

Die nächtliche Seite der Welt.

Anmerkungen zu Martin Heidegger und Eugen Fink

Helmuth Vetter

»Erst wenn du ganz zu ihr übergängst,
kennst dich die Nacht.«¹

Jeder Versuch, sich jener Seite der Welt, die dem Licht des Verstehens abgekehrt ist, sprachlich zu nähern, lässt die metaphysische Auslegung des Seins von Grund auf zweifelhaft erscheinen. Zwar ist die Frage nach dem Sein die Leitfrage der Metaphysik; doch das, wonach sie fragt, ist das Sein des Seienden und nicht das Sein selbst. Diesem gilt aber die Grundfrage,² und diese hat bereits den Fragebereich der Metaphysik verlassen. Heideggers Frage nach dem Sein als solchem wird von Fink als Frage nach der Welt weiter vorangetrieben. Beide Fragen entsprechen einander, ohne jedoch identisch zu sein, wobei gerade Fink der nächtlichen Seite der Welt immer wieder besonderes Augenmerk geschenkt hat.³

¹ Rilke 1996, 378.

² Die Unterscheidung in Leit- und Grundfrage findet sich mehrfach bei Heidegger, z. B. *Gesamtausgabe* [GA] 6.1, 64: »Die Frage steht darnach, was das Seiende sei. Diese überlieferte ›Hauptfrage‹ der abendländischen Philosophie nennen wir die Leitfrage. Aber sie ist nur die *vorletzte* Frage. Die *letzte* und d. h. *erste* lautet: Was ist das Sein selbst? Diese allererst zu entfaltende und zu begründende Frage nennen wir die Grundfrage der Philosophie, weil in ihr die Philosophie erst den Grund des Seienden *als Grund* und zugleich ihren eigenen Grund erfragt und sich begründet.« Zur Umdeutung des Husserlschen Weltbegriffs durch Fink, wodurch indirekt auch die Motive eines Übergangs zu Heidegger erkennbar werden, vgl. Sepp 2006.

³ Die philologische Crux eines Vergleichs der verschiedenen Ansätze besteht darin, dass der Nachweis aussteht, welche von den vielen zu Finks Lebzeiten noch unpublizierten Schriften Heideggers jenem zugänglich waren (die Gesamtausgabe begann erst 1975, in Finks Todesjahr, zu erscheinen). In der Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* vom SS 1946 nennt Fink »folgende Hauptwerke« Heideggers: »Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1916), Sein und Zeit (1927), Kant und das Problem der Metaphysik (1929), Vom Wesen des Grundes (1929), Was ist Metaphysik? (1930), Hölderlin und das Wesen der Dichtung (1936), Platons Lehre von der Wahrheit (1942), Vom Wesen der Wahrheit (1943)« (Fink 1985a, 37). In dieser Aufzählung fehlt u. a. der Vortrag »Vom Ursprung des Kunstwerkes«; diesen und den »Brief über den Humanismus«

Beispiele für diesen Aspekt seiner Heidegger-Rezeption finden sich etwa in der Vorlesung *Welt und Endlichkeit* (SS 1949), die Heideggers Weg vom existenzialen Weltbegriff in *Sein und Zeit* zu einem aus Finks Sicht kosmologischen Begriff nach der so genannten Kehre rekonstruiert (Fink 1990, 149–184); in der Vorlesung *Sein und Mensch* (WS 1950/1951), in der Fink die Diskussion an Heideggers Aufsatz »Hegels Begriff der Erfahrung« (GA 5, 115–208) festmacht (Fink 1977, 164–185); oder in der Vorlesung *Grundphänomene des menschlichen Daseins* (SS 1955), in der er sich unausdrücklich von Heideggers Todesanalyse aus *Sein und Zeit* absetzt (Fink 1979, 93–114). Auf den letzten Seiten des Buches *Nietzsches Philosophie* (Fink 1960) stellt Fink Heideggers Auslegung Nietzsches in Frage, weil sich diese zu sehr am Willen zur Macht orientiere und dabei außer Acht lasse, dass Nietzsches Weltdenken die »ontologische Problemebene der Metaphysik« möglicherweise schon hinter sich gelassen habe (ebd. 187). Besonders deutlich aber hat Fink die Unterschiede zu Heidegger im Vortrag »Welt und Geschichte« (1956, in: Fink 1976) herausgearbeitet.

Wie schon aus dessen Titel ersichtlich wird, geht es vorrangig um das Problem der Geschichte. Dieses werde, so Fink, bei Heidegger »in einer zweifachen Weise gestellt und exponiert«. Zum einen habe dieser die Geschichtlichkeit des Daseins im Blick, wenn er fragt, was geschichtliche Existenz bedeute; andererseits gelte sein Interesse immer stärker »der Geschichte der Metaphysik als einer Geschichte der Seinsvergessenheit« (ebd. 173).

Die Geschichtlichkeit des Menschen führt zu dessen Zeitlichkeit zurück. Die Stellung zu dieser erfährt im Verhältnis zum eigenen Tod eine extreme Zuspitzung. Fink begnügt sich an dieser Stelle mit knappen Hinweisen, setzt sich damit aber andernorts sehr ausführlich auseinander (darauf ist noch einzugehen). Was nun die Geschichte der Metaphysik betrifft, so ist Fink zweierlei »frag-würdig« (ebd. 175). Erstens tendiere der Fundamentalbegriff des Seins zur »Leere eines verschwebend ›Allgemeinen‹« (ebd.). Grund dafür sei die Auslegung der Sprache am Leitfaden des λόγος. Diesem verallgemeinernden

gebraucht Fink in der Vorlesung »Welt und Endlichkeit« (SS 1949) als Beispiele für Heideggers Weg zu einem kosmologischen Weltbegriff (Fink 1990, 171 ff.). Eine besondere Rolle spielt das von Heidegger und Fink im WS 1966/1967 gehaltene Seminar über Heraklit (GA 15, 9–263), während das »Colloquium über Dialektik« von 1952 (Heidegger 1990) für die anstehende Thematik nur von untergeordneter Bedeutung ist.

Seinsbegriff stellt Fink seinen eigenen Weltbegriff gegenüber, von dem er meint, er sei deshalb konkreter als jener, weil er nicht abstrakt als Sein, sondern als Raum und Zeit (und damit auch als Bewegung) in Erscheinung trete: »Den vollen Zeit-Raum des Seins nennen wir die Welt.« (Ebd. 176)

In diesen Kontext stellt Fink auch Heideggers Begriff der *λήθη*, interpretierend als »Verborgeneheit« übersetzt. Mit diesem Wort, so Fink, werde zwar der innere Bezug zur Lichtung zum Ausdruck gebracht, doch nicht ohne Einseitigkeit. Zwar ruhe alle Unverborgeneheit – *ἄ-λήθεια* – auf der Verborgeneheit auf, habe in ihr den wesenhaften Grund, und beide seien dem Sein eigen. Gleichwohl sei doch »die Lichtung die Weise, wie das Sein waltet« (ebd.). Heidegger erkenne zwar die Fügung des Seins aus Unverborgeneheit und Verborgeneheit an, überlasse aber jener die Führung. Daher gehöre die Verborgeneheit zwar zum Sein, »doch eher [...] wie der Schatten zum Licht« und »nicht wie die lichtlose, abgründige Nacht« (ebd.).

Heideggers Begriff der *λήθη* hat wesentliche Züge mit Finks Begriff der Nacht gemeinsam, doch wird dieser von Fink ein stärkeres Eigengewicht, verglichen mit Heideggers *λήθη*, zugemessen. Fink versucht, das Unverfügbare und Abgründige des Seins noch entschiedener als Heidegger als Herausforderung zu begreifen, und gebraucht für jenen Abgrund zwar auch das Wort *λήθη*, interpretiert diese aber auf seine eigene Weise aus der Perspektive einer schattenlosen Nacht.⁴

Ein Zweites, das aus Finks Sicht bei Heidegger als »frag-würdig« erscheinen muss, betrifft dessen Auslegung des Menschen. Der Seins-Bezug werde nämlich als ein Bezug »des Menschenwesens überhaupt« bestimmt, d. h. also wieder im Horizont eines Allgemeinen. Fink meint dagegen, damit werde dem Faktum nicht Rechnung getragen, dass der konkrete Mensch »gebrochen in die männliche und weibliche Hälfte« sei. Ineins damit würden auch die »Probleme der Sozialität« in den Hintergrund treten (ebd. 177).

