

Miteinandersein und generative Erfahrung.

Philosophisch-anthropologische Implikationen der Fundamentalontologie Heideggers und der Kosmologie Finks

Tatiana Shchytsova

In seiner Vorlesung vom WS 1952/1953, die 1987 unter dem Titel *Existenz und Coexistenz* publiziert wurde, hielt Eugen Fink fest, dass eine kosmologisch gegründete Anthropologie und Soziallehre nötig sei (Fink 1987, 166). Darunter verstand er zunächst, dass grundlegende naturhafte Differenzen wie Geschlecht und Alter sowie der mithafte Charakter menschlichen Daseins als solcher vom Standpunkt einer wesentlichen Homologie zwischen Mensch und kosmologisch verstandener Welt aus analysiert werden sollten. Mit diesem Ansatz bot Fink eine anspruchsvolle Alternative zu Heideggers Fundamentalontologie, die als eine transzendental-egologische Position die Aufhellung von Strukturen naturhaften Lebens und des Mitdaseins ihrem Konzept unterordnete.

Heideggers transzendental-horizontale Weltauffassung und Finks Kosmologie setzen zwei wesentlich voneinander unterschiedene Weisen der Behandlung von Pluralität voraus, die für menschliches Dasein als In-der-Welt-Sein konstitutiv ist. Ich möchte im Folgenden zeigen, dass Finks kritische Auseinandersetzung mit Heideggers Interpretation der Weltlichkeit eine Entgegnung gegen die unausweichliche Negativität der existenzialen Analytik des Daseins als Mitseins darstellt. In diesem Zusammenhang wird im ersten Teil dieser Abhandlung jene Negativität in drei aufeinander folgenden und wesentlich miteinander verbundenen Aspekten aufgewiesen: 1. anhand der Grundbefindlichkeit bzw. Stimmung des Existierens, 2. anhand der faktischen Bestimmung des Mitdaseins und 3. anhand der daseinsmäßigen Erfahrung der Un-endlichkeit. Der zweite Teil wird Finks Erwiderung gewidmet sein, die in der Überwindung der methodisch bedingten Begrenztheit der Heideggerschen fundamentalontologischen Zugangsweise gründet. Im dritten Teil wird der Versuch unternommen, im Licht des Zusammenhangs von kosmologischem und existenzialem Weltbegriff das generative Verhältnis weiterzudenken.

1. Die Negativität der existenzialen Analytik des Daseins als Mitseins

Da die leitende Frage der Fundamentalontologie diejenige nach der genuinen ontologischen Erfahrung des einzelnen Daseins ist, ergibt sich im Rahmen der existenzialen Analytik die methodisch bedingte Unmöglichkeit, ihre eigene These über den wesentlichen Zusammenhang zwischen Existenzialität und Faktizität auf befriedigende Weise zu klären. Sofern Heideggers These – »Existieren ist immer faktisches. Existenzialität ist wesenhaft durch Faktizität bestimmt« (Heidegger 1979, 192) – bloße Proklamation bleibt, besteht in *Sein und Zeit* eine erregende innere Spannung, die Michael Theunissen zutreffend mit der Frage pointierte: Wie sind Vereinzelung und eigentliche Vergemeinschaftung konkret zusammenzudenken? (Theunissen 1977, 178) Aufgrund des Bruchs zwischen diesen beiden Aspekten der Analytik (Existenzialität und Faktizität) zeigt sich das eigentliche Existieren als ein rein negatives, und zwar in den genannten Momenten, die sich als Fragen etwa so formulieren lassen: 1. In welcher Befindlichkeit existiert das Dasein? 2. In welcher Beziehung zum Anderen vollzieht es seine Existenz? 3. Welcher Sinn bzw. welche Art der Unendlichkeit ist ihm in seinem endlichen Existieren zugänglich?

