteröffnung der Welt.

Was wird mit Platon geschehen, wie erneuert er die ontologische Frage, die die Eleaten aufgeworfen hatten, und wie entwickelt sich die Frage nach Raum, Zeit und Bewegung in Bezug auf die Absicht Finks, das ontologische Problem „ketzerisch“ neu zu formulieren? Es ist Fink selbst, der schreibt, dass seine Behandlung Platons flüchtig und in gewissem Sinne nur vorbereitender Natur ist, um die von Aristoteles angebotenen Lösungen für die Fragen besser zu verstehen. Das zentrale Problem bleibt die Beziehung zwischen *noein* und *einai*, die in Parmenides nach dem Gesetz der *Ananke* als unveränderlich galt. In Platon hingegen ist der *nous*, wenn man seine Spätphilosophie betrachtet, das eigentlich Bewegende, was ausgehend vom Blick des Demiurgen auf die Unveränderlichkeit von Ideen geschieht. Nun aber weist Fink darauf hin, dass sowohl Platon als auch Aristoteles auf der Suche nach einer Grundbewegung, einer ursprünglichen Bewegung, die alle anderen Bewegungen hervorbringt, von den binnenweltlichen Bewegungen, von den auf der Erde stattfindenden Tun und Leiden, weg führen, um eine Bewegung zu suchen, die diese Momente selbst in ihrer Allgemeinheit einschließen kann. So ist die Bewegende Bewegung, die Platon sucht, nicht auf etwas Weltliches oder auf ein Seiendes bezogen, sondern ein Verweis auf eine ursprüngliche Wirkung aller Phänomene, die nicht selbst ein Phänomen ist. Laut Fink findet Platon in dem durch den Demiurg personifizierten *Nous* den ursprünglichen Beweger aller Bewegungen, denn er ist derjenige, der den Weltlauf in den Gang setzt, der die Seienden einrichtet und ordnet. Und doch wäre Platon nicht in der Lage, weltliche Darstellungen loszuwerden, die in Wirklichkeit unangemessen erscheinen, um die ursprüngliche Bewegung zu definieren, die jenseits der Phänomenalität der Seienden liegt. Da er mit Modellen arbeitet, die sich auf Lebendiges oder schöpferische Freiheit beziehen. Ein Beispiel ist die Verwendung des *techne*-Modells, das Platon radikalisiert, um ein ursprüngliches Hervorbringen zu suchen. Aber was wird hervorgebracht? Platon verwendet die *Chora*, die Fink für die Ur-passivität der Materie, das Ur-ständige, hält. Statt des Dualismus zwischen Idee und Einzelding lebt Platons Denken vom Dualismus zwischen *nous* und *chora*, zwischen bewegender Bewegung und unbewegtem Stand. Plato ist

also derjenige, der in dieser fundamentalen Bewegung, die Ordnung zwischen den Dingen der Welt schafft, die Möglichkeit des menschlichen Denkens sieht: fernab jeder subjektiven Vorstellung und getreu dem grundlegenden parmenideischen Schema, für das Denken und Sein dasselbe sind, sieht Plato im Denken des Menschen, dank seiner Fähigkeit, über Phänomene hinaus zu steigern, den möglichen Widerschein vom Walten der Weltvernunft.

Wenn für Platon die Bewegung grundsätzlich durch das *techne*-Modell konzipiert ist, verbindet Aristoteles diese ursprüngliche Aktion mit einer anderen, wobei die Bewegung ohne Stoß konzipiert wird; es handelt sich hier um das Ziel, das *telos*, zu welchem die Dinge gehen, weil es sie anzieht. Der unbewegte Beweger von Aristoteles entspricht nach Fink dem *idea tou agathou* Platons, doch mit Bezug auf das Bewegungsproblem. Aristoteles' Ontologie basiert jedoch ausschließlich auf dem binnenweltlichen Seienden, was nicht bedeutet, dass das Problem der Welt nicht betrachtet wird, sondern im Gegenteil, dass es im Begriff der *physis* verborgen ist. Die Vorrangstellung der binnenweltlichen Seienden bedeutet, dass Aristoteles von Fink als Phänomenologe betrachtet wird, aber nicht in dem Sinne, dass das Erscheinen in Bezug auf uns gesehen wird, denn wir selbst sind, wie die Dinge, die uns umgeben, Teilnehmer dieser Bewegung, die uns zu Erscheinen führt, d. h. die uns zum Sein führt. Aber was ist die Grundlage für dieses Kommen zum Erscheinen, was ist der Ursprung der Begründetheit des Seienden? Deshalb hat die Frage nach der *arche* eine zentrale Bedeutung, denn jedes Seiende hat seinen Ursprung außerhalb von sich selbst in etwas Ursprünglicherem.

In diesem Zusammenhang ist der Begriff der *physis* von zentraler Bedeutung und sollte von Fink nicht als die ursprüngliche Seinsmacht verstanden werden, die den Dingen zugrunde liegt, sondern als das Anwesende in allen Dingen, so dass sie nicht von den *physei onta* getrennt sein kann. Wenn es so ist, dann ist *physis* „das in ihnen allen Waltende, sie Durchwirkende“¹¹, also die Welt. Aber Fink betont, dass es nicht die Grundlage in Aristoteles' Denken ist, zur Analyse gerufen zu werden, sondern immer das Ding: Von ihm aus scheint es möglich zu sein, die ursprünglichen Ursachen seines Vorliegens zu verfolgen, und es ist durch das sich Zeigen der Dinge, dass Aristoteles den Spruch Heraklits umdreht: Die Natur liebt es, sich zu zeigen. Aber gerade das Sich-Zeigen der Dinge bestimmt die Notwendigkeit, das nicht widersprüchliche Auf- und Untergehen der Dinge zu beweisen, weshalb die Bewegung zu einem zentralen Element für das Verständnis des Seins der Seienden bei Aristoteles wird.¹²

Die Vorrangstellung der Bewegung wird im Verständnis des Raumes hervorgehoben, das von den Dingen im Raum ausgeht, um die Bedeutung vom Platztausch zu erfassen. In diesem Sinne ist es notwendig, ein Dingraum von einem Ortsraum zu unterscheiden. So ist der Ortsraum, der das aristotelische Raumverständnis bestimmt, für Aristoteles in erster Linie *topos*. Dies verhindert jedoch, dass Aristoteles im Übergang vom Ortsraum zum Weltraum voranschreitet, da er immer in einer binnenweltlichen Perspektive bleibt. Ausgehend von den Dingen führt dies zur Definition von Raum als unbewegliches Gefäß, das alle bewegliche Dinge umfasst: *topos* wird also nur in Bezug auf die Dinge, aber nicht an den Dingen betrachtet, d. h. es gibt kein *topos* ohne Dinge. Der kritische Akzent auf Aristoteles' Raumvorstellung beruht auf der Überlegung,

¹¹ 205

¹² In solchem hermeneutischen Ansatz lässt sich der Einfluss Heideggers Lektüre von Aristoteles spüren. Im Sommersemester 1931 hielt nämlich Heidegger eine Vorlesung über Aristoteles, die Fink hörte, wo eben die kinesis d.h. das Sein als dynamis und *energeia* die grundlegende Bedeutung des Seins der Seienden ist (vgl. M. Heidegger, *Aristoteles Metaphysik I-3 – Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA Bd. 33, hrsg. v. H. Huni, Frankfurt a.M., Klostermann 1981).

