

Zweideutigkeit des Meon und Kosmologie als Phänomenologie der Immanenz.

Fink und Deleuze

Dai Takeuchi

Einleitung

Heidegger spricht seit seiner Vorlesung über *Nietzsche* (1936/1937) von der Überwindung der Metaphysik. Er wollte besonders im Denken der Vorsokratiker und im Dichten Hölderlins die Möglichkeit eines anderen Denkens ausfindig machen. In Frankreich entsteht seit den sechziger Jahren eine Bewegung, welche das Schema von Heideggers Kritik an der Metaphysik, d. h. die »Onto-Theo-Logie«, in Frage stellt und von den reichen Gehalten der Theologie spricht. Es ist dies die sogenannte »theologische Wende der Phänomenologie« (vgl. Janicaud 1991). So befreit Emmanuel Lévinas Gott nicht nur vom Seienden, sondern auch vom Sein und versucht die Stimme Gottes jenseits des Seins zu vernehmen (vgl. Lévinas 1992). Jean-Luc Marion sagt über den Transzendenzcharakter von »Gott ohne Sein«, dass er undenkbar sei, ja dass man ihn nicht einmal als »undenkbar« bezeichnen könne. Er radikalisiert die Logik der negativen Theologie, um die »Bildwand des Seins«, die Gott vergötzt, zu durchbrechen (vgl. Marion 1995).

Man kann diesen Versuch, über die Transzendenz zu denken, bereits in der Meontik entdecken, die Fink in der letzten Hälfte der zwanziger Jahre entworfen hat. Fink stellt Heideggers Frage nach dem Sinn von Sein erneut in die Genealogie der neuplatonischen negativen Theologie. Später entwickelt er seine Kosmologie und kritisiert die Tradition der Metaphysik, Heideggers Standpunkt einschließend, als »Licht-Metaphysik.« Aber bereits in der Meontik hat Fink diesen Gesichtspunkt erreicht, so dass er das Heideggersche Modell der Kritik an der Metaphysik, der »Onto-Theo-Logie«, umfassend relativieren kann.¹

¹ Diese Art der Kritik übt in den siebziger Jahren auch Werner Beierwaltes, der Erforscher des Neuplatonismus. Auch Dermot Moran versucht besonders in seinen Forschun-

Man kann das neuplatonische Motiv der All-Einheitslehre »hen kai pan« als eine der Problemstellungen ansehen, die Fink vom Beginn seines Denkens an durchgängig formuliert. »Hen kai pan« ist als das Motto des Spinozischen Pantheismus bekannt, das Hegel, Schelling und Hölderlin begeistert hat. Die Aufgabe, das Spinozische Absolute als dynamisches Leben aufzufassen, ist das wichtigste, für den deutschen Idealismus gemeinsame Problem. Auch Finks Fragestellung der Meontik, die die Zeit als den Sinn vom Sein thematisiert, entspricht dieser Aufgabe des deutschen Idealismus. Aber Fink verfolgt das Motiv »hen kai pan« weiter in den Neuplatonismus zurück. Wenn Finks Meontik die Tradition des Neuplatonismus übernimmt, sollte sie ihren Schwerpunkt auf die Transzendenz des Einen legen. Dagegen nimmt Finks Kosmologie in der späten Denkperiode den Standpunkt einer radikalen Immanenz ein, der das Motiv der All-Einheitslehre von Heraklit und Nietzsche her untersucht. Dabei wird »hen kai pan« als kosmologische Differenz aufgefasst. Diese kosmologische Differenz ist jedoch zweideutig. Einerseits spricht Fink von der Differenz zwischen Welt und Binnenweltlichem, andererseits von der Differenz der Welt selbst, d. h. der Differenz zwischen Himmel und Erde. Anders gesagt, es wird die Welt einerseits als die All-Einheit, aus der das Einzelne entsteht und wohin es zurückkehrt, und andererseits als die Differenz zwischen Himmel und Erde aufgefasst. Welche besondere Bedeutung hat die Tatsache, dass Fink nicht nur von der Differenz zwischen Welt und Dingen, sondern auch von der Differenz zwischen Himmel und Erde spricht?