Bei der ersten Frage handelt es sich, wie zu zeigen sein wird, um die Antinomie von Heideggers Auslegung des Daseins als eines Seins zum Tode. Um den antinomischen Charakter dieser Auffassung vom eigentlichen Verhältnis zum Tode in den Blick zu bringen, gilt es zuerst eine gewisse Entformalisierung des Todesbegriffs durchzuführen. Nach der existenzialen Interpretation des Todes als der »Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit« (Heidegger 1979, 250) fungiert der Tod in der Daseinsanalytik als das formale Prinzip endlichen Existierens. Der Tod wird als der Pol betrachtet, welcher den Spielraum der existenziellen Möglichkeiten, die das vereinzelte Dasein für sich zu übernehmen hat, de-finiert. Indem der Tod also als die strukturelle Bedingung des Existierens thematisch wird, wird er aus einer verkehrten Perspektive betrachtet, denn im eigentlichen Verhältnis zum Tod kommt das Dasein *zurück* auf sich selbst, zu seinem In-der-Welt-Sein als der eigenen Aufgabe, d. h. zu der Möglichkeit der Selbsterneuerung im faktischen Existieren. Das Zurück-auf-sich-selbst-Kommen oder die Vereinzelung, die das Dasein im Vorlaufen zum Tod erreicht, ist, nach Heidegger, durch eine Grundbefindlichkeit

gekennzeichnet, die eine bemerkenswerte Zweistimmigkeit voraussetzt. Dort, wo Heidegger diese Seite der vorlaufenden Entschlossenheit beschreibt, heißt es: »Mit der nüchternen Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt, geht die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit zusammen.« (Ebd. 310)

Im Unterschied zur metaphysischen Tradition, die als Basis für einen angemessenen Umgang mit dem Sein-zum-Tode die Unsterblichkeit der Seele (ihre Zugehörigkeit zu einer höheren Seinsregion) ansetzte, findet Heidegger den Grund für ein freudiges Sein-zum-Tod in der ontologischen Seinsverfassung des Daseins als In-der-Welt-Seins. Der Grund der Freude ist also die existenziale Nichtigkeit des Daseins bzw. das in der Angst erschlossene Seinkönnen als solches. Damit die implizite Antinomie der freudigen Auslegung der vorlaufenden Entschlossenheit klar wird, muss man sich an einer konkreten Todessituation orientieren: etwa an derjenigen von Sokrates im *Phaidon* oder die von Ivan Iljitsch in Tolstojs Erzählung. In dieser Grenzsituation verliert die existenziale Auslegung des Seins zum Tode ihre Gültigkeit, weil der Mensch¹ einfach zur Absurdität verdammt wäre, wenn vorausgesetzt würde, dass er in der Todessituation über das *bevorstehende* vereinzelte Seinkönnen sich freuen und die Gewissheit über eine *weitere* Erneuerung seines vereinzelten Seinkönnens zeigen muss (Heidegger 1979, 307).

Den Todesbegriff zu entformalisieren, bedeutet, ihn in der Tat bis zu Ende zu denken, d. h. eine verborgene Implikation von Heideggers verkehrter Definition »die Möglichkeit der Unmöglichkeit« zu entblößen, nämlich diejenige, die besagt, dass der Tod nur als Unmöglichkeit der Möglichkeit, als der Grund der Verschlossenheit in der existenzialen Dialektik von Erschlossenheit und Verschlossenheit, zum Ausgangspunkt des Zurück-auf-sich-selbst-Kommens im Existieren des Daseins werden bzw. in der verkehrten Perspektive betrachtet werden kann. Als der *nicht umkehrbare* Grund der Verschlossenheit, als der Ausgang in Richtung des Nicht-mehr-dasein-Könnens (ebd. 250), schließt aber der Tod ein Freuen über das *bevorstehende* vereinzelte Seinkönnen aus. Das eigentliche, *endgültige* Vorlaufen zum Tode sollte eher zu der Unmöglichkeit freudiger Selbsterneuerung führen und zum Erstarren in Angst verdammen. Eine Freude im Existieren wäre

¹ Und zwar der Ungläubige, der Mensch jenseits traditioneller metaphysischer Stützung.

dementsprechend nur möglich unter der Bedingung der Selbsttäuschung bzw. des Verdeckens der Hoffnungslosigkeit² des Endes. Um diese Antinomie des eigentlichen Existierens aufzulösen, muss man zeigen, dass im In-der-Welt-Sein selbst eine solche Transzendierung des unbezüglichen Todes möglich ist, die sowohl seiner Absurdität als auch seiner Schwermut begegnen kann.

