

Welt als Spielraum des Politischen

Annette Hilt

Der Mensch als »das einzige Wesen im Universum, das durch das Schicksal der endlichen Freiheit bestimmt ist, hat als Wesensfolge der Freiheit das Selbstbewußtsein, die Sprache, das Seinsverstehen – und die seltsame Fähigkeit, zu produzieren [...] In dieser Kraft aber ist er nicht bloß der Demiurg einer vermenschlichten Umwelt, [...] er ist auch Hervorbringer der gesellschaftlichen Form seines irdischen Lebens, ist der Demiurg der sittlichen Welt.« (Fink 1979, 10) Als offenes, nicht festgestelltes Wesen hat der Mensch nicht allein die Freiheit, äußere Schranken seiner Wahrnehmung, der Natur, seiner Umwelt zu überschreiten, sondern auch und gerade die positive Freiheit, aus Schranken Grenzen werden zu lassen, um seiner Freiheit eine Form zu geben: eine Form als Ordnung, in der sich seine endliche Freiheit manifestiert.

Nicht durch Allmacht – durch den Geist, also Selbstbewusstsein, Sprache oder durch das Verständnis vom ›ungewordenen, unzerstörbaren und unerschütterlichen Sein‹, der die an Leiblichkeit gebundene Existenz zu transzendieren scheint –, sondern gerade in der Gebundenheit an die Welt, die er ›herstellt‹ und der er Wirklichkeit gibt, gewinnt der Mensch die Freiheit, die endlich und offen-gestaltbar zugleich ist.

Als demiurgische Produktion, die nicht nachschafft, sondern selbst erst – in der Sitte – die Form ihrer Werke als Form menschlicher Gemeinschaft erfindet, hat diese Selbstherstellung des Menschen eine Tiefenschicht, die meist hinter den Werken ihres Schöpferiums, hinter vordergründigen Einzelgestalten von Staatsgründern, Religionsstiftern und philosophischen Theoretikern verborgen bleibt.

Ihre Verborgenheit ist grundlegender Art, tritt sie doch nicht in Worten und Taten Einzelner zutage, die in ihrer Individuiertheit namentlich genannt werden können, sondern beruht gerade auf der gemeinsamen Suche nach der Gestalt der Coexistenz. Dieser vor- bzw. asubjektive Untergrund des Schöpferischen, der als ›Nullpunkt‹ des

Schöpfertums diesem entzogen bleibt, wird zum Skandalon des Traums von der Planbarkeit der Natur, der Lebenswelt und der Gesellschaft.

Finks These von der neuzeitlichen Einsicht in die Notwendigkeit, die Gestaltung unserer Gemeinschaft als ein freies Werk anzunehmen, führt ihn von der Analyse des ›technischen Könnens‹ des *homo faber* zu dem uneingelösten Anspruch an die Politik, nicht nur als Produzentin von Ideologien der Gesellschaftsbildung Formen vorzugeben, sondern ein ihr eigenes Feld wiederzugewinnen: »das verborgene Sinnfundament für alles Machen« (Fink 1974, 36); diesem Sinnfundament, das heißt den gemeinsamen Bedingungen der Produktion, soll sie Raum geben.

Das technische Können ist in der gesellschaftlichen, d.h. politischen Situation gegründet (vgl. ebd. 88), für die es nicht nur erst einen Begriff – was das politische Tun des Menschen eigentlich sei –, sondern auch mögliche Strukturen gelebter politischer Praxis, des gemeinsamen Teilens einer zu gestaltenden Welt und des Zuteilens von und der Verständigung über Möglichkeiten zu finden gilt.

Politik, die in der Verständigung über ihre weltbildende Form ihren Spielraum gewinnt, verbindet sich mit der Philosophie als Frage nach der Weltlichkeit des Menschen, wie sie Fink in seiner kosmologischen Anthropologie ausgelotet hat. Finks ›Ontologie der Gemeinschaft‹ zeichnet die in der Coexistenz sich konstituierende Welt darin aus, dass sie sich nicht nur in der faktischen Wirklichkeit erschöpft, sondern ihren lebendigen Sinn vor allem über einen Modus der Möglichkeit erhält: und zwar in Erfahrung und Realisierung einer Gemeinschaft mit anderen.

Finks Anspruch, über die untergründigen Strukturen der Grundphänomene des menschlichen Daseins einen Begriff des Politischen zu finden, das sich in der Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Situation der technischen Herstellbarkeit der menschlichen Welt als eine eigene weltkonstituierende Instanz erkennt, soll im Folgenden in einem ersten Schritt nachgegangen werden: über Finks Analyse des technischen Zeitalters im *Traktat über die Gewalt des Menschen*, in dem dieser Anspruch an die Politik skizziert wird, und über Finks Entwurf der pädagogischen Aufgabe des Staates, in der politische Stiftung und Gestaltung einer Ordnung des gemeinsamen Lebenssinnes konkretisiert werden.

Beide Ansätze bleiben Denkwege, bleiben auf der Suche, geben aber in ihrem aporetischen Charakter auch vielerlei Ansatzpunkte,

mit Fink neue Wege einzuschlagen. Dies soll in einem zweiten Wegschritt über das Grundphänomen des Spiels versucht werden, denn die Erfahrung der Grundlosigkeit von Welt vollzieht sich paradigmatisch im Grundphänomen Spiel, dessen konstitutive Unwirklichkeit Möglichkeits- und Freiheitscharakter des menschlichen Daseins freilegt.

Verbunden mit dem Spiel ist auch Finks Auseinandersetzung mit dem Ideal: das »Welt-Ideal« (Fink 1978, 179) zeigt sich als Leerstelle in der Maßlosigkeit des Menschen gegenüber der Herstellung von Welt, die nicht mehr von einer »ständigen« Ordnung der Ideen, des Gottes oder der Weltvernunft eingehegt wird. Es ist das Spiel als »Bewegungsfigur des Ideals« (Sepp 2005, 193), das den Menschen in der Welt, die er bildet, Stand gewinnen lässt: Doch welche Bedeutung haben das Spiel, seine Freiheit und sein Spielraum für die explizit politische Coexistenz und ihren Spielraum der Freiheit?

In Finks »politischem Vermächtnis« (Biemel), dem *Traktat über die Gewalt des Menschen*, bleibt Fink der Macht des Spiels gegenüber skeptisch; vielmehr scheint es hier das Grundphänomen der Herrschaft zu sein, das für die Verständigung über das neuzeitliche Weltverhältnis des Menschen, der nicht nur seine Lebensbedingungen, sondern auch sich selbst, seine soziale Verfasstheit produziert, das Maß gibt.¹

Letztlich wird es für Fink die *produzierende Freiheit*, nicht die *Spielfreiheit*, sein, in der er die Bewegung des politischen Miteinanderhandelns und der Stabilisierung der fragilen menschlichen Angelegenheiten sieht: »Produktion« wird hier gleichsam zum »operativen Begriff« für Freiheit und die coexistenziell verfasste Welt.

Die Entwicklung des Produktionsbegriffes im *Traktat* ist problematisch, was in einem dritten Schritt über eine Kritik der Finkschen Methodik bei der Bestimmung des Politischen deutlich wird: Es ist womöglich nicht die »harte Sphäre der Macht« (ebd., 145), die über und sogar gegen die schöpferische Spielwelt des Imaginären spricht, sondern es sind letztlich Akzentuierungen Finks selbst, die ihn hier in die Aporie führen, sich letztlich einer »operativen Begrifflichkeit« der Moderne – der Produktion und des Herstellens – anheimzugeben.

Welche Möglichkeiten der Finksche Spielbegriff, einer gemeinsamen Welt Raum zu geben und Zeit zu lassen, birgt – Möglichkeiten,

¹ So heißt es hier: »Politik überhaupt ist die Festsetzung menschlicher Verhältnisse in der Dimension der Macht« (Fink 1979, 144; Hervorhebung A. H.), und die »sozialen Institutionen [sind] fixierte Machtverhältnisse« (ebd. 180).

die es für den Spielraum des Politischen erst wieder freizulegen gilt² –, soll schließlich im Dialog mit einer anderen Denkerin der Welt und der Freiheit, Hannah Arendt, für eine mögliche Fortsetzung des Finkschen Denkweges angedacht werden: auf dem Weg zu einem Raum gemeinsamer Lebenswelt, die weder die vorselektierte Grundphänomene Liebe und Tod noch die individualisierende von Arbeit (Technik) und Herrschaft ist, sondern in einem ganz eigenen Vollzugs- und Reflexionscharakter einen Erfahrungs- und Handlungsraum stiftet.