Versucht man eine Verbindung zwischen diesen beiden Punkten herzustellen (was Fink selbst im genannten Text nicht eigens tut), so

⁴ Diese Nacht ist offensichtlich der *νύξ ἀδαής* des Parmenides (B 8, Zeile 59) nachgebildet, allerdings im Gegenzug zu dessen Verneinung von jeglichem Dualismus. – Dass die Nacht auch für Heidegger eine weitergehende Bedeutung (nicht zuletzt im Zusammenhang mit dem »Bösen«) hat, untersucht unter Bezugnahme auf Quellen im Urchristentum Irlenborn 2006. Dieses Thema muss hier allerdings unberücksichtigt bleiben.

erscheint Heideggers Orientierung an der Auslegung der Sprache qua λόγος hier wie dort als ein Hauptgrund, dass der Weltbezug, der ja beide, Lichtung und Verbergung, umfasst, zu einseitig von der Lichtung her bestimmt wird. So wichtig nun auch der zweite Gesichtspunkt ist – ausgehend von ihm ließen sich wesentliche Einsichten für eine an der Geschlechterdifferenz orientierte Phänomenologie gewinnen⁵ –, geht es in vorliegendem Zusammenhang nur um die unterschiedliche Bestimmung von λήθη und Nacht bei Heidegger und bei Fink. Im Einzelnen ergeben sich daraus folgende Fragen: 1. Wie wird das Feld der Untersuchung bei Heidegger bzw. bei Fink umrissen? 2. Welche Grunderfahrungen eröffnen ihnen den Zugang zu diesem Feld? 3. Was ergibt sich daraus für das Ganze des Verhältnisses von Unverborgenheit und Verborgenheit, Lichtung und Verbergung, Himmel und Erde, Licht und Nacht?

1. Die philosophische Ausgangssituation

Der Allgemeinheit des Seinsbegriffs stellt Fink den Begriff der Welt – also den »vollen Zeit-Raum des Seins« – gegenüber und führt jene Allgemeinheit, wie erwähnt, auf die dem λόγος inhärente Tendenz zur Generalisation und Abstraktion zurück. Natürlich weiß auch Fink sehr genau, dass mit der Allgemeinheit des Seins nicht die der Gattung gemeint sein kann, und nicht zuletzt Aristoteles und die ihm folgende Tradition, aber auch Heidegger selbst haben dies deutlich gemacht.⁶

Im Methodenparagrafen von *Sein und Zeit* stellt Heidegger fest: »Λόγος als Rede besagt [...] soviel wie δηλοῦν, offenbar machen das, wovon in der Rede ›die Rede‹ ist.« Durch Aristoteles wird diese Funktion »schärfer expliziert als ἀποφαίνεσθαι. Der λόγος läßt etwas sehen (φαίνεσθαι) [...] Die Rede ›läßt sehen‹ ἀπό ... von dem selbst her, wovon die Rede ist.« (GA 2, 43) Der λόγος ist seiner Struktur nach ἀπόφανσις – er macht, indem er sehen läßt, offenbar. Diese Auslegung – λόγος als Offenbarmachen – entfaltet Heidegger immer wie-

⁵ Soweit ich sehe, hat Fink dies nicht eigens ausgeführt. Dagegen thematisiert er die Probleme der Sozialität konkreter als Heidegger etwa in *Existenz und Coexistenz* (Fink 1987; Vorlesung WS 1952/1953) und *Traktat über die Gewalt des Menschen* (Fink 1974; hervorgegangen aus der Vorlesung SS 1956); zum *Traktat* s. a. Vetter 2005.

⁶ *Metaphysik B* 3, 998^b22: γένος οὔτε τὸ ἐν οὔτε τὸ ὄν; GA 2, 4 leicht modifizierte Wiedergabe dieser Stelle.

der im Gegenzug zur traditionellen Festlegung des λόγος auf die Aussage und den auf dieser beruhenden Begriff der Wahrheit.

In der Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*⁷ hat Heidegger den inneren Zusammenhang von »λόγος, Sprache und Welt« untersucht und das »Offensein für ...« des Menschen von der Weltarmut des Tieres als eines ἄλογον unterschieden (GA 29/30, 443). Die Welt waltet in der durch den λόγος gestifteten »Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen« (483), und das Verstehen der dadurch erschlossenen Welt gehört zu den konstitutiven Momenten des Daseins und der Entwurf zu seiner existenzialen Struktur. Es muss heute wohl nicht mehr eigens betont werden, dass Heidegger das Verstehen als »Können« auffasst und das im Verstehen »Gekonnte« als »das Sein als Existieren« (GA 2, 190). Es ist das Beschreiten eines Weges im *Clair-obscur* der Welt⁸ – mag dieser Weg schon vorhanden sein oder erst durch ein neues (»bahnbrechendes«) Verstehen begehbar gemacht. Stets aber gilt: »Im Entwurf waltet die Welt.« (GA 29/30, 530) Dieser Zugang wird durch die Sprache offen gehalten, kann aber auch durch die Sprache verschüttet werden. Durch sie sind Wahrheit und Lüge miteinander verflochten, und im ἀληθεύειν und ψεύδεσθαι des λόγος wird Seiendes in seiner Welt so oder so erschlossen.

Der λόγος bringt Unverborgenheit, ἀλήθεια. Wie Heidegger gezeigt hat,⁹ setzt sich das Wort aus λήθη, »Vergessen«, und vorangestelltem *a privativum* zusammen. Damit wird angezeigt, dass die Wahrheit eine *privatio* ist und dem Vergessen und der Verbergung stets erneut abgerungen werden muss. Was und wie die λήθη in ihrem Eigenwesen »ist«, wird damit freilich noch nicht hinreichend ausgedrückt – könnte sie doch auch ein Geheimnis sein, dass es zu hüten gilt, oder der bloße Schein, der die Wahrheit verdeckt. Diese Verhältnisse treten jedoch in ihrer Differenziertheit erst nach der Kehre hervor.

Dass λόγος und Sprache in *Sein und Zeit* gleichsinnig gebraucht werden, ergibt sich merkwürdigerweise nicht eigens aus den dortigen

⁷ Diese Vorlesung hat Fink bei Heidegger gehört, und dieser hat sie ihm posthum zugeeignet.

⁸ »Entwurf« meint hier [gemeint ist *Sein und Zeit*] nicht »bloßer Plan« im Unterschied zur wirklichen Ausführung, sondern Entwurf meint das Aufschließen, davon vielleicht ein Planen je nur eine mögliche Folge ist.« (GA 49, 41)

⁹ Dass er nicht als erster aus der ἀ-λήθεια die λήθη herausgehört hat, ist unerheblich, bahnbrechend in *philosophicis* war er allemal. Zum griechischen Wahrheitsbegriff vgl. Luther 1960, zu Heideggers Vorgängern Helting 1997.

Hinweisen auf den λόγος. Erst im Kapitel über die Rede wird dieser Zusammenhang – und dies auch nur eher am Rande – berührt, wenn Heidegger die Aristotelische Auslegung des Menschen als ζῷον λόγον ἔχον¹⁰ gegen ihre lateinische Wiedergabe mit *animal rationale* mit dem Satz zurechtrückt: »Der Mensch zeigt sich als Seiendes, das redet.« (GA 2, 219)

Finks Infragestellung von Heideggers »Orientierung des Seinsbegriffs am Logos der Sprache« (Fink 1976, 176) wird anhand seiner Auslegung des Lehrgedichts von Parmenides besonders deutlich. Er sieht in dessen zweiten Teil, anders als die herkömmliche Philosophiehistorie, keineswegs nur einen Appendix.¹¹ Fink macht plausibel, dass erst im Ausgang von diesem zweiten Teil auch der erste, der dem Sein des Seienden (dem ἔόν) gilt, zureichend verstanden werden kann. Die völlige Unterschätzung jenes so genannten Doxa-Teils ist Fink zufolge »durch die allzu selbstverständlichen Vorstellungen, die über Wahrheit und Wahn, *aletheia* und *doxa* umlaufen« (Fink 1957, 65), bedingt.

Der Kern seiner Interpretation – die so dicht ist, dass sie einer eigenen Auslegung bedürfte – lässt sich in Kürze so wiedergeben: Die δόξα des Lehrgedichts wird im Ausgang vom λόγος gedeutet und ihr Wesen in der Namengebung erblickt. Fink versteht die δόξα primär nicht als Schein oder Wahn, sondern aus der Perspektive der Sprache, die er mit Parmenides als ὀνομάζειν, Nennen, auslegt. Mit der Zuteilung eines Namens erhält das Seiende Grenze und Individualität – es »ist als Angesprochenes, als Genanntes, als *on legomenon* je schon ein Begrenztes und Bestimmtes, ein *horizonmenon*« (ebd. 69). Durch Grenze und Bestimmung wird Seiendes auf seine Endlichkeit festgelegt: »Der Name ist die Burg des endlichen Dinges.« (Ebd. 70) Das Wesen der Sprache beruht darin, dass sie die Dinge aus dem Geflecht

¹⁰ Politik A 2, 1253^a9 sq: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων.