Der Freudlosigkeit des Vorlaufens zum Tode entspricht in der existenzialen Analytik das in der Einsamkeit gipfelnde Zurück-auf-sich-selbst-Kommen des Daseins, seine Vereinzelung, die den eigentlichen Selbstentwurf ermöglicht. Die systematische Unterwerfung des Mitdaseins unter den »jemeinigen« Entwurf, die Heideggers transzendental-subjektivistischer Ansatz auslöste, führte bekanntlich zu einer massiven Kritik, die zuweilen allzu bedenkenlos vorging, und zwar hinsichtlich der These über den wesentlichen Zusammenhang von Faktizität und Existenzialität. Ändert man aber den thematischen Hauptaspekt und geht man von der Frage nach den konstitutiven Bedingungen des eigentlichen Miteinanderseins aus,³ kann man gerade das Vorlaufen zum Tode als das Prinzip der Singularisierung, der Differenz im Miteinandersein, erkennen. Ich möchte auf die Negativität des Vorlaufens als eben eines solchen Prinzips hinweisen, was wiederum auf einen Mangel in der Fundierung der Existenzialität in der Faktizität hindeutet.

Das eigentliche Verhältnis zum Tode als der unbezüglichen Möglichkeit setzt eine Distanz zwischen mir und dem Anderen. Es ist, im buchstäblichen Sinne, das Auseinander-setzen im Miteinandersein. Diese Distanz impliziert, dass es jedem *Einzelnen* um die eigene Freiheit zum Sein geht, welche jeder als sein Eigenes auf sich zu nehmen hat. Im Augenblick der vorlaufenden Entschlossenheit ist also die Beziehung zum Anderen vollkommen negativ. Dasein und Mitdasein wenden sich gleichsam voneinander ab, sofern sie sich zum notwendigen Tod verhalten. Die Unabwendbarkeit des Todes lässt das Dasein vom Mitdasein sich abwenden, was den eigentlichen, ausschließlich negativen Sinn des Freigebens ausmacht.⁴ Die existenziale Analytik des

² Diese ist wesentlich als Stockdunkelheit, »Lichtungsllosigkeit« zu verstehen.

³ Wie es z. B. der amerikanische Forscher Walter Brogan macht, der das eigentliche Miteinandersein als pluralistische Gemeinschaft interpretiert (Brogan 2002).

⁴ Hier ist im Rahmen der Heideggerschen Konzeption die Gefahr der Gewalt unausweichlich impliziert.

Daseins als Mit-seins bietet also nur eine negative Erörterung des »mit« im Miteinandersein an. In der Todesangst bleibt das Gesicht des Anderen dem Dasein ungewiss. Damit aber das Auseinander-setzen, diese Leistung des Todes, nicht zu einem Auseinanderfallen gerät, muss die Existenzialität faktisch gegründet werden. Woher noch kann eine positive Begründung des »mit« kommen, wenn nicht aus dem Miteinandersein selbst, welches ebenso wie das »jemeinige« Dasein Vollzugscharakter besitzt? Anders gesagt, die Vereinzelnung im Vorlaufen zum Tode muss ihren Platz, ihre Vergewisserung in der konkreten Beziehung zum Anderen finden, wenn der Zusammenhang zwischen Existenzialität und Faktizität die *Verwirklichung* der oben genannten Distanz im faktischen Miteinandersein voraussetzt. Es geht dabei um eine Umkehrung von Heideggers gesamter Konzeption, weil eine positive Begründung des Miteinanderseins die Todesvereinzelnung vom bloßen Auseinander zu einem immanenten, immer wieder überschreitbaren Prinzip des Miteinander umbilden muss. Dies bedeutet, dass entgegen dem Vorlaufen ein anderes, und zwar faktisches Prinzip der Singularisierung auftreten muss. Sonst bleibt das Mitdasein ein abstraktes Selbst.