dass der Ausgangspunkt immer das Seiende in seiner Anwesenheit ist, um zu einer Diskussion über den Ort als äußere Grenze des Dings zu gelangen, aber auch dieser wird letztlich als Raum begriffen, denn man bezieht sich auf das himmlische Gewölbe, um ihn zu begreifen. Letztendlich, auch wenn der Raum nicht ein Ding ist, denkt Aristoteles ihn immer von den Dingen her, er ist das, was die Dinge umhüllt. Es ist hier nach Fink, dass die Welthaftigkeit des Raumes bei Aristoteles gefunden werden muss. Trotzdem ist der Raum für ihn etwas Endliches, „die Wand, welche alle vereinzelter Dinge und auch die Elemente umwandet und umrandet“.¹³ Wenn also der Raum nur das ist, was die Mobilität der einzelnen Dinge in ihrem unbeweglichen Wesen erst möglich macht, dann ist er vollendet, darüber hinaus gibt es nichts als die Leere; das ist für Fink die Größe, aber auch die Grenze von Aristoteles Raumanalytik. Aber das Verständnis des Raumes ist in Aristoteles' Denken so wichtig, dass es als Vorbild für das Verständnis der Zeit fungiert. Dies zeigt sich in der Tat an der Nummerierbarkeit, an der Möglichkeit, Bewegung und Umschlag nach den verschiedenen Momenten zu messen. So wird in Analogie zum Raumverständnis das Erkennen der Zeit durch ein Abgrenzen des Früher und des Später erfolgt. Was war das Echo von Finks spekulativem Bemühen um das Denken von Parmenides, Zenone, Platon und Aristoteles? Das war Oskar Becker, der die Tragweite der Neuheit von Finks erstem Schritt zu einer kosmologischen Philosophie nicht verstanden zu haben scheint. Der ehemalige Assistent Edmund Husserls, tiefer Kenner der Geschichte der griechischen Mathematik, erkennt zum Abschluss einer sehr aufmerksamen Rezension keine „Überwindung“ der Metaphysik durch Fink, der stattdessen unter dem Einfluss der Nietzsches Kritik Themen vorschlagen würde, die spezifisch für den deutschen Idealismus sind. Der zentrale Grund für diese Kritik scheint Finks Gebrauch und Bedeutung des Idealismus typischen Spekulationsbegriffs zu sein, der die Absicht, antike Philosophie durch einen Verweis von einer befangenen Situation auf das Offene der Welt zu lesen, kaum aufdecken konnte. Um die Wahrheit zu sagen, wenn man das Maß der Lexikographie verwenden würde, hätte dann nicht einmal der Begriff „Ontologie“ eine berechnete Verwendung, da dieser Begriff das Ergebnis der barocken Gewohnheit ist, die Sprache mit Wörtern griechischer Herkunft zu schmücken – eine erste Verwendung findet sich nur in einem Werk von Calovius (1636); dann, verbunden mit dem Begriff *Ontosophia* in Claubergs „Metaphysik“ (1647) – ; also mit welchem Recht könnten wir über Ontologie bei Parmenides sprechen? Die Stärke von Finks Interpretation liegt vielmehr darin, durch Spekulationen einen weiteren Schritt auf dem ontologischen Weg des 20. Jahrhunderts zu gehen und sich von Heideggers Denken zu distanzieren, obwohl Becker selbst eher oberflächlich „die pädagogische Absicht Finks, das im Umkreis Heideggers Übliche vorzubringen“¹⁴, betont hat. Darüber hinaus entgeht dem Rezensenten ein wesentlicher Aspekt der finkschen kosmologischen Spekulation, der sie in essentieller Weise von der Analytik des Seins unterscheidet, nämlich die der Nicht-Notwendigkeit des seinsverstehenden Daseins für das Walten der Welt: Wenn der Mensch tatsächlich einen wesentlichen Anteil an der Offenbarung des Seins hat, und zwar so sehr, dass sich das Sein selbst gerade wegen seines Verständnisses des Seins als endlich erweist, so ist diese wesentliche Funktion des Daseins für das Walten der Welt nicht notwendig. Der Mensch nimmt am universellen Erscheinenlassen des Seienden nicht teil, außer im

¹³ 220-1

¹⁴ Vgl. O. Becker, *Eugen Fink: Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung*, „Philosophische Rundschau“, Bd. 6, N. 1/2 (1958), S. 27. Die anderen kritischen Bemerkungen über die Arbeit betreffen die stark existentielle Interpretation der antiken Philosophie und das völlige Fehlen von Verweisen auf mathematische Konzepte, die für das Verständnis der Paradoxien Zenones wesentlich seien.

Erscheinenlassen der Seienden, die als Gegenstände bzw. wissenschaftlich gefasst werden, oder im Erscheinenlassen nach der freien Sinnstiftung der von ihm produzierten Dinge.¹⁵ Die Distanz zu Heidegger zeigt sich auch darin, dass die Analytik als vorbereitende Funktion zur Behandlung der Frage des Seins nicht anerkannt wird, da es vielleicht angebracht wäre, die ontologische Frage, von der das Seinsverständnis ausgeht, zu klären, um die Aufgabe der Analytik besser zu bewältigen.¹⁶

