

Die Sterblichkeit der Irdischen nach Fink und Heidegger in Abhebung gegen Husserls transzendentalen Subjektivismus

Paul Janssen

I.

Ich ziele nach einer kurzen Ausgliederung Husserls aus meinem Thema darauf ab, den Gedanken der Sterblichkeit in seiner Differenzialität bei Heidegger und Fink darzulegen. Das tue ich allerdings vor dem Hintergrund, dass ich einen Punkt des Abstoßes für diejenige Sterblichkeit, die in meiner eigenen Art des Philosophierens vorkommt, gewinnen will; die Heidegger und Fink einiges verdankt; für deren Herausstellung einige Gedanken Finks als Gegenstand der Auseinandersetzung günstiger sind als Heideggers Sterblichkeitsdenken. Ich werde punktuell konzentriert vorgehen, also einige wenige Sätze von Heidegger und Fink bevorzugen, die es mir erlauben, auf kurzem Weg zu meinem Ziel zu kommen.

Heidegger und Fink fügen die Sterblichkeit des Menschen so in ihre Philosophien ein, dass sie in diesen ihre Bestimmtheit erhält. Beide denken die Sterblichkeit dem Wesen des Menschen zu. Das ist damit gleichbedeutend, dass sie den Menschen die Sterblichkeit nicht als naturverhaftetem Lebewesen zukommen lassen; denn der Mensch ist ihnen aus seiner Offenheit für die Welt, aus seiner Zugehörigkeit zum Sein und zu Seinsmächten bestimmt, so dass er in seinem Wesen mit einzelhaften natureinbehaltenen Lebewesen unvergleichlich ist.¹ Ihm gleichwohl Sterblichkeit zukommen zu lassen, das trennt Heidegger und Fink von Metaphysik und christlicher Theologie, die den Menschen in verschiedener Weise auch über seine Sterblichkeit zu erheben vermochten und dazu des totalisierenden Ausgriffs auf eine die Welt übergreifende Einheit von Sein und Macht bedurften, den Heidegger und Fink nicht mehr vollziehen können.

¹ Das trennt Heidegger und Fink von naturwissenschaftlichen Objektivierungen des Menschen.

Heidegger betont, dass in der Metaphysik der Mensch von der *animalitas* her in den Blick gefallen ist, die Ausgangspunkt in seiner Definition als *animal rationale* ist. Er selber vermeidet in seinem Versuch, das Wesen des Menschen geschichtszeitlich neu zu denken, den Rückgriff auf die *Animalitas* und damit auf die Natureinbehaltenheit des Menschen (unter anderem deswegen, weil ihm die Natur etwas ist, das in geschichtlichen Bestimmtheiten aufgeht). Fink denkt dagegen dem weltoffenen-todoffenen Menschen Natureingelassenheit in nicht-metaphysischer Weise zu. Es ist allerdings die Frage, wie diese mit den geschichtszeitlichen Weltaufgängen, denen die Menschen ausgeliefert sind, zusammenhängen.

Das Bestimmungsmoment des Rationalen erschließt in der Geschichte des Abendlandes dem Menschen den Zugang zu dem, was wahrhaft ist, zum Sein des Seienden. Durch seine Zugehörigkeit zum Intelligiblen wurde der Mensch als in sich unterschiedenes Wesen geeinigt. Diese Einigung betraf ihn auch in seiner der Vernunft untergeordneten Lebewesenhaftigkeit. Sie enthält eine dem metaphysischen Denken entzogene Entscheidung über das Wesen des Menschen.

Die Wesensbestimmung des Menschen als *animal rationale* hat im Verlauf der Geschichte dazu geführt, das Subjekt im Sinne der neuzeitlichen Philosophie als Einheit von Bewusstsein-von und Selbstbewusstsein auszuzeichnen und in ihr das Wesenhafte des Menschen zu sehen, dem das Ganze des Seienden offen steht. Dieses Vernunftsubjekt soll sich in der späteren Neuzeit Heidegger zufolge zum Willenswesen weiter bestimmt haben, das die Welt und sich selber vergegenständlicht.² Das, was gegenwärtig ist, unsere Welt, soll das Ergebnis dieser Wandlungsprozesse sein, in dem wir uns selber wiederfinden: als *In-Sassen* der zur Weltwirklichkeit gewordenen Metaphysik.

Die neuzeitliche Subjektphilosophie liegt, als gewesene präsent geworden, im Blickfeld Heideggers und Finks. Da sie nicht mehr ihr eigenes Denken bestimmt, gibt es für sie das Subjekt nur noch in der angedeuteten geschichtszeitlichen Bestimmtheit. Dasjenige *Menschentum*, welches genötigt ist, die technische Welt zu meistern, indem in ihm ein ihm verborgenes Willenswesen herrscht oder nachdem es substanzontologisch selber zu etwas Binnenweltlichem verdinglicht worden ist, ist aufgrund der von Heidegger und Fink ergriffenen Wis-

² Vgl. dazu Heidegger 1967, 17 f. u. Fink 1979, 186 f.

sensdifferenz gegenüber der Metaphysik ein Resultat der Metaphysik, in dem der Mensch sein ihm philosophisch überkommenes Wesen verloren hat. So steht die Aufgabe an, das Wesen des Menschen postmetaphysisch neu zu denken.

Wie das von Heidegger und Fink gedachte Wesen des Menschen zum Menschen steht, der in seinem Licht neu erscheint – diese Frage wird von Heidegger und Fink verschieden beantwortet. In ihren Antworten spielt die Sterblichkeit der Irdischen eine entscheidende Rolle.

Es sei einleitend noch kurz auf die Differenz hingewiesen, in der Heidegger und Fink zu Husserls transzendentaler Bewusstseinsphilosophie als einer Philosophie des Vernunftsubjektes und deren Zugangsmöglichkeiten zur Sterblichkeit stehen.

Husserls Philosophie des transzendentalen, Welt konstituierenden Subjekts hat keinen unmittelbaren Zugang zur und keinen Ort für die Sterblichkeit des Menschen. In ihr ist die Sterblichkeit hinsichtlich aller Vermöglichkeiten und Leistungen, für die das transzendente Subjekt in Anspruch genommen wird, nicht relevant. Eine Einbruchsstelle für die Sterblichkeit könnte das leibliche Walten des Ich sein. Auch etwa das ursprüngliche passive Zeitbewusstsein? Aber was soll für ein solches Zeitbewusstsein, wenn es mit der reflexiven Selbstgewissheit und dem Vermöglichkeitsspielraum eines transzendentalen Subjekts zusammenstimmen muss, Sterblichkeit besagen? Ist das Sichezeitigen des ursprünglichen Zeitbewusstseins endlich? Endlich in dem strengen Sinne, dass es sich seine Endlichkeit als Unmöglichkeit seiner erschließt, in dem es sich zu ihr entschließt? Mir ist nicht bekannt, dass für Husserl ein solcher Gedanke ins Zentrum seiner Philosophie gerückt wäre. Oder: Wird die Sterblichkeit den Menschen als Sinnen-Leib-Wesen betreffen müssen – im Unterschied zu dem in ihm sich tätigenden weltursprungshaften transzendentalen Subjekt? Aber wie steht dann alles zueinander? Was besagt das Ich-walte-im-Leib, wenn es um die Sterblichkeit des Menschen ginge, die nicht mehr aus der Differenz von Subjekt und verleblichem Menschen angesehen würde?