Der konkrete Zusammenhang zwischen Existenzialität und Faktizität im Miteinandersein erlangt eine gewisse ›Materialität‹ bei Heidegger nur im Rahmen der Behandlung der Frage nach dem Verhältnis des Daseins zum Da-gewesenen, also nach dem Verhältnis zwischen den Generationen, die diachronisch voneinander getrennt sind. Aus der Analyse der eigentlichen Geschichtlichkeit des Daseins, die sich um die Formel »Die Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung« (Heidegger 1979, 385) dreht, ergibt sich klar, dass die Todesvereinzelnung ihren konkreten, faktisch bedingten Platz in der Antwort dem da-gewesenen Anderen gegenüber findet. Die vorlaufende Entschlossenheit verwirklicht sich als oder durch die Antwort, die, im Gespann mit dem Tod, die Singularisierung des Selbstseins benennt. Es ist zu betonen, dass bei der Analyse des diachronen bzw. generativen Mit-seins die Eigentlichkeit des Existierens doppelseitig fundiert ist: einerseits existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit und andererseits faktisch in der Antwort dem Dagewesenen gegenüber. Durch diese faktische Fundierung erlangt das Dagewesene bemerkenswerterweise eine konkret-geschichtliche Bestimmtheit. Es handelt sich nicht mehr lediglich um ein nur anderes Selbstsein, das nicht meine Sorge ist, sondern um den *Helden*, den, nach Heideggers Wort, das Dasein sich wählt,

indem es die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit vollzieht (ebd.). Kraft der faktischen Fundierung bzw. Singularisierung zeigt sich also die oben behandelte Auseinandersetzung nicht mehr als bloße Differenz zwischen (mindestens) zwei einzelnen Selbsten, die in ihrer Seinsverfassung analog sind, sondern als Gespräch.

Da die gesamte Frage nach der Geschichtlichkeit auf dem Boden des einzelnen Selbstseins erläutert wird, wird das generative Gespräch auf eine reversible Zentripetalbewegung des sich überliefernden Daseins reduziert und die Antwort dem entschlossenen Selbstentwurf unterworfen. Sie zeigt sich dann als immanente Transzendenz im Rahmen der vorlaufenden Entschlossenheit und lässt sich als solche nur in einer negativen Form denken, die die Rückkehr des Daseins zum eigenen Seinkönnen gewährleistet. Diese prinzipielle Negativität der Antwort fasst Heidegger ausdrücklich so: »Die Wiederholung *erwidert* die Möglichkeit der dagewesenen Existenz. Die Erwidern der Möglichkeit im Entschluß ist aber zugleich *als augenblickliche* der *Widerruf* dessen, was im Heute sich als ›Vergangenheit‹ auswirkt.« (Ebd. 386) Indem sich also das Dasein durch die Erwidern von der Existenzmöglichkeit des Dagewesenen distanziert und diese Distanz um der eigentlichen Selbstbestimmung willen gewinnt, steht die erwidern Antwort immer noch im Dienst des Todes mit seiner differenzierenden Leistung. Die Antwort ist hier nur die faktische Form der Todesvereinzelung und impliziert als solche die Unterwerfung des Wortes des dagewesenen Anderen: Im Gespräch der Generationen ergreift das Dasein das Wort, um als Monolog seine eigene Linie, seinen Entwurf durchzuführen. Dass die existenziale Analytik auf den besagten Aspekt der Geschichtlichkeit (nämlich auf das Verhältnis zum Dagewesenen) sich beschränkt, wird auch durch die reine Negativität der Antwort bedingt. Die Möglichkeit der fremden Existenz zu widerrufen, um sie im eigenen Entwurf zu wiederholen, kann als Antwort dem Anderen gegenüber nur bezüglich des Dagewesenen relevant sein. In diesem Sinn weist die Daseinsanalytik, indem sie sich vom Standpunkt des *Nachwuchses* bzw. seines Verhältnisses zu den Vorfahren entwickelt, eine außerordentliche, sozusagen anthropologische Implikation auf.

Die Art der Un-endlichkeit, die dem Dasein in seiner Zentripetalbewegung zugänglich ist, ist also selbst unbezüglich, sofern sie in der negativen Beziehung zum Anderen fundiert ist. In seiner seinsverständigen ›Zentripetalität‹ ist das Dasein immanenterweise ewig angelegt,

da es sich immer wieder zu erneuern bzw. eine endliche Möglichkeit zugunsten einer anderen immer wieder zu verneinen hat. Sofern aber diese Art der Un-endlichkeit im Nicht-mehr-dasein-Können gründet und das Versagen der Beziehung zum Anderen voraussetzt, wird sie in einem gewissen Sinn tragikomisch, weil Sisyphos weiß, dass der Stein, den er stets von neuem nach oben rollt, ihn einmal unter sich begraben wird.