¹¹ Charakteristisch für die Verkenning des zweiten Teils ist das Urteil von Zeller 1963, 725 (die Erstausgabe des monumentalen Werks ist 1844–1852 erschienen), es handle sich um einen bloßen Anhang ohne die mindeste Wahrheit, einzig in der Absicht geschrieben, »auch abweichende Meinungen nicht zu vergessen«. Fink selbst führt Reinhardts Interpretation von 1916 an (»ein starkes Stück« [Fink 1957, 73; ebenso 1985b, 218]). Finks Interpretation dieses 2. Teils in *Grundfragen der antiken Philosophie* (ebd. 217–224) ist (offenbar aus Zeitmangel: es war die letzte Semesterstunde) knapper und allgemeiner als in *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung* gehalten. – Die vor allem in der *Ontologischen Frühgeschichte* zu findende bemerkenswerte Interpretation wird in den meisten (auch phänomenologisch orientierten) Interpretationen unverständlicherweise meist ganz übergangen.

des Ganzen herausholt und damit vereinzelt; sie sind damit »abgestückt aus dem Ganzen« (ebd. 68).

Der Zusammenhang von Sprache und δόξα wird hier nicht etwa damit begründet, dass die Sprache als ἀληθεύειν und ψεύδεσθαι auch die Dimension des Scheines ist und nicht nur wahre, sondern auch falsche Aussagen enthält; all dies leugnet Fink nicht. Entscheidend ist aber für ihn, dass die Sprache als solche vor aller einzelnen wahren und falschen Aussage individuiert und in dieser »Abstückung« vom Ganzen den Grund für die δόξα legt.

Diese Dimension des Scheines kann auch nie überwunden, auch nicht durch einen Akt der Philosophie aufgehoben werden. Es gehört zu den tiefsten Einsichten Finks, dass der Mensch immer ein Gefangener der δόξα bleibt, und dies auch und gerade dann, wenn er seine Situation durchschaut. Fink macht »zwischen Befangenheit und Gefangenschaft« (ebd. 78) einen Unterschied: Jene gehört zum Alltag der Menschen, die – wie die Gefangenen in Platons Höhle – unwissend in der »Benommenheit vom Seienden« (Fink 1958, 145) dahinleben. Dass jemand erkennt, sich in einer Höhle zu befinden, ist zwar eine Leistung, die der Philosophie (und vielleicht nicht nur dieser) zugeschrieben werden kann; doch die Höhle wird dadurch nicht verlassen. Fink bemerkt deshalb (wohl auch gegen jeden »idealistischen« Lösungsversuch), »daß die menschliche Gefangenschaft im Grunde gar nicht gelöst, sondern nur einsichtig gemacht werden kann« (Fink 1957, 79).

Dass die Befangenheit überhaupt durchschaut werden kann, liegt nicht in des Menschen Macht, sondern bedarf einer übermenschlichen Leitung. Dass Parmenides auch diesem Umstand Rechnung trägt, ist für Fink ein Zeichen der inneren Konsequenz dieses Lehrgedichts. Daher ist das Auftreten einer Göttin im Proömion keine halbpoetische Ausschmückung, sondern ein Zeugnis philosophischer Erkenntnis, weil erst dadurch dem »wissenden Mann« (εἰδὼς φῶς) seine Gefangenschaft aufgeht.¹² Die namenlos bleibende Göttin¹³ steht für die Macht, welche die Befangenheit in der δόξα zur Einsicht werden lässt

¹² Parmenides 28 B 31f.: ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃ, ὡς τὰ δοκούντα / χρῆν δοκιμῶς εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα. »Doch ganz und gar wirst du auch dieses erlernen, dass das Scheinende notwendig scheinhaft »ist« [als »Sein« erscheint], indem es ganz und gar alles durchdringt.« (Übersetzung H. V.)

¹³ Heidegger erblickt in ihr die Göttin »Wahrheit« (vgl. GA 54, §1). Picht, der die Frage als kaum entscheidbar ansieht, sagt, sie sei »nicht die Aletheia, sondern die Dike« (1996, 178).

– nicht durch einen Mythos, sondern in der Nüchternheit philosophischer Spekulation.

Das eigentümlich Spekulative dieses Vorganges deutet Fink als »das Hinausspähen¹⁴ aus einer befangenen-verschlossenen Situation ins Offene – über alles Endliche hinweg und hinaus ins Un-Endliche, über alles Seiende hinweg ins ›Sein‹ – über alles Gegebene hinweg ins Ungegebene – ins Ganze« (ebd. 81). Die Philosophie kommt aus der δόξα, bleibt in der δόξα – und denkt gegen die δόξα. Sie bedient sich nicht unbedingt neuer und ungewöhnlicher Termini, sondern bleibt mit ihren Aussagen dem natürlichen Sprechen verhaftet, wobei es dieses zugleich relativiert: »Der spekulative Gedanke ist immer die Zerstörung des natürlichen Gedankens, den er als Modell verbraucht.« (Ebd. 87) Fink spricht andernorts von einer »Verwandlung des Sagens im spekulativen Satz« (Fink 1976, 202): Die spekulativen Begriffe sind endlichen Anschauungen entnommen, bringen jedoch etwas »Unendliches« zur Sprache, wodurch sie die Nähe zum Endlichen gleichzeitig einbekennen und auf Distanz halten.

Im Lehrgedicht des Parmenides sieht Fink die Verwandlung der Begriffe in ein spekulatives Sagen in besonderer Weise gegeben. Parmenides gebraucht in seiner Rede vom ἕόν Zeichen, σήματα. Als Namen, ὀνόματα, sind diese in die Endlichkeit der δόξα eingebunden,¹⁵ die sie aber »spekulativ« negieren. Parmenides sagt vom ἕόν, es sei ungeworden und unvergänglich (ἀγένετον ἕόν καὶ ἀνώλεθρον), unerschütterlich und ohne Ende (ἀτρομέες ἡδ' ἀτέλεστον) und niemals gewesen, noch werde es sein (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται; B 8, Zeilen 3–5). Alle diese Verneinungen haben ihren Anhalt beim einzelnen Seienden, so wie sich von einem Ding sagen lässt, es sei entstanden und werde vergehen. Doch gerade solche dinglichen Eigenschaften negiert Parmenides, ohne damit das ἕόν negativ vom Einzelnen – quasi als Nicht-Ding – herzuleiten. Das ἕόν »ist« kein Ding, ja es stellt sich die Frage, ob die Kopula »ist« und der Name »Sein« nicht allzu leicht dazu neigen, das ἕόν zu verdinglichen und das Sein auf ein einzelnes Ding festzulegen. Nimmt man dagegen all diese Negationen als ein Modell oder im Sinn analogen Sprechens, dann schlägt ihre Bedeutung um, und die dinglichen (ontischen) Aussagen fungieren als spekulative (on-

¹⁴ Das deutsche Wort »spähen« ist mit dem lateinischen *speculari*, »umherspähen, sich umsehen«, verwandt.

¹⁵ Vgl. dazu Finks Hinweis auf Parmenides B 19, Zeile 3, Fink 1957, 81 mit Anm. 11.

tologische). Doch Fink geht noch weiter und fragt: »[...] verstecken sich in den spekulativen Begriffen des parmenideischen *eon* nicht Züge der Welt?« (Fink 1957, 88)

Die spekulativen Begriffe sind Zeichen des Seins, *σηματα τοῦ ἔόντος*. Finks neuer Ansatz beruht darauf, dass er sie nun als Zeichen der Welt liest, als kosmologische Begriffe, die nur deshalb als Seinsbegriffe auftreten, weil der *λόγος* dazu tendiert, auf abstrakte Allgemeinheiten abzielen. Doch muss auch diesen Weltbegriffen eine Art von Allgemeinheit zugehören, freilich auf ihre besondere Weise: weil in diesen Begriffen »etwas mitschwingt, was zwar selbst nicht als ein phänomenal Gegebenes erscheint, nicht als *ein* Endliches vorkommt – das aber alle endlichen Dinge umfängt, zusammenhält, sie entlässt in die Weile ihres Erscheinens, alles bringt und nimmt« (ebd. 87 f.). Die Allgemeinheit ist aus *ontologischer* Perspektive abstrakt, dagegen erscheint sie aus *kosmologischer* Perspektive als ein Umfängen und Zusammenhalten, ein Bringen und Nehmen.