Kosmologische Reduktion des Erscheinens

Die Intention, zu einer Auffassung von der Erscheinung der Seienden zu gelangen, die nicht mehr vom Wahrnehmungscharakter des Menschen abhängig ist, ist die grundlegende Richtung des zweiten Werkes *Sein, Wahrheit, Welt*, das wenige Jahre später veröffentlicht wurde. In *Nachdenkliches* hatte Fink schon geschrieben, dass Sein, Wahrheit und Welt keine begründeten Orte des menschlichen Denkens sind, sondern räumliche Gebilde, in denen sich der menschliche Gedanke abspielt und die als solche „das Unausdenkliche“ **19** sind. In diesem Sinne stellen sie die philosophischen *topoi* par excellence dar, in denen man durch eine Voraussetzungslosigkeit nicht an den Zugang denken kann, sondern es bedarf einer sorgfältigen Auslotung der überlieferten philosophischen Begrifflichkeit, nicht aber um sie zu bewahren, sondern um willen einer Überwindung von ihrem metaphysischen Horizont. Ohne Zweifel ist dieses Buch auch die ausführlichste Auseinandersetzung Finks mit seiner Herkunft, d. h. mit der Transzendentalphänomenologie Husserls und der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers, die schon vom Beginn an seinen Denkweg bewegt hat. Wie schaffen wir es, eine Annäherung an das Thema zu finden? Fink beginnt, darüber nachzudenken, was es bedeutet und was für uns modern der Begriff Wissenschaft bedeutet. Die vermeintliche Unverzichtbarkeit der Wissenschaft, ihrer Kenntnis der Dinge, die wir heute alle sehen, darf uns nicht vergessen lassen, dass es die menschliche Existenz in der Realität auch ohne Wissenschaft schon immer gegeben hat. Liebe, Arbeit, Herrschaft, Scheu vor den Himmlischen und Ehrfurcht vor den Abgeschiedenen stellen fundamentale Phänomene dar, die philosophisch gesehen als vorwissenschaftlich gelten und zu jener Sphäre gehören, die Husserl, mit einem unklaren Begriff nach Fink, Lebenswelt benannt hat. Aber die Stärke der Wissenschaft ist gleichzeitig so durchdringend, dass dieselbe vorwissenschaftlichen Phänomene nun aus einem wissenschaftlichem Vorverständnis heraus erfasst werden. Es ist jedoch angebracht, dass Fink das Wissenstreben, das ein grundlegendes Phänomen des menschlichen Daseins ist, wie Aristoteles zu Beginn seiner Metaphysik sagt, vom Begriff der Wissenschaft unterscheidet. Dann befinden wir uns in der Wissenschaft nicht von Natur aus, sondern folgen einer Geschichte, der Geschichte des Abendlandes und seiner Philosophie; das ursprüngliche Phänomen muss daher als die Begierde nach dem Wissens und nicht als seine Artikulation der Wissenschaft betrachtet werden, und die Philosophie muss von dieser Begierde aus verstanden werden. Dies bedeutet keineswegs, dass der Mensch von Natur aus Philosophie treibt, sondern dass die Philosophie von Natur aus zu den Möglichkeiten der menschlichen Natur gehört, in gewisser Weise „schläft“ sie in der menschlichen Seele ausgehend von einer unwiderruflichen vorontologischen „Bewegung“ des Seinsverständnisses, welches kein einfacher Besitz in menschlichen Händen ist, sondern ihre

¹⁵ Vgl. F.-W. Von Herrmann, *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1971, S. 26.

¹⁶ *Sein, Wahrheit, Welt* 31

Wurzeln in der Selbsteröffnung des Seins an die Menschen hat. Hier wiederholt sich der Versuch Finks, sein Denken vom Vorrang des Menschlichen zu befreien, um die Zweitrangigkeit des Denkens zu betonen. Aber Philosophie ist für alle und für niemanden, so wie der Tod unser Leben in latenter Form begleitet, ohne jemals wirklich als etwas betrachtet zu werden, das uns gehört, so erscheint das Denken vielen als etwas Unwesentliches. Die Philosophie hingegen, wenn man sie vom Standpunkt der Offenheit gegenüber dem Sein betrachtet, verleiht dem Menschen die Kennzeichnung seiner Natur auf eine viel eigentümlichere Weise als jede andere Definition, die von der philosophischen Tradition selbst artikuliert wird.

Die Offenheit des Seins beruht auf der Möglichkeit, „ist“ zu sagen, also mit der ständigen Konfrontation mit dem Sein dessen, was es ist, indem es ihm jeweils einen Namen und damit Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit zuweist. Natürlich sind wir nicht immer in der Lage, dieses Seinsverständnis, das sich gedankenlos in unserer Alltäglichkeit strukturiert, zu rechtfertigen, was für Fink aus der Sprache zu verstehen ist. Wie er in der eigenartigen Interpretation des zweiten Teils des Gedicht Parmenides betonte, glaubt Fink ebenfalls in Sein, Wahrheit und Welt, dass die Sprache kein einfaches Instrument einer Verständigungstechnik ist, sondern „die Musik der Welt“,¹⁷ verstanden als akroamatische Dimension, in der der Mensch lebt.

Die Phänomenologie, in ihrer subtilen Aufmerksamkeit auf die Phänomene, im Gegensatz zu dem, was die Geschichte der Metaphysik vorgeschlagen hat, mit ihrer Unterscheidung zwischen endlichen und unendlichen Seienden, hat keinen Rangunterschied unter den Seienden ausgeübt, die in ihrem Erscheinen ohne ontologische Komparativ auftreten. Und doch, wie wir jetzt wissen, ist die Phänomenologie nicht in der Lage, mit ihrer Methode über die Erschienenen die Phänomenalität des Erscheinens selbst in Betracht zu ziehen. Das Ergebnis der phänomenologischen Haltung, so Fink weiter, sei sogar antiphilosophisch, weil sie in ihrer Methode die Frage nach dem Sein des Erscheinenden aufzuwerfen verhindert. Mit den Worten Finks: „Es ist der spekulative Entwurf schlechthin, wenn nach einem Maß des Seins ausgespäht wird, das selber nicht im Bezirk der Phänomene vorkommt [...]. Es ist ebenso sehr die Aufgabe der Philosophie, den stehenden Bereich der Phänomene sachgetreu zu durchforschen, als auch darüber hinauszuforschen, in eine Seinsbewegung zurückzudenken, welche überhaupt erst die Phänomene zum „Stand“ bringt“.¹⁸ Das ist, mit anderen Worten, die Stellungnahme Finks vor der Phänomenologie, die er als Nähe und Distanz bezeichnet hat.

Man kann dann sagen, dass der nächste Schritt in Bezug auf die Husserlsche Phänomenologie im Übergang vom Gegebenen zum Ungegebenen besteht. Hier stellt sich die Frage nach dem Sein als eine Frage nach der Welt, wodurch es dem Menschen, verstanden als ein Wesen, das das Sein in Frage stellt, gelingt, über das Wesen selbst hinauszugehen, in die weitere Dimension, die dem, was gegeben ist, sein eigenes Erscheinen gewährt. Die Philosophie entdeckt ihre eigene endliche Dimension gerade im Augenblick, in dem die Unendlichkeit, die sie als Stütze und Begründung für die endlichen Seienden sucht, nicht in einem anderen, noch so hohen Seienden findet, sondern sich der Ganzheit als solcher öffnet, die immer weiter ist, als das, was sie enthält. In dieser Perspektive wird die Frage nach Sein, Wahrheit und Welt als das Selbe dargestellt, denn die drei Probleme hängen zusammen, das Wesen der Dinge, die Wahrheit der Dinge und die kosmologische Dimension der Dinge.

¹⁷ 41

¹⁸ 51

Es ist klar, dass diese drei Fragen den Weg der Philosophie von Anfang an begleitet haben, und es ist ebenso offensichtlich, dass Fink nicht nach einer historisch-doxographischen Wiederholung oder einer Reproposition in Originalform sucht, gewiss ist hier das Gesuchte ein Vorgang, der sich von der theistischen oder pantheistischen Auffassung der Metaphysik entfernt, um „eine Bahn der Seinssteigerung zu finden, die *nicht* in den phänomenalen Rangordnungen gründet“. ¹⁹ Die Tradition hat dieses Problem als das Problem der Transzendentalien erkannt, um zu versuchen, über die Gegebenheit des Erscheinens der einzelnen Sache mit ihren Gegensätzen in Bezug auf das Nicht-Sein und auf die Unterscheidung von den Vielen hinauszugehen. Fink will sich dann in die transzendente Dimension, *unum verum bonum*, einführen, um über die Beziehung zwischen Sein und Erscheinen nachzudenken.