2. Die kosmologische Begründung der Gemeinschaft bei Fink

Finks Auseinandersetzung mit Heidegger bezüglich der Frage nach dem Miteinandersein beginnt, wie bei den meisten Opponenten Heideggers, mit der eindeutigen Anerkennung, dass sich die Möglichkeit des Mitseins mit anderen Mitmenschen schlechthin nicht erklären lässt, geht man von einer transzendental-horizontalen Auslegung der Welt aus (Fink 1987, 117 f.). Der kosmologische Weltbegriff, den Fink in diesem Zusammenhang als eine Alternative ausgearbeitet hat, bestreitet dabei die daseinsanalytische Konzeption in allen drei Momenten, die im ersten Teil besprochen wurden. Diese gilt es jetzt, als die Schwerpunkte von Finks Behandlung der Coexistenzproblematik, sozusagen rückwärts zu betrachten, damit die Finks kosmologischer Zugangsweise eigene Konsequenz hinreichend deutlich wird.

Von einer negativen Erörterung absehend, fragen wir also, diesmal mit Fink, erneut: 1. Welcher Sinn bzw. welche Art der Unendlichkeit ist dem Menschen in seinem endlichen Existieren zugänglich, wenn der ›tragikomische‹ Weg nicht der einzig mögliche ist? 2. In welcher Beziehung zum Anderen, wenn nicht nur in der ›versagenden‹, und 3. in welcher Befindlichkeit, wenn nicht nur in der angstvollen, existiert menschliches Dasein?

Als das Un-endliche interpretiert Fink nicht die »jemeinige« Transzendenz, sondern die Weltoffenheit als solche, die »umschwingende Weite des Universums«, die dem Menschen eignet (Fink 1960, 55) und in die er verstehend hinaussteht. Eine positive ontologische Erfahrung der Unendlichkeit setzt damit die wesentliche Umdeutung des Begriffs des In-der-Welt-Seins voraus, der nun nicht mehr das Strukturmoment der Seinsverfassung des Daseins bezeichnet, sondern von Fink spekulativ als ein doppelter Begriff aufgefasst wird: 1. als das Insein aller Dinge im Weltall und 2. als »das durch den verstehenden

Weltbezug geprägte Insein des Menschen im Kosmos« (ebd.). Fink sagt: »[...] weil wir weltoffen sind, hinausgerissen sind ins Unendliche.« (Ebd.) Dies impliziert, dass ein alternativer Sinn der Unendlichkeit, der dem endlichen Menschenwesen zugänglich ist, in der Homologie zwischen dem Menschen und dem Weltall liegt, die durchaus dialektisch ist und den Grund für das gemeinschaftliche Leben und alle Grundphänomene des menschlichen Daseins bildet (Fink 1987, 214–216). Positiv wird also der Ansatz in dem Sinne, dass die Nichtigkeit, der das Dasein mit seinem Weltentwurf gleichsam verhaftet ist, durch die mit-spielende Hineingehörigkeit in das Übermenschliche überwunden wird. Eine nicht immanente Verunendlichung des endlichen Seienden ist gerade insofern denkbar, als die Endlichkeit als solche (die aller endlichen Dinge) ihre Herkunft aus dem Walten der Welt bezeugt.⁵

Sofern der Weltlauf als universale Vereinzelung alles Endlich-Seienden bzw. als die Selbstdifferenzierung des Lebens (der kosmische Prozess der Individuation) geschieht (Fink 1960, 56), ist das Mitsein nicht von der existenzialen Struktur des Daseins her zu denken, sondern umgekehrt, das menschliche Dasein erhält seinen Sinn, seine endliche Bestimmung aus der kosmologisch gegründeten Pluralität. Der Neutralität und Isolierung des Daseins bei Heidegger (Heidegger 1978, 171 ff.) setzt Fink also eine pluralistische Kosmologie entgegen, mit ihrer grundlegenden Formel, dass der Mensch eben als Weltwesen wesentlich ein Plural ist (Fink 1987, 211 f.). Das bedeutet, dass die Geschlechter- und Altersdifferenzen (Mannsein/Frausein, Altsein/Jungsein) wesentliche ontologische Züge der menschlichen Existenz und Co-Existenz sind und nicht etwa Momente einer faktischen Zerstreung des metaphysisch neutralen Daseins in Mannigfaltiges (Heidegger 1978, 173 f.). In diesem Zusammenhang erblickt Fink, ungeachtet gewisser Parallelen (Fink 1990, 166 ff., bes. 178), auch in der Spätphilosophie Heideggers den immer noch metaphysischen Versuch, die Weltlichkeit zu unterdrücken bzw. das Sein zu verabsolutieren (Fink 1987, 210 f.).