Fink relativiert damit die transzendente (ontologische) Allgemeinheit des Seins. Für ihn gibt es den Ausschlag, »daß das *on*, weil es als Allgemeines gedacht wird, die *Vielheit* in sich hat, also daß der Titel ›das‹ Seiende nicht einen Singular, sondern einen wesentlichen Plural meint« (Fink 1958, 147). Die »Transzendentalien« der mittelalterlichen Philosophie (*unum, bonum, verum* – Fink gebraucht dafür die griechischen Äquivalente »*hen, agathon* und *alethes*«) enthalten »die *Streuung ins Viele, ins Vereinzeltsein*« (ebd.) und gehen somit vom Allgemeinen zum Einzelnen, in Richtung der Vielheit und Individuation, statt bei ihrem weltumspannenden *ἔν πάντα εἶναι*¹⁶ zu bleiben. Aus kosmologischer Sicht stellt sich daher die Aufgabe, jenem Umfängen, Zusammenhalten, Bringen und Nehmen nachzudenken: dem Raum, der Zeit und der Bewegung – und der Welt im Ganzen, welche als »*die umgreifendste Gegend alles Seins von Seiendem*« (ebd. 151) waltet.

Indem die Zeichen des Seins als spekulative Begriffe interpretiert werden, ist ein erster Schritt über die Verdinglichung hinaus getan; indem sie als Zeichen der Welt lesbar werden, wird der Schritt vom Seins- zum Weltdenken vollzogen. Doch auch dies genügt Fink nicht.

¹⁶ Heraklit B 50 – »ein Hauptfragment, um das wir immer wieder auslegend kreisen müssen« (Fink 1985b, 147).

Denn noch steht ein »voller« Weltbegriff aus – einer, der nicht nur der »lichten« Seite der Welt, sondern auch ihrer »nächtlichen« Seite Genüge tut.

2. Die Abgründigkeit des Todes

Es gehört für Fink zur inneren Folgerichtigkeit des Parmenideischen Lehrgedichtes, dass die Befreiung aus der Befangenheit im Seienden (verbunden mit der Einsicht in die eigene Gefangenschaft) und der Blick auf das Sein nur durch das Geleit einer übermenschlichen Macht möglich werden. Im Lehrgedicht übernimmt eine namenlose Göttin die Führung; aus heutiger Sicht ist dies freilich zu wenig. Gefragt ist eine Erfahrung, die jeden betrifft und jedem Nachvollzug prinzipiell offen ist. Eine solche Erfahrung ereignet sich in der Begegnung mit dem Tod und dem Sterben. Fink knüpft mit seinen Überlegungen zwar auch hier an Heidegger an, ohne ihm wiederum ganz zu folgen.

Vordergründig scheint der Unterschied zwischen beiden darin zu liegen, dass Fink im Rückgang auf die Erfahrung des Todes dem Sterben anderer Menschen (dem »Fremdtod«) und dem eigenen Tod gleichen Rang zumisst, dagegen für Heidegger der Tod der Anderen nur aus der Perspektive der Uneigentlichkeit relevant wird. Doch reicht es nicht aus, jene Differenz – so wesentlich sie auch ist – nur an diesem Befund festzumachen; zu beachten sind vor allem die unterschiedlichen Ziele. Vorwegnehmend lässt sich sagen: Heidegger geht es in seiner Analytik des Todes um die Gewinnung eines *eigentlichen* Verstehens, Fink hingegen um die *Grenze* allen Verstehens. Allerdings darf dabei nicht übersehen werden, dass beide auf ein gemeinsames Ziel zugehen: das Nichts.

In *Sein und Zeit* wird der Tod zu einem zentralen Thema, als es darum geht, die Frage nach der Ganzheit des Daseins aufzurollen. Dazu braucht es eine »Grunderfahrung des zu erschließenden Gegenstandes« (GA 2, 308). Die bisherige »Vorhabe« hinsichtlich der Möglichkeit, sich des Daseins in seiner Gänze versichern zu können, steht ebenso auf dem Prüfstand wie die in den vorangegangenen Analysen dieses Werkes leitende »Vor-sicht«.¹⁷ Bis dahin hat Heidegger das

¹⁷ Zu Vorhabe und Vorsicht vgl. GA 2, § 32.

Dasein von seiner Alltäglichkeit her als indifferentes interpretiert und damit das eigentliche Seinkönnen noch gar nicht berührt. Um das Dasein aber in seiner Eigentlichkeit zu erfassen, muss er sich dessen Ganzheit versichern. Doch gerade dies stellt vor eine besonders schwierige Aufgabe. Denn solange der Mensch lebt, hat er seine Ganzheit noch vor sich, und sobald er diese erreicht hat, ist sein Leben vorüber; doch solche Vorstellungen von Ganzheit stammen aus der Ontologie des Dinges. Begriffe dieser Art versagen jedoch hier, und das Todesproblem muss auf eine neue Basis gestellt werden. Sein eigenes Ende einzubeziehen bedeutet, den Tod selbst mit in die Vorhabe einzubringen. Die in *Sein und Zeit* exponierte »Gewinnung eines existenzialen Begriffs vom Tode« (GA 2, 316) geht somit auf ein Teilziel der Untersuchung zurück, d. h. das Dasein als eigentliches und ganzes in angemessener Weise begrifflich artikulieren zu können.

Konstitutiv für den existenzialen Begriff des Todes sind Faktizität (Befindlichkeit), Existenz (Verstehen) und Verfallen. Solange das Dasein existiert, ist es dem Tod als einer ausgezeichneten Möglichkeit überantwortet (»in diese Möglichkeit *geworfen*« [GA 2, 333]). Vor ihr weicht es aber im Alltag zunächst und zumeist aus bzw. deutet sie wissentlich um. Heidegger weist eine Reihe von Lösungsversuchen zurück, deren gemeinsames Motiv darin besteht, den Möglichkeitscharakter des Todes abzuschwächen: im Denken an ihn wie im »berechnende[n] Verfügenwollen« über ihn. Es liegt Heidegger alles daran, dass »die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten*« wird (GA 2, 347). Dieses eigentliche Verstehen des Todes (ihn »können«, was aber gerade nicht intendiert, ihn in den Griff zu bekommen) geschieht im »Vorlaufen«.

Für das Dasein sind Befindlichkeit, Verstehen, Verfallen und Rede konstitutiv. Letztere wird von Heidegger im Ruf des Gewissens gehört. Durch diesen Ruf gibt sich das Dasein selbst die Möglichkeit seines eigensten Seinkönnens kund. Der Ruf hat zum Adressaten keinen bestimmten Inhalt, kein Lebensideal und keine Normen: »*Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens.*« (GA 2, 363) Gleichwohl gibt es etwas zu verstehen: das Schuldigsein als Seinsart des Daseins.

Es braucht heute nicht mehr weitläufig nachgewiesen zu werden, dass das von Heidegger gemeinte Schuldigsein nicht mit Schuldbegriffen verwechselt werden darf, die der Moralphilosophie entlehnt sind

(ohne diese damit zu distanzieren).¹⁸ Derartige Deutungen bieten sich deshalb leicht an, weil Schuld und Moral einander korrespondieren. Dennoch wird aus der Perspektive der Moral das von Heidegger *Gemeinte* verfehlt, weil in *Sein und Zeit* das Schuldphänomen in einem anderen Begründungszusammenhang steht: Die Analyse der Schuld ist hier von der Frage nach der Erfahrung des Nichts geleitet, und deshalb spielt auch die Geworfenheit eine besondere Rolle.

Zum geworfenen Dasein gehört ein dreifaches Nichts. Erstens ist der Entwurf »als Entwurf selbst wesenhaft *nichtig*«, weil er an einen Grund gebunden ist, den er nicht selbst gelegt hat. Zweitens ist die Entscheidung für jeden Entwurf als solche nichtig, weil mit ihr das Dasein vor die Aufgabe gestellt wird, eine Wahl zu treffen – und damit andere Möglichkeiten *nicht* zu wählen; sie ist nichtig im »Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtauchwählkönnens der anderen [Möglichkeiten]«. Und drittens wird die Wahl vorzugsweise dem Man überlassen, die Entscheidung, selbst zu wählen, damit suspendiert und das Dasein durch das Man entlastet – »die Nichtigkeit des *uneigentlichen* Daseins im Verfallen« (GA 2, 378). Dreifach nichtig ist solcherart der Entwurf: er selbst als geworfener, im Unvermögen, unendlich zu werden, und im Verzicht auf die Wahl zugunsten des Man.