II.

Im Spätwerk Heideggers ist das Sterblichsein der Sterblichen gänzlich aus dem einen Gedanken, der Heideggers Spätphilosophie durch-

herrscht, zu verstehen.³ Dafür ist das, was anderswo mit Sterblichkeit gemeint wird, nicht wesentlich. Die Naturverhaftung des Menschen ist z. B. kein relevanter Gesichtspunkt in Heideggers Rede von den Sterblichen. Ebenso betreffen der Aufgang des Kosmos und die ihm zugehörige Rückkehr in die verschließende Erde und das darin waltende Zusammenspiel von Präsenz und Absenz Heideggers Sterblichsein nicht.⁴

Ausgegangen sei von Heideggers These, dass die Metaphysik mit dem Gesichtsgang der europäischen Welt eine Einheit gebildet hat. Weltwirklichkeit, wie sie sich jeweilig geschichtlich hervorgebracht hat, und metaphysische Seinsgedanken sind zusammengegangen. Diese Geeinheit wird besonders an dem Fazit deutlich, das Heidegger zieht, wenn er die Gegenwart als Ergebnis der metaphysischen Geschichte des Abendlandes versteht. Die Metaphysik voll-endet sich demnach in dem, was gegenwärtig ist: als die Welt qua Ge-Stell.⁵

Im Ge-Stell ist Philosophie als ein sich auf die Welt beziehendes, aber sich in ihr von anderen Beständen unterscheidendes, einer spezifischen Denktätigkeit vorbehaltenes Gebilde untergegangen. Sie ist sozusagen aufgrund eines sich ihr selber entziehenden Entzuges in die technische Welt eingegangen; eingegangen in eine Weise der Entdecktheit des Seienden, in der dieses auf die »Schwundstufe« des technisch Machbaren, des »Unseienden« reduziert worden ist (Heidegger 1957, 209 f.). Dabei ist sie für den außenständigen Betrachter unsichtbar geworden, weil sie in einer Wirklichkeit steckt, die nichts als philosophisch Besonderes und sich so in der Welt Unterscheidendes aufweist. Das besagt: Die überkommene Philosophie ist in ihr Ende gegangen. Sie ist aufgrund einer Einsicht in das, was ist, zu lassen.

Diese These Heideggers ist daran gebunden, dass er in einer gewissen Weise die Frage der Philosophie qua Metaphysik wiederholt; nämlich die Frage nach dem Sein. In den Antworten auf sie ereignete sich Folgendes: »Jedesmal brach eine neue und wesentliche Welt

³ Aus Gründen des Platzmangels gehe ich auf die Todesthematik in *Sein und Zeit* nicht ein. Die Bestimmung des Sterblichseins im Spätwerk kann unabhängig von ihr entwickelt werden. Man vgl. Heideggers Rückblick auf das »Vorlaufen zum Tod« in *Sein und Zeit* in den *Beiträgen* (Heidegger, 1989, 283 f.).

⁴ Hier vergleichen oder im Namen von irgendetwas eines gegen anderes ausspielen zu wollen, ist unzureichend. Bauen sich die meisten Philosophien nicht unauffällig so auf, dass verdeckt wird, wie ihnen die Welt (und auch Sterben und Tod) als durch sie selber bedingt ausfallen?

⁵ Vgl. z. B. Heidegger 2003, 89 f. und 2004 (»Überwindung der Metaphysik«), 67 ff.

auf [...]. Jedesmal geschah Unverborgensein des Seienden.« (Heidegger 2003, 79) Die Wiederholung ist keine Wiederholung des Gleichen in Bedeutungsselbigkeit hinein. Sie führt zum Einblick in das, was sich als Antworten auf diese Frage ergeben hat. Indem die Metaphysik dieser Frage in der Geschichte immer treu geblieben ist und sie weiter getrieben hat, hat sie ihr Werk vollbracht; so vollbracht, dass ihr Weg sie in die Ununterschiedenheit mit jener Welt geführt hat, in der das Seiende nur noch als das, was zur technischen Manipulation taugt, auftritt, das nicht mehr auf die philosophische Besinnung angewiesen zu sein scheint, dem aufgrund der europäischen Wahrheitsgeschichte Wahrheit als das sich dem Sein des Seienden Verdankende fremd geworden ist. Das hat zur Folge, dass sich das Wesen der Wahrheit ändern muss.⁶

Heidegger richtet sein Sagen an der Wahrheit des Seins aus; an einer Wahrheit, die der Metaphysik und ihren Abkömmlingen unzugänglich gewesen ist – was nur vom Sein selber her zu verstehen ist; nämlich aus dessen Grundzug, im lichtenden Aufgehenlassen des Seienden an sich zu halten; und zwar so an sich zu halten, dass es sich aufgrund der fraglos gewordenen Offenbarkeit des Seienden und seines Seins zugunsten der bedingungslosen Verfügbarkeit des ehemaligen Seienden verborgen gehalten hat.⁷

Als so von sich her mit Rücksicht auf das Ihrige agierende Wesen vermögen die Menschen nicht darauf zu merken, dass der Mensch sein Wesen darin finden kann, vom Sein gebraucht zu werden, indem er sich als *Da* des Seins erfährt und von dorthier auf sich zurückkommt – auf sich als Sterblichen zurückkommt.⁸

⁶ Was ist und was ansteht, kommt ohne die Philosophie aus. Der Philosophie eignet keine das Denken für sich einnehmende weltbestimmende Macht mehr. Als Ausflucht bleibt ihr nur noch, sich mit der Welt zu arrangieren und sich in ihr nützlich zu machen. Ergreift sie diesen Ausweg, so geht ihr Heidegger zufolge das Wesen verloren.

⁷ Das aber ist bedeutungsgleich damit, dass der Mensch sich als herrschendes Zentrum, nach dem alles auszurichten ist, nimmt. Woran sollte er sich sonst noch ausrichten können? Dabei unterliegen die Menschen jedoch einem sie durchwaltenden Geschick – mögen sie sich auch als alleinige Verantwortungsinstanz für alles, was sich tut, aufspielen (vgl. Heidegger 2004 [»Die Frage nach der Technik«], 21 ff., 27 ff.).