Der erste Grund liegt darin, dass er seine Einsicht in die Lichtmetaphysik, die bei seiner Kritik der Ontologie Heideggers eine zentrale Rolle spielt, durch die Behandlung der Differenz von Himmel und Erde gewinnen kann. Bekanntlich hat Fink in seinem Vortrag »Welt und Geschichte« von 1956 kritisiert, dass Heideggers Begriff der »Verbergung« nur die Schatten meint, die zum Licht gehören, und nicht die Schatten der »völlig lichtlosen, abgründigen Nacht« (vgl. Fink 1976, 176). In seinem Vortrag »Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens« sagt Heidegger jedoch, dass »die lethe zur A-letheia, nicht so wie der Schatten zum Licht, sondern als das Herz der Aletheia«

gen zu Johannes Scotus Eriugena die Seinsgeschichte Heideggers und Gilsons Auffassung der Geschichte der Philosophie, die allein auf das »esse« den Schwerpunkt legt, zu dekonstruieren und die Genealogie der »Meontology« im Neuplatonismus neu zu gewichten (vgl. Beierwaltes 1985; Moran 1989).

gehört (vgl. Heidegger 1976, 78). Für Heidegger ist die Lichtung das Offene für alles An- und Abwesende, das Helle und Dunkel ermöglicht. Jedoch hat Finks Kritik an der Lichtmetaphysik ihren besonderen Wert darin, dass sie den Logozentrismus kritisiert und die Bedeutsamkeit der Leiblichkeit, besonders der Tastempfindung, hervorhebt. Ich möchte jedoch Finks originären Standpunkt gegenüber Heidegger nicht in seiner Kritik an der Lichtmetaphysik, sondern in anderen Bereichen ausfindig machen. Ich werde das Abenteuer unternehmen, den Standpunkt von Gilles Deleuzes als ein Hilfsmittel zu verwenden, um Finks Gedanken eingehender zu untersuchen. Natürlich gibt es keine unmittelbare Beziehung zwischen Fink und Deleuze. Aber die Positionen beider Denker weisen eine bemerkenswerte Ähnlichkeit in verschiedenen Punkten auf.

So ist zum Beispiel das Platonische Problem des Meon auch für Deleuze wichtig, und er interpretiert es auf seine Weise. Meines Erachtens wird die meontologische Problematik in zwei Richtungen interpretiert. Die erste stellt Finks Konzept einer negativ-theologischen Transzendenz dar. Die zweite ist die Deleuzesche Richtung der Immanenz. Dennoch besteht zwischen beiden eine Beziehung. Die Meontologie des Deleuzschen Typs ist mit der Logik verwandt, die aus der Meontologie des neuplatonischen Typs durch die Zweideutigkeit der All-Einheitslehre notwendig folgt, die zugleich eine Wahlverwandtschaft mit der Kosmologie des späten Fink besitzt. In diesem Sinne kann Deleuzes Denken des Meon dazu dienen, Meontik und Kosmologie bei Fink vermittelnd zu verbinden.

1. Zweideutigkeit des Meon

In der Geschichte der Philosophie wird das Meon erstmal in Platons *Sophistes* behandelt. Hier wird die Möglichkeit der falschen Aussage in Frage gestellt. Dabei ist die zentrale Frage, ob die Anti-Parmenideische These: »das Nicht-Sein sei« beweisbar ist. Platon löst diese Aporie, indem er den negativen Charakter des Meon nicht als Enantion (leeres Gegensein), sondern als Heteron (Anderssein) auffasst. Demnach bedeutet eine falsche Aussage eine Äußerung über solches, das etwas anderes ist als dasjenige, was wirklich ist, nämlich Möglichsein. Finks Begriff des Meon ist jedoch nicht in diesem Sinne zu interpretieren, weil er bei ihm das Absolute, genauer gesagt den Ursprung bedeutet.

Nach Bruzina steht Finks Meontik unter dem Einfluss von Plotins »hen kai pan«, Nicolaus Cusanus' »non aliud« und der negativen Theologie (vgl. Bruzina 1990, 13). Nach Plotin hat alles Seiende die Andersheit in sich selbst. Das Eine ist aber die Andersheit gegenüber dem Anderen (Nicht-Einen). In diesem Sinne ist das Eine meontisch.² Zwar gebraucht Plotin diesen Begriff für die Materie (*hyle*). Aber das Eine ist auch eine Art des Meon, d. h. diejenige Andersheit, welche die Ebene von Sein und seinem Anderen (Nichtsein) transzendiert. Auch Cusanus »non aliud« bedeutet die Transzendenz der Andersheit als solcher. Daher sollte Finks Begriff des Meon in diesem neuplatonischen Sinne interpretiert werden. Aber Fink fragt, anderes als die Neuplatoniker, nicht nach dem Über-Sein als dem allzeitlichen Gegenstand, sondern nach dem Vor-Sein als dem Ursprung der Zeitigung.³

Aber das Eine im Neuplatonismus besitzt nicht nur Transzendenzcharakter. Es weist eine Zweideutigkeit auf, d. h. ein Über- und zugleich In-Sein (vgl. Beierwaltes 1985, 47). Interessanterweise spricht Deleuze in *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* vom Spannungsverhältnis zwischen der emanativen und der immanenten Ursache im Neuplatonismus und weist darauf hin, dass schließlich die immanente Ursache durch die Konkurrenz der beiden Ursachen beson-