Aus diesen Bemerkungen mag deutlich werden, dass Heidegger den Tod vor allem deshalb in die Analytik des Daseins hereinnimmt, um damit das Nichts, von dem das Dasein dreifach durchsetzt ist, thematisieren zu können. Diese Absicht kann bei der Lektüre von *Sein und Zeit* daher verkannt werden, weil sie von herkömmlichen (von Heidegger selbst genährten) Vorstellungen über Tod, Schuld und Gewissen überlagert ist. Ein zureichendes Verständnis ist aber auch aus dem Grund schwierig, weil die einschlägigen Analysen die Vordringlichkeit dieses Themas (des Nichts) über erste Hinweise hinaus noch kaum erkennen lassen.¹⁹

¹⁸ Falls der Ausschluss einer moralphilosophischen Fragestellung *methodisch* gerechtfertigt ist, sagt das noch nichts darüber aus, dass er auch *inhaltlich* im Recht ist, könnte er doch Phänomene wie Schuld und Verantwortung am Ende sogar verfälschen.

¹⁹ Nun, da eine Reihe rückblickender Interpretationen Heideggers vorliegen, lässt sich dies viel deutlicher ausmachen – genannt sei als Beispiel nur GA 49, §11. Zusammenfassend heißt es dort: »Weil in ›Sein und Zeit‹ nach dem Sinn des mit dem Nichts wesensverwandten Seins gefragt wird, darum und *nur* darum wird von der Angst, vom Tode, von der Schuld und vom Nichts gehandelt. Die Wahl dieser Besinnungsbereiche entspringt nicht einer ›Anthropologie‹ und nicht einer ›Existenz-‹ und ›Lebensphiloso-

Wenn Heidegger vom Nichts redet, geht es ihm darum, das Dasein in seiner Endlichkeit herauszustellen. Parallel dazu erkennt zwar auch Fink im Tod den »schärfste[n] Index unserer Endlichkeit« (Fink 1979, 190) (wobei er freilich sagt, der Sinn des Daseins sei keineswegs nur vom Tod her zu bestimmen). Doch schon die Art, wie er an das Problem herangeht, unterscheidet sich erheblich von Heideggers Vorgangsweise. Dieser setzt sich von den Auslegungen der Alltäglichkeit ab und verschärft die Frage nach der Eigentlichkeit des Daseins durch die Bezugnahme auf den Tod. Fink umkreist dagegen zuerst die mit dem Thema sich aufdrängenden Phänomene und konzentriert sich auf die Frage des begrifflichen Zugangs, wobei er feststellt, der Tod sei »kein Phänomen« (ebd. 200, vgl. 120) – auch wenn er ihn zu den Grundphänomenen des Daseins zählt.²⁰ In diesem scheinbaren Widerspruch liegt ein wichtiger Hinweis auf die Art, wie er sich dem Entzugscharakter des Todes nähert.

Fink umschreibt den Entzug auch mit Worten wie Entrücken oder Wegschwinden (ebd.) oder wenn er sagt, die Begegnung mit dem Tod sei für das Verstehen »schwer zu fassen und auszulegen« (ebd. 115) und die Todescharakteristik bleibe »durchgängig negativ« (Fink 1969, 43). Der Tod ist ihm ein »ungeheure[r] Zeiger, der ins Namenlose und Gestaltlose zeigt« (Fink 1979, 170, vgl. 205). Auch spricht Fink vom Dunkel (ebd. 126, 128; 1958, 150), von einer Randzone (Fink 1979, 126), von der Maske, hinter der sich kein Gesicht verbirgt (ebd. 176) und von der Nacht (Fink 1958, 104, 156; 1979, 186). Das Nichts, das hier allenthalben auftaucht, trägt Namen wie »Totenland« (ebd. 183 f.), »Schattenreich« (ebd. 189), »Niemandland« (ebd. 200) und »dunkle [...] gestaltlose [...] Nacht« (Fink 1958, 156). Die Begegnung mit dem Tod stellt alles in Frage: »Angesichts des unheimlichen Ereignisses, das

phie«, die von einer besonderen Vorliebe für das Düstere und »Negative« und »Destruktive« und »Nihilistische« befallen ist. Das Fragen nach der Angst und so fort entspringt aus der Erfahrung der Fragwürdigkeit des Seins hinsichtlich seiner Überschattung durch das Nichts.« (GA 49, 58)

²⁰ Fink (1969, 40) behauptet, der eigene Tod sei kein Phänomen, wohl aber der »Tod des mitmenschlichen Anderen«. Ebd. 55 relativiert er aber diese Aussage, um festzustellen: »Im strengsten Sinne ist er gar kein Phänomen, das man vorführen und zeigen kann. Nicht nur als der eigene Tod, der noch aussteht, auch als der fremde Tod ist er nicht auf einen eindeutig phänomenalen Befund festlegbar und so beschreibbar.« Ähnlich in den *Grundphänomenen* (Fink 1979, 120), wo Fink meint, dort, wo vom Tod die Rede sei, handle es sich um ein »Sekundärphänomen«.

uns nicht nur den Kopf, sondern die ganze irdisch-leibhaftige Daseinsweise kostet, gerät unser Seinsverstehen und unser Weltverhältnis in äußerste Schwierigkeiten.« (Fink 1969, 39)

Nochmals wird deutlich, dass es Heidegger in seiner Analytik des Todes und Fink in der Betrachtung der »tausendfachen Formen« (Fink 1979, 149), in denen der Tod auftritt, immer auch um den Aufweis des Nichts geht. Doch steht bei Fink die Fraglichkeit und Brüchigkeit des *Zugangs* zum Tod im Vordergrund. Wenn Heidegger auf das eigentliche Existieren im Vorlaufen zum Tod zusteuert, gilt Finks Augenmerk vor allem der »Un-abschließbarkeit des menschlichen Seinsverständnisses« (Fink 1969, 47): »Die philosophische Bedeutsamkeit des Todes besteht [...] in dem tiefgehenden Bruch des gewöhnlichen Seinsverständnisses.« (Fink 1979, 169)

Woran sich dieses das Alltagsverhalten bestimmende Seinsverständnis bricht, wird mehrfach deutlich: Erstens reißt der Bezug zum Individuellen – zum »Aufgehen von vereinzelt Seien zwischen Himmel und Erde« – nun ab; zweitens wird das Verstehen von Seiendem – die »Entsprechung der Einzeldinge zum vernehmenden Menschen, der selbst ein Einzelnes unter Einzelnem ist« – von Grund auf in Frage gestellt; und drittens geht das Medium des Erscheinens – die »durchgängige Einbettung und Einlagerung aller Dinge in die Zeit« – im Niemandsland gleichfalls in Nichtigkeit auf. Die Begegnung mit dem Tod stellt alles in Frage, was der Welt und dem Menschen Halt und Verlässlichkeit bietet: das einzelne Seiende, das Selbstverständnis des Menschen und sogar die Zeit als das Medium aller hiesigen Erfahrung. Wenn hier nur von der Zeit die Rede ist, so gilt dies nicht weniger für den Raum, weshalb Fink auch vom »Umfangensein aller individuellen Seienden von einem einheitlichen *Zeit-Raum*« spricht (ebd. 164). Desgleichen sagt er, der Mensch selber sei »mitgerissen von der reißenden Strömung der Zeit« und »zerstreut von der expansiven Gewalt des Raumes« (ebd. 121) – Zeit und Raum sind die »Weltprinzipien« (Fink 1957, 191), die horizontbildenden Mächte, welche die individuellen Gestalten ans Licht kommen lassen. Jede Individualität, jeder Horizont und jedes Licht erlöschen im Tod.

Die Fragwürdigkeit allen Verstehens und Wissens findet vielleicht zu allererst in der sprachlichen Artikulation ihren Niederschlag. Denn die Sprache benennt ihrer Natur nach immer ein Etwas und damit ein Einzelnes. Wenn Fink vom Totenland spricht, weist er deshalb konsequent darauf hin, dass es sich hier um eine »versagende Metapher«

handelt, einen »Widerspruch in sich« (Fink 1979, 184; 1969, 49). Es ist kein zufälliges Versagen der Sprache, sondern eine auf innerer Notwendigkeit beruhende Zweideutigkeit der Rede vom Nichts – »genarrt von dem Ist-Sagen der Sprache« (Fink 1979, 123), die noch das Nichts als ein Seiendes vorstellt. Es wurde schon darauf hingewiesen, dass Fink den Tod nur bedingt zu den Grundphänomenen des menschlichen Daseins zählt, ist es doch fraglich, ob dieser überhaupt zu den Phänomenen gehört. Die »Verstehensbahnen« von Arbeit, Krieg (Herrschaft), Liebe und Spiel – also aller anderen Grundphänomene menschlichen Daseins – unterscheiden sich deshalb von der »einen und unheimlichen Verstehensbahn des Todeswissens, das sich auf das Nichts bezieht« (Fink 1969, 196). Dies hat für Finks Deutung der nächsten Seite der Welt tief greifende Folgen.