I. Philosophie als »soziale Aktion«: Finks Frage nach dem Spielraum des Politischen

Fink stellt sich zu Beginn seines *Traktats über die Gewalt des Menschen* die Aufgabe, »in die Dimension einer philosophierenden Lebensverständigung einzuleiten« (Fink 1979, 7), und zwar ausgehend von einer Diagnose unserer Zeit und einem Entwurf, inwiefern gerade aus der Krise hier und heute sowohl Impuls als auch Bewusstsein für eine gemeinsame gesellschaftliche Aktion erwachsen könnten.³

Diese Frage des Philosophen nach der »sozialen Aktion«, mit der Fink seine Sozialphilosophie auf das Politische zuspitzt, entwickelt ein utopisches Potenzial, die neuzeitliche Erfahrung von Macht wie zugleich Ohnmacht der Freiheit zu einem tieferen Verständnis menschlicher Coexistenz in einer miteinander geteilten Ordnung zu führen. Erst aus einem solchen Verständnis heraus kann eine Neuverständigung über eine »Umgestaltung der Sozialverhältnisse« (ebd. 86), über den »Spielraum des Politischen« möglich werden.

Finks Analyse der entgrenzten Dynamik menschlicher Produktion erschöpft sich nicht in Kulturkritik; vielmehr geht es ihm darum, die Krise der »Reflexionsstufe der menschlichen Freiheit« (ebd. 9) zu benennen, die gerade konstitutiv werden kann für eine Selbstverständigung menschlicher Coexistenz.

Dabei kommt der Philosophie, selbst Teil dieser Situation und ihrer Geschichtlichkeit, die Aufgabe der gesellschaftlichen Aktion zu, um eine Öffentlichkeit für die Verständigung darüber, wie wir den-

² Wie Fink dies mit seiner pädagogischen Beratungsgemeinschaft selbst getan hat.

³ Siehe den programmatischen Titel des ersten Kapitels: »Diagnose unserer Zeit – Philosophie und gesellschaftliche Aktion«.

kend, sprechend und handelnd unsere Selbstherstellung vollziehen, zu schaffen (vgl. ebd. 17): Diese Öffentlichkeit, diesen Spielraum einer »schöpferischen Bewegung des Seinsverstehens« in der Radikalisierung des Alltäglichen (ebd. 21), nicht nur anzudeuten, sondern auch in Institutionen unseres Zusammenlebens zu verankern und ihr Macht zu verleihen, ist jedoch Aufgabe der Politik.

Anders als in den *Grundphänomenen des menschlichen Daseins* spricht Fink in seinen politischen Denkansätzen nicht nur von »Formen« oder »Gestalten der Existenz«, sondern von *Institutionen*, die eingebettet sind in die staatliche Organisation einer Gemeinschaft, eines Volkes. Diese Institutionen, deren »Wesen« es zu bestimmen gilt, unterscheiden sich von den Formen des Zusammenlebens in einem »freien, ausgesparten Raum der Geselligkeit« (Fink 1978, 249); sie stehen gegen die »Entleerung institutionell verankerter Lebensformen zu bloßen Konventionen, die Verkehrung der Öffentlichkeit in die flüchtige Zeitweiligkeit der momentanen Mode« (ebd.).

Der Staat ist das die Institutionen Umfassende, der »Ort aller Institutionen«, nicht nur eine neben anderen (vgl. ebd. 251). Der »Wesensbegriff« vom Staat skizziert zugleich auch seine Aufgabe: »Der Staat ist als die ausdrückliche Selbstformung eines Volkes die Erziehung im Großen.« (Ebd. 269)

Damit erinnert der Staat bei Fink fast an eine Art »kosmischen Kollektivsubjekts«,⁴ ist nicht nur »eine besondere Ausprägung des Öffentlichen, sondern [...] eine geistige Durchdringung des ganzen menschlichen Daseins, und zwar der privaten Sphäre ebensogut wie der gesellig-öffentlichen.« (Fink 1978, 280), worin der Mensch seiner konstitutiven Not, sich Form geben zu müssen, begegnet und diese Not praktisch wendet.

Institutionen haben nicht den Status eines Grundphänomens, das die »vermittelte Unmittelbarkeit« (Plessner) menschlichen Daseins zum Ausdruck bringt, sondern bekommen ihre Bedeutung erst mit einer bestimmten historischen Sinngestalt menschlichen Daseins: Dieser institutionelle Aspekt ist nur eine »äußerliche Art des Hinblicks« auf unsere coexistenzielle soziale Verfasstheit, »ohne die tieferen Sinn-

⁴ Vgl. zu diesem Begriff: »Das wahre Subjekt des menschlichen Daseins ist nicht der »Einzelne«, nicht das gemeinige Ich, sondern immer schon die Gesellschaft. Es ist schwer, dieses *kollektive Daseinssubjekt* zu erkennen und angemessen zu bestimmen.« (Fink 1974, 55; Hervorhebung A. H.)

bezüge, welche den Menschen hineinstellen in den Kosmos«. Die Verbindung der politischen Sinnstiftung mit dem existenziellen Grund der Coexistenz und dem darin verborgenen Sinn muss erst realisiert werden, ansonsten sind die »Institutionen blinde, kontingente Fakten, viel zufälliger noch als irgendwelche Tatsachen der Natur« (Fink 1987, 26).⁵

Fink geht *Charakter* und *Gestalt* dieses Wandels, der die Selbst- und Seinsauslegung des Menschen trägt, im *Traktat* weiter nach: und zwar in einer Mischung von Genealogie und Phänomenologie der menschlichen Selbstausslegung, um in der Abarbeitung des operativen Hintergrunds der Leitbegriffe dieser Selbstausslegung »andere Methoden, andere erschließende Zugänge« (ebd. 10) dazu zu finden.

Hier beschreibt er Strukturgesetze der unendlich gewordenen Bewegung des menschlichen Schöpfertums oder besser: des Produzierens, das nun nicht mehr mimetische Nachahmung ist, sondern als *pro-ducere* einen »inventorischen Charakter« hat, insofern es seine Werke als etwas schlichtweg Neues in die Welt hinausführt. Die subjektiv geschaffenen und in menschlicher Herstellung realisierten Entwürfe der Welt haben keinen ihnen äußeren unabhängigen und damit auch keinen letztthin notwendigen Maßstab: Welt, wie wir sie erfahren, mag als produzierte zwar *ex post* gesetzesförmig berechenbar sein, doch ohne einen von der konstruierenden und planenden Subjektivität unabhängigen Maßstab, auf den diese sich selbst noch stützen könnte.

Sozialgefüge und ihre Sinnordnung werden jedoch nicht nur hergestellt, sondern gestiftet, und so kann und darf die Produktion des Sozialen nicht vom Modell der Herstellung künstlicher Gegenstände her verstanden werden: Geht es doch um die Herstellung der *Bedingungen* der Produktion, der *Bedingungen* menschlicher Freiheit (vgl. ebd. 30): Vor dieser Problematik versagt die traditionelle Ontologie, in deren Denk- und Begriffskategorien – der Mimesis eines Ideals – sich die Produktion trotz des Misstrauens in das Ständige, Ewige, Vorgegebene immer noch verständigt – und missversteht. Die Politik wurzelt in

⁵ Anders als bei Arnold Gehlen, der über den Institutionenbegriff seine philosophische Anthropologie mit der Politik enggeführt hat. Hier ist die institutionale Gliederung der menschlichen Gemeinschaft grundlegend für menschliche Handlungsfreiheit, und sie ist gebunden an den Handlungszwang des menschlichen Mängelwesens: Wirklich ist nicht die Welt, sondern die aus der existenziellen Not »herausgezüchtete« Ordnung der Subjektivität, die sich in den Institutionen verfestigt und die menschlichen Mängel kompensiert. Vgl. Gehlen 1974, 37.

der Technik und der Gestaltung unserer sozialen Welt durch planende Umsetzung von vorgegebenen Weltbildern, statt sich als Politik in der Frage zu gründen, woher diese Weltbilder ihre Macht erst erhalten.

An dieser Stelle ist der Unterschied des Entwurfs der ›inventorischen Vernunft‹ (Fink 1966/1967) von der nihilistischen Pathologie der Ideologie zu betonen, um Finks Ansatz von einem in der Subjektivität verankerten willentheoretischen Dezisionismus zu unterscheiden: Ideologie als planende Umsetzung von Weltbildern ist »eine verkürzte Lebensstellungnahme angesichts der fast undurchsichtig gewordenen Komplexität des modernen Lebens mit seiner immensen Lebensrüstung, sie erlaubt die Bildung einer politischen Kampfgemeinschaft im Ringen um das künftige Wesen der menschlichen Gesellschaft. [...] Eine Ideologie ist politisches Instrument, die Wahrheitsfrage stellt sich erst für die dahinter liegende und zumeist verdeckte politische Philosophie.« (Fink 1974, 35)

Die Ideologie ist »Freiheit zur Unfreiheit« eines sich selbst setzenden Willens (vgl. Biemel 1996), der durch das von ihm Hervorgebrachte – durch das als Natur- oder Geschichtsnotwendigkeit legitimierte Ordnungsgefüge, das er gesetzt hat – selbst zum Objekt gemacht wird. Die Ideologie stellt die Freiheit des Menschen in eine ›wiederhergestellte Ordnung‹: wiederhergestellt als die ›wahre Entsprechung‹ menschlicher Existenz gegenüber Gesetzen, die der Freiheit entzogen sind. Doch darin verkennt sie gerade den produktiven Charakter der Freiheit.