² Man darf den Trend der »Hellenisierung des Christentums« in der Zeit des Kirchenvaters nicht übersehen. Am Anfang wurde das Nichts der »Schöpfung aus dem Nichts« als »Meon« angesehen und als die Realität der amorphen Materie aufgefasst. Später galt aber auch die meontische Materie für die Kreatur Gottes, und dementsprechend wurde die Freiheit Gottes verstärkt. Aber indem die Freiheit Gottes nicht von der Außenseite her, sondern in einer innerlichen Beziehung zu Gott selbst betrachtet wurde, entstand der Gedanke der negativen Theologie, der das Nichts der »Schöpfung aus dem Nichts« für Gott selbst betrachtete. Diese Tradition der negativen Theologie verschmolz bei Pseudo-Dionysius Areopagita mit dem Neuplatonismus und wurde weiter durch Eriugena und Cusanus usw. überliefert (vgl. Scholem 1956).

³ Streng gesprochen, handelt es sich bei Fink nicht um das Vorsein als solches, sondern um die Zeitigung, d. h. das Werden des Absoluten. Interessanterweise wird es mit einem doppelt-negativen Ausdruck als »Ent-nichtung« angesprochen. Fink nennt diesen meontischen Prozess auch »Theophanie«. Nach Moran meint auch Eriugenas Begriff der Theophanie »Nichtung der primordialen Nichtigkeit« (»the nihilating of the primordial nothingness«). Sogar die Selbstvernichtung bei Eriugena bedeutet, insofern sie die Selbstvernichtung Gottes als des Nichts ist, die Selbstschöpfung Gottes. Daher besagt Theophanie, dass die Selbstschöpfung Gottes zugleich seine Welterschöpfung ist. Nach Moran übte diese Logik einen deutlichen Einfluss auf die Non-aliud-Lehre des Cusanus aus, die die Alles-Diffinition zugleich als die Selbst-Diffinition ansieht (vgl. Bruzina 1990, 16; Moran 1990, 141).

ders in der Renaissance die Oberhand gewinnt.⁴ In der Emanationslehre produziert die Ursache die Produkte von sich aus. Insofern das Eine als die emanative Ursache das Sein transzendiert, gibt das Eine dem Resultat der Emanation das Sein und bildet die Hierarchie, deren Scheitelpunkt das Eine ist. In der Immanenzlehre gehört das Produzierte der Ursache an. Die immanente Ursache gibt dem Resultat selbst nichts, und daher ist das Verhältnis zwischen Ursache und Realität äquivalent. Die Immanenzlehre hat einen engen Zusammenhang mit der Logik des »Ausdrucks«, d. h. der »Implikation-Explication« (Deleuze 1968b, 154f.).

Deleuze entwickelt seinen Gedanken, indem er die Logik dieses immanenten Ausdrucks in den Mittelpunkt stellt. Aber das bedeutet keineswegs eine Anti-Meontologie. Er kommt in *Differenz und Wiederholung* immer wieder auf das Problem des Platonischen Meon zurück. Das Meon wird von ihm weder als Falsch-Sein geringgeschätzt noch als das Jenseits des Seins zu hoch geschätzt. Er untersucht die Logik, die eine solche Hierarchie des Wertes dekonstruiert und das Meon gleichbedeutend mit dem On bejaht. Daher bedeutet Differenz bei Deleuze nicht ein Negatives (Enantion), sondern das differenzielle Element in der Dimension der Virtualität.

Im traditionellen Sinne bedeutet das Meon das Möglichsein. Dagegen bedeutet es für Deleuze die Virtualität, die nicht mit der Möglichkeit verwechselt werden darf. Das Mögliche verweist auf »die Identitätsform im Begriff« und das Virtuelle auf »eine reine Mannigfaltigkeit in der Idee« (Deleuze 1968a, 268). Zwischen dem Möglichen und dem Realen besteht eine Ähnlichkeit. Die Realisierung möglicher Welten ist ein Prozess der Beschränkung, bei dem sich nichts Kreatives findet. Das ist für Deleuze selbstverständlich, weil das Mögliche nachträglich hervorgebracht, rückwirkend hergestellt wird, und zwar nach dem Bild dessen, was ihm ähnelt, so aber, als ob es ursprünglich seiend erfunden würde. Im Prozess der Realisierung des Möglichen ist das vorentscheidene Programm manipuliert. Demgegenüber ist der Prozess der Aktualisierung des Virtuellen die Differenzierung, »eine wirkliche Schöpfung« (ebd.). Das Virtuelle vor der Aktualisierung hat den-

⁴ Deleuze übernimmt diese Auffassung vermutlich von seinem Lehrer Maurice de Gandillac, dem Vertreter der Erforschung mittelalterlicher Philosophie (vgl. Deleuze 1985, 79–81).

noch seine Realität und bedeutet nicht ein bloßes Chaos. Das Virtuelle wird noch nicht differenziert, aber es ist doch differenzial. Deleuze unterscheidet die Differenzierung (*différenciation*) und die Differentiation (*différentiation*). Die Letzte bezieht sich auf das Unbewusste, das aus kleinen Perzeptionen besteht. Die kleinen Perzeptionen sind insofern deutlich (*distinct*), als sie Differenzialverhältnisse erfassen, und insofern dunkel (*obscur*), als sie noch nicht aktualisiert (differenziert) werden (ebd. 270).