3. Lethe

Einleitend wurde bemerkt, dass Fink bei Heidegger einen überaus engen Zusammenhang zwischen der ἀ-λήθεια und der λήθη zu erkennen vermeint, einen Gegensatz zwischen Licht und Schatten – nicht aber zwischen den Polen »Licht« und »lichtlose, abgründige Nacht« (Fink 1976, 176). Es stellt sich darüber hinaus für Fink die vielleicht radikalste Frage (sie bleibt bei ihm, wenn ich recht sehe, ohne Antwort), »ob auch die Nacht eine Dimension der Welt ist« (ebd. 177). Fink lässt damit offen, ob die Nacht innerhalb einer philosophisch verantwortbaren Kosmologie überhaupt noch einer Deskription zugänglich ist oder am Ende alles Verstehen an einer hermetisch geschlossenen Grenze endet. Dies muss aber nicht auch für die λήθη gelten. Zu deren Auslegung zieht Fink Heideggers Kunstverkaufsatz heran, der ihm zum Exempel für einen »tieferen Begriff der Welt« (Fink 1990, 171) wird. Diese Vertiefung und Ergänzung des transzendentalen Weltbegriffs von *Sein und Zeit* erfolgt durch Einbeziehung der »Erde«.

Die Herkunft dieses Namens aus Heideggers Hölderlin-Vorlesung vom WS 1934/1935 muss hier ebenso unberücksichtigt bleiben wie die Stellung der Erde in den *Beiträgen zur Philosophie*; Fink hatte möglicherweise von keinem dieser Texte nähere Kenntnis (und wenn, dann fehlen bisher die entsprechenden Nachweise). Doch seine Bezugnahme auf das Weltverstehen im Kunstverkaufsatz macht deutlich, dass er den eigentlichen Schritt zu einem kosmologisch gefassten Weltbegriff

in der Erweiterung und Verwandlung des in *Sein und Zeit* erarbeiteten Weltbegriffs durch jenen Begriff der Erde erblickt.

Dass das Kunstwerk die Erde »eine Erde sein« lässt (GA 5, 32), deutet mit diesem Lassen eine Grenze allen Verstehens (»Könnens«) an. Fink selbst nennt die Erde »das Elementare, das Undurchdringliche, das alle Offenbarkeit erst trägt« (Fink 1990, 173). Wenn Heidegger im Kunstwerkaufsatz das Verhältnis von Welt und Erde als Streit bestimmt und diesen als »Innigkeit des Sichzugehörens der Streitenden« (GA 5, 51) interpretiert, sieht Fink in diesem »Zugleich von Offenheit und Verslossenheit [...] eine grundsätzlich *neue Wesensbestimmung der Wahrheit*« (Fink 1990, 174). Sobald die Wahrheit als Widerstreit von Welt und Erde erscheint, wird sie »*nicht mehr allein vom Menschen her interpretiert*«, »sondern ebenso sehr vom *Seienden an ihm selbst her*«. Wahrheit ist von der begrifflichen Seite her nun nicht allein »*nur ein Existenzial*« (ebd.), sondern »ein kosmisches Geschehen« (ebd. 177). Die Hinzufügung der Erde zur Welt ist Heideggers Schritt von der Ontologie zur Kosmologie – und zugleich die Hinwendung zu einer Dimension, der ein mehrfaches Verbergen eignet.²¹

In der von Fink im WS 1950/1951 gehaltenen Vorlesung *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung* widmet er sich im ersten Teil Hegel und Heidegger, während er im zweiten, der dem Wandel von der Dingontologie zur Kosmologie gilt, nochmals den Gedanken der Erde aufnimmt. Er stößt sich dabei von Hegels Erfahrungsbegriff ab, weil dieser mit dem Logos als dem »Seinslicht« (Fink 1977, 265) das Leitmotiv der abendländischen Metaphysik übernommen und vollendet habe – ein Motiv, das jedoch seit Nietzsche zutiefst fragwürdig geworden sei. Dieser neuen Seinserfahrung zufolge erscheint nun die Lichtung nur als »die eine Tagseite des Seins«, »die ursprünglich zusammengedacht werden muß mit einer lange unterdrückten und vergessenen Nachtseite« (ebd.). Die Berufung auf chthonische Religionen (Fink denkt namentlich an Bachofen) reicht freilich nicht aus, solange die angemessenen Begriffe noch fehlen.

Wenn Fink die Erde als »Seinsverschlossenheit« (ebd. 283) deutet und betont, dass sie jede Durchdringung von sich weist, unterscheidet er sich damit noch nicht wesentlich von Heidegger. Das gilt auch von der Feststellung, die Erde sei nicht nur undurchdringlich und gegenüber jedem Zugriff abweisend, sondern walte auch als die »Bergung

²¹ Zur Verbergung als Versagen und Verbergung als Verstellen vgl. GA 5, 40.

aller Dinge« – weshalb »diese windige und gefährliche Welt gleichwohl eine ewige Heimat« (ebd. 285) sein könne. Die Erde wird Fink zur »weltdurchwaltende[n] *lethe* des Seins« (295), zur Verbergung, auf der die Lichtung beruht.²² Doch das Eigentümliche an dieser Interpretation von $\lambda\eta\theta\eta$, Nacht und Erde geht damit noch nicht über Andeutungen hinaus.

Der Unterschied zwischen Heidegger und Fink zeigt sich vor allem in zweierlei Hinsicht. Erstens ist für Fink die Nacht jene Dimension, in der alle individuellen Erscheinungen von ihren von der Endlichkeit auferlegten Schranken frei und an den »gestaltlosen Grund« (Fink 1979, 192) entlassen werden. Zweitens – und damit aufs Engste verbunden – wird jene nächtliche Dimension primär nicht auf dem Weg der Sprache erfahrbar, weil diese gerade auch hier versagt; somit wird es nötig, auf andere Grundphänomene des Daseins zurückzugehen. Beides – die Entindividualisierung der Gestalten und die Relativierung der Sprache zugunsten anderer Elemente der menschlichen Gesamtwirklichkeit – haben für Heidegger offensichtlich nicht jene fundamentale Bedeutung, die ihnen Fink beimisst.

Zur ersten Klärung der damit verbundenen Fragen sei nochmals auf Finks Beschreibung der nächtigen Seite der Welt verwiesen. Hierauf soll, auch hier nur in einer kurzen Wiederholung, an die Unzulänglichkeit des sprachlichen Zugangs erinnert und nach möglichen anderen Zugängen gefragt werden. Abschließend gilt es, wenigstens andeutungsweise die Unterschiede zwischen der von Heidegger gemeinten $\lambda\eta\theta\eta$ und Finks »Nacht« noch einmal deutlich zu machen.

Die Welt der Erscheinungen ist eine der Individuen, durch Raum und Zeit »in der großen Fuge des Kosmos« (ebd. 164) geeint. »Erscheinen« – gemeint ist nicht das einzelne Seiende, also nicht das Erscheinende – bedeutet, sich zeigen, »aufgehen aus dem verschlossenen Erdreich ins Offene des Himmels« (ebd. 168); das Erscheinen selbst ist »der Aufgang des Seins in die Vielfalt des vereinzelt Seienden« (Fink 1958, 79). Ein weiterer Grundzug allen Erscheinens liegt im Bezug der Dinge zum Menschen, in der »Vorstellbarkeit, [der] grundsätzliche[n]

²² Heidegger leitet seinen Begriff der Lichtung allerdings anders als Fink nicht von »licht«, sondern von »leicht« her: »Lichten heißt: freimachen, freigeben, freilassen. Lichten gehört zu leicht. Etwas leichtmachen, erleichtern meint: ihm die Widerstände beseitigen, es ins Widerstandslose, ins Freie bringen. Den Anker lichten, besagt: ihn aus dem umschließenden Meeresgrund befreien und ihn ins Freie des Wassers und der Luft heben.« (GA 16, 630)

Nähe alles erscheinenden Seienden zum vernehmenden Menschen« (Fink 1979, 169). Und schließlich ist vom Erscheinen auch dessen Medium nicht zu trennen, die Zeit, und das Gleiche gilt, wie schon angedeutet, vom Raum. Wie steht es aber mit der anderen, der nächtigen Seite, die zum Weltganzen gehört und dies doch auch in gewisser Weise in Frage stellt?