Das Hinausstehen in das Weltall, das das menschliche Leben in die Dimension des Unendlichen einführt, hängt wesentlich zusammen mit der positiven Erörterung der beiden uns unmittelbar interessieren-

⁵ Fink 1960, 60. – Vgl.: »Der metaphysische Entwurf selbst enthüllt die wesenhafte Endlichkeit der Existenz des Daseins.« (Heidegger 1978, 176)

den Fragen nach der Beziehung zum Anderen und nach der Grundbefindlichkeit. Während bei Heidegger die Gewinnung der Selbstständigkeit im Augenblick der vorlaufenden Entschlossenheit nur eine negative Auseinander-setzung im Miteinandersein erlangt, findet man bei Fink eine konzeptuelle Grundlage für die positive Auslegung der Distanz zwischen »jemeinigem« Sein und dem Sein des Anderen, die durch das Vorlaufen zum Tode gesetzt wird. Die kosmologisch-pluralistische Interpretation der Vereinzelung benennt die wesentliche Bezüglichkeit menschlichen Daseins als eines Weltwesens, das selbst als eine Entsprechung zum Kosmos zu verstehen ist. Anders gesagt, Fink betrachtet das Miteinandersein aus der Perspektive einer gemeinsamen Hineingehörigkeit in die Weltoffenheit, was der Individuation einen Gegen-Sinn (gegen Einsamkeit und Verschlossenheit der Todesvereinzelung) verleiht, nämlich den des Mit-teilens als Welt-teilens mit dem Anderen (ebd. 104f.).

Finks Überlegungen zur Co-Existenz beginnen also genau dort, wo diejenigen Heideggers enden, indem Fink die bloß negative Distanz sozusagen ›tanzen‹ lässt und die eigentümliche Dialektik des Mit-teilens zu denken sucht. Dabei verliert der Andere seine Abstraktheit, sofern er als derjenige auftritt, mit dem ich die Welt in einer jeweiligen konkreten Erfahrung, sei es das gemeinsame Mahl oder tatsächlich der Tanz, teile. Darin findet man bei Fink die Beantwortung von Fragen wie: Was bedeutet es, *Mit-Mensch* zu sein bzw. Mit-Menschen zu haben? Oder: Wer ist der Nächste? Es erspielt sich eine Distanz, deren Spielraum für Fink durch das Raumgeben der Welt ermöglicht wird. In diesem Punkt unterscheidet sich die kosmologische Auffassung sowohl von der existenzialen Analytik, in der die Frage nach der Räumlichkeit des Daseins nur im Aspekt des Weltentwurfs bzw. des Besorgens (als eines Seinsverhältnisses zum Ding) erläutert wird, als auch von Heideggers Spätdenken, in dem die Räumlichkeit bzw. Nähe ausgehend von der Seinsoffenheit zwar primär gedacht, die Weltlichkeit mit ihren naturhaften Ausdifferenzierungen aber wiederum unterdrückt wird.

Aus der positiven Begründung des ›mit‹ im Miteinandersein, die sich auf eine geteilte Offenheit für das Übermenschliche bezieht (ebd. 28) und demgemäß von Fink in der These über die Mit-Teilung als die »einheitsstiftende Grundlage aller menschlichen Gemeinschaft« (ebd. 99) ausgedrückt wird, ergibt sich letztlich die Möglichkeit einer anderen Stimmung für das menschliche Mitsein, die gerade insofern die

Todesangst überwinden kann, als das Mit-teilen sich über die verschlossene Einsamkeit der Todesvereinzelnung hinaus abspielt. Dann muss man die Grundbefindlichkeit des Miteinander bei Fink zum Thema machen, die eben die Freude ist. Die Freude über das gemeinsame Mahl, sagt Fink, wächst, indem sie geteilt wird (ebd. 103). Darin zeigt sich ihre Entsprechung zum Un-endlichen, da umgekehrt endliche Dinge wie Speisen durch Verteilen abnehmen. Damit Freude zunehmen kann, muss sich die Distanz zwischen den Vereinzelnungen als ein solches Mit-teilen abspielen. Wenn man also von einer kosmologisch gegründeten Beziehung zum Mitmenschen ausgeht, kann Heideggers problematisches Wort über die Freude so umformuliert werden: Die nüchterne Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt, und die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit gehen *auseinander* (vgl. Heidegger 1979, 310).