⁸ Vgl. Heidegger 2004 (»Das Ding«), 171: »Die Sterblichen sind, die sie sind, als die Sterblichen wesend im Gebirg des Seins. Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein. Die Metaphysik hingegen stellt den Menschen als animal, als Lebewesen vor. Auch wenn die rationalitas die animalitas durchwaltet, bleibt das Menschsein vom Leben und Erleben her bestimmt. Die vernünftigen Lebewesen müssen erst zu Sterblichen

Diese Bestimmung des Sterblichseins aus dem seinsgeschichtlichen Denken ist Fink fremd. Jedoch ist ihm die (binnenweltliche) Animalitas des Menschen wesentlich für seinen Begriff des Sterbens. Trennt nur sein Wissen um seine Sterblichkeit den Menschen von dem Enden aller sonstigen Animalia?

Es wird ein wichtiger Punkt in der folgenden Interpretation Finks werden, dass er die Animalitas des Menschen in nicht-metaphysischer Weise denkt und so auch der Natur eine wesentliche Stellung im Spiel der Seinsmächte zuweisen kann, das zwar ebenfalls, wie ich interpretiere, Menschen *braucht*, um Welt aufgehen zu lassen, in dem der Mensch aber zugleich in seine Endlichkeit als lebendiges Naturwesen eingewiesen ist (vgl. Fink 1995, 195 ff.).

Heideggers Bestimmung der Sterblichen ergibt sich an einem geschichtlich-geschicklichen Ort, dem der Herrschaft des Ge-Stells, welches das Wesen unserer Welt ausmacht (vgl. Heidegger 2004, Überwindung der Metaphysik, 88 f.). Fink spricht nicht in dieser Weise von der Welt. Die Welt untersteht bei ihm zwei immer waltenden Seinsmächten; mögen diese auch in geschichtlichen Wandel hineingeführt haben, von dem z. B. die Metaphysik Zeugnis ablegt. Aber auch in ihm waltet die Seinsmacht der Erde, der Verschließung, gleichursprünglich mit der Seinsmacht des Lichts, der Offenheit. Die Seinsmächte sind nicht in sich selber geschichtlich. Fink kann deswegen auch mit einem Begriff von Natur arbeiten, der nicht von einem seinsgeschichtlich bestimmten Seinsverständnis abhängig ist.

Halten wir fest: Der Mensch ist bei Heidegger noch gar nicht zum Sterblichen geworden. Im An-Denken an den nur in seiner Unergreifbarkeit sich ansagenden anderen Anfang der Geschichte des Seins ist die Welt so verfasst, wie Heidegger unter dem Titel des Gevierts von ihr spricht. In dieser Welt würden sich die Menschen als ihren Tod vermögend, als Sterbliche, im Bezug zu Göttern einfinden – unter der Vorgabe, dass sie sich in den Bezug zum Sein in seiner zu endlicher Bestimmtheit fügenden Unerschöpflichkeit eingefunden haben. Dieses Sich-gefunden-haben *ist* nicht. Es ist nicht von den Menschen ab-

werden.« Heidegger fährt fort: »Sagen wir die Sterblichen, dann denken wir die anderen drei mit, aus der Einfalt der Vier.« – Auf S. 172 heißt es: »Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt.« (Heidegger 1957, 209)

hängig. Es ist nur vordenkend angedacht. Es untersteht der Lichtung, in der sich ereignen wird, was sein wird.

III.

Himmel und Erde treten, wie erwähnt, bei Fink als Seinsmächte auf, die zwischen sich alles Seiende einbehalten, indem zwischen ihnen eine kosmologische Dialektik waltet. Aus dem *Weltstreit* von Himmel und Erde sollen sich alle Dinge *erzeugen* im Zwischen der Offenheit des Himmels und der Verschlossenheit der Erde. Fink formuliert das Zusammenwirken der Seinsmächte von Himmel und Erde einmal folgendermaßen: »Die Erde überläßt gleichsam ihre Verschlossenheit dem lichtendem Zugriff des Himmels, wenn sie den ›Stoff‹ der Dinge bietet, und der Himmel überläßt seine durchsichtige Klarheit der dunklen Erde, wenn er seine grenzenlose Offenheit beschränkt zur ›Form der Dinge‹.« (Fink 2004, 307) Sofern alles Seiende durch Stoff und Form geprägt ist, ist es vergänglich – vergänglich im Unterschied zu den »unvergänglichen, ewigen Seinsmächten« (vgl. ebd.).

Den metaphysischen Grundbegriffen Stoff und Form wird von Fink eine gewandelte Bedeutung zudedacht. Nicht die Form ist das, was den Stoff zum Seienden prägt, sondern das Seiende ist gleichrangig durch Stoff und Form geprägt, da beide Seinsmächten – also Mächten, die über das Seiende herrschen – zugeordnet sind; derart, dass kein Überstieg zum Formhaften möglich ist, der erst zum Anblick des wahrhaft Seienden befreit. Aber die Vergänglichkeit, vor allem die Vergänglichkeit qua Sterblichkeit, darf postmetaphysisch nicht aus der Differenz von Form und Stoff gedacht werden.

Den Endlichkeits-Vergänglichkeitscharakter teilen wir Menschen mit allen Dingen. Der Unterschied zu allem sonstigen Seienden ist jedoch wichtig:

»Wir werden vielmehr dadurch unserer Endlichkeit in eigentlicher Weise inne, erfahren die Weltinnigkeit, die uns wie alle Dinge, auch den armseligsten Wurm und den gleichgültigsten Feldstein, bestimmt, – nur daß wir die Möglichkeit haben, die Weltinnigkeit wissend zu vollziehen, sie zu übernehmen als unser Schicksal. Alles, was lebt auf der Erde und unter der Sonne, muß wieder hinab; alles Endliche ist schon im Aufgang von Untergang gezeichnet, aber in dieser seiner Zeitweiligkeit besteht es inmitten seines Vergehens.« (Ebd. 308)

Ich werde mich im Folgenden öfter auf die zitierten Sätze zurückbeziehen und sie kritisch umschreiben. Dazu muss ich dem Wort ›Weltinnigkeit‹ eine andere Bedeutung geben, als es sie bei Fink zu haben scheint. Die Weltinnigkeit ist in der Verbindung mit dem Wissen um sie und dem Wissen um die Dinge in einer die Welt umwandelnden Bedeutung zu nehmen. Aus der Weltinnigkeit mag die Welt und aus ihrem Horizont heraus mögen die Dinge aufgehen.

In den herangezogenen Sätzen ist ein Wissen ausgesprochen, das Menschen auch außerhalb der Philosophie zu eigen gewesen ist und noch zu eigen ist. Aber in diesem Wissen ist noch nichts von den Seinsmächten des Himmels, der Erde und deren Zusammenspiel enthalten – wenigstens nicht in der diesem Zusammenspiel von Fink zgedachten Bestimmtheit. Es lässt noch verschiedene Deutungen mythischer, religiöser, aber auch philosophischer Art zu. In Zeiten, die noch nicht durch Wissenschaft und Aufklärung beherrscht sind, treten solche Deutungen in einer Weise in »Ist-Sinn« auf, der sich, wie wir sagen möchten, nur wie Wissen ausnimmt. Sie haben es dann auf jeden Fall noch nicht nötig, sich von wissenschaftlichem Wissen von der Welt zu unterscheiden und dieses philosophisch zu interpretieren, damit die Welt ein anderes Aussehen gewinnt, als es die Wissenschaft durch ihren Zugang der Welt aufnötigt und sie so für den Menschen beherrschbar macht, sie ihm aber zugleich entfremdet.