Freiheit gründet sich und stiftet erst darin eine ihr gemäße Ordnung, dass der Mensch als das Maß aller Dinge nicht nur Dinge produziert, sondern Maßstäbe, um die Welt und sich selbst zu entwerfen, zu produzieren und umzugestalten; sie gründet sich jedoch nicht darin, dass der Mensch überall dem von sich Entworfenen und Produzierten ›begegnet‹, nicht darin, dass er, um dieser Selbstbegegnung zu entgehen, weil darin ›nichts Neues‹ zu ›entdecken‹ sei, ohne Maß, Ziel und Sinn Bestehendes vernichtet.

Dieser Zirkel der ›entfesselten Produktion‹ in einem sich perpetuierenden Zerstören und Neuentwerfen verändert das Wesen der Begegnung von Mensch und Welt: Die produzierte Welt gewinnt mehr und mehr solipsistische Züge der Selbstherstellung; Welt löst sich auf in eine unaufhörliche Bewegung der Herstellung, verliert ihre erscheinungshafte Vielfalt an das hergestellte Selbige oder an das unbestimmte und grenzenlose Nichts der Materie neuer Produktion.

Der auf sich selbst gestellte Mensch der Produktion ist *begegnungsarm*: Das ist die Kehrseite seines freiheitlichen Könnens, die ihm Möglichkeiten einer positiven Freiheit, das Können nicht nur an einem Maßstab prospektiver Wirklichkeit zu messen, sondern den Status von Möglichkeit mit seinem ganzen Konfliktpotenzial selbst zu fassen, verstellt.

Eine andere Erfahrung und Bestimmung von Möglichkeit zielt auf die »Befreiung der Freiheit« (ebd. 44), von der Fink als Aufgabe des Menschen, der sein Wesen ganz in sein Schöpfertum setzt, spricht: die »schöpferische Hervorbringung von Lebenszielen« als Herstellung eines Maßstabes, der nicht gefunden, sondern erfunden wird (ebd. 147). Und dies wäre eine genuine Aufgabe des Politischen, Form und Ordnung der coexistenziellen Welt zu stiften und zu gestalten.

Eine Andeutung der Form dieser Befreiung liegt m. E. im Spiel und in der Bewegung, in der sich die Idealgattung vollzieht und Gestalt gewinnt: Hier geschieht eine Verwandlung unserer Existenz (vgl. Fink 1978, 94) dadurch, dass wir einen gemeinsamen Lebensstil bilden und an ihm in unserem Handeln kontinuierlich mitwirken (vgl. ebd. 107 f.),⁶ darin einem Ideal für das weltoffene Wesen Mensch entsprechend.

Das Ideal ist »eine ein ganzes Menschentum, ein Volk, eine Kultur umgreifende Interpretation der menschlichen Glückseligkeit« (ebd. 111); dies jedoch nicht verstanden als fest- und hergestellte Ordnung, sondern als eine Praxis des kontinuierlichen gemeinsamen Fragens, was denn das Ideal selbst sei, das uns die Aufgabe des rechten Handelns um der Glückseligkeit willen stellt.

So ist das Ideal gerade Ausdruck menschlicher Weltoffenheit, seiner Nichtfestgestelltheit angesichts der Grund- und Ziellosigkeit der Welt: »Wir können nur deshalb »sinngemäß« uns verhalten, weil wir zuvor offen sind für das Ganze des Seins, weil wir uns aufhalten im Spielraum einer universalen Sinndimension, aus der her jegliches Ding seine Bedeutung gewinnt.« (Ebd. 158) – *Dieser Raum ist die Welt, in der wir uns bewegen*.

Mit dem Menschen als Weltverhältnis, als Verhältnis »zu jenem »Grenzenlosen« [...], welches *begrenzend* ist, welches die Dinge einräumt und verzeitigt, jeglichem Ort und Weile zumißt, allem Seienden Raum gibt und Zeit läßt« (ebd. 140), sind wir bei der *kosmologischen*

⁶ Die im Eingangszitat genannte »Sitte«.

Ausrichtung von Finks Ansatz angelangt: Hier öffnet sich ein Spielraum, der sich nicht über die Faktizität fester Gebilde des objektivierten Menschseins öffnet, sondern über ein Geschehen, das sich erst im Lebensvollzug – und das heißt im Begegnen und Handeln mit anderen – bildet.

II. Spiel als Weltsymbol und Finks Probleme mit dem Spielraum des Politischen

In *Spiel als Weltsymbol* verknüpft Fink die kosmische Dimension des Weltsymbols mit der menschlichen Dimension des Spiels, das seinerseits den Menschen als ein Verhältnis – zur Welt, zu sich selbst, zu den anderen und zu dem Spielverhältnis selbst – symbolisiert. Die Grundlosigkeit und Unendlichkeit des Weltverhältnisses, das in keinem festen archimedischen Punkt Stand nehmen kann, von dem her die Welt im Ganzen und als Einheit fassbar werden könnte, scheinen auf im Spiel – und in ihrem Gefolge auch Zweck-, Wert- und Planlosigkeit der Welt: »Die Sinnlosigkeit der Welt scheint in die binnenweltliche Sphäre menschlicher Sinnhaftigkeit so zurück, daß der Mensch innerhalb seines zweckhaft bestimmten Tuns sozusagen eine Freistätte auspart, worin ein Handeln ohne weitertreibendes und es auf den menschlichen Endzweck hin entwerfendes Handlungsmotiv möglich wird.« (Fink 1960, 239) Die grundsätzliche Ausrichtung der menschlichen Existenz auf Ziele, die der Welt eine perspektivische Einheit geben, wird hier sozusagen aus- oder zumindest abgeblendet, der Mensch wird gleichsam von seiner Aufgabe entlastet.

Doch andererseits muss – weil »die ›Grundlosigkeit‹ des Spiels mitten unter den zweckhaften, sinnvollen, wertbestimmten und planvollen Handlungen des Menschen sich ansiedelt [...] es erstens ›Zwecke‹, ›Sinn‹, ›Wert‹ und ›Plan‹ *in sich* bergen, und kann zweitens nur *im Medium des ›Scheins‹* Gleichnis des Kosmos sein« (ebd.). – Das Spiel ist nicht ›bloßer Schein‹ oder Fiktion an Stelle der abgeblendeten Wirklichkeit.

Die Spielwirklichkeit gewinnt sich als Spielraum immer in Absetzung zu etwas, was das Spiel nicht, nicht mehr oder noch nicht ist, worüber es in der Bewegung seiner eigenen Realität mitkonstituiert wird: So schwingt dieses ›Nichts‹ irrealer bzw. möglicher Sinn- und Zweckhaftigkeit implizite im Spiel mit – in Entstehen und Vergehen

als Los der Sterblichen beim Vollzug des Kultspiels, in dem Umgang mit der Unverfügbarkeit letzter Ziele unseres Existenzentwurfes beim Mitvollzug des tragischen Spiels, in der imaginierten Wirklichkeit des Kinderspiels, die jedoch stets um ihren Spielcharakter weiß.

Wir gewinnen im Spiel eine andere und sich weitende Perspektive auf Zweck, Sinn, Wert und Plan menschlichen und gemeinsamen Daseins: Bereits in dem einfachen Rollenwechsel, den man vollzieht, wenn man sich in einem Gespräch von einem Partner zum anderen wendet und sich aufeinander einlässt, wenn man die Stimmung des anderen nicht nur ›von außen‹, sondern im Versuch des Ein- und Mitfühlens zu verstehen sucht, um ihm darin Solidarität oder auch Ablehnung zu zeigen – wie im Erwidern eines Lächelns des anderen oder in einer ›Theatralik des Zorns‹.

Das das ›Menschenspiel‹ umfassende ›Spiel der Welt‹ symbolisiert sich in unserer Erfahrung der Ambivalenz der metaphysischen Differenz zwischen Sein und Erscheinen, Realität und Irrealität, Wirklichkeit und Möglichkeit, die gerade in ihrer Ambivalenz nicht mehr in einer stabilen ontologischen Kategorienlehre aufgefangen werden kann.

Der Fluchtpunkt einer Ordnung bleibt notwendig leer, und diese Leerstelle ist gerade die Welt als Spiel- und als Erscheinungsraum, in dem auch das Erscheinen erst erspielt, sowohl strukturell als auch exemplarisch gefasst werden muss. So entsteht Wirklichkeit über die Kontingenz einer spielerischen Möglichkeit.

Diese Wirklichkeit wird jedoch nicht allein im Modus der Vorstellung, die die Realität des Scheins vermittelt, gewonnen, sondern über die dem Spiel eigene Reflexivität selbst: in dem Spielvollzug, in seiner Anverwandlung von Praktiken und ihren Regeln, als Verkehrung der Ordnung von Zeit und Raum, als Gespür für Möglichkeiten, als Urteilskraft gegenüber dem Möglichen (vgl. Fink 1960, 105).