Diese Nacht ist ohne Licht und ohne jeglichen Unterschied, sie ist die Dimension, in der alle Gestalten und Grenzen verwischt sind. Und trotzdem steht sie in einem innigen Bezug zur Welt der Individualitäten, denn alle sie entstammen »der gestaltlosen, abgründigen Nacht des Seins« (Fink 1958, 104). Diese ist »Abgrund« (ebd. 187, 1979, 205, vgl. Fink 1987, 165, 189), ein »Nichts« (Fink 1979, 158), »ortlos« (Fink 1969, 197) und ebenso wie die Erde »dem Griff des Begriffs unzugänglich« (Fink 1977, 290). Wie bisher schon mehrfach erwähnt, sind diese Namen spekulativ und kosmologisch zu verstehen, also nicht vom einzelnen Seienden her, und werden dann auf die weltweiten Bezüge von Nacht, Lethe und Erde bezogen. Diese Wendung der Sprache ins Onto- und Kosmologische muss aber vom prinzipiellen Versagen aller Nennung umgebung unterschieden werden, um die Nacht *als Nacht* zu verstehen. Denn alle Namen betreffen die Nacht, insofern sie zum Tag als dessen Ergänzung gehört. Dies trifft nach Finks Einsicht auch auf Heideggers Begriffspaar von $\lambda\eta\theta\eta$ und $\acute{\alpha}\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ zu und ebenso auf das Verhältnis von Himmel und Erde. Das Unzulängliche jedes sprachlichen Zugangs lässt sich nicht dadurch beheben, Namen wie »Erde« und »Nacht« von ihrer ontischen Bedeutung frei zu machen, um sie dann spekulativ und kosmologisch gebrauchen zu können. Die hier gemeinte Unzulänglichkeit der Sprache zeigt sich auch nicht daran, dass sie sich auf Seiendes bezieht, wo sie Sein und Welt meint (und damit die Gefangenschaft in der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ befestigt); sondern sie zeigt sich daran, dass sie als Sprache der Lichtung den Vorzug gibt. Der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ eröffnet die Bahnen des Verstehens, und damit folgt die Sprache der $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, dem Aufgang ins Helle des Himmels.

Nun weiß Fink natürlich genauso wie Heidegger, dass der griechisch gedachte Aufgang vom Untergang nicht getrennt werden kann. Heidegger hat mehrmals das Fragment 123 von Heraklit einer eindringlichen Interpretation unterzogen, und auch bei Fink fehlen nicht Hinweise auf dieses Fragment.²³ Es lautet: $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \kappa\rho\acute{\upsilon}\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota \varphi\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}$.

²³ Vgl. bes. GA 55, 109–127; GA 7, 277–279. Fink 1985b, 179f.

Anspruchlos übersetzt: »Das Aufgehen liebt es, sich zu verbergen.« Das dem griechischen Substantiv φύσις entsprechende lateinische *natura* leitet sich von *nasci*, »geboren werden«, her; daher kann *natura* auch die »Gebärforte am Muttertier, den Ort, wo die Geburt geschieht«, meinen.²⁴ Das griechische φύσις setzt sich aus dem Stamm *φν und der Endung -σις zusammen, die »eine Aktion bezeichnet«. Während das griechische Wort φύσις somit stärker die Dynamik des Geschehens zum Ausdruck bringt, bezeichnet das aus dem Lateinischen stammende Wort »Natur« eher etwas Festes und Statisches. Die Grundbedeutung von *φν ist »wachsen lassen, hervortreiben«, medial »wachsen« (wie die Blätter aus einem Baum oder die Hörner bei einem Tier herauskommen). Φύσις meint das Ganze der Natur in ihrem Aufgehen und Hervorkommen an das Licht des Himmels. Der so verstandenen φύσις stellt Heraklit die Medialform κρύπτεσθαι gegenüber, »sich verbergen«. Das Aktiv κρύπτειν bedeutet nicht nur »verbergen, verhüllen«, sondern auch »bestatten«; κρύπτειν κατὰ χθόνος meint: »in die Erde hinunter (ver)bergen«. Nennt die φύσις den Aufgang in die Helligkeit des Himmels, so das κρύπτειν den Unter- und Rückgang ins Dunkel der Erde.²⁵ Das Verbum φιλεῖν schließlich drückt mit seiner Grundbedeutung »lieben« die Innigkeit der Beziehung zwischen Aufgang und Untergang aus. Die φύσις entlässt die Lebewesen ans Licht und »liebt« es gleichermaßen, sie wieder in die Verborgeneheit, aus der sie stammen, zurückzunehmen. Die Einheit dieses Vorgangs lässt Heraklit mehrmals anklingen, wohl am prägnantesten im Fragment 60: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡπτή. »Weg aufwärts – abwärts: einer und derselbe.«

In dieses Umfeld von Licht und Dunkel gehört auch das Seminar über Heraklit, das Heidegger und Fink im WS 1966/1967 gemeinsam gehalten haben. Für den vorliegenden Zusammenhang sind vor allem die Stunden XI und XII von Bedeutung, weil aus ihnen der Unterschied zwischen Heidegger und Fink besonders deutlich hervorgeht, auch wenn jener eine gewisse Annäherung an diesen zumindest andeutungsweise erkennen lässt. Ausgang sei das Fragment 26: ἀνθρώπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἑαυτῷ ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν δὲ ἄπτε-

²⁴ Belege zum Folgenden bei Schadewaldt 1978, 201 ff.

²⁵ Dieser Bezug zum Tod hat sich auch im Fremdwort »Krypta« erhalten, womit seit dem frühen Christentum eine Grabkammer gemeint ist.

ται τεθνεώτος εὔδων, ἐγρηγορώς ἄπτεται εὔδοντος.²⁶ Bei Diels-Kranz lautet die Übersetzung: »Der Mensch rührt (zündet sich) in der Nacht ein Licht an, wann sein Augenlicht erloschen. Lebend rührt er an den Toten im Schlaf; im Wachen rührt er an den Schlafenden.« Heraklit spielt hier wohl mit dem Doppelsinn von ἄπτεσθαι »sich anhaften, berühren« und ἄπτειν, »anzünden«,²⁷ was auch die Übersetzung »rührt (zündet sich)« wiederzugeben versucht. Für Heidegger wie für Fink liegt in diesem Verbum die Mitte des Fragments. In diesem ist von einem mehrfachen Anzünden, Rühren und Berühren die Rede. In der Nacht zündet sich der Mensch ein Licht an, weil er nichts mehr sieht; als Schlafender rührt er an die Toten, im Wachzustand ist er den Schlafenden nahe. Das erste Rühren (Anzünden) interpretiert Fink als ποιεῖν, Hervorbringen: Der Mensch ist »derjenige, der über die ποίησις des Feuerzündens verfügt« (GA 15, 224). In diesem »Anrühren an die Lichtmacht« liegt seine Sonderstellung unter allem Lebendigen, d. h. im »Innestehen [...] in der ursprünglichen Lichtung« (GA 15, 232). Indem er aber das Licht hervorbringt, kommt eine Helle ins Dunkel, das ihn umgeben hat, und er ist nun beiden, dem Licht wie dem Dunkel zugewandt.

Heidegger sistiert in diesem Zusammenhang mehrmals auf den Begriff der Offenheit. Er »möchte, daß das Fragment 26 und vor allem das ἄπτεται in die Dimension des offenständigen Bezugs kommt«, und sagt: »Das Dunkel ist, wenn in ihm ein Licht angezündet wird, in gewisser Weise auch eine Offenheit. Dieses dunkle Offene ist nur möglich in der Lichtung im Sinne des Da.« (GA 15, 211) Fink bestreitet dies gar nicht, beharrt aber doch auf seiner eigenen Auffassung und hebt jenen Doppelbezug hervor, aufgrund dessen der Mensch sich »zugleich zum Offenen und zum bergenden Dunkel verhält« (ebd.). Doch gerade die Eigentümlichkeit der Beziehung zum Dunkel, zur Nacht und zur λήθη scheint Fink (freilich nicht nur hier) ganz besonders herauszufordern – wenn auch eher als Vorhaben, das es noch einzulösen gilt: »Man müßte *ein Wort finden*, um den *Bezug des Menschen nicht nur zum Offenen, sondern auch zur Nacht*, die das Offene umsteht, *sprachlich fassen* zu können.« (Ebd. [Hervorhebungen von mir]) Dieser Forde-

²⁶ Die in Diels-Kranz vorgenommenen Konjekturen sind hier schon berücksichtigt und werden nicht weiter erörtert.