Deleuzes Begriff des Meon geht nicht nur auf Platon zurück, sondern auch auf Schelling.⁵ Deleuze interpretiert Schellings Begriff der Potenz nicht als Differenzierung, sondern als eine Einteilung in der Tiefe der Differenziation (ebd. 243). Schelling spricht über den Streit, der Länge und Breite erschöpft, an sich aber der Ungrund ist: Die Tiefe ist nicht der Grund gegenüber der Figur, sondern der das Verhältnis zwischen Figur und Grund ermöglichende Vor-Raum als die Quantität der Intensität, d. h. das reine *spatium* (ebd. 291).

Die differenzielle Virtualität, konkret gesprochen, die Intensität, ist nach Deleuze kein Sinnliches. Sie ist andererseits auch durch keine anderen Vermögen als das Sinnliche aufzufassen. Sie wird jedoch, sofern sie nur sinnlich empfunden werden kann, nicht empfunden (ebd. 182). Sie ist nicht das Gegebene, sondern das »Sein des Sinnlichen«. Die Sinnlichkeit vom Joch des Gemeinsinnes zu befreien und das eigentliche Vermögen der Sinnlichkeit »an den äußersten Punkt seiner Störung« zu treiben, nennt Deleuze den »transzendenten Gebrauch« (ebd. 186). Erst durch den transzendenten Gebrauch »begegnet (*rencontré*)« das Sein der Empfindung. Es ist kein bloßer Gegenstand der Rekognition aufgrund einer Vermittlung des Gemeinsinnes. Das so begehende Sein der Empfindung zwingt Sinnlichkeit, Gedächtnis und Denken, »ein Problem zu stellen« (ebd. 182). In diesem Sinne wird die Intensität in der Virtualität nicht als »Nicht-Sein«, vielmehr als

⁵ Für Schelling ist die Materie nicht vorhandener Stoff für die Schöpfung, sondern wird im kreativen Prozess des werdenden Gottes als das Nicht-Sein-Sollende oder zu Überwindende betrachtet, das in den Abgrund der Schöpfung vertrieben wird. Schelling bezeichnet diesen Negativcharakter der Materie als Meon, weil es das Wirklichsein verbietet und die Möglichkeit zulässt. Schellings Meon bedeutet Seinkönnen, Potenz. Dieses Meon entspricht nicht dem Begriff der Möglichkeit, sondern dem der Virtualität bei Deleuze. Schelling spricht von »einem höchst Besonderen«, »unvordenklichem Sein« und »dem Unvorhergesehenen« (vgl. Schelling 1979, Bd. 5, 329ff.; Bd. 6, 263 ff.)

»?-Sein« bezeichnet (ebd. 256). Deleuzes »transzendentaler Empirismus« ist daher eine Art Me-Ontologie, sofern er die vom »?-Sein« geforderte Frage auf sich nimmt.

Die beiden Aspekte der me-ontologischen Problematik sind die neuplatonische transzendente und die Deleuzsche immanente. Die Transzendentalität von Finks Meontik steht mit der Immanenz jedoch in einem Spannungsverhältnis. Finks Meontik ist nicht transzendent, sondern transzendental. Ich weiß nicht, inwieweit Fink die Probleme des Differenzials und der Intensität in der Fragestellung der Meontik behandelt;⁶ doch zumindest kann man sagen, dass in seiner Kosmologie die Probleme von Unendlichkeit und intensiver Macht bedeutsam werden.