Vor allem zeigt sich dies im darstellenden und sich selbst in seinem Ernst bezeugenden Moment des Spiels und seiner Charaktere zu den anderen Mitspielern. Gerade im Spiel bildet und konkretisiert sich Welt über das gemeinsame Verfolgen von Zielen, die jedoch nicht nur theoretisch in den Blick genommen werden, sondern erst in der Intensität des Spiels ihre Gestalt gewinnen. Das Spiel ist nicht *Instrument* für das Erreichen von Zielen – vielmehr würde es gerade durch diesen instrumentellen Charakter gewaltsam werden (s. dazu unten Abschnitt IV).

Stattdessen ist es Medium, in dem sich mögliche Ziele konkretisieren: Im Spiel öffnet sich ein Raum verschiedenster und vor allem intersubjektiver Perspektiven; dies sind Perspektiven einer schöpferischen Freiheit, eines schöpferischen Verhaltens, »in welchem der spielende Mensch sich verwandelt. Er geht in eine ›Rolle‹ ein, er spielt diese Rolle im Spielzusammenhang, in welchem auch die anderen Rollen der Mitspieler auftreten. Man agiert gemeinsam, verhält sich nach einer Spielregel, bewegt sich in der gleichen, gemeinsamen Spielwelt« (Fink 1974, 143).

Doch nicht nur über dieses Handeln mit anderen bestimmt Fink die schöpferische Freiheit des Spiels, sondern eben auch unter dem Zeichen des Herstellens, und zwar dort im *Traktat*, wo das Spiel auf seine Bedeutung für die Sphäre der Macht untersucht wird: Spielfreiheit »kann als ein Herstellen, ein Hervorbringen begriffen werden, das nicht auf eine ›Endform‹ aus ist und mit der Herstellung der Endform das Herstellen abstellt, sondern das zwar eine völlige Gesamtverfassung der menschlichen Dinge zuwege bringt, aber auch wieder zerbrechen und zerstören kann, um neuen Sinnentwürfen des Daseins Platz zu schaffen« (ebd. 132). Hier zeigt sich Finks Verständnis von der Spielfreiheit als »schöpferische[m] Quellgrund der menschlichen Sozialverhältnisse, als [der] eigentlich produktive[n] Macht des Sinnentwurfes der Rangordnungen, der Werte, der Kasten und Klassen« (ebd. 133).

Ein solches gemeinsames Erproben von Regeln und Regelgebung in einem Horizont des Spiels lässt sich bei Fink weniger im *Traktat* als in seinen pädagogischen Schriften zur ›Lebenslehre‹ über die Beratungsgemeinschaft und die in ihr angelegte Praxis der ›aktiven Passivität‹, der eingestandenen Ratlosigkeit weiter konkretisieren.

In ihnen setzt Fink das Spiel nicht dem sozialen Schöpfertum entgegen wie im *Traktat*, wo er die Frage stellt: »Gleicht ein ›Gesellschaftssystem‹, wenn wir es nicht auf eine objektive Entsprechung zu einem an sich bestehenden Maßstab hin beurteilen, sondern es als ein zeitweiliges, der Schaffenslust des Daseins entsprossenen Gebilde nehmen, am Ende nicht *einem* Spielzusammenhang, einer Spielwelt, worin sich die Glieder dieser Gesellschaft *teilen*?« (ebd. 143; Hervorhebung A. H.) – nur, um sie dann zu verneinen.

Anders verhält er sich zu dem spielerischen Zug der Beratungsgemeinschaft: Beratung ist nicht nur beratende, überlegend-planende Kommunikation über Möglichkeiten, die schon vorliegen, so

dass es nur noch darum geht, Wahlmöglichkeiten zu umgrenzen; vielmehr entwickelt sie gerade Möglichkeiten erst aus einer bestimmten Situation und Initiative, die der menschlichen Endlichkeit – nicht als *malum metaphysicum*, sondern als Konstitutivum menschlicher Freiheit in ihrer Fehlbarkeit und schließlich Verletzlichkeit – geschuldet ist.

Beratung zielt auf einen gemeinsamen Sinn, der einen Weltgrund für menschliches Handeln entstehen lässt und darin seine ›Objektivität‹, seine gemeinsame Wirklichkeit erhält. Dieser Sinn ist nicht einfach gegeben, er verbirgt sich auch nicht nur, um in einer theoretischen Epoché, einer methodischen Abstraktion gefunden zu werden: Er ist nicht theoretisch an die Situation herangetragen, ist aber auch nicht die situative *phronesis* des Aristotelischen politischen Praktikers;⁷ vielmehr wird er in der Verbindung von Aktivität und Passivität gefunden: in Fragen und Antworten, in der Verdeutlichung der vergessenen, verdrängten und unerfüllten Erfahrungen, in Vorschlägen und Rat (vgl. Fink 1970, 187).

In dieser coexistenziellen Struktur der Beratung und gemeinsamer Erfahrung bildet sich Welt in ihrer intersubjektiven Struktur, die sie von dem Schein einer subjektiven Innenwelt unterscheidet. Man ist der gemeinsamen Beratungssituation verpflichtet, verpflichtet vor allem der eigenen Rolle den anderen gegenüber. Die Rollen beruhen weder auf Konvention noch auf einer spielerischen Übereinkunft, sondern auf der existenziellen Erfahrung, dass die Bühne des Spiels nur einen Boden hat, wenn wir von dem gemeinsamen Handeln mit anderen getragen werden: Im Miteinander-Teilen von Welt wird das Spiel zur weiterführenden Verständnisbahn.

Nicht Autonomie, nicht Vernunft oder Willkürfreiheit sind Quellen menschlichen Schöpfertums, sondern die Endlichkeit und Not: Die Freiheit hat einen passiven oder einen pathischen Grund, wie es Fink in kritischer Auseinandersetzung mit Husserls Konstitutionstheorie entwickelt, in der es gerade keinen *weltlichen* Raum des Konstituierens eines endlichen Selbst gibt. Vielmehr ist für Fink das Selbst immer schon von der Sphäre der Coexistenz, in der es leiblich und geschichtlich situiert ist, umgriffen und gehalten. Dieses umgreifende Medium ist die Welt in ihrer kosmischen Dimension: grund-, sinn- und ziellos.

Um jedoch dieses Spiel der Welt in die Binnenwelt hineinzudenken, muss zugleich deren Struktur, muss unsere Auffassung des

⁷ Siehe dazu auch Fußnote 11.

menschlichen Spiels anders gedacht werden: als eine asubjektive Dimension, »wodurch [das Menschenspiel] als *abgeleitet* vom Walten der Welt her sich gibt« (Fink 1960, 240).

Diese kosmologische Dimension will Fink in seiner ›sozialen Anthropologie‹ bzw. in seiner ›Ontologie des Sozialen‹ jedoch in ein Verhältnis zu der immanenten Spielerfahrung setzen, aus der Immanenz der Binnenwelt transzendieren. – Und hier verliert sich wiederum der Aspekt gemeinsamen Tun und Leidens, Handelns und Beratschlagens, die das ›soziale Spiel‹ konkretisiert hatten.

So ist das »Spiel der Welt niemandes Spiel, weil es erst darin Jemande, Personen, Menschen und Götter gibt. [...] Alles Seiende ist kosmisches Spielzeug, aber auch alle Spieler sind selber nur gespielt. Die Erscheinung ist Maske, hinter der ›niemand‹, hinter der nichts ist« (ebd. 241 f.). Man könnte diese spekulative Wendung Finks eine ›kosmische Epoché‹ nennen, die jedoch der Bestimmung des weltlichen Spiels als gemeinsamer interpersonaler Praxis (vgl. Abschnitt IV) nicht genügend Aufmerksamkeit schenkt.

Ich denke, dass Fink diese Aufgabe, die intersubjektive Thematik mit einer asubjektiven zu verbinden, vor zwei Probleme gestellt hat: *Zum einen* ein Problem mit seiner Deutung des Nihilismus als Krise, die zu Neuverständigung und Neuorientierung gemeinsamer Existenz führen könnte, tatsächlich produktiv zu machen für eine Suche nach Zielen und Ordnungen: produktiv zu machen für eine Welt, die sich erst im gemeinsamen Fragen und Handeln gewinnen lässt, und zwar in der *sozialen* Aktion konkreter Personen, die sowohl individuell als auch plural verfasst ist: Gerade dies geht in der Tendenz der asubjektiven Perspektive zur Anonymität leicht verloren.⁸

In Finks Ansatz, diese coexistenzielle Situiertheit in der Krise der technischen Gegenwart, der sich endlos selbst produzierenden Gesellschaft so zu verankern, dass aus ihr der nihilistische, das menschliche Maß erst schaffende Leitfaden der Produktion gewonnen wird, liegt zwar ein Impuls, nicht nur die Produktion zu begleiten, sondern sie zu gestalten, sie nicht nur Utopien und Ideologien zu überlassen. Doch zugleich verengt seine Weise, sich metaphysikkritisch von einem transzendenten Fixpunkt eines leitenden Ideals abzurücken, dabei aber

⁸ Eine in der Sache liegende Gefahr und Problematik, die Fink selbst gesehen, beschrieben und angesichts derer er auch zu kritischer und wiederholter Phänomenanalyse aufgefordert hat (vgl. Fink 1987, 81 f.)

eine Ontologie der Binnenwelt um die Symbolik des kosmischen Weltspiels zu ergänzen, die Perspektive auf die inventorische Vernunft, die nach einem menschlichen Maß sucht: Das Nichts der kosmischen Grund-, Sinn- und Ziellosigkeit auszuhalten, indem alle Maßstäbe verabschiedet werden (vgl. Fink 1960, 242), ist nur der erste Schritt; die Spielstruktur auch als eine positive, konkrete Ziele suchende und erfindende auszudifferenzieren, müsste der zweite sein.