Traditionell ist die Lehre der Transzendentalien der Weg gewesen, um die Strukturverfassung des Seiendes anzuzeigen: das Einssein eines Seienden kommt nicht unter anderen Prädikaten, sondern ist die Voraussetzung seiner Bestimmbarkeit. Nun hat Heidegger gezeigt, dass die Transzendentalien sich nicht nur auf die Dinge beziehen, sondern auch auf ihr Sein: unser *ist*-sagen spricht von einem Ding und über sein Sein, aber nicht vom Sein überhaupt, das Fink als einen Lichtwurf hinter uns beschreibt, welcher eben die Dinge vor uns erhellt. Um uns zu diesem Licht zu wenden, brauchen wir einen Umschlag, indem die Transzendentalien nicht mehr verwendet werden, um die Seienden anzuzeigen, sondern um zu fragen „*ob und wie das Sein selbst eines, gut und unverborgenen sei*“. ²⁰ Es ist genau das Ziel der Phänomenologie: Wahrheit und Welt auf ursprüngliche Art und Weise zu erhellen.

Das Erscheinen des Seins ist das Urereignis aller Geschehnisse im Universum, da der einzige Grund dabei das Seiende ist. Wenn wir also unseren Blick vom Seienden zum Sein wenden wollen, ist es notwendig, die Transzendentalien als Bestimmung des Seins und erst dann des Seienden zu benutzen. Aber in welchem Sinne haben die Transzendentalien Bezug auf das Sein, und wie ist es möglich, dass ein Wesen wie der Mensch direkt auf das Sein blickt?

Ausgangspunkt kann nur das Erscheinen des Seins sein, gesehen durch das Erscheinen des Seienden.

Die Dinge sind das, was sie in sich selbst sind; bleiben sie jedoch in ihrer Erscheinung mit diesem Sein *an sich* in Verbindung? Unsere Wahrnehmung von ihnen, ihr Eintritt in unseren kognitiven Horizont bedeutet, dass die Dinge in ihrem Erscheinen *für uns* werden, das heißt, sie werden für ein anderes Seiende, weil sie sich nicht geben können, wie sie in sich beruhen. Das Ding, so wie es eigentlich ist, verschwindet aus dem kognitiven Horizont des Menschen, um sich nur innerhalb seiner endlichen und unüberwindbaren Möglichkeiten zu geben; das Geben von Dingen in sich selbst schlüpft in das Unerkennbare. Das bedeutet, dass wir kein Wissen über das Wesen der Dinge haben, sondern nur über ihr Erscheinen: Die Dinge erscheinen uns als Phänomene, aber die Beziehung zwischen ihrem Wesen in sich selbst und ihrer phänomenalen Erscheinung muss ausgeschlossen werden. Sogar das sich vorstellende Subjekt macht sich selbst auch ausschließlich zu einem Phänomen des gegenseitigen Kennenlernens, ohne jegliche Kenntnis dessen, was es ist, unabhängig von seiner Erscheinung vor dem Ich. Einerseits scheint es also so, als sei der Mensch getreu den kritisch-reflektierenden Vorschriften dazu verurteilt, ausschließlich mit dem Erscheinen der Dinge umzugehen, die nur unter den Bedingungen der Möglichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens gegeben werden. Aber wäre es nicht

¹⁹ 61

²⁰ 75-76

möglich, sich zu fragen, ob und inwieweit das Erscheinen selbst das Seiende an ihm selbst verstellt? Ist das Erscheinen eine Leinwand, die das Ansichsein der Dinge bedeckt? Um diese Frage zu beantworten, scheint es notwendig zu sein, das Wesen von Erscheinen in Frage zu stellen.

Fink schlägt dann vor, das Erscheinen zu hinterfragen, d. h. zu fragen, ob sich die ursprüngliche und primäre Bedeutung des Erscheinens wirklich aus der Vorstellung eines Ichs ergibt. Er fördert letztendlich ein neues Konzept von Ansichsein, beginnend mit dem Erscheinen, in dem Sinne, dass die ausschließliche Verwendung des Erscheinens der Dinge ab dem Moment, in dem sie in den Wahrnehmungshorizont der Menschheit eintreten, als problematisch angesehen wird; aber dazu ist es notwendig, einen Zugang zur Selbstheit des Seienden zu finden. Zu diesem Zweck ist es zunächst notwendig, das Erscheinen in Frage zu stellen, um es als das *Medium* zu betrachten, in dem das Verstehen aller Dinge durch den Menschen geschieht; es ist in der Tat die grundlegende Struktur und Voraussetzung jeder menschlichen Verständlichkeit. Aber wie kommt das Ding zu seinem Erscheinen? Bereits in dem Verb, das benutzt wird, kommen, zeigt sich eine Bewegung an, aber wer führt die Bewegung aus, wer ist der Agent der Bewegung? Gewöhnlich wird die Bewegung des Seienden zu seinem Erscheinen entweder als vom Menschen vorgestellte oder als "Vonsichselbsthinausgehen" gedeutet; in beiden Fällen ist jedoch diese Bewegung innerweltlich zu betrachten. Aber die grundlegende Frage, die sich auftut, ist genau folgende: Gibt es eine andere Möglichkeit, die Bewegung des Erscheinens zu begreifen, die nicht diejenige des innerweltlichen Seienden ist, d. h. eine universale und weltdurchwaltende Bewegung? So liegt die Grundlage der Erscheinen-Bewegung nicht mehr in den Dingen, sondern in dem, was sie durchdringt und regiert.

Wenn wir nun nicht von der äußeren Erfahrung ausgehen wollen, die der Mensch mit seiner Vorstellung von den Dingen hat, sondern die wesentliche Beziehung des Dings und seines Seins mit seiner Erscheinung suchen wollen, müssen wir versuchen, seine Selbstheit zu erreichen. Finks Vorgehen scheint hier die entscheidende Herausforderung von Jahrhunderten der modernen Philosophie zu erreichen, indem er auf das Primat des Subjekts und seine Welterfahrung verzichtet, um die Dingheit der Dinge entstehen zu lassen. Genau darauf zielt die Suche nach der Selbstheit ab, um die Voraussetzung zu erfassen, die jedes Erlebnisereignis möglich macht. Solche Selbstheit ist nicht als Anerkennung einer Art Bewusstsein alles, was uns umgibt, zu verstehen, sondern als ein Hinweis auf die Beziehung, die ein Ding mit ihr hat, die den Augen des vorstellenden Ichs dunkel bleibt. Das heißt also, dass es der Vorstellung gelingt, das zu berühren, was in gewisser Weise nur die Schale dessen ist, was man sich selbst zeigt, und an der Möglichkeit der Vergegenständlichung des Seienden anzuhalten. Dieser Modus des Erscheinens des Seienden wird von Fink *Anschein* genannt. Und doch, wenn wir kritisch oder besser gesagt spekulativ, auf die Möglichkeit eines solchen Anscheins schauen, erkennen wir, dass es eine Dimension von Helle gibt, die einen solchen Anschein ermöglicht, der nicht vom menschlichen Erkenntnisvermögen, sondern vom *Vorschein* abhängt. Fink möchte mit diesem letzten Konzept auf die Bewegung hinweisen, die das Seiende vollzieht, um selbst zu sein, indem es eine Figur und einen Umriss annimmt. Das Seiende gelingt mit seinem Zum-Vorschein-Kommen zum Land der Unterschiede zu gelangen, wie eine wachsende Blume aus dem Schoß der Erde, wie ein Kind aus dem Schoß seiner Mutter. Dieser Vorschein ist das Darbieten seines Seins eines Seienden. Doch während das Seiende zufällig durch den Menschen vorgestellt werden kann und somit sein Anschein für sein Wesen nicht notwendig ist (es gibt unbekannte Fische in den Tiefen der Ozeanabgründe, sowie unentdeckte Pflanzenarten in den undurchdringlichen Wäldern), ist der Vorschein die innige Verbindung mit dem Wesen jedes