⁶ Darüber hinaus gibt es doch Berührungspunkte zwischen Fink und Deleuze. Nach dem Hinweis von R. Bruzina wurde Fink von Hermann Cohen stark beeinflusst. Andererseits schätzt auch Deleuze Cohen, wenn er z. B. sagt: »Hermann Cohen hat recht, wenn er in seiner Neuinterpretation des Kantianismus dem Prinzip der intensiven Quantitäten einen vollgültigen Wert verleiht.« (Deleuze 1968a, 293) Cohen und Deleuze stimmen auch darin überein, das Meon als die Frage oder das Infinitesimale zu betrachten. Cohen greift in seiner *Logik der reinen Erkenntnis* Aristoteles' Frage »Was war? (*to ti he einai*)« als das Problem des Ursprungs auf. Dabei ist der Ursprung nicht der Anfang auf dem Horizont der Zeit, sondern geht eigentlich der Zeit, also dem Sein, vorher. Was Fink bemerkt, ist gerade dieser Vorsein-Charakter des Ursprungs. Er erkennt die allgemeine Interpretation an, dass Cohens Gedanke der transzendente Idealismus ist, der diesen Ursprung im Denken sucht, und behauptet danach treffend, dass »man nicht sogleich die Wendung ins Subjektive zu machen brauchte«. Cohen stellt den »Anspruch der Empfindung« fest, anerkennt nicht ihre Unabhängigkeit. Die Empfindung ist sozusagen ein Fragezeichen, das dem Denken immer eine Frage stellt. Bezüglich des Ursprungs meint Cohen, dass man, sucht man den Ursprung von Etwas, in einen unendlichen Regress gerät. Daher sieht er das unendliche Urteil, »S ist Nicht-P« als das Urteil des Ursprungs an und kommt diesem auf dem »abenteuerlichen Umweg« jenes »Nicht« näher. Aber dieses Nicht bedeutet das Meon im Sinne des relativen Nichts, also kein Oukon im Sinne des absoluten Nichts im negativen Urteil. Cohen findet die konkrete Bestimmung des Meon im Begriff des Differenzials. Das Infinitesimal (dx) ist aber nicht ein Kleinstes, das durch unendliche Teilung gefunden werden kann. Er lehnt die Auffassung der antiken Difinition ab, der zufolge der Punkt »die Grenze der Linie« sei, und fasst den Punkt positiv als den Anfang der Linie auf. Das Infinitesimale ist sozusagen das intensiv-qualitative Unendliche und stammt aus der kontinuierlichen Limitation der intensiven Quantitäten. Durch die obige Betrachtung wird es verständlich, dass die Richtungen, die Fink und Deleuze anstreben, in Cohen kulminieren. – Vgl. Cohen 1922; Bruzina 1990, 12.

2. Kosmologie als Phänomenologie der Immanenz

Wie oben gesehen verlagert die transzendente Emanationslehre ihren Schwerpunkt allmählich auf die immanente Ausdruckslehre. Der gleiche Prozess dieses neuplatonischen Denkens lässt sich im Wandel von Finks Denken feststellen. In der Meontik entsteht die Triade »Abso-lutes-Welt-Binnenweltliches«. Sofern aber in der Kosmologie das Ab-solute immanent in der Welt betrachtet wird, wird das Problem der kosmologischen Differenz zwischen Welt und Binnenweltlichem her-vorgehoben. Die Welt als das ursprüngliche Eine transzendiert nicht, sondern umfasst alle Dinge in sich. Aber die Welt ist freilich keines-wegs so etwas wie ein Krug, worin alle Dinge sind, und sie befasst wie das Licht alle Dinge in sich, ohne sie einzuschließen. Sie durchwaltet alle Dinge nicht von außen, sondern jedes endliche Ding enthält die unendliche Welt in sich. Mit anderen Worten, die Welt spiegelt sich im Binnenweltlichen wider. In diesem Sinne kann man die kosmologi-sche Differenz als ein ausdrückliches immanentes Verhältnis ansehen.

Fink kritisiert jedoch den spinozistischen Pantheismus. Nach ihm scheidet der Pantheismus zuerst »in Sphären des eigentlichen Seins und erscheinenden Seins« und vermittelt anschließend beides (Fink 1990, 206) wieder. Daher wird das eigentliche Leben bzw. das Walten der Welt übersehen. Fink betont, das Seiende solle nicht vom Sein aus, sondern vom »Aufgang des Seins«, d. h. von der »Welt« aus aufgefasst werden. Seine Auffassung ist daher mit Hegels Kritik an Spinoza of-fenbar einig. Während Hegel das geläufige Missverständnis beseitigt, Spinoza setze Gott mit dem einzelnen Seienden oder der Totalität alles Seienden gleich, fasst er Spinozas Substanz als ein dynamisches Sub-jekt auf, indem er die Negativität in den Begriff der Substanz hinein-bringt (vgl. Hegel 1969, 78). Fink spricht auch von der Bewegung der Welt mit dem Begriff der Hegelschen Negativität (vgl. Takeuchi 2006).

Dagegen spricht Deleuze nicht von der Differenz als Negation. Zunächst kritisiert Deleuze den griechischen Gedanken der endlichen organischen Repräsentation, der Differenz als eine innerhalb der kate-gorischen Relation von Gattung und Art verstandene begriffliche Diffe-renz auffasst. Dabei kritisiert er auch, dass das Sein distributiv und hierarchisch fungiert, indem es für die Gattung das Analogie-Verhält-nis aufstellt (Deleuze 1968a, 68). Im Gegensatz dazu schätzt Fink Leib-niz und Hegel deswegen hoch, weil beide die Repräsentation als das »Orgische« auffassen, indem sie die Relation von Gattung und Art

durchbrechen und das Unendliche denken. Deleuze aber kritisiert, dass bei Leibniz und Hegel die Differenz schließlich der Identität untergeordnet wird (ebd. 75 f.). Zwar spielt bei Hegel die Differenz die fundamentale Rolle, aber nach Deleuze ist die Differenz als die Negativität für Hegel das Sprungbrett für die Realisierung des Identischen. Dagegen ist Finks Kritik an Hegel noch komplexer.