Das *zweite* Problem entsteht durch Finks Ansatz, einen Begriff des Politischen zu gewinnen, indem er Politik in erster Linie von dem Begriff der Herrschaft her denkt: und zwar aus der kosmologischen Perspektive des grundlosen Kosmos, an dem der Ordnung stiftende Demiurg Maß nehmen soll. So bleibt das Politische abgeleitet, sein eigener möglicher Spielraum des gemeinsamen Handelns und Stiftens von Ordnung hat nur Phänomencharakter, ist eine bestimmte Erscheinungsform von Welt, wie wir sie uns ›festgesetzt‹ haben (s. o.), wird jedoch nicht selbst als Welt-Raum der Phänomenalität entworfen.

So rückt Fink im *Traktat* ab von der politischen Interpretation der Freiheit als Spiel: »Das gewöhnliche Spiel produziert, ist eine schöpferische, produktive Leistung des Menschen – es produziert die ›Spielwelt‹ in der eigenartigen Dimension des Imaginären; die politische Produktion aber bringt Gebilde hervor in der harten Sphäre der Macht.« (Fink 1974, 145)

Es soll gerade nicht Spielfreiheit sein, sondern »Produktion«, »handelnde, werk-tätige Freiheit« (ebd. 187), die das Wagnis eingeht, die fluktuierende Macht institutionell zu fixieren und zu stabilisieren (ebd.), sie in der ›außer-seelischen‹ Wirklichkeit (vgl. ebd. 144) zu realisieren.

Doch Fink verkennt eine entscheidende Dimension des Spiels: den Ernst, seine ihm eigene Transparenz, Überlegtheit und die Verpflichtung des Spiels auf eine *tragfähige* Spielwelt; erst dieser Ernst birgt Möglichkeiten, den Schein in *Wirklichkeiten* zu überführen (s. dazu die folgenden Abschnitte III u. IV). Für Fink liegt gerade in der Selbstvergessenheit des Spiels die Gefahr, dass der Mensch in seiner eigenen Selbstvergessenheit befangen bleibt, sich in der ›harten Sphäre der Macht‹ in seiner Spielwelt instrumentalisieren lässt im Horizont von Spielregeln, durch die eine Elite den »schöpferischen Spieltrieb der Massen lenkt«, dabei aber nicht offen als »Gesetzgeber« auftritt (vgl. ebd. 149).

Dies ist eine angemessene Beschreibung der Ideologisierungsten-

denz angesichts fehlender Ideale (s.o.), doch die trifft ebenso auf die produktive Freiheit zu, wird sie nicht von dem gemeinsamen Handeln und Beratschlagen einer Pluralität getragen und wird sie nicht in einem öffentlichen Raum ausagiert, was nun im Folgenden auf seine Hintergründe und Folgen hin untersucht werden soll.

III. Produzierende Herrschaft, spielerische Macht – Kritik der operativen Begrifflichkeit

Problematisch an dem Leitbild der Produktion ist die Bestimmung des Politischen vor allem aus der Fixierung von Macht, ohne die Macht selbst genauer von ihrem coexistenziellen Charakter her zu denken und sie dann abzugrenzen von der der Herrschaft inhärenten totalisierenden Gewalt. Ein Grund dafür liegt für mich im kosmologischen Hintergrund von Finks ›Ontologie der Gesellschaft‹,⁹ wo »alles Handeln, wie Herrschaft und Unterordnung, je schon im Element einer Sinnauslegung des *ganzen* Daseins sich hält, d. h. im Element der Lehre ist.« (Fink 1978, 41; Hervorhebung A. H.) – einer Totalisierungstendenz, die sich in dem Beharren auf ›dem Ganzen‹ zeigt.

›Das Ganze‹, das in der nihilistischen Grundtendenz des Herstellens eine Leerstelle bleibt, gewinnt gerade dann, wenn es sich als Rahmen für Ordnungs- und Herrschaftsstrukturen versteht, totalitären Charakter: Auch hier müsste es seines Negativitätscharakters eingedenk bleiben als ›endliches Ganzes‹ einer Pluralität von Vielen, das von den Menschen in ihrer coexistenziellen Offenheit geteilt wird.

Nur so bleibt diese Gestaltung als gemeinsame Aufgabe, die die Welt der Coexistenz an den Menschen stellt, bestehen und wird nicht

⁹ Die m. E. keine »Gemeinschafts-Metaphysik« ist (vgl. Fink 1987, 173 und Holl 2006, 30), denn hier müsste gerade von der Möglichkeit des Überstiegs des Raumes der Gemeinschaft zu einem *U-topos*, einem *U-chronos* die Rede sein, über die in gemeinsamen Handlungspraxen Strukturen transzendiert und vor allem transformiert werden können. Ontologisch oder auch kosmologisch mögen die Grundstrukturen bzw. -phänomene durchaus sein, aber ihnen fehlt noch der Raum eines ›Zwischen‹, das Raum bietet, bestehende Zustände zu wandeln: Dies wäre in einem Sinne gerade die politische Sphäre, in denen die coexistenziellen Grundphänomene phäno-praktisch in ein Spiel kommen, sich also in einem gemeinsamen Handlungsraum von Strukturen des a- bzw. vorpolitischen Alltags reflexiv lösen, um die Bewegung, in der sie sich konstituieren und realisieren, in einer Handlungstransparenz und mit Urteilsvermögen zu gestalten (s. u., Abschnitt IV).

zum epochalen Fatum eines produktiven und projektiven Lebensstils, der seine Einheit und Ganzheit allein im Hervorbringen von Werken sieht, nicht aber darin, diesen Werken auch einen Raum zu geben, in denen sie sich zeigen und verändern können.

Herrschaft beschränkt sich nicht nur darin, Güter und Privilegien auf- und zuzuteilen, sondern es geht mehr und mehr darum, wie die Herrschaft sich in ihrer Ausgestaltung legitimiert; Herrschaft verwaltet nicht nur menschliche Endlichkeit als *malum metaphysicum*, das es in einem mimetischen Akt auf ein festes Gesetz hin zu transzendieren gilt, sondern Herrschaft wäre zu verstehen als ein ständiger Umgang mit der menschlichen Endlichkeit in deren Gestaltung. Der politische Raum wäre dann Erscheinungsraum von Macht und auch von Ohnmacht der Herrschaftsgebilde.

Die aus Arbeit und Herstellen gewonnene Begrifflichkeit der Gewalt gegenüber der ungestalteten Materie setzt Fink mit politischer Gestaltungsmacht gleich – in einer kategorialen Vermischung, die problematisch ist. Unklar ist, wie und woher allein aus der produktiven Gestaltgebung des Nichts sich ein nicht-gegenständliches Maß in einer Gestalt geben soll: »Vielleicht ist gar nicht so sehr entscheidend, wie ein Staat regiert, verwaltet wird, wie er in Gewaltenteilung funktioniert, sondern wie er hervorgebracht wird, wie er hergestellt, wie er produziert wird.« (Fink 1974, 154) – Bereits von der Diktion her verengt dies Raum und Modus des Stiftens von Ordnung in gemeinsamer Auseinandersetzung; in dem ›anonymen Ganzen‹ des Produzierens verlieren sich gerade diejenigen, die dies leisten sollen: die Menschen in ihrer Individualität einerseits und Pluralität andererseits.¹⁰

Wissen um die ›Machbarkeit‹ aller menschlichen Lebensverhältnisse allein führt noch nicht zur Erfahrung des ›Nichtmachbaren‹ wie Liebe und Tod, Heimat, Weltsehnsucht, geschichtliches Schicksal, die im Unterschied von Produktion (Arbeit) und Herrschaft der Herstellung unverfügbar bleiben und nicht-gesetzt sind: Wie weiß man in der Machbarkeit auch darum, »was die unmachbaren Bedingungen des menschlichen Machens sind« (Fink 1974, 98)?