Sollte unter den Bedingungen heutigen Wissens nicht das philosophische Innewerden der Weltinnigkeit zunächst davon unterschieden sein, wie es Dinge und Lebewesen in der Welt gibt? Weltinnigkeit unterscheidet uns von der Art und Weise, wie Dinge und Lebewesen in der Welt sind – sofern sie in einer bestimmten Weise behandelt und gewusst werden. Die Naturwissenschaft ist ein Garant dafür, dass auch Menschen ähnlich wie Lebewesen und Körper in der Welt sind. Erst wenn die Zugangsweise zu jenem Wissen verlassen ist und sie selber ihrer Selbstverständlichkeit, in der sie über das, was ist, entscheidet, beraubt wird, geht das Welthafte in ein dem Menschen gewährtes Erfahren und Wissen auf und verwandelt sich dadurch gegenüber der Art und Weise, wie Dinge und Lebewesen, unter ihnen auch der Mensch, als Resultat der Evolution, als nur binnenweltlich seiend gewusst werden. Es kommt darauf an, wie das Wissen und sein Gewusstes zusammengeschlossen sind: Der Zusammenschluss des objektiv wissenschaftlichen Wissens und seines Gewussten erfolgt aber so, dass er Lebewesen und Dinge aus der Weltinnigkeit ausschließt. Gegen diesen

Ausschluss des Welthaften aus dem Bezug, der durch die Offenheit des Menschen für die Seinsmächte ermöglicht ist, ist mit und gegen Fink darauf abzuheben, das welthaft Seiende von den Seinsmächten innerhalb des Bezuges aufgehen zu lassen, so dass es dadurch in seiner Endlichkeit dem Menschen zugehörig wird – weil der Mensch ihm in diesem Bezug begegnet.

Wie steht die vorgetragene Interpretation der kosmologischen Valenz unseres Innewerdens der Weltinnigkeit zu der Formulierung, die sich in dem herangezogenen Zitat findet? Es hieß dort: »nur dass wir [im Unterschied zu den Lebewesen; ich füge hinzu, auch im Unterschied zu uns als Evolutionsprodukten] die Möglichkeit haben, die Weltinnigkeit wissend zu vollziehen«. Wissen pflegt heute, wie schon angeklungen, etwas genannt zu werden, das zum Ausschluss der Weltinnigkeit als einer *Erfahrung* führt, der das den Seinsmächten entstammende Sein des welthaft Seienden entspricht. Muss Weltinnigkeit demzufolge nicht das Vorgängige sein, in das Lebewesen und Dinge einbezogen werden müssen, damit sie aus ihrer Entäußerung in eine in binnenweltliche Abhängigkeitsverhältnisse hinein objektivierendes Wissen befreit werden können, damit sie wie wir als zeitweilige Wesen zwischen Aufgang und Untergang einbehalten werden als *Leihgaben der Welt*; als bedingt durch das Gegenspiel der unendlichen Mächte der Seinsverbergung und der Seinslichtung (vgl. Fink 2004, 308)? Darf man diese Gedanken so weiterlenken?

Weltinnigkeit ist dann weder ein Gleiches für Tier und Mensch noch ein sie dank des menschlichen Wissens unterscheidendes Anthropologikum, sondern ein dem Walten der Welt entspringendes, ihm zugehöriges Ur-Sprüngliches, dem Dinge und Lebewesen einbehalten sind – wie sich dem weltoffenen Wesen offenbart. Von diesem Ursprung her rückt der Mensch in die Natur als ein Seiendes unter Seiendem ein und wird dem Seienden in seiner Endlichkeit-Vergänglichkeit gleichförmig. Er ist nicht nur endlich-vergänglich wie das übrige welthaft Seiende. In ihm erweist sich Binnenweltliches, das seinen Bestand aufgrund binnenweltlicher Differenzierung hat, als Seiendes, das, durch das Walten der Seinsmächte bedingt und erfordert, endlich-vergänglich ist, sofern der Mensch sich selber aufgrund seiner Offenheit für die Welt als in die Endlichkeit-Vergänglichkeit verwiesen erfährt, damit das Walten der Seinsmächte, als das Welthafte betreffend, sich durch ihn als Ort der Weltoffenheit manifestiert.

Lassen sich nicht nur unter dieser Voraussetzung die Dinge als

Leihgaben der Welt ansprechen?⁹ Terminologisch sei die herausgestellte Sachlage folgendermaßen fixiert, um ihren philosophisch-konzeptionellen esoterischen Charakter stärker in die Augen springen zu lassen: Die Bedeutung des Seins von Seiendem und damit auch das, was Seiendes besagt, verdankt sich der Weltoffenheit des Menschen. Durch sie ist er zu einer Differenzsetzung von Seinsmächten gegenüber dem der Welt einbehaltenen Binnenweltlichen genötigt. Das den Seinsmächten zugehörige Differente findet der Mensch zunächst in sich als natureinbehaltenem »Seienden«, dem alles Binnenweltliche zum Seienden wird, sofern es für ihn als dem Walten der Weltmächte unterstehend aufgeht. Außermenschlich Binnenweltlichem eignet der Bezug zu den Weltmächten nicht. Er setzt Weltoffenheit voraus. Also ist von Binnenweltlichem in mehrfacher Weise zu sprechen.

Die vorgetragene Sachlage ist trotz der in ihr gemachten Anleihe bei einer Heideggerisch anmutenden Rede von Seiendem und Sein kein Gedanke Heideggers; denn in ihr ist ernst damit gemacht, dass der Mensch wesentlich Naturwesen ist, ohne seine über die naturhafte Bedingtheit hinausragende Weltoffenheit zu vernachlässigen. Diese soll ihn vielmehr auf sich als Naturwesen zurückweisen, um in ihm die Natur zu verwandeln, indem sie ihn sich als Seiendes unter Seiendem gewahren lässt. Das kommt einer Verwandlung des Seinssinnes des binnenweltlich Naturhaften durch den Menschen zum Seienden gleich. Also muss es das binnenweltlich Naturhafte auch in einer Weise geben, die nicht durch die Weltoffenheit des Menschen bedingt ist. Die sich hier abzeichnende Differenz müsste für Finks kosmologisches Denken wesentlich sein.

Ihre Anmahnung verrät, dass eine Interpretation Finks vorgenommen worden ist. Von ihrem Ergebnis aus drängen sich Fragen an den Bezug von Natureinbehaltenheit und Weltoffenheit des Menschen auf.