In *Sein und Mensch*, wo Fink seine Hegel-Interpretation entwickelt, sieht er einen deutlichen Zusammenhang zwischen seiner kosmologischen Differenz von Welt und Binnenweltlichem und Hegels Begriff der Negativität. Aber er weist zugleich kritisch auf einen Gesichtspunkt bei Hegel hin, indem er von einer inneren Differenz der Welt selbst spricht. Diese der Welt innere, ursprünglichere Differenz, die die dialektische Bewegung der Negativität regelt, werde von Hegel, so Fink, nicht hinreichend berücksichtigt. Diese Differenz nennt Fink auch »Himmel und Erde.« Himmel und Erde stehen nicht nebeneinander, sondern durchdringen und durchwirken als Ur-streit einander. Dieser Ur-streit zwischen Himmel und Erde gelangt jedoch »nicht zur Versöhnung« (Fink 1977, 248). Die Differenz zwischen Himmel und Erde ist die tragische Zwietracht, die nie aufzuheben ist. Wenn Fink nur von der Differenz zwischen Welt und Binnenweltlichem spricht, gerät er in die Gefahr, dass die Welt als Eines, in dem Dinge auf- und untergehen, substantiviert wird. Die Differenz zwischen Himmel und Erde bedeutet nicht einen Auf- und Untergang des einzelnen Dings, sondern das Ereignis des Aufgehens und Untergehens der Welt. Während Auf- und Untergang der endlichen Dinge zeitweilig sind, ereignet sich der Weltstreit, der erst den »Zeit-Raum eröffnet« und die »Bahn für Auf- und Untergang des Seienden« stiftet, »zugleich« (ebd. 218).

Die aus dem Streit von Himmel und Erde entstehende Macht ermöglicht nämlich Zeitigung und Einräumung: die Individuation. Zeit und Raum werden auch bei Deleuze von der Intensität aus gebildet. Fink versucht, von dieser Macht mit Heraklits Metapher des Bogens und der Leier zu sprechen. Das Verhältnis zwischen Welt und Binnenweltlichem (einzelnen Gestalten) wird dagegen mit Nietzsches Metapher der »Wellen des Meeres« ausgedrückt:⁷ Die Individuation wird

⁷ Diese Metapher wird auch von Deleuze gebraucht. Ihre Anwendung wird verständlicher, wenn man sie mit der Metapher der Falte (Zweifalt, *pli*), die Deleuze von Leibniz entlehnt, verbindet. Die Welt ist wie das Meer plastisch, und die einzelne Welle ist nicht als Teil, sondern als Falte unendlich teilbar. Mag die Falte auch sehr klein sein, so trägt

durch »ein wogendes Widerspiel von sich ballenden Kraftzentren und Willensquanten« (Fink 1960b, 166) ermöglicht.

Nach Fink wiederholt das Ding die Differenz zwischen Himmel und Erde. Genauer gesagt, das Ding wird erst durch die Wiederholung der Differenz von Himmel und Erde individualisiert. Wie Fink klar sagt, entsteht die Wiederholung »nicht in der Zeit, sie *ist* die Zeit« (ebd. 99). Die Wiederholung ist auch die Widerspiegelung der Welt im Ding. Aber das Abbildungsverhältnis der Widerspiegelung hat nicht mit Ähnlichkeit, sondern mit Ungleichheit zu tun. Die Widerspiegelung besitzt einerseits eine Abbildungsfunktion, andererseits den Charakter des schöpferischen Spiels. Fragt man nach dem, was das Widerspiegelte ist, kann dies die Differenz zwischen Himmel und Erde oder die Macht ihres Streitens sein. Daher gibt es hinter dem Wiedergespiegelten keine Welt als Urbild. Auch Deleuze kritisiert die Abbildungstheorie. Fink hält aber die Unterscheidung zwischen »Abbild (*eikon*)« und »Trugbild (*simulacre*, Phantasma)«, anders als Deleuze, für nicht besonders bedeutsam. Fink sieht vielmehr das Spiel als den ontologischen Grund des Schemas »Urbild-Abbild« an. Wenn er dies auch selbst nicht sagt, ist das *simulacre* doch, nach seiner Denkweise, vielleicht nur das Produkt des Spiels, insofern es Bild ist, obwohl hier wie beim Spiel das Urbild fehlt.