Die Transformation einer asubjektiven und vopolitischen Solidarität in einen Spielraum des Politischen, der eine institutionale Fassung von Herrschaft übersteigt, fehlt in Finks politischem Werk, so sehr

¹⁰ Vgl. dazu die Kritik des Finkschen Modells der personalen Selbstkonstitution bei Franz 1999, 147 ff.

auch die Stoßrichtung seines Fragens auf den Anspruch einer solidarischen Freiheit auf den Erscheinungsraum Welt hindrängt.

Walter Biemel hat in seiner Lektüre des *Traktats* darauf hingewiesen, dass Fink sich gewissermaßen in einer Faszination von der ›endlosen Produktion‹, der Produzierbarkeit von allem, verliert (Biemel 1996, 90): »Herrschen ist aktuelle Staatsbildung, nicht ein Regiment in einem fertigen Staate.« (Fink 1974, 187)

Doch während der Bezug zum Nichts das Hauptmotiv für das Könnensbewusstsein des Herstellens sein mag, verhält es sich anders mit Stiftung und Erhalt einer Gesellschaftsordnung, wo das Nichts nicht mehr das alleinige entscheidende Moment sein kann, denn hier gibt es einen »Unterschied zwischen schöpferischen Phasen und Phasen der Konsolidierung« (ebd.): In Letzteren liegt gerade die Aufgabe, ein Maß für die Maßlosigkeit zu finden, und dies nicht allein der Herrschaft des Staates zu überlassen. Vielmehr gilt es, Strukturbeschreibungen für ein Handeln zu gewinnen, das nicht nur revolutionären Charakter, sondern einen auch vermittelnden, verteilenden, ausgleichenden hat. Auch dies ist eine Aufgabe der Politik, die über die »Festsetzung menschlicher Verhältnisse in der Dimension der Macht« (Fink, 1974, 144; Hervorhebung A. H.) hinausgeht, insofern es gerade die »Dimension der Macht« ist, die die Politik gestalten muss.¹¹

Ein solches ›Teilen-in-Welt‹ wie es Fink in *Existenz und Coexistenz* nennt, ließe sich ebenfalls aus dem Spiel, das sich seinen Raum und seine Struktur nicht nur über vertikale (Herrschafts)-Beziehungen entwirft, sondern ihn sich durch vielfältige laterale Beziehungen und Begegnungen erspielt, gewinnen; und hier ist auch die Begrifflichkeit eine andere.

Fink wählt als Beispiele für den Teilungsvollzug symbolische Handlungen wie das gemeinsame Mahl, in denen sich die coexistenziell verfasste Existenzstruktur – die Sorge um die Endlichkeit und Schwäche, aber auch die Freude am Miteinandersein und am Wohlergehen – kristallisiert und um die herum sich soziale Strukturen ausbilden können. Hier wird nichts aufgeteilt, nichts verbraucht, sondern in der Teilung entsteht ein gemeinsamer Raum, eine gemeinsame Situation, und

¹¹ Spricht Fink von einer »praktischen Selbstverständigung einer kollektiven Freiheit« (Fink 1970, 213) nach dem Muster der Aristotelischen *phronesis*, so gibt er ihr jedoch nur eine gründende Funktion für die Herstellung, ungeachtet der eindeutigen Aristotelischen Unterscheidung von *phronesis* und *techne* (vgl. dazu Vetter 2005, 375)

diese gewinnt Intensität, Anspruch und Aufgabe, woraus sich erst Ansprüche, Anteile und Verteilungsstrukturen manifestieren können.

»Das ›praktische Lebensfeld‹ ist kein in sich bruchlos geschlossenes, kein endliches System von Verweisungen, in denen wir umgängig leben«, ist kein Gehäuse der Herstellung. »Es ist aufgerissen zuweilen, dann nämlich, wenn die nötigen Dinge aufdämmern in einer ›unendlichen Bedeutung‹, wenn sie als *symbola* sich erweisen.« (Fink 1987, 121)

Symbole sind endliche Dinge, die nicht von sich weg auf andere Dinge hinverweisen, sondern »sie sind gerade in-sich-selbst-verweisend, sind *symbola*, weil sie als diese Bestimmte erscheinen, als ein *peras* im *apeiron*« (ebd. 113). Hier wird ein Ganzes zugänglich über die verschiedenen Perspektiven von Nähe und Distanz, die es bietet und über die es Einzelne versammelt.

Anders als in der Bewegung der Produktion¹² zeigt sich im Symbolbegriff, der in Verbindung mit der spielerischen und sinn-inventorischen Bewegung steht, ein imaginativer Überschuss an Deutungsgehalt, der jedoch erst in gemeinsamem Handeln aus ›fiktiven Perspektiven‹ der gemeinsamen Beratung, wie sie zuvor skizziert wurde, zu einer geteilten Wirklichkeit gebracht werden kann.

So wird das Symbol zu einer Art Keimzelle für Aktionen in Rollen, in denen wir uns den anderen mitteilen, was nicht aus einer passiven Ratlosigkeit bzw. aus einer an sich auch passiven Automation leerer Betriebsamkeit allein entstehen kann, sondern erst dann, wenn eine initiale Situation, in der ich mich in einer Begegnung mit anderen entwerfen muss, eigens wahrgenommen wird: Das erste Wort, davor noch die erste Geste, in einer Gruppe von Versammelten, mit denen ein Gespräch beginnt, eine mimisch-gestische Erwiderung (Gruß, resignatives Schulterzucken) auf einen anderen: in all dem fokussiert sich unsere Begegnung und gewinnt einen Horizont für die Fortsetzung und weitere Gestaltung dieser Begegnung.

Spiel in solchem Sinne ist nicht allein durch Unmittelbarkeit, reine Gegenwart und Aufgehen in der Situation gekennzeichnet, sondern es hat in sich selbst einen reflexiven, sich brechenden Zug, einen eigenen Ernst, den Fink ausblendet. Denn es ist nicht nur das Stiften einer

¹² Und in ihrem vage und allgemein gehaltenen Ziel des »wirklichen Gemeinschaftsvollzugs der Werktaetigkeit« (Fink 1974, 198, vgl. zu der Problematik dieses Begriffs Biemel 1996, 103).

›Spielrealität‹ und der Ausbruch aus der Alltagsrealität, die das Spiel kennzeichnen, sondern auch sein Vollzug selbst, in dem es sich über Rollen und Praktiken strukturiert und sich in einer Ordnung erhält, die Treue zu den Regeln von den Teilnehmern fordert und sie darin verbindet.

Unter diesem Gesichtspunkt steht das Spiel gar nicht im Gegensatz zur ›Wirklichkeit‹, die Verbindlichkeit fordert. Vielmehr unterbricht das Spiel die endlose Dynamik des Produzierens und des automatisierten Vollzugs des Alltags und kann diesen zu neuen ›lebendigen Gestalten‹ gemeinsamer Praxen umbilden: Das Spiel bricht ihn auf, indem es zur sozialen Aktion wird, sich als Krisenerfahrung mit dem fragenden Philosophieren, aber auch mit dem Impetus der Erziehung, wie Fink ihn in der Beratungsgemeinschaft entwirft, verbindet.

Dies wäre ein impliziter Sinn des *Traktats*, der auf die Verflechtung der Grundphänomene, wie sie im Spiel sich realisieren kann, verweist, der von Fink selbst jedoch zugunsten seines institutionell geprägten Politikverständnisses nicht weiter vollzogen wird.

Gerade aber in dem Raum, der sich in der Interaktion bildet, gewinnt das Politische Struktur: und zwar über eine Freiheit, die nicht nur eine des Hervorbringens von Sinn ist, sondern auch eine Freiheit des gemeinsamen Teilens solcher Sinnentwürfe sein kann, was nun über den ›Spielraum geteilter Macht‹ abschließend noch skizziert werden soll.

IV. Geteilte Macht im Spielraum des Politischen

Als »Fenster zur Welt« ist das Spiel selbst eine Schwelle aus der Spielimmanenz heraus, und so erweitert es als produktives Verhalten und Vermögen zum Imaginären die Wirklichkeit: Seine Unwirklichkeit hat einen wirklichkeitskonstitutiven Charakter, wie auch in jedem Vorstellen als ›intentionales‹ Moment des Vorstellens schon etwas Wirkliches ist.

Im Spiel ist die Unwirklichkeit des Spielscheins Sinnmoment, steht daher nicht in einem ausschließenden Gegensatz zur Wirklichkeit. Daher ist das Spiel als Unterbrechung von Lebensvollzügen keine Insel oder Oase als geschichtsloser Raum (Fink 1960, 79), es wiederholt nicht nur »verlorene Möglichkeiten« (ebd.), sondern verbindet sich mit der Wirklichkeit, entwirft sie, bringt neue Möglichkeiten hervor. Hier

wird aus der theoretischen Einsicht in die radikale Freiheit des Menschen, der auf Nichts gestellt ist, der sich selbst seine Form geben muss, solange er lebt, eine *Wirklichkeit* der Freiheit, die *wirklich* wird im Raum der Welt, indem sie sichtbar wird im Vollzug ihres Entwurfs, der immer auch schon auf seine Ausgestaltung vorverweist.