Erscheinens. Fink ist sich der begrifflichen Schwierigkeit bewusst, diese Bewegung beschreiben zu können, weshalb er an das Fragment 64 des Heraklit erinnert, alles wird durch den Blitz in seine Dimension geführt. Aber wenn die Verbindung zwischen Sein und Erscheinen so wesentlich ist, was passiert dann mit den Seienden, wenn sie den Vorschein nicht mehr erreichen? Nach Fink eröffnet sich hier die ontologische Dimension des Todes, die wir gewohnt sind, mit dem unerschütterlichen Begriff des Nichts zu beschreiben, aus dem alles zum Vorschein kommt und in das jedes Seiende weg sinkt.

Auf diesem Weg trennt sich Fink von der essentiellen Verbindung zwischen Sein und Wissen, die durch Parmenides eröffnet wird? Wenn das Sein für das Wissen notwendig ist, um ein „Objekt“ zu haben, ist es für ein Seiendes überhaupt nicht notwendig, dass es ein Wissen über es gibt. Doch er stellt fest, dass es ein Wissen gibt, das sich auch auf das Ansichsein des Seienden bezieht und seiner Vergegenständlichung durch die Erfahrung vorangeht; es handelt sich hier um die Erfahrbarkeit des Seienden in seiner Intelligibilität. Dieses Wissen ist apriori ein Thema, das die Geschichte der Philosophie lange behandelt hat. Dieses Wissen richtet sich natürlich nicht auf das Gegenstand-Sein des Seienden, es ist nicht das, worauf Fink mit seinem apriorischen Wissen verweist, sondern ein Wissen, das „die *weltweite Ausbreitung des Seins von Seiendem*“ **110** ansetzt. All dies hat mit dem Bewusstsein der Endlichkeit unseres Wissens zu tun, mit der Erkenntnis, dass die Breite des Seins, die sich im Universum öffnet, unvergleichlich größer ist als die Enge unserer Herstellung dessen, was wir als ein Objekt des Wissens wahrnehmen, dass „das Feld der Gegenstände nicht die vollständige Gegend des Seienden ist“. ²¹ An dieser Stelle verstehen wir besser die Absicht Finks, die Transzendentalien zu nutzen. Er erneuert die alte wesentliche Verbindung zwischen *ens* und *verum*, aber nicht im Lichte einer menschlichen Wahrnehmung dessen, was vor unseren Augen vorliegt, sondern aufgrund eines spekulativen Blicks, der es schafft, über den bloßen Boden der Gegebenheit hinauszugehen, um zu versuchen, darüber nachzudenken, was auf essentielle Weise das Sich-geben der Dinge ermöglicht, also mit unserer Wahrnehmung oder ohne. Es geht also darum, spekulativ über den Zusammenhang nachzudenken, der sich im Titel des Werkes wiederfindet: Sein, Wahrheit, Welt. Sie beziehen sich auf ein Ansichsein von allem, was ist, das als solches in seiner aletheiologischen Wahrheit offenbart, indem es in die Weite der Welt eintritt. Erscheinen ist also das Kommen aller Dinge in ihrer Singularität zur Lichtung, die alles umfängt und versammelt. Diese Singularität ist ein Sich-enthüllen, ein Wahrsein, das sich in der Weite der waltenden Welt ereignet.

In dieser Betrachtungsweise zeigt sich das Erscheinen als das Medium, in dem alle Bezüge der Seienden spielen, d. h. das Erscheinen ist der Spielraum dieser Bezüge; aber dieses Medium wird von Fink als absolut gekennzeichnet: es ist Nichts Ontisches und Umgreifenderes als alle mögliche Medien wie Luft, Wasser usw. Diese Absolutheit bedeutet auch, dass es sich nicht um etwas nachträgliches dem Seienden handelt, sondern im Wesentlichen mit dem Sein des Seienden verbunden bleibt. Hier eröffnet sich jedoch die grundsätzliche Frage, aus der heraus die Nähe zwischen ontologischen und kosmologischen Fragen zu verstehen ist: „Genügt es, das Erscheinen vom *Seienden her* zu begreifen, oder muß *aus dem Horizont des Erscheinens* das Sein aller endlichen Dinge bestimmt werden?“. ²² Das grundlegende Ereignis, damit die Dinge zur Vereinzelung gelangen, ist nicht etwas, das die Dinge selbst vollbringen, sondern das die Dinge vollbringt. Das Seiende ist das, was im Erscheinen ist, also weder menschliche Arbeit

²¹ 110

²² 122

noch etwas, was an den Dingen geschieht, weshalb es notwendig ist, die traditionelle Annahme zu widerlegen, indem man das Erscheinen des Seienden und seine Wahrheit vom Walten der Welt her betrachtet.

Das Erscheinen des Seienden ist dann die einzige Weise, in der wir uns selbst und die anderen Dinge kennen. Aber wir dürfen nicht den traditionellen Weg einschlagen, der die phänomenale Erscheinung als etwas betrachtet, welches das Sein des Seienden möglich macht, sei es als Selbstaufgehen oder Vorgestellt-werden. Fink beabsichtigt vielmehr, von der Überlegung über das Feld auszugehen, worauf sich dieses Erscheinen manifestiert. Der Mensch ist jeweils von den erscheinenden Seienden benommen, von den Phänomenen, von seinem Phänomen-sein, und vor lauter Bäume sieht er nicht den Wald, vor lauter Dinge nicht mehr das Ganze. Wie können wir dann Dieses Ganze „sehen“? Ausgehend von der Bewegung der Dinge, aber in Anbetracht der Tatsache, dass es sich nicht um eine Bewegung handelt, die mit den Dingen geschieht, sondern ausgehend von dem Feld, in dem diese Bewegung sich ereignet. Fink führt hier ein Konzept ein, bzw. eine Metapher, die Heidegger am Herzen liegt, die von der Gegend.²³ Erstens, weil sie uns dazu veranlasst, das Erscheinen nicht als etwas zu betrachten, was zufällig und isoliert geschieht, sondern die Gegend ist das, was das Erscheinen der Dinge versammelt, das den Vorschein aller Dinge mit ihrer Gesamtkonstellation steuert. Wir sollten die Gegend jedoch nicht als das Seiende, als einen großen Behälter betrachten und uns selbst außerhalb davon denken. Die Gegend ist im Gegenteil das, was die verschiedenen Bezüge zulässt, auch die zwischen vorstellendem Ich und vorgestelltem Gegenstand, denn die Gegend ist das, was alle Seiende einbegreift und umgreift.