Finks Spiellehre bildet den Kern seiner Kritik an Heidegger. Dieser Punkt wird auf schärfste Weise in der Problematik Nietzsches sichtbar. Während Heidegger Nietzsche als den Vollender der Metaphysik versteht, versuchen Fink und Deleuze Nietzsche vom Etikett des letzten Metaphysikers zu befreien. Es handelt sich dabei um die Lehre der ewigen Wiederkehr. Heidegger findet darin den Charakter der »beständigsten Beständigung des Bestandlosen« (Heidegger 1961, 258). »Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen«, das bedeutet für Heidegger die Festlegung des Werdens. Im Gegensatz dazu sagt Fink: »Im Wissen von der Ewigen Wiederkehr wird nicht ein Werden stillgestellt, festgelegt, dingfest gemacht, sondern gerade das Werden als Werden erkannt.« (Fink 1960b, 168). Die ewige Wiederkehr bejaht das Werden, so wie es ist, und bildet den Horizont, in dem man das Werden als Werden verstehen kann. Wenn Fink also über die ewige Wiederkehr als »die allumfängliche, alles-bringende und alles-tilgende Spiel-Zeit

sie die Konzentrationskraft doch in sich. Die Intensität wird im Falten-Entfalten (*plier-déplier*) der Falte ausgedrückt.

der Welt« (ebd. 189) spricht, darf man dies nicht so interpretieren, als ob alles Seiende von einem indifferenten ursprünglichen Einen absorbiert würde. Wie Fink klar sagt, bedeutet die Einheit des »hen panta einai« keine Tilgung der Individuation.

Deleuze erwähnt Fink nur an einer Stelle, in einer Anmerkung in *Differenz und Wiederholung* (Deleuze 1968a, 352). Deleuze schätzt, dass Fink das Spiel Gottes vom Spiel des Menschen unterscheidet und daraus eine Formel gewinnt, die Heidegger die »ontologische Differenz« nennt. Nach Deleuze setzt das menschliches Spiel vorgängige kategoriale Regeln voraus, schließt aus dem Zufall die Konsequenz des Spielzugs aus und legt Gewinn und Verlust als das mit der Hypothese notwendig Verbundene fest (ebd. 351). Im Gegensatz dazu verteilt das Spiel Gottes sich selbst »im offenen Raum des einzigen und ungeteilten Wurfs« (ebd. 353). Deleuze nennt jenes die »sesshafte« und dieses die »nomadische« Verteilung. Im göttlichen Spiel wird der gesamte Zufall mit einem Mal bejaht. Daher bleibt nichts vom Spiel ausgeschlossen. Aber für Deleuze spielt das Spiel nicht nur die Rolle der Bejahung des Zufalls, sondern auch der Bejahung der Notwendigkeit (des Schicksals) (Deleuze 1962, 31 f.). Deleuze interpretiert die ewige Wiederkehr als diese zweite Bejahung. Aber die Notwendigkeit tilgt den Zufall nicht. Die zweite Bejahung bejaht die erste, d. h. die Notwendigkeit des Zufalls, das Sein des Werdens, das Eine des Vielen.⁸

Schlusswort

Für Fink können wir »nicht leben im flutenden Welt-Meer des reinen Werdens« und müssen so »die Wirklichkeit verfälschen«, um zu leben (Fink 1960, 163). Während Deleuze ins wütende Meer springt, sich den

⁸ Wichtig ist bei Deleuzes Interpretation, dass er die Bejahung des Einen des Vielen als eine Logik der »Univozität des Seins« ansieht: »Alle Dinge vielmehr verteilen sich in dem Sein in der Univozität der bloßen Präsenz (das All-Eine).« (Deleuze 1968a, 60) Die Univozität des Seins ist die Ontologie, die die Differenz nicht einformig macht, sondern, die Differenz als Differenz hervorhebend, das Sein »in der einen und derselben Bedeutung von all seinen individuierenden Differenzen« aussagt (ebd. 59). Deleuze behauptet, dass »Heidegger der Univozität des Seins neuen Glanz verleiht« (ebd. 94). Aber er gibt sich mit Heideggers Auffassung von der ewigen Wiederkunft Nietzsches nicht zufrieden. Meiner Ansicht nach vermag Finks kosmologische Spiellehre Deleuzes Forderung weit eher zu befriedigen. – Zum Begriff der Univozität des Seins bei Deleuze vgl. Suzuki 1998.