Das Spiel ist weltkonstitutiver Zwischenraum, in den sich Menschen teilen, der aber nirgendwo für sich zu lokalisieren ist, sondern nur in ihrem Begegnen besteht. Die Bindung in einem solchen »aufgerissenen Feld« der Freiheit (vgl. Fink 1987, 121) entsteht im Spiel, das sich darauf versteht, seine Regeln und Charaktere zu gestalten und auch zu transformieren. Es ist gerade der Schwellencharakter des Spiels, zwischen Nähe und Distanz, Selbstvergessenheit und der Unmittelbarkeit, handeln zu müssen, der Aufmerksamkeit und auch ein Vorstellungsvermögen gemeinsamer Ziele entstehen lässt.

Wenn Fink in *Existenz und Coexistenz* das ›Teilen-in-Welt‹ zugleich auch als (nicht nur sprachliche) Mit-Teilung beschreibt (vgl. Fink 1987, 98 f. u. 104 f.), so könnte man diesen Mitteilungs-Charakter im Sinne einer Bindung weiter als *Zeugenschaft* interpretieren: als Zeugenschaft von unserem Weltverhältnis in seiner offenen Krisenhaftigkeit, das sich eine Gestalt gibt, an der eine Pluralität von Menschen teilhat; damit als eine Zeugenschaft gegenüber anderen und mit anderen.

Diese wechselseitige Zeugenschaft im Spiel und in der Beratungsgemeinschaft hat weltbildenden Charakter in einer Gestalt, die eine Schwelle darstellt zwischen der politischen Institution, wie Fink sie mit dem Staat umreißt, und der Struktur des Spiels, die er im *Traktat* für die »harte Sphäre der Macht« als ungeeignet, als zu weit und unspezifisch in ihrer Öffentlichkeit beschreibt, wie wir bereits gesehen haben. Vielleicht kann jedoch gerade ein Moment des Spiels die »harten Macht-Grenzen« der Institutionen in ihrer Tendenz zur Verselbstständigung und ideologischen Verhärtungen transzendieren.

Den Raum, der sich in gemeinsamen Praxen des Handelns auftut und strukturiert, hat Hannah Arendt – als eine andere Denkerin der Welt – sowohl strukturell als auch exemplarisch als politischen Raum des Öffentlichen erkundet. Dieser öffentliche Raum gewinnt seine Handlungsoffenheit und seine Freiheit durch gemeinsame Macht und gemeinsames Engagement, wodurch Menschen sich auf politische Aufgaben und Ziele hin entscheiden und sich binden: Hier zeigt sich die Spielfreiheit als geteilte Freiheit in der Erfahrung von Pluralität, die

sich erst in gemeinsamen Zielen und dem Engagement für sie konkretisiert.

»Macht entspringt der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln.« (Arendt 1970, 45) – Handeln ist dann am Gelingen der Verständigung orientiert und nicht primär an der Erfüllung eines jeweils nur individuellen Erfolges oder der Produktion eines Werkes.

Nicht die letzten Ziele und Zwecke unseres Handelns stehen dabei fest, denn menschliches Leben in einer Gemeinschaft von Vielen ist unsicherer als alle anderen Prozesse in der menschlichen Lebenswelt, inklusive dem der Produktion. Vielmehr ist das Finden der »zur Erreichung politischer Ziele eingesetzten Mittel für die Zukunft der Welt meist von größerer Bedeutung als die Zwecke, denen sie dienen sollen« (ebd. 8). Denn nur so entsteht eine Gegentendenz dazu, dass »der Zweck, der die Mittel bestimmt, die zu seiner Erreichung notwendig sind und sie daher rechtfertigt, nicht von den Mitteln überwältigt [wird]. Denn das Resultat menschlichen Handelns läßt sich niemals mit der gleichen Sicherheit voraussagen, mit der das Endprodukt eines Herstellungsprozesses bestimmt werden kann« (ebd.).

Macht entsteht im gemeinsamen Anfangen einer Aufgabe und in einem gemeinsamen Fortwirken an ihr. Im Unterschied zur Gewalt, zum äußeren Zwang lenkender und begrenzender Souveränität vor anderen und über andere, legitimiert und hält sich Macht nur über das gemeinsame Ziel *und* über den gemeinsamen Entschluss, sich an zusammen begonnenes Handeln zu binden: Gründung und Vollzug von gemeinsamen Aufgaben, Erprobung an Aufgaben und Stabilität sind in dieser Gemeinschaft verankert: »Ein Machtanspruch legitimiert sich durch Berufung auf die Vergangenheit, während die Rechtfertigung eines Mittels durch einen Zweck erfolgt, der in der Zukunft liegt.« (Arendt 1970, 53)

Es ist dieser Raum »zwischen Vergangenheit und Zukunft«, der hier als »produktives« Imaginäres offen bleibt und als Zeit und Raum hinausreicht über den Horizont eines einzelnen Subjektes. Arendts Unterscheidung zwischen Gewalt und Macht bei der politischen Konstitution, Gestaltung und Transformation von Welt ist bedeutsam für eine Entdeckung der menschlichen Freiheit, insofern die Selbstherstellung der Gesellschaftsordnung gerade dann zur Ideologie wird, wenn sie sich dem ständigen Wandel als formalem Ziel ihres Vollzugs verschreibt.

Ein politischer Spielraum gegen eine Ideologieverfangenheit wird möglich, wenn Kontingenz und Unbestimmtheit menschlicher Coexistenz gerade als konstitutiv für gemeinsame Freiheit erfahren und entdeckt werden. Hier bedarf es nicht einer Kompensation der Zerbrechlichkeit menschlicher Angelegenheit durch einende (Staats-)Gewalt, sondern Strukturen, in denen der andere bzw. die anderen sich in gemeinsamer Begegnung, gemeinsamem Sprechen und Handeln zeigen kann.

Ein gutes Beispiel dafür, vor sich selbst und anderen von dem eigenen Leben, das in das von anderen verstrickt ist, Rechenschaft zu geben, ist die Zeugenschaft der Erinnerung und deren Manifestation in der Erzählung, dem zuhörenden Fragen nach Geschichten anderer und dem Nachgehen ihrer Verflechtungen – Geschichten, die gerade dann erzählt werden, wenn Außerordentliches widerfährt, Geschichten, in denen sich individuelle Erfahrungen zeigen, die geteilt werden müssen, um als Sinn sichtbar zu werden.

Im Erzählen teilen wir diese Erfahrungen mit anderen, wir setzen sie aber auch fort in unserem Erzählen und seiner Deutung; im Weiterführen der Geschichten teilen wir eine gemeinsame Aufgabe, die Welt aus verschiedenen Perspektiven heraus zu gestalten – so fragil sie in ihrer Offenheit auch sein mag, sobald Erzählen und Erinnern abbrechen. Solche Erinnerungen stiften eine Gemeinsamkeit, über die Handeln (auch und gerade politisches) seine Ziele bestimmen kann: Erinnerungen werden geteilt, indem sie vertieft werden, nicht weil sie sich abnutzen und verbrauchen.¹³

Erinnerung ist nicht nur Appräsentation von Vergangenen, auf das wir fixiert und in dem wir festgestellt sind: Vielmehr entwickelt sie sich erst in Situationen, die auf eine noch unerfüllte Zukunft ausgerichtet sind, die erst mitgestaltet werden müssen von anderen als den Co-Autoren meines eigenen Zeugnisses.

Zwischen Vergangenheit und Zukunft entsteht ein pluraler Horizont, in den sich eine einsame Subjektivität hin öffnet – ein Horizont, der weder ihr noch einem anderen ›Demiurgen‹ der gemeinschaftlichen

¹³ Auch wenn dies gerade die Gefahr ist, wenn das Geschichtenerzählen in einer ›Pseudo-Öffentlichkeit‹ institutionalisiert wird: als leere Rituale von Rollenspielen, wie sie sich in der Institution ›Talkshow‹ anzeigt, die jedoch nicht mehr Zeugenschaft sind, sondern organisierte Selbstdarstellung, in der sich gerade das Persönliche und das Lebendige verlieren.

Welt, sondern allen gehört, weil sich Geschichten nicht nur als Handlung eines einzelnen Autors fortsetzen, sondern als Handlung von Charakteren, die sich zeigen im Erinnert- und Gedeutetwerden von anderen in einer Gestalt, die nur in der Pluralität von Perspektiven ein ›ganzes Leben‹ ausmacht.¹⁴

Bei Fink drückt sich diese Zeugenschaft in der »Mitwissenschaft des Lebens« (Fink 1987, 61) aus, und diese Mitwissenschaft und ihr Vollzug in der Mit-Teilung sind aktiv und passiv zugleich, insofern das Handeln im Erzählen, das sich erinnernde Handeln immer auch Widerfahrnischarakter hat.