Kann, wenn Binnenweltliches in dem konstruierten Sinn als seiend erfahren und gewusst wird, dieses ›Seiend‹ dem Binnenweltlichen

⁹ Fink kommt darauf zu sprechen, wie die Menschen Dingliches als Symbol in ihr Leben einbeziehen und es dadurch zum Ganzen des Seienden in Bezug bringen. (Vgl. Fink 2004, 309f.) Die Rede vom Symbol bringt Schwierigkeiten mit sich, da es ja um eine ontologische Bestimmung, um das Dingsein der Dinge geht, das ihnen durch das Walten der Seinsmächte beschieden ist. Es muss die Versuchung ferngehalten werden, den Menschen die Dinge zu Symbolen erheben zu lassen. Die Rede vom Symbol führt auf ein weites Feld der Auseinandersetzung hinaus.

nicht abhanden kommen; wenn es z. B. objektiv wissenschaftlich gewusst wird oder aber auch in einer Weise gesagt wird, die wir Wissen zu nennen nicht mehr geneigt sind? Hat das Seiend dann eine philosophisch bedingte Bedeutung angenommen, neben der es für das Sprach- und Denkwesen Mensch andere Verstehensmöglichkeiten gibt? Aber verliert dann die Welt nicht den eindeutigen ontologischen Status, den sie bei Fink hat? Besagt Finks Fassung der Natureinbehaltenheit des Menschen nicht, dass es der Natur nicht zugetraut wird, Sprach- und Denkwesen hervorzubringen, durch die sie in verschiedenen Weisen verstanden, in *Ist-Sinn* hinein gesagt werden kann?

Werden Dinge und Lebewesen z. B. aus der Weltinnigkeit, aus dem im Menschen aufgebrochenen Bezug zwischen Binnenweltlichem und dem Walten der Welt, durch den vergegenständlichenden Zugriff des Menschen herausgedrängt, dann erschöpft sich, was sie sind, in binnenweltlich-relationalen Abhängigkeitszusammenhängen. Diese können gewusst werden. Wissen kann sich durch diese Bindung definieren. Kann dieses Wissen totalisierend die Welt in Beschlag nehmen und alles Menschliche in sich einzubeziehen trachten? Werden sich Menschen dagegen zur Wehr setzen, weil sie sich auch als Naturwesen anders erfahren, als es eine objektivierende Wissenschaft weiß? Vermag diese Selbsterfahrung nicht anders als objektiv wissenschaftlich verstanden zu werden? Dabei mögen sie sich sehr wohl als binnenweltliche Naturwesen verstehen, die sich der Evolution verdanken, ohne jedoch ihr Spezifisches durch ihre weltoffene Ausrichtung an weltbeherrschenden Seinsmächten nicht-metaphysischer und nicht-theologischer Art zu bestimmen. Ist diese Ausrichtung nicht selber von geschichtszeitlicher Eigenart, indem in ihr der Welt ausschließliche Bestimmungsmacht über das Menschenwesen zugesprochen wird, so dass sie sich nicht mehr zu einer geschichtlichen Vielfalt fügen kann, innerhalb deren die Welt sich verschieden ausnimmt?

Im Kontext des Finkschen Denkens können die angezeigten Optionen, denen gemäß sich Menschen als Naturwesen zur Welt stellen können, in ihrer durch die menschliche Weltoffenheit bedingten Möglichkeit nicht auftreten. Bevor ich auf die sich hier abzeichnende Problematik zurückkomme und sie aus einer Fink fremden Perspektive beleuchte, ist Finks Fassung der Sterblichkeit zu erörtern. In der Sterblichkeit vollendet sich die Gleichförmigkeit der Menschen mit Lebewesen und vergänglichen Dingen. Aber das ändert nichts daran, dass sie für Menschen nicht darin aufgehen muss, naturhaftes Faktum zu sein.

Für Menschen steht die Sterblichkeit in einem Spielraum von emotionalen, aber auch gedanklichen Lebensbewältigungsmöglichkeiten als Thema an, sofern sie unangesehen ihrer Naturverhaftung geschichtlich lebende Sprachwesen sind. Diesen schreibt weder eine objektiv gewusste Natur noch ein philosophischer Entwurf der Welt als Spielraum, den die Seinsmächte von Himmel und Erde zu bedürfen scheinen, vor, wie es mit ihnen als sterblichen Wesen steht.

IV.

Wie empfängt der Tod im Denken Finks seine Bedeutung? Eine philosophisch erdachte Bedeutung, die dem naturhaften Werden und Vergehen und der Weise, wie sie gewusst werden können, nicht zukommt, wenn sie nicht in die kosmologisch-ontologische Welttinnigkeitserfahrung hineingenommen werden? Man denke an verschiedene metaphysische und wissenschaftliche Möglichkeiten, Werden und Vergehen zu bestimmen, z. B. innerhalb der sublunaren Sphäre oder als Eigenart aller Lebewesen.

In den *Grundphänomenen des menschlichen Daseins* heißt es: »Der Mensch ist der Sterbliche. Er allein unter allen Geschöpfen der Natur ›stirbt‹; d. h. endet in der Art, daß er sein ganzes Leben lang dem Ende entgegengeht; er ist zum Tode bestimmt und weiß um diese Bestimmung.« (Fink 1995, 203) Woher kommt ihm diese Bestimmung zu? Ist das Bestimmung Genannte trotz der naturalen Eindeutigkeit von Sterben und Tod nicht einem Spielraum von Bedeutungen ausgesetzt? Man denke an Heideggers Rede von den Sterblichen zurück.

Sterblichkeit wird in den *Grundphänomenen* mittels der Begriffe Todesgewissheit, Wissen und Unsicherheit näher gekennzeichnet. Es heißt: »Die Todesgewissheit ist das sicherste Wissen überhaupt, und zugleich ist damit verbunden, die äußerste Unsicherheit über das Wann« (ebd.). Diese Bestimmung des Wissens muss auf die dem Menschen vorbehaltene Zeitlichkeit zurückgreifen. Das Wissen um die eigene Sterblichkeit und den Tod als ihr Ende ist antizipativ und in Menschen als Einzelwesen verwurzelt. In ihm wird in den Zukunftshorizont ausgegriffen und aus ihm heraus der Tod auf sich entziehende gelebte Gegenwart zurückbezogen, so dass ein Wesen ein Wissen um sich mit sich selber so zusammenschließt, dass es sich in ihm als ausgelöscht *setzt*. Dieses Wissen halte sich in einem Spielraum, der von

einer Passivität des sich spürenden Lebens bis zu aktiver, ins Bewusstsein eintretender Artikulation reichen mag. Wie dies Phänomen verständlich gemacht werden kann, darüber sind noch einige Worte zu verlieren. Auf jeden Fall setzt es Binnenverhältnisse eines durch seinen (nicht nur bewusstseinsmäßigen) Selbstbezug geeinzelteten Wesens voraus, den wir den Tieren nicht zuzusprechen pflegen.