3. Die Zweideutigkeit des Weltbegriffs und das generative Verhältnis

Die kosmologische Begründung des Miteinanderseins bringt, wie schon betont wurde, grundlegende anthropologische Differenzierungen ins Spiel und zeigt ihre fundamentale Rolle für das gemeinschaftliche Leben. Im abschließenden Teil befasse ich mich mit der Frage, was es bedeutet, das generative Verhältnis (zwischen verschiedenen Generationen, zwischen dem Erwachsenen und dem Kind) als ein Mit-teilen zu denken. Vor dem Hintergrund der systematischen Unterdrückung der naturhaften Züge menschlichen Daseins in der gesamten metaphysischen Tradition (wobei für Fink immer wieder Kant und Heidegger als Hauptfiguren fungieren) widmet Fink einen Hauptteil seiner Überlegungen den »Naturmächten« in uns, die eine Voraussetzung für alle gemeinschaftlichen Phänomene wie Sittlichkeit, Erziehung u. a. bilden. Diesbezüglich spricht Fink von einer gegenseitigen Lebensvertraulichkeit der Altersstufen des menschlichen Daseins als einem Urphänomen, das einen vor-sozialen und vor-individuellen Verstehenszusammenhang voraussetzt, der vom all-einheitlichen Leben gewährleistet wird. »Alt und Jung kann sich verstehen, weil das Leben mit sich selber bekannt ist, sich erkennt in allen Altersstufen.« (Fink 1992, 91) Erziehung ist in diesem Sinn nur insofern möglich, als die Alten »geheimnisvoll sich in [den Jungen] erkennen, mit ihnen eins sind« bzw. »in dem Wandel der

Lebensstufen durch Alter und Tod hindurch das unvergängliche eine, alle befassende Leben des Ganzen ahnen« (ebd. 92). Diese innige Vertrautheit des Lebens mit sich selbst, durch alle Formen der Individuation hindurch, kann für sich den Sinn der Erziehung jedoch noch nicht erschöpfen. Methodisch betrachtet ist es nach Fink das spekulative Denken bzw. das Spiel als »kosmische Metapher«, das dabei helfen muss, einer Form des Pantheismus sowie der totalen Immanentisierung zu entgehen und dadurch die fundamentale Zweideutigkeit des Menschseins dem gegenwendigen Zusammenspiel der Weltmomente überhaupt anpassen zu können.

Das fundamentale Problem einer Ontologie des Menschen liegt für Fink in der Zweideutigkeit des Weltbegriffs, der für das menschliche Dasein gleichursprünglich einerseits Entwurfsfeld, andererseits Universum bedeutet. Im Licht, oder besser gesagt, im Schimmern dieser Zweideutigkeit erweist es sich, dass die lebensmäßige Auseinandersetzung von Alten und Jungen kein rein immanentes Prinzip des Lebens bleibt, sondern seine dunkle innere Vertrautheit immer wieder zersetzt und dadurch die eigene *Fragwürdigkeit* zeigt, die Fink mit der These über das wechselseitige *Missverständnis* der Generationen als Spielraum erzieherischer Co-Existenz fasst (Fink 1995, 55). Jede Altersstufe, bemerkt Fink, hat ihre eigene Welthaftigkeit (Fink 1987, 86 f.). Konzipiert man Welt hier sowohl kosmologisch als auch existenzial, ist das generative Verhältnis aufgrund der Dialektik von Dunkelheit und Licht bzw. Blut und Freiheit zu denken. Die zentrale Frage, auf die ich jetzt eingehen möchte, lautet: Wie lässt sich das generative Verhältnis als Mit-teilen bzw. als Welt-teilen aufweisen und damit seine eigentümliche Freude erkennen? Mit einer bewussten Anspielung auf Bachtin, dessen Ereignisphilosophie als ein wesentlicher Mitklang mit Finks kosmologisch-pluralistischer Auffassung angesehen werden kann, möchte ich die letzte Frage so umformulieren: Was ist für das Ereignis das generative Verhältnis, wenn seine Freude zunimmt, indem sie geteilt wird?