›Mitteilung‹ (vgl. Fink 1987, 98 f.), vermittelt nicht nur Wissen, sondern bezieht sich gestalterisch auf sich selbst, auf das gemeinsame Zwischen, in dem Mitteilung und Mithandlung stattfinden können, und es bekräftigt dieses: Erst aus dieser Bekräftigung wird Handlung möglich – als gliedernder und verbindender Zusammenschluß, [als] *einheitsstiftende* Grundlage aller menschlichen Gemeinschaft« (ebd., 99). Hier entsteht ein Frei- und Spielraum des Politischen, zu dem nicht nur der herstellende Aktionismus einer Freiheit des Handelns gehört, sondern genauso auch die ›Freiheit zur Freiheit‹, die nur in der Achtsamkeit auf diesen Kontext gewonnen wird – als Verantwortung für die Freiheit.

Diese ›soziale Ordnung‹ des Spiels kann man nur lernen, »weil sie Spielcharakter hat« – in einem »Wechselgeschehen zwischen Geben und Nehmen« (Rombach 1994, 138). Dem anderen in seiner Rolle begegnen zu können, ihn nicht nur auf die Rolle und das dahinter Verborgene zu reduzieren, sondern ihn als eine sich in ihrem veränderlichen Ausdruck konstituierende Gestalt zu erfahren und deren Verborgene zu achten,¹⁵ macht die Aufgabe des ›Spiels‹ der Beratung über die gemeinsame Welt aus.

¹⁴ »Nur weil Handeln darin besteht, den eigenen Faden in ein Gewebe zu schlagen, das man nicht selbst gemacht hat, kann es mit der gleichen Selbstverständlichkeit Geschichten hervorbringen, mit der das Herstellen Dinge und Gegenstände produziert. Das ursprünglichste Produkt des Handelns ist nicht die Realisierung vorgefaßter Ziele und Zwecke, sondern die von ihm ursprünglich gar nicht intendierten Geschichten, die sich ergeben, wenn bestimmte Ziele verfolgt werden [...] Das, was von seinem Handeln schließlich in der Welt verbleibt, sind nicht die Impulse, die ihn selbst in Bewegung setzten, sondern die Geschichten, die er verursachte.« (Arendt 1994, 174)

¹⁵ Sie zu enthüllen mag *ein* Teil des Spiels sein, das aber im unbedingten Enthüllenwollen auch an Gewalt grenzt, die den Spielraum zerstört.

Solidarische Bindung entsteht darüber, dass »die Teilnehmer über ihre individuelle Identität hinaus eine gemeinsame Spielidentität aufbauen. An einem Spiel kann man nur teilnehmen, wenn man die spezielle gemeinsame Spielidentität in sich zu konstituieren vermag« (ebd. 140), die zur gemeinsamen wird. Über Rollen als Perspektiven haben wir Zugang nicht zu einer, sondern einer gemeinsamen Welt, zu einem ›Ganzen‹, das sich aus der Erzählung des Zusammenhangs dieser Perspektiven erst ergibt: weder als blinde Dynamik der Einheiten gestaltender Selbsthervorbringung des modernen Menschen¹⁶ noch als starres Gehäuse von Institutionen.

Die Einwände gegen das Spiel als Modell einer gemeinsamen, solidarischen Welt – sein Eskapismus von der Realität und der »harten Sphäre der Macht« zugunsten eines Möglichkeitssinns ohne Verantwortung, seine Willkür, die in Terror umschlagen kann, der allein nach dem Willen des Stärkeren die Regeln ändert, die Obszönität des Spiels, mit der gerade totalitäre Machtstrukturen bemäntelt werden – orientieren sich an einer Gegenstellung des Spiels zur Realität, nicht jedoch am Spiel, dem es gerade um den Spielraum des Begegnens zu tun ist.

Dieser ›Spielraum des Begegnens‹ ist Zwischenraum nicht nur durch Intersubjektivität; vielmehr ist er durch *Interpersonalität* gekennzeichnet, wie Ernst Vollrath dies in Anschluss an Arendt entwickelt hat: durch das Erscheinen der Person in der Verschiedenheit von Rollen (*personae*). »Die Interpersonalität meint ein Gemeinsames, welches solche verbindet, die als diese Personen voneinander verschieden sind und unterschieden bleiben. Sie sind dabei nicht durch das verbunden, was sie gemäß der Formel: für einen jeden (für sich), folglich für alle verbindlich, identisch haben und sind, sondern durch das, woran sie, ohne daß es mit ihnen identisch ist, gemeinsam Anteil haben« (Vollrath 1987, 259 f.): Gerade weil diese Personen zueinander different bleiben, ist es die Anteilnahme an gemeinsamen Aufgaben, Plänen und Zielen, an der sich Pluralität im individuellen Vollzug der Aufgabe zeigt und erprobt; zugleich stiftet die Differenz in der Pluralität durch die Überzeugung gemeinsamer Verantwortung für das, woran man miteinander und untereinander Anteil hat, das Gemeinsame. Solche Interpersonalität, die in sich different bleibt, weil sich Menschen, Per-

¹⁶ Für Arendt Kennzeichen totalitärer Machtstrukturen, die den gemeinsamen Raum des Begegnens, in ständiger Transformation halten – in einer gewalttätigen Eigendynamik ständiger Umgestaltung, um ihre Herrschaft zu sichern (vgl. Arendt 1986, 708).

sonen einander begegnen, konkretisiert das »subjektive Spiel«, das Fink mit dem Weltsymbol als »Niemandes Spiel« (s. oben) entwirft. In der unberechenbaren Abgründigkeit menschlicher Handlungen, die sich dem Planen, der Machbarkeit entziehen, zeigt sich sein fragiler Ernst. Sich auf ihn einzulassen, heißt auch: aufmerksam auf die *Entwicklung* seiner Regeln und auf den Raum zu sein, in dem sich dies vollzieht.

Hier liegt die Herausforderung für den ethischen Horizont des Spiels: in der Aufgabe, aufmerksam zu sein für Konflikte und für die sich aus ihnen ergebenden Möglichkeiten zu Kritik. Und hier löst sich das ein, was Fink von der »nach-metaphysischen« Einsicht in die Deutungsbahnen menschlicher Existenz einfordert: die Endlichkeit des Menschen, sein Unvollendetsein weder im Kontrast zu einer übermenschlichen Vollkommenheit noch in der selbstgenügsamen Animalität, der Verwirklichung eines dort noch schlummernden organischen und geistigen Potenzials zu fassen, sondern als die menschliche und coexistenzielle Aufgabe, das Unvollendete zu leben, und zwar im Bewusstsein und der Verantwortung vor der menschlichen Not, sich selbst gestalten zu müssen und dabei nie zu einem Ende zu kommen, weil es keine »Vorbilder der Lebensführung« gibt (Fink 1970, 201).

Sicherlich bedeutet gerade diese Offenheit auch eine Einbruchsstelle für Ideologisierungstrategien, gegen die sich jedoch gerade eine soziale Gemeinschaft des miteinander Beratens auch stärken kann. Die Politik wäre dabei initiatives und gestaltendes Moment: dies jedoch nicht über eine institutionalisierte »Festsetzung menschlicher Verhältnisse in der Sphäre der Macht«, will sie denn ihre inventorisches Bildsamkeit erhalten, ohne in der Bewegung der grenzenlosen Selbstproduktion auf- und unterzugehen, ohne in einer grenzenlos unbestimmten Freiheit gerade den Spielraum zu verlieren, in dem sich gemeinsame Welt zwischen Menschen realisiert.

Dieser Spielraum des Politischen wäre keine produzierte gesellschaftliche Form, sondern eine selbstgegebene Ordnung und Freiheit, die sich mit menschlichem Maß gestalten lässt.

Literatur

- Arendt, H. (1970): *Macht und Gewalt*, München.
 – (1986): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München.

- (1994): *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München.
- Biemel, W. (1996): »Finks politisches Vermächtnis«, in: *Perspektiven der Philosophie*, Bd. 22.
- Fink, E. (1960): *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart.
- (1966/67): »Staat und Erziehung« (unveröffentlichtes Seminarmanuskript).
- (1970): *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Freiburg i. Br.
- (1974): *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M.
- (1978): *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg i. Br.
- (1979): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1987): *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- Franz, Th. (1999): *Der Mensch und seine Grundphänomene. Eugen Finks Existentialanthropologie aus der Perspektive der Strukturanthropologie Heinrich Rombachs*, Freiburg i. Br.
- Gehlen, A. (1974): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt/M.
- Holl, J. (2006): »Über die Institutionen in der Sozialphilosophie Eugen Finks«, in: A. Böhmer (Hg.): *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*, Würzburg, 30–44.
- Rombach, H. (1994): *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer phänomenologischen Phänomenologie*, Freiburg i. Br.
- Sepp, H. R. (2005): »Finks Neubestimmung des Ideals«, in: A. Hilt u. C. Nielsen (Hg.): *Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, Freiburg/München.
- Vetter, H. (2005): »Perspektiven der Co-Existenz im Denken Eugen Finks. Beobachtungen 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.
- Vollrath, E. (1987): *Grundlegung zu einer Theorie des Politischen*, Würzburg.