Wirbeln überlässt und aus immer neuen Erfahrungen Begriffe gewinnt, springt auch Fink ins tobende Wasser und taumelt wie ein bacchantischer Spieler, doch versucht er dabei, die Genese des Scheins nüchtern und sachlich zu beobachten. Deleuze schätzt Finks Begriff des göttlichen Spiels, doch Fink lehnt nicht nur den metaphysischen Gedanken ab, der das Spiel geringschätzt, sondern auch den mythischen Gedanken, der es überschätzt (Fink 1960a, 233 f.). Fink strebt vielmehr danach, das Spiel konsequent unter dem Aspekt vom Weltbezug des Menschen zu beleuchten. Deleuzes transzendentaler Empirismus ist nicht eine transzendente Philosophie im Kantischen Sinne, die die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung stellt. Nicht nur bei Kant, sondern auch bei Husserl wird das Transzendente in Analogie zum Empirischen aufgefasst. Das Transzendente erfährt nach Deleuze, sofern es virtuell ist, auch seine Transformation, gleichzeitig mit seiner Aktualisierung. Daher erfolgt die Annäherung an das Virtuelle nicht so wie das Zurückspulen eines Films. Der transzendente Empirismus bleibt nicht bei der Rekognition des bereits Bekannten, d. h. der Entbergung des Verborgenen, stehen, sondern besitzt die praktische Absicht, eine immer neue Metamorphose der Erfahrung entstehen zu lassen. Wenn er jedoch nur die seltene Erfahrung suchen will, verbleibt seine Forschung im Rahmen der horizontalen Unbekanntheit. Neu ist die Virtualität nicht wegen der Seltsamkeit der Wahrscheinlichkeit. Jederzeit neu ist vielmehr die alltägliche Welt als solche. Neuartig ist die Selbstmetamorphose, die durch die Reduktion erfahren werden kann. Die transzendente Reduktion verbleibt nicht Rekognition, sie besitzt vielmehr praktischen Charakter.⁹ Der Phänomenologe geht nicht auf dem schon vorbereiteten Weg hin und zurück, sondern bahnt den Weg selbst.

Literatur

- Beierwaltes, W. (1985): *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt/M.
- Bruzina, R. (1990): »Hinter der ausgeschriebenen Finkschen Meditation: Meon-

⁹ Hans Rainer Sepp bringt dies in die Formel einer transzendentalen Praxis (Sepp 1997). Natalie Depraz versucht die Problematik des transzendentalen Empirismus als eine phänomenologische Frage zu vertiefen (Depraz 2001).

Zweideutigkeit des Meon und Kosmologie als Phänomenologie der Immanenz

- «...Pädagogik», in: S. Fink, F. Graf u. F.-A. Schwarz (Hg.): *Grundfragen der Phänomenologischen Methode und Wissenschaft*, Freiburg i. Br.
- Cohen, H. (1922): *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin.
- Deleuze, G. (1962): *Nietzsche und die Philosophie*; aus dem Französischen übers. v. B. Schwibs, Frankfurt/M. 1985.
- (1968a): *Differenz und Wiederholung*; aus dem Französischen übers. v. J. Vogl, München 1992.
 - (1968b): *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*; aus dem Französischen übers. v. U. J. Schneider, München. 1993.
 - (1985): *L'Art des confines. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris.
- Depraz, N. (2001): *Lucidité de corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, La Haye.
- Fink, E. (1960a): *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart.
- (1960b): *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart.
 - (1976): *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hg. v. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
 - (1977): *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
 - (1990): *Welt und Endlichkeit*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- Hegel, G. W. F. (1969): *Vorlesung über die Philosophie der Religion*, Frankfurt/M.
- Heidegger, M. (1961): *Nietzsche II*, Pfullingen.
- (1976): *Zur Sache des Denkens*, Tübingen.
- Janicaud, D. (1991): *Le tournant théologique de la phénoménologie française*.
- Levinas, E. (1992): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Französischen übers. v. Th. Wiemer, Freiburg/München.
- Marion, J.-L. (1995): *God without Being*, übers. v. Th. A. Carlson, Chicago.
- Moran, D. (1989): *The Philosophy of John Scottus Eriugena A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge.
- (1990): »Pantheism in Eriugena and Nicholas of Cusa«, in: *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIV/1.
- Schelling, F. W. J. (1979): *Schelling Werke*, Bd. 5 u. Bd. 6, hg. v. M. Schroter
- Scholem, G. (1956): »Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes«, in: *Eranos Jahrbuch*, Bd. 25: *Der Mensch und das Schöpferische*, Zürich.
- Sepp, H. R. (1997): *Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens (Phänomenologie Kontexte, Bd. 1)*, Freiburg/München.
- Suzuki, I. (1998): »Logik der Univozität des Seins. Eine Lektüre von *Differenz und Wiederholung* von Gilles Deleuze« [japanisch], in: *Bulletin of the Faculty of Letters, Kobe University*, Bd. 25, Kobe.
- Takeuchi, D. (2006): »Sein und Welt. Das Problem des ›Lebens‹ bei Eugen Fink«, in: H. R. Sepp u. I. Yamaguchi (Hg.): *Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 13)*, Würzburg.