Das Moskauer Filmmuseum verwahrt einen kurzen dokumentarischen Film.⁶ 15 Minuten lang sieht man nur, wie Kinder eine Vorstellung erleben. Dabei erfährt man nicht, um welche Vorstellung es

⁶ Dieses Beispiel habe ich zum ersten Mal in meinem Vortrag »Zur Ereignishaftigkeit der generativen Erfahrung« (gehalten im Rahmen der phänomenologischen Tagung *Phänomenologie der Sinnereignisse*, Wuppertal 2005) behandelt und auf der konzept-

sich handelt, denn der Film zeigt nur die aufgrund verschiedener Emotionen beständig sich verändernden Gesichter der Kinder. Nehmen wir jetzt den Platz desjenigen ein, der beobachtet, wie Erwachsene sehen, wie Kinder eine Vorstellung betrachten. Ich interessiere mich für diesen Kreis, der ›Kreis der Neugier‹ genannt werden könnte. ›Neugier‹ ist hier, frei von negativen Beiklängen, als der Drang nach Neuem zu verstehen. Außerdem zielt die weitere Erläuterung darauf, das Phänomen der Neugier nicht nur in einer intentionalen Perspektive zu betrachten bzw. die entsprechenden Erlebnisse von Kind und Erwachsenen getrennt zum Thema zu machen, sondern die Neugier des Kindes und die des Erwachsenen in eine Verbindung zu bringen, welche die Ereignishaftigkeit eines generativen Verhältnisses ausmacht.

Es gibt hier also Eltern, die ihr Kind um einer neuen Erfahrung willen ins Theater mitnehmen und die Neigung haben, heimlich zu beobachten, wie Zeichen der Überraschung oder andere Signa der ›Offenbarung‹ sich auf dem Kindergesicht abzeichnen. Darüber hinaus gibt es das Ensemble, das die Vorstellung aufführt, damit durch seine Arbeit den Kindern etwas Neues eröffnet werde, dann das Filmteam, das den ganzen Prozess dokumentarisch festhält und letztlich die Zuschauer des Films, deren filmisches Vergnügen mit der freudigen Bestätigung eines ›Ja, so muss es sein‹ sich verknüpft, also mit der Beglaubigung der Erfahrung des Neuen. Zuschauer, Schauspieler, Kameramann sind allesamt potenzielle Eltern, vielleicht sogar derselben Kinder, die aufgenommen wurden.

Wir fragen also nach der Neugier, die ein Bedürfnis nach dem Ereignis (nach der Freude über das Mit-teilen) andeutet. Wie das Beispiel zeigt, ist jedoch die Neugier im generativen Verhältnis kein gemeinsames Erlebnis. Es handelt sich nicht um ein und dieselbe Intention, sondern um einen Kreis der Neugier, der das Offensein für das Ereignis im generativen Miteinandersein kennzeichnet. Es gilt also die ereignismäßige Asymmetrie der Neugier zum Thema zu machen, die der Auseinandersetzung im Miteinandersein entspricht und das wechselseitige *Missverständnis* zwischen dem Erwachsenen und dem Kind konkret erfüllt. Das generative Ereignis als die ›uns verbindende‹ Erneuerung der generativen Gemeinschaft setzt demgemäß voraus, dass jeder Mitteilnehmer seinen Drang nach dem Neuen in der Beziehung

tuellen Grundlage der Ereignisphilosophie Bachtins sowie der Spätphilosophie Husserls interpretiert.

zum Anderen befriedigt. Was *das Neue* in der Neugier ist, das muss mithin unterschiedlich bestimmt werden, abhängig davon, von welchem Teilnehmer der generativen Co-Existenz (von dem Erwachsenen oder dem Kind) die Rede ist. Der Spielraum der generativen Co-Existenz ist eben durch die verschiedenen Bedeutungen des Neuen für ihre Teilnehmer erschlossen. Das Neue in der Neugier des Kindes ist sein In-der-Welt-Sein als der Weltentwurf bzw