Das Endergebnis dieses Weges ist der Verzicht auf die Ableitung des Seins aus der Erscheinung der Dinge, da das Erscheinen nicht ist, was die Dinge vollbringt, sondern vielmehr ein Walten, von woher die Dinge vollgebracht werden: „Die umfassendste und einbegreifende Gegend alles Erscheinens ist die *Welt*“.²⁴ Die Welt ist somit die letzte Anlegestelle für Fink's Denkweg, ein wenig bekannter und von der Metaphysik nicht gedachter Hafen. Dieses Ziel wurde ausgehend vom Erscheinen erreicht, sowohl das des vorgestellten Seienden als auch das des sich-entbergenden Seienden, aber dieses Erscheinen ist als Vorgang am Seienden zu verstehen. Die Erscheinung ist die Vermittlung, die am Seienden in seinem Seiend-sein hängt. Dieses Erscheinen ist ferner eine Bewegung, die aber nicht als Ding erscheint, sondern in einer Gegend, die ein einbegreifendes und umgreifendes Feld ist. Gegend ist das Feld, wo Züge und Momente der Welt sich ankünden. Die Gegend ist eben das Feld, wo jedes Seiende mit seiner Bewegung zum Vorschein kommt und wo das vorstellende Seiende zum Anschein den Gegenstand bringt. Diese Bewegung gehört einer Weile und einem Ort, bzw. seiner Zeit und seinem Ort. Eben deswegen können wir die Welt als die Gegend aller Gegenden bezeichnen, weil sie alle Zeiten und Räume der Erscheinung der Seienden in sich enthält. Wenn die Welt „der Urgrund aller endlichen Dinge“, „Schoß und Grab alles Vereinzelter“ ist, dann können wir sachgemäß sagen, dass mit Fink die Phänomenologie ihre dritte Stufe der Reduktion erreicht: Nicht mehr eine Reduktion des Seienden, sobald es sich dem Bewusstsein hingibt, nicht mehr eine Reduktion

²³ Obwohl Heidegger schon in seiner Vorlesung über Heraklit vom Wintersemester 1943/44 das Wort Gegend hervorgehoben hat (vgl. M. Heidegger, *Heraklit*, GA Bd. 55, hrsg. v. M. S. Frings, Frankfurt a.M., Klostermann 1987, S. 335), verwendet Fink diesen Begriff vor der Veröffentlichung des berühmten Dialogs *Zur Erörterung der Gelassenheit* (1959), wo Heidegger eben Gegend und Gelassenheit in Verbindung setzt (vgl. M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens 1919-1976*, GA Bd. 13 hrsg. v. H. Heidegger, Frankfurt a.M., Klostermann 1983, S. 45 f.).

dem Wurf des Seins, sondern eine Reduktion der Erscheinung, die aus den Walten der Welt ans Licht kommt. Sicherlich ist sich Fink bewusst, dass, wenn der Vorgang von phänomenaler Selbsthingabe ausgeht, er nur ans Licht kommen kann: Über das Verschwinden von Seienden in der Welt der Finsternis, von denen die Menschen durch das Geheimnis der Nacht dunkle Gedanken haben, kann man nichts sagen.

Ein Umweg zur Philosophie

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass es eine Diskrepanz zwischen dem Untertitel der Vorlesung *Alles und Nichts* und dem der Publikation gibt, als ob Fink erkannte, dass die vermeintliche Einführung in die Philosophie der Vorlesungen nicht schon verführerisch ist, sondern sicherlich ein Umweg im Vergleich zu dem traditionellen Weg, für den er sich entscheidet. Der Schwerpunkt der Vorlesungen über die *Kritik der reinen Vernunft* mag auch fast wie ein Rückweg erscheinen, nachdem er sich mit den phänomenologischen Forschungen und Analysen von Husserl und Heidegger auseinandergesetzt hat, aber das ist nicht verwunderlich, wenn man Finks intellektuelle Biographie kennt. In einem Brief von Jan Patočka an seinen Korrespondenten Campbell, wo sein Aufenthalt in Freiburg im September 1947 und sein Besuch bei Fink erzählt wird, finden wir diese Beschreibung des Denkwegs des Freiburger Philosophen: „Er glaubt, daß man die Kantsche Lehre als eine erste Skizze einer transzendentalen Ontologie zu verstehen hat im Sinn einer Erfassung des Seins als Wahrheit, *ens ut verum*, und daß der transzendente Subjektivismus einen Absturz darstellt aus der Höhe des Problems in eine transzendente Psychologie, die keinerlei Lösungen bringt und die tiefste Dimension, in welche die Kantsche Philosophie Einblick gewann, zum Verschwinden bringt“.²⁵ Schon aus diesen wenigen Worten ist ersichtlich, dass das Buch von 1929 von Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, einen wichtigen Einfluss auf Fink ausübte, aber auch wenn sie beide in der Arbeit Kants keine Abhandlung von Erkenntnistheorie sahen, sondern eine Wiederholung der ontologischen Frage, die Divergenz Finks mit jener Interpretation bestand in dem Akzent, der den Teilen des Werkes zugeschrieben wurde. Wenn Heidegger tatsächlich will, dass die Frage nach dem Sein des Seienden bei Kant, insbesondere in der transzendentalen Analytik und im ersten Teil der transzendentalen Logik, gesucht wird, glaubt Fink, dass das Herzstück von Kants Werk der zweite Teil der Logik und vor allem der Dialektik ist, in dem die Frage nach dem Unterschied zwischen dem Seienden und der Welt gestellt wird.²⁶

Der vermeintliche Rückschlag bedeutet also den Versuch, den Ursprung des eigenen spekulativen Denkens aufzuzeigen, denn bei dem jungen Fink erleben wir mit Kant schon die Gründung der Kosmologie, weil wir den kosmologischen Horizont des Daseins als Ganzes entdecken.²⁷ Dieser Vergleich mit der *Kritik der reinen Vernunft* begleitet also den gesamten

²⁵ E. Fink und J. Patočka, *Briefe und Dokumente 1933-1977*, hrsg. v. M. Heitz und B. Nessler, Freiburg / München, Alber und Prag, OIKOYMENH, 1999, S. 56.

²⁶ Für ein tieferes Verständnis von Heideggers und Fink's phänomenologischer Interpretation von Kants *Kritik der reinen Vernunft*, siehe die sorgfältige und dichte Arbeit von R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Milano, FrancoAngeli 2009.