²⁷ Wieweit die unterschiedlichen Bedeutungen etymologisch auf verschiedenen Wurzeln basieren, kann hier außer Acht bleiben.

rung entspricht auch Heideggers Einsicht: »Das Rühren an die Lichtmacht ist ein Zünden. Dagegen hat das Rühren an die Nacht einen anderen Charakter.« (GA 15, 225)

Das Verhältnis zur Lichtung beruht auf jenem Verstehen, das Heidegger in *Sein und Zeit* entfaltet hat, auch wenn seit der so genannten Kehre die Bedeutung der Geworfenheit des Verstehens (die freilich schon im ersten Hauptwerk in ihren Grundzügen vorgezeichnet ist) immer deutlicher wird. Fink meint selbst, vielleicht lasse sich das eigentümliche Wissen, das sich aus dem Bezug zur Nacht ergibt, »vom Problem der Geworfenheit her charakterisieren« (GA 15, 240), gibt aber – wenn ich nicht irre – sein eigenes Problem mit diesem Hinweis (beinahe eine *captatio benevolentiae*) fast aus der Hand. Denn der Begriff, den er zur Charakteristik seines eigenen Vorhabens einführt und der Heidegger augenscheinlich fremd ist, ist die »ontische Nähe«; diese lässt sich aber nicht so sehr von der Geworfenheit her begreifen als primär von der Leiblichkeit her und vor allem von der »Verwandtschaft des Menschen mit der Natur« (GA 15, 236) – und beide, Leiblichkeit und Natur, sind nicht mehr in erster Linie vom Menschen und dessen weltbildender Transzendenz her angemessen zu denken.²⁸ In diese Richtung dürfte auch Finks Frage gehen, »ob das Tierische des Menschen überhaupt verstanden werden kann, wenn wir es vom Tier her sehen, oder ob es nicht eine eigene Weise ist, wie der Mensch sich zum dunklen Grunde verhält« (GA 15, 237).

Was Fink mit der ontischen Nähe meint, versucht Heidegger – aus seiner Sicht wohl mit gutem Grund – als »herabgesetzte Offenheit, also ein ontologisches Moment im Menschen« (GA 15, 236) zu deuten. Fink bestätigt diese Auffassung aber nur insofern, als ein Rest von Gelichtetsein zugestanden werden muss, um überhaupt noch verstehen und sprechen zu können. Doch eine Annäherung an dieses Verstehen selbst (an ein »dunkle[s] Verstehen«! [GA 15, 235]) kann nicht im Ausgang von der Lichtung erfolgen, und wenn Heidegger von einer »Art von Offenheit« spricht, fügt Fink sogleich ergänzend hinzu: »aber eine dämmerhafte, dunkle, herabgesetzte, die keine Geschichte der Begriffe hinter sich hat, zu der wir vielleicht erst kommen müssen« (GA 15, 236).

²⁸ Dass Leiblichkeit und Natur eng mit der Geworfenheit zusammenhängen, kann nicht bestritten werden. Der Unterschied zwischen Heidegger und Fink liegt darin, dass dieser die nichtmenschliche Seite des Leibes und der Natur bedenkt.

Fink hat hier – offenbar von Grund auf anders als Heidegger – eine Aufgabe formuliert, deren Einlösung zumindest teilweise wohl noch bevorsteht. Es gibt bei Fink einige viel versprechende Ansätze: seine Analysen zur Erfahrung des Fremdtodes und des Sterbens;²⁹ wichtige Einzelbemerkungen zu den Grenzphänomenen von Schlaf (der »Selbstverlorenheit im Schlaf« [Fink 1971, 63]) und Traum (sie spielen auch im Seminar über Heraklit eine nicht unwesentliche Rolle); Hinweise auf die »Trunkenheit des heiligen Wahnsinns, der *Mania*« (Fink 1979, 342);³⁰ und insbesondere seine Gedanken zu der dem Tod benachbarten »Ekstase der Liebe« (ebd. 346). Bei all dem drängt sich jedoch stets auch die Frage auf, welche Sprache denn all diesen eigenartigen Phänomenen angemessen wäre – wohl nicht nur ein dem Licht zugewendeter λόγος, vielleicht ein Sprechen, das in die »Lebensfelder der Co-Existenz« (Fink 1979, 431) einzubinden wäre und die dunklen Seiten des Lebens zum Tönen brächte. Ob nicht gerade auch unter diesem Aspekt Jahrzehnte nach Finks Tod das Gespräch mit ihm überaus fruchtbar sein könnte?

Literatur

- Barbarić, D. (2003): »Wende zur Erde im Denken Eugen Finks«, in: H. Vetter (Hg.): *Lebenswelten. Ludwig Landgrebe, Eugen Fink, Jan Patočka* (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 9), Frankfurt/M., 89–101.
- Fink, E. (1957): *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, Den Haag. – (1958): *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Den Haag.
- (1960): *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart.
 - (1969): *Metaphysik und Tod*, Stuttgart u. a.
 - (1971): *Epiloge zur Dichtung*, Frankfurt/M.
 - (1974): *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M.
 - (1976): *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hg. v. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.

²⁹ Im Zusammenhang mit der Vorlesung *Grundprobleme des menschlichen Daseins* und hier wie dort kritisch gegen Heidegger scheint Finks Forderung gerichtet zu sein: »Vielleicht müßte man auch Phänomene wie das Sterben einmal ontologisch behandeln.« (GA 15, 239)

³⁰ Vgl. dazu Kerckhoven 2003; die hier untersuchten Texte von Hans Lipps lassen gerade angesichts der unterschiedlichen Ansätze manches bei Fink selbst deutlicher in Erscheinung treten.

- (1977): *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1979): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1985a): *Einleitung in die Philosophie*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (1985b): *Grundfragen der antiken Philosophie*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (1987): *Existenz und Coexistenz*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (1990): *Welt und Endlichkeit*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- Heidegger, M.: *Gesamtausgabe* [GA], Frankfurt/M. 1976 ff.
- GA 2: *Sein und Zeit*, 1977.
- GA 5: *Holzwege*, 1977.
- GA 6.1: *Nietzsche*. Erster Band, 1996.
- GA 15: *Seminare*, 1986.
- GA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, 2000.
- GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, 1983.
- GA 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung Schellings*, 1991.
- GA 54: *Parmenides*, 1982.
- GA 55: *Heraklit*. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, 1979.
- (1990): »Colloquium über Dialektik (Eugen Fink, Max Müller, Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Marly Biemel, Walter Biemel, Henri Birault). Muggenbrunn am 15. September 1952. Anhang: Letzte, nicht vorgetragene Vorlesung (XII) aus dem SS 1952«, in: *Hegel-Studien* 25 (1990) 9–40.
- Helting, H. (1997): »ἀλήθεια-Etymologien vor Heidegger im Vergleich mit einigen Phasen der ἀλήθεια-Auslegung bei Heidegger«, in: *Heidegger Studies* 13, 93–107.
- van Kerckhoven, G. (2003): »Zauber der Welt. Zur ursprünglichen Erfahrung bei Hans Lipps und Eugen Fink«, in: H. Vetter (Hg.): *Lebenswelten. Ludwig Landgrebe, Eugen Fink, Jan Patočka*, Frankfurt/M., 55–75.
- Luther, W. (1960): »Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit. Ein Beitrag zur Erforschung des Zusammenhangs von Sprache und Denken«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 10, 2–240.
- Picht, G. (1996): *Die Fundamente der griechischen Ontologie*, Stuttgart.
- Reinhardt, K. (1916): *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn.
- Rilke, R. M. (1996): *Werke. Kommentierte Ausgabe in vier Bänden*, Bd. 2: *Gedichte 1910 bis 1926*, Frankfurt am Main/Leipzig.
- Schadewaldt, W. (1978): *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Tübinger Vorlesungen*, Bd. 1, Frankfurt/M.
- Sepp, H. R. (2006): »Totalhorizont – Zeitspielraum. Übergänge in Husserls und Finks Bestimmung von Welt«, in: A. Böhmer (Hg.): *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik (Orbis Phaenomenologicus Perspectiven N.F., Bd. 12)*. Würzburg, 154–172.
- Vetter, H. (2005): »Perspektiven der Co-Existenz im Denken Eugen Finks. Beob-

achtungen zu Finks ›Traktat über die Gewalt des Menschen‹, in: A. Hilt u. C. Nielsen (Hg.): *Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, Freiburg/München, 363–390.

Zeller, E. (1963): *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. I, Hildesheim [Nachdruck].

Parmenides und Aristoteles werden in der üblichen Weise nach Diels-Kranz bzw. nach der Akademieausgabe von Bekker zitiert.