Ein solches Wissen unterscheidet sich von anders geartetem Wissen, das auch in den Zukunftshorizont ausgreift, das ihn aber als Spielraum für Möglichkeiten nützt, die Vermöglichkeiten des Menschen zur Verfügung stehen. In den so entworfenen Zukunftshorizont können Menschen z. B. durch Arbeit und Herrschaft planend-gestaltend eingreifen. Er hält Unsicherheiten, Risiken und Zufälle bereit. Er lässt als kontingenztanfällig gar kein sicheres Wissen zu. Er setzt dem Wissen Grenzen. Seine Ergreifung pflanzt dem Zeitlichkeitswesen Mensch Nicht-Wissen als wesentlich ein. Metaphysik und Theologie haben ihn ins Überzeitliche hinein überschritten im Namen von Wissen. Bei Heidegger geht aus ihm das geschichtliche Ge-Schick des Seins auf, von dem nicht mit dem Begriff des Wissens zu sprechen ist.

Vollbringt die als sicherstes Wissen auftretende Todesgewissheit qua Todoffenheit nicht eine Leistung für den Weltaufgang? Fink gibt einen Hinweis:

»Das Nichts hat bei dem Enden des Anorganischen und auch des Organischen einen grundsätzlich binnenweltlichen Charakter, konstituiert hier die Seinsweise eines erscheinenden Seienden. Anders beim Menschen: der Tod bricht die geheimnisvolle Dimension des Abwesens auf; das Nichts, in das der Sterbende sich entzieht, ist kein phänomenales Nichts.« (Fink 1995, 204)

Verhielte es sich so, dann würde das einen entscheidenden Unterschied besagen zwischen dem, was Welt und Mensch in ihrer Zusammengehörigkeit sind, und jener Sicht auf das Anorganische und Organische, demzufolge dieses relational-binnenweltlich endet – als in der Welt Gewordenes und in sie hinein Vergehendes. Der Mensch müsste zwar auch vergehendes Binnenweltliches unter vergehendem Binnenweltlichem, er müsste Naturwesen sein, damit er sich in einem durch das Walten der Weltmächte bedingten Sinn als sterblich wissen kann, aber er würde zugleich dem relational-binnenweltlich Entstehenden und Vergehenden eine von dem ihm aufgehenden Sein der Welt differierende Welthaftigkeit zusprechen, auf die es in Anbetracht der Seinsmächte ankäme, als deren Statthalter im weltlos Binnenweltlichen er

sich in seinen Seinsgedanken bestimmte. Und darauf müsste es für ihn ankommen, damit auch das Binnenweltliche in seine Weltzugehörigkeit gerettet würde, indem er mit ihm als Seiendem zusammen lebte.¹⁰

Diese Konzeption lässt es nicht zu, dass sich Menschen gegen ihre Welteinbehaltenheit auflehnen und ihrer Sterblichkeit einen über ihre Natureinbehaltenheit hinausreichenden Sinn geben. So zu folgern, legt sich wenigstens im Rahmen der von mir ergriffenen Darstellungsperspektive nahe. Ist Finks Fassung der Sterblichkeit dann nicht eine Deutung neben anderen, die z. B. irgendwie eine dem Menschen durch Weltmächte zugewiesene Sterblichkeit übersteigen? Alle solche Deutungen, nicht nur ältere metaphysische und theologische, pflegen der auf physikalischer Basis wirkenden Naturevolution nicht zuzudenken, ein Wesen aus sich herauszusetzen, dem es einerseits zu eigen ist, sich als sinnhaftes Lebewesen von der es umgebenden Natur zu unter-

¹⁰ Es sollte bei dem Enden des Anorganischen und des Organischen nicht vom Nichts gesprochen werden. Das Nichts geht dem derart Seienden nicht auf. – Was aber, wenn das Binnenweltliche qua Seiendes durch die Seinsmächte ins Erscheinen für den Menschen freigegeben worden ist? Dadurch wäre es außerhalb relationaler-funktionaler Abhängigkeitszusammenhänge sichtbar geworden. Dann ginge es in der Todoffenheit des Menschen auch um einen Untergang des Erscheinens des Erscheinenden, um einen gewissen Weltuntergang. Kants, Husserls und Heideggers Begriffe von Erscheinen sind zu unterscheiden und hier fernzuhalten. Der bei Fink auftretende Bezug auf die Überlebenden ist nicht der wesentliche Punkt, auf den es an dieser Stelle ankommt, obwohl er im Übrigen bei dem Thema Sterblichkeit wesentlich ist.

Es ist von binnenmenschlichen Selbstverhältnissen gesprochen worden. In ihnen soll der sterbliche Mensch sich ins Nichts-seiner-selbst halten. Das vermag er nicht als sterbender. Vollendet sich die Endlichkeit, gemäß der er unter Anorganischem und Organischem binnenweltlich Welthaftes ist, in jenem ihm aufgehenden Nichts-seiner-selbst, in dem ihm die Welt untergehen wird, wie er weiß, als sein ihm durch die kosmologische Geeinheit von Offenheit und Verschließung zugewiesenes Geschick? Erfährt das unlösbare Zusammengehören von Himmel und Erde nicht seine letzte Bestätigung durch die Todoffenheit, in der sich der Mensch unter der Herrschaft der kosmologischen Seinsgedanken, durch die Fink die Welt bestimmt sein lässt, seine Sterblichkeit zusagt und zueignet?

Drängt man Sätze Finks zu einer solchen Konsequenz, so hat man die Seinsmächte für das, was Sterblichkeit des Menschen besagt, in Anspruch genommen. Sofern die Sterblichkeit des Menschen nur aus der Perspektive seines Wissens um sie vom Vergehen und Enden von Lebewesen und Dingen unterschieden wird, kann sich eine solche Konsequenz nicht entfalten; denn ihr zufolge handelt es sich nicht um den einfachen Unterschied zwischen dem Wissen des Menschen um sein Enden, das ihn vom unwissenden Enden der Tiere unterscheidet, sondern sein Wissen um seinen Tod ist eine durch seine Weltoffenheit bedingte Differenz, in der der Mensch zu allem endlich Binnenweltlichem steht, dank deren er sich zugleich unter ihm findet und setzt.

scheiden und dadurch die Welt als kulturelle Sinnwelt neuartig aufgehen zu lassen, sich andererseits aber gleichzeitig als ihr einbehalten identifizieren zu können.

Finks Kosmologie operiert mit einem Naturbegriff, für den die heutige Art des Wissens um die ungeistige Produktivität der Natur keine Rolle spielt. Aufgrund dieses Wissens aber können philosophische Totalisierungsbewegungen in ihrer Art von Weltbezug mit ihm nicht mehr unter dem Dach einer Einheit *das Wissen* untergebracht werden. Es schlägt die Stunde einer vielgesichtigen philosophischen Hermeneutik.

V.

Die interpretativ in die Schwebelage gebrachte Position Finks sei einer Frage unterworfen, deren Beantwortung von Finks Kosmologie entfernt. Sie rückt Welt und Mensch in ein Fink fremdes philosophisches Blickfeld. In ihm wird dem Weltbegriff seine kosmologisch-ontologische Bedeutung genommen. Er wird in den Spielraum philosophischer Deutungen hineingerückt, die sich voneinander unterscheiden; so unterscheiden, dass sie sich in der Berufung auf eine Einheit *die Welt* nicht vereinigen lassen. Fink nimmt seine Zuflucht zu einer in sich selbstgenügsamen Welt. Sind Menschen nicht auch und gerade als sterbliche Naturwesen, in die das Nicht-sein-werden-ihrer hineinsteht, gedrängt und befähigt, die Welt so zu deuten, dass sie sich verschieden ausnimmt; besser gesagt, dass sie sich in Verschiedenheiten darstellt, die durch keine für sie relevante Welteinheit übergriffen werden? Kann ihre Selbstgenügsamkeit im Gefolge dieser durch das Weltwerden selber heraufgeführten Lage nicht fraglich gemacht und bestritten werden?

Es sei die Weltoffenheit des Menschen gesetzt, die ihm in sich selber eine Differenz zu anderem Binnenweltlichem gewahren lässt. Aber er möge sich zugleich als binnenweltliches Naturwesen erfahren. Darüber hinaus sei ihm das Wissen zugesprochen, dass alles Binnenweltliche in einem Zusammenhang steht, der es der Welt zugehörig macht. Daran ändere seine Weltoffenheit und aus ihr Resultierendes nichts. Sich dank ihrer darbietende Seinsmächte mögen nicht für die menschliche Selbsterfahrung und Identifizierung als Naturwesen aufkommen.

Wissenschaftliches Wissen, das nichts von Seinsmächten weiß,

lehre den Menschen, dass er vergehendes Naturwesen ist, weil sich all sein Spezifisches nur der Welt und der sich in ihr zutragenden Natur-evolution verdankt.

Vor dem Hintergrund des un abgeschlossenen Resultats, das die Evolution in Sprach- und Denkwesen erreicht hat, sind philosophische Weltbildungen zu sichten. Sie fallen dann unter der Voraussetzung in den Blick, dass die Natur den Menschen aus sich heraus in einen Zustand freigesetzt hat, der für sie als Sprach- und Denkwesen Unbestimmtheit und Unbefriedigung besagt. Sie sind genötigt, diesem Zustand abzu helfen, indem sie *Ist-Sinn* produzieren, in dem sich die Welt und sie selber darstellen, in dem ihnen die Natur zum Vor-Schein kommt. Was geschieht, wenn die Natur in heutiger Weise gewusst wird? Dafür bietet die Gegenwart Anschauungsmaterial.

Von der Natur hervorgebracht zu sein, aus ihr freigelassen zu sein, natureinbehalten zu sein und als Sprach- und Denkwesen sich in einem Abstand zur Natur zu finden – das gehört zusammen. Je nachdem, wie sich Menschen zu dieser ihrer zwiespältigen Zwiefalt verhalten, fällt die Welt ihnen aus.

Als Resultate der Naturevolution durchleben sie sich z. B. leiblich und identifizieren sich in diesem Lebensvollzug, zu dem sie sich aber gleichzeitig in einem Abstand finden, der ihnen auferlegt, sich und der Welt ein Plus an Seinssinn zu verschaffen, welche die Natur, um die sie wissen, und sie selbst, als Naturwesen genommen, als die sie sich ebenfalls wissen können, nicht hergeben.

Dieser Abstand, in den hinein die Natur Menschen freigegeben hat, bedingt, dass sie nicht umhin können, Natur und Welt in Seinssinn hinein zu sagen, der von ihnen zeugt; der auch dann noch von ihnen zeugt, wenn er sich auf Welt und Natur (irgendwie ihrem Sein nach) beruft.

Die Hervorbildung eines solchen Sinnes von Sein aus einer der Natur verschuldeten Unbestimmtheit heraus, kann nur in geschichtlicher Weise erfolgen. Sie ist keineswegs durch der Welt und der Natur vorgängige Instanzen, wie z. B. das Sein, determiniert. Das Walten der Seinsmächte von Himmel und Erde herrscht nicht über sie. Um ihrer ansichtig zu werden, muss das kosmologische Denken verlassen werden. Die Metaphysik ist als Geschichtsgang zu gewahren. In ihm ist die Fixierung auf die Ding- und Substanzontologie nicht der entscheidende Punkt, der sie an binnenweltliche Verhältnisse gefesselt hätte. In ihm hat die Sterblichkeit des Menschen verschiedene Bestimmungen erfah-

ren. Deren Reservoir ist auch durch unser Wissen um die Natur in Anbetracht ihrer Unbestimmtheit hinsichtlich der Erfüllung menschlicher Sinnbedürfnisse nicht erschöpft.

Es seien abschließend einige Gedanken skizziert, zu denen die Interpretationen der Sterblichkeit bei Heidegger und Fink als Vorarbeiten hinlenken sollten. Auf der Basis der Naturevolution hat sich in der Geschichte ein Spielraum für Möglichkeiten eröffnet, gemäß denen sich Menschen als sterblich verstehen können. Es legt sich nahe, solche Möglichkeiten dadurch zu charakterisieren, dass in ihnen der Tod ein Plus an Sinn gegenüber dem Sterben als bloßem Naturvorkommnis erhält. Im Sterben als Naturvorkommnis ist das spezifisch menschliche Wissen um das eigene Ende, das sie von den Tieren unterscheidet und aus dem sich kulturelle Bedeutsamkeiten von Sterben und Tod speisen, als belanglos gesetzt. Aber diese Art der Unterscheidung trifft den Differenzpunkt zu den erwähnten Verstehensmöglichkeiten, um den es hier geht, nicht – ohne dass etwas gegen sie gesagt würde. In ihr kommt nämlich die gemeinte spezifische Art der Natureinbehaltenheit von Menschen nicht zur Sprache. Diese besteht darin, dass Menschen sich, ihren Leib durchlebend, ichlich identifizieren können; vollständiger gesagt: dass sie sich auch im Durchleben ihres Leibes ichlich identifizieren, so dass sich Gegenteiliges zu jener Selbstidentifizierung ereignet, die sie durch die in ihnen sich tätige Unterscheidung von sich als natureinbehaltenen Wesen vollziehen. Aber: Sich dem Naturhaft-Welthaften als so zugehörig zu nehmen, dass der Unterschied zu ihm, dessen sich Menschen in einem Selbstbezug vergewissern können, von ihnen nicht als wesentlich gesetzt wird, das ist kein Naturvorkommnis, sondern eine durch die Evolution im Weltwerden in lebendigen Sprachwesen aufgegangene Möglichkeit, durch die sie in einer der Natur fremden Weise ihre Natureinbehaltenheit radikalieren und totalisieren; was vielen von ihnen widerstreben mag und wogegen sie als lebendige Sprachwesen etwas tun können. Weltwerden und Evolution schließen die Natureinbehaltenheit des Menschen übersteigende *Sinngebungen* von Sterben und Tod einerseits nicht aus – wenn man z. B. eine bestimmte Art des Wissens um Natur und Welt nicht absolut setzt. Das muss nicht geschehen, da der Mensch im Sinne dieses Wissens kein von ihm dominiertes Wesen ist. – Aber gibt man sich solchen *Sinngebungen* hin, dann kommt andererseits die Gegenseite des Sichals-natureinbehalten-Identifizierens zu kurz. Kann beides in einem Wesen zusammengehen?

Diese Möglichkeit, sich zu identifizieren, bildet als Resultat einer aus dem Ruder gelaufenen Naturevolution ein durch das Weltwerden legitimes Gegengewicht gegen kulturelle, Natur übersteigende Verstehensmöglichkeiten von Sterben und Tod, das durch die keineswegs naturhafte Selbstidentifizierung von lebendigen Sprachwesen als Naturwesen aufrechterhalten wird. In dieser Gegenbewegung gegen *Sinngebungen* von Sterben und Tod, von denen die Geschichte zeugt, werden die Sprachvermöglichkeit, die Menschen von den übrigen Lebewesen trennt, und ihr sich fügende spezifisch menschliche Antriebskräfte nicht genutzt, um die Natureinbehaltenheit zu transzendieren, um sich dadurch über den Tod hinaus eine unterscheidende Auszeichnung gegenüber Naturwesen zu verschaffen, sondern die Tendenz der Sprachvermöglichkeit, z. B. über-natürliche Selbigkeit für ein Wesen zu sichern, das sich der Natur gegenüber als different findet – durch die Seele, durch den Geist, durch das Subjekt Ich –, tätigt sich aufgrund einer auch in Sprache und Denken eingelassenen Selbstidentifizierung von Menschen als Naturwesen in eine gegenläufige Richtung hinein. Sie bildet den Gegenpol zu den erwähnten Möglichkeiten, Sterben und Tod mit einem Plus an Sinn gegenüber der Natureinbehaltenheit des Menschen zu versehen, sofern das Weltwerden, innerhalb dessen der Evolution die Hervorbringung von lebendigen Sprachwesen zugesprochen wird, diese in die Situation gebracht hat, sich in verschiedener Weise identifizieren zu können. Es ist ihnen daher auferlegt, mit sich selber abmachen zu müssen, wie sie sich im Bezug auf Sterben und Tod nehmen.

Es ist also die Sterblichkeit in die zwiespältige Zwiefalt, von der oben die Rede gewesen ist, zurückzuverfolgen; jene Zwiespältigkeit, in die hinein die Natur Menschen hervorgebracht hat, ohne für ihre Schließung aufzukommen. Nur was sich Menschen selber verdankt, kann ihnen in jenem Zwiespalt die Einheit sichern, deren sie zum Leben bedürfen. So möchte man sagen. Aber genau das können sie in diesem Fall nicht leisten.

Die angesetzte Unterscheidung lässt es zu, dass Sterblichkeit und Tod Menschen qua lebendige Sprachwesen immer wieder dazu drängen, ihre Natureinbehaltenheit zu transzendieren und sich durch ihre Differenz gegenüber Naturhaftem ihr Eigenes zu sichern. Das pflegt Sterblichkeit und Tod zu Produktionsquellen oder zu mitbestimmenden Produktionsfaktoren von Sinnwelten zu machen.

An welche Bedingungen ist es gebunden, dass das Weltwerden,

obwohl es solchen Produktionen hohnlacht – wie gewusst werden kann –, derartige Überstiege seiner durch von ihm hervorgebrachte und ihm einbehalten bleibende Wesen, die in kulturellen (Sprach-) Welten geeint leben, zulässt? Ist es in der aus ihm hervorgegangenen Geschichte dazu gekommen, dass sich in ihm durch seine Hervorbringungen bedingte geschichtliche Verwandlungen und Überstiege seiner erzeugt haben, die zugleich weltbestandsfähig sind, weil sie irgendwie sich mit ihm in seinen Naturwesen verquicken und so mit ihm kooperieren, um sich in der Welt halten zu können? Sind Religionen, Theologien, auch gewisse Philosophien Produzenten solcher *Sinnwelten* in einer Welt, die hinsichtlich wesentlicher Gehalte von Menschenwelten sinnleer ist? Gegen so in den Blick fallende Gebilde können sich als natureinbehalten identifizierende lebendige Sprachwesen Wider-Spruch erheben. Aber kann er es zu mehr und anderem bringen, als Wider-Spruch zu bleiben? Das Sich-wider-Sprechen von verschiedenen Parteien ist es, was aufgrund gewisser Resultate des Weltwerdens nicht verstummen dürfte.

Aber damit ist das Weltwerden in lebendigen Sprachwesen so wider-sprüchlich geworden, dass es – durch seine Geschöpfe bedingt – nicht zu einer Einheit *die Welt* totalisiert werden kann. Denn diese Geschöpfe können sich als sich in die Natur auflösend nehmen, aber sie können der Welt auch eine Verwandlung oder Grenze zudenken, die eine Differenzbildung ihr gegenüber ermöglicht. Das Weltwerden selber soll diese seine Unentschiedenheit in Bezug auf seine Selbstgenügsamkeit oder seine Insuffizienz in lebendigen Sprachwesen hervorgebracht haben.

Diese philosophisch er-dachte Bestimmung hat gravierende Auswirkungen für die Beurteilung der als *Sinnwelten* bezeichneten Gebilde, sofern diese z. B. unter dem Titel ›Gott‹ Differenzbildungen zur Welt benötigen (vgl. dazu Janssen 2003).

Die Wesen, in denen dies sich zugetragen hat, können keine Seinseinheiten sein, weil sie sich in grundverschiedenen Weisen zu identifizieren vermögen. Keiner von ihnen ist innerhalb der ergriffenen Fernperspektive auf das Weltwerden und die lebendigen Sprachwesen ein Vorrecht gegenüber der anderen einzuräumen. Welche von ihnen in der Geschichte die größeren Durchsetzungschancen haben mag, darüber Mutmaßungen anzustellen, sei hier unterlassen. Wenn Menschen auch qua Sprachwesen im Sinne aufgeklärten wissenschaftlichen Wissens keine Wissenswesen sind, ist von Verlangen, Hoffen,

Lieben, Glauben der lebendigen Sprachwesen her die größere Durchschlagskraft zu erwarten.

Literatur

- Fink, E. (1979): *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart.
- (1985): *Einleitung in die Philosophie*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
 - (1995): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
 - (2004): *Sein und Mensch* (Studienausgabe), hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München
- Heidegger, M. (1957): *Der Satz vom Grund* (Vortrag), Pfullingen.
- (1989): *Beiträge* (*Gesamtausgabe*, Bd. 65), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.
 - (2003): *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart.
 - (2004): *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart
- Janssen, P. (2003): »Vom Unwesen der Wahrheit«, in: *Studia Phaenomenologica* III, 3/4, 187–228.
- (2006): »Vom sprachvermöglichen Ich und seiner Sterblichkeit«, in: *JTLA. The University of Tokyo* 31, 13–26.
 - (2008): *Edmund Husserl. Werk und Wirkung*, Freiburg/München.