²⁷ Siehe die Anmerkungen von *Skizze zur Schrift „Welt und Weltbegriff. Eine Problemtheoretische Untersuchung“*, vorausgesehen für EFGA 3/3. *Phänomenologische Werkstatt*

philosophischen Weg von Fink, von der Vorlesung des Sommersemesters von 1946, *Einleitung in die Philosophie* (wo der Zusammenhang zwischen Kausalität und Freiheit thematisiert wird), über die von 1949 *Welt und Endlichkeit* (wo der kantische „Wendepunkt“ vom binnenweltlichen Objekt zur Welt formal ausgedrückt wird), bis hin zu der hier in Frage stehenden vom 1958, *Alles und Nichts*, in denen die Lehre vom transzendentalen Ideal eines Seienden aller Seienden, die Kant in Kapitel III der Transzendentalen Dialektik behandelt, untersucht wird. Bereits in *Sein, Wahrheit, Welt* hat Fink ausdrücklich auf das Problem der Welt bei *Kritik der reinen Vernunft* verwiesen, aber eine schon in der Vorlesung von 1949 gesagte Kritik explizit geäußert, wonach das kantische Weltbild grundsätzlich mit transzendentaler Subjektivität verbunden bleibt. Kant habe nämlich das Problem der Weltganzheit vom Wissen her in das Fragen nach dem Sinn des Universalhorizontes aller Erfahrung behandelt, und so werde die Welt eine Struktur, die am Menschen hängt: „Man könnte in verschärfter Zuspitzung sagen: Seiendes als *Gegenstand*, Wahrheit als *Erkanntsein* und Welt als *Horizont und Existenzial* gibt es nur, wenn der Mensch ist, wenn dieses seltsame Seiende aufwacht inmitten der ewig wirbelnden Dinge und das Licht seiner kleinen armseligen Vernunft leuchten läßt – wie eine Fackel in der Nacht“.²⁸ Die Welt werde also, so wie in *Sein und Zeit*, ein Existential.²⁹ Kommen wir nun kurz auf den wiederveröffentlichten Text zu sprechen. Die Absicht ist klar, wenn auch komplex, die Philosophie durch ein Konzept wie das von Alles einzuführen, das in sich selbst „die Versammlung alles Wirklichen, die All-Einheit alles Seienden“³⁰ enthält. Die metaphysische Tradition hat den Begriff Allheit durch eine bestimmte „Erörterung“ gedacht, also hat den Ort identifiziert, wo es auf die Frage nach der Allheit geantwortet werden kann, das Seiende. Die Allheit wird also metaphysisch als die Summe-Inbegriff der Dinge gedacht. Diese Dinge, die im Gesamthorizont vom Allem eingeschlossen sind, umfassen die lebendigen, leblosen, vom Menschen produzierten und göttlichen Seienden. In diesem Sinne wird die Allheit eine „Funktion“ des Seienden. Im Zusammenhang mit diesem Konzept kann das Nichts nur als ein Gedankenexperiment gedacht werden, da es bloß eine Verneinung alles Seienden oder das jedem endlichen Seienden gehörenden Negative ist. Derjenige, der versucht, diese allgemein akzeptierte Auffassung zu erschüttern, ausgehend vor allem von einer Kritik an der spekulativen Theologie (die aber den religiösen Glauben nicht berührt), war Immanuel Kant. Er hat nämlich auf völlig neue Weise die Tendenz der modernen Metaphysik untersucht, „reflexiv“ zu sein, was zu einer wirklichen Revolution geführt hat. Die Kant'sche Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft sollte jedoch nicht als Grundlage einer Erkenntnistheorie verstanden werden, sondern als „Die Frage der Bezogenheit der menschlichen Vernunft auf die Seinsverfassung des Seienden“.³¹ Wenn der Anspruch der Metaphysik, Wissenschaft zu werden, nur dann rechtmäßig erscheint, wenn sie die Dinge kennt, bevor sie sie erfährt, dann ist die Beziehung zwischen Sein und Wahrheit der Kern des Problems. Die dogmatische Metaphysik braucht nicht danach zu fragen, weil das Verhältnis problemlos scheint, Kant stellt im Gegenteil die Frage, wie es sein kann, dass *ens* und *verum convertuntur*, d. h. wie die Metaphysik einen

²⁸ *Sein, Wahrheit, Welt*, S. 123.

²⁹ Vgl. E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, in *Sein und Endlichkeit*, EFGA 5/2 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. v. R. Lazzari, Freiburg / München, Alber 2016.

³⁰ 1

³¹ 35

apriorischen Blick auf die Seinsverfassung der Dinge werfen kann, und in der Bewerkstelligung dieser Frage begegnet Kant das Problem von Alles und Nichts.

Aber jetzt – und das ist ein grundlegender Aspekt, um den Unterschied in Bezug auf die Interpretationen der Neukantianer zu verstehen – bedeutet der Versuch, die Seinsverfassung der Dinge zu erfassen, nicht, dass wir bloß mit der Selbstkritik der Vernunft arbeiten, da wir das gesteckte Ziel nicht durch ein „Insichselbstzurückschauen“ auf die Akte der Vernunft erreichen können, sondern vielmehr durch eine „Rückbeugung in den seinsbegrifflichen Entwurf der endlichen Menschenvernunft“. Um diese Konstitution des Seienden zu verdeutlichen, greift Kant die Modalitäten der bisherigen Schule, d. h. der *metaphysica generalis*, wieder auf, in der die Dinge in ihrer räumlich-zeitlichen Begegnung erfasst werden, und zwar nach den drei Disziplinen der *metaphysica specialis*, wo die Dinge ihre Rangordnung und ihr Maß erhalten: Die menschliche Seele, die Welt als Ganzheit der Erscheinungen und die ursprünglichere jeder Erscheinung Seinsganze; bzw. rationale Psychologie, rationale Kosmologie, rationale Theologie. Diese drei speziellen Bereiche befassen sich nicht mit dem Seienden im Allgemeinen, sondern mit dem Seienden als Ganzes, nämlich mit Alles und Nichts. Kant nimmt nämlich nicht nur das Dreifalt der *metaphysica specialis* an, um es zu kritisieren, er macht es zum Thema der transzendentalen Dialektik, in der er einerseits zeigt, wie die Idee von Seele, Welt und Gott transzendente Scheine sind, für die es keine echte Wahrnehmung gibt; aber er bezieht diese drei Ideen auf die Gliederung der Gesamtwirklichkeit, die er in seiner *metaphysica generalis* unterschieden hat, d. h. auf das Ding an sich, an das vorstellende Subjekt und an den vorgestellten Gegenstand. Die drei Ideen sind daher die Weisen, in denen die endliche menschliche Vernunft die Totalität denkt, ohne sie erkennen zu können. Diese transzendentalen Scheine gehören unablegbar zum Menschenwesen und Aufgabe einer kritischen Philosophie ist sie nur als denkbar und nicht erkennbar auszuweisen. In solcher Weise bekundet sich die menschliche Vernunft als der Ort des Unendlichen, das aber aus gedankenhafter Leere besteht. Nun erhebt sich die Frage, warum unser Geist sich damit nicht begnügt, die Welt mit der Erfahrung zu erkennen, und versucht jenseits der Erscheinung zu gehen. Kant geht nicht den Weg des Deutschen Idealismus, die Vernunft wird nicht unendlich dank diesen Unendlichkeitsgedanken. Aber eben, weil wir mit diesen unendlichen Gedanken in Wahrheit zu bloßen Gedankendingen verhalten, verhalten wir zum Nichts, so Alles und Nichts verflechten sich in diesem transzendentalen Scheinen einander. In diesem Sinne kann Fink sagen, dass Kant mit seiner *Kritik* eine negative Ontologie der Allheit eröffnet.

Was Fink interessiert, ist zweifellos nicht die Idee einer subjektiven Realität, die sich hinter dieser Idee der Totalität verbirgt, sonst würde sie in eine neue Verdinglichung fallen, was Fink hinter dem Problem von Kant sieht, ist vielmehr die Offenheit, die Ekstase unserer endlichen und intramondanen Natur gegenüber dem Universum. Kant unterscheidet zwischen der Idee der Welt, womit die Totalität der Erscheinungen gedacht wird, von einer Vorstellung der unbedingten Allheit des Seienden an sich. Diese wird von der Vernunft als Idee des Alls der Realität, als *omnitude realitatis* im Ideal der Vernunft gedacht. Das Ideal ist für Kant eine Idee *in concreto* und *in individuo*: während die Idee eine Vollständigkeit enthält, „zu der keine empirische Erkenntnis zulangt“, ³² z. B. die Weisheit, wird das Ideal als ein Einzelnes verstanden, d. h. ein Weiser wie ein Stoiker, „der bloß in Gedanken existiert, der aber mit der Idee der

³² I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, B 596.

Weisheit völlig kongruirt“.³³ Die endliche menschliche Vernunft muss an die Allheit denken, denn die *omnitudo realitatis* ist das All der Realität, ein Ideal ist, das dem Menschen ermöglicht, den Inbegriff aller möglichen Dingprädikaten vorauszusetzen. Die Vernunft also, wenn sie absolut denkt, denkt kein Seiendes, sondern nur eine ideale Regel für jede eventuelle Erfahrung. Mit diesem Gedanken wendet sich Kant gegen die metaphysische Theologie und ihre Gottesbeweise: das Ideal der Vernunft hat keine eigenständige Existenz, sondern nur die Seinsweise der Subjektivität. Nun stellt sich Fink die Frage, ob Kant mit dem Ideal der Vernunft eben denselben Begriff vom All meint, den Fink Weltbegriff nennt: Die Idee einer Totalität der Erscheinungen, die jenseits jeder möglichen Gegebenheit steht, wird nach Fink einer neuen Eröffnung zum Problem der Welt. Das *omnitudo realitatis* wäre dann die als All gedachte Welt, der Inbegriff aller Prädikate, die alle Dinge versammelt, ohne ein Ding zu sein. Fink möchte ferner zeigen, wie das ontologische Problem eine theologische, bzw. kosmologische Wurzel hat, indem Kants Kritik der rationalen Theologie uns den Vorgang entdecken lässt, womit die Metaphysik einem einzelnen, höchsten, Seienden das zuschreibt, was ursprünglich als Bestimmungen des Alls galt. Das Ergebnis dieser Art zu denken ist die „Theologisierung“ der Welt, und die „Mundanisierung“ Gottes. Kant wendet sich also gegen die Reifizierung des Alls in eine Hypostatisierung Gottes und in seiner Verwerfung der metaphysische Gott beweist, dass Gott in der Philosophie nur ein Gedankending sein kann.

Kants Behauptung, das Sein sei kein reales Prädikat der Dinge, ist nicht nur eine Kritik an der metaphysischen Tradition, sondern auch ein Hinweis auf eine mögliche weitere Öffnung für die Thematisierung des ontologischen Problems. Die Kant'sche Ablehnung des Verständnisses des Seins und seiner Modalitäten ausgehend von den Dingen, wird von Fink als Verweis auf den Total-Charakter der Welt betrachtet. In diesem Sinne kann der Begriff „Wirklichkeit“ zweideutig bezeichnet werden. Einerseits meinen wir mit Wirklichkeit diejenige eines Dinges, einer Begebenheit, eines Vorgangs. Aber die Wirklichkeit, nur im Singular, meint auch die Wirklichkeit der Welt, wo alle binnenweltliche Dinge gedacht werden können. Die Weltwirklichkeit ist das Feld für den Aufgang und Untergang jedes Seienden, ist der Zeit-Raum aller Dinge. In Übereinstimmung mit diesem Verständnis der Wirklichkeit kann Leibniz' entscheidende metaphysische Frage, die von Heidegger neu formuliert wurde, „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?“ nicht mehr als grundlegend angesehen werden, weil es sich grundlegender als die Frage nach dem Bestehen vom Seienden die nach dem Feld des Seins selbst erhebt: „Warum ereignet sich überhaupt welthaftes Sein, als undinglicher und unbedingter Urgrund von Dingen?“.³⁴

In diesem Sinne ist das Denken an die Totalität das, was das menschliche Denken in Bewegung setzt, was es zu Zielen treibt, die nicht endlich sind. Die Totalität ist das Ideal der Vernunft, das die menschliche Endlichkeit über seine endliche Erkenntnis zum Sog des Universums, zum Welt-Weisheit hinaustreibt. Aber auch der Gedanke des Nichts ist in unserem Geiste präsent, trotzdem können wir ihn nie erleben. Aus diesem Grund können wir uns das Nichts nicht darstellen, ausgehend von der Leugnung dessen, was gegeben ist – ebenso wenig wie wir die Gedanken ans All dank einem Akt des Zählens haben können – der Mensch weiß es vielmehr seit jeher über die Allheit und das Nichts, denn er hat Anteil an diesem Wissen, all die Erfahrungen der Seienden zu haben, indem er seinen Blick in den Unterschied zwischen Welt

³³ I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, B 597.

³⁴ 197

und binnenweltlichem Seiendem wirft. Daher scheint es entscheidend, die Seinsmodalitäten aus ontologischer oder kosmologischer Sicht zu betrachten. Im ersten Fall wird der Charakter des Wirklichseins als dem Seienden zugehörig gefasst; wenn vielmehr die Wirklichkeit all-haft, bzw. welthaft verstanden wird, bildet die Allwirklichkeit den Spielraum, worin die einzelnen Dinge jeweils möglich und wirklich sind. An dieser Stelle lässt sich die Frage, „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?“ mit der Frage nach der Individuation der Seienden beantworten, also mit der Bestimmung jedes Seiende ausgehend vom Walten der Welt, die Raum und Zeit für alles Seiende gibt.

Ich möchte den Herausgebern der EFGA meinen aufrichtigen Dank aussprechen: Herrn Prof. Dr. Stephan Grätzel, Frau Dr. Cathrin Nielsen, Herrn Univ. Dozent Hans Rainer Sepp, die mir ihr Vertrauen geschenkt und mir die Herausgabe dieses Bandes anvertraut haben.

Ein herzliches und tiefes Dankeschön geht an Herrn Prof. em. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, für seine Ermutigung verbunden mit wertvollen Ratschlägen und der Bereitstellung von Materialien für die Arbeit der Edition.

Bei der Kollegin Frau Dr. Hilt bedanke ich mich sehr herzlich für ihre Bereitschaft, mit mir schwierige Auslegungsfragen zu diskutieren und zu lösen, sowie für ihre aktive Mitarbeit bei der Herausgabe des Buches.

Abschließend geht ein herzlicher Dank an Frau Dipl. Roberta Santucci und Herrn Mag. Kandidat Francesco Terenzio, für die faktische und stets bereitwillige Zusammenarbeit.

Virgilio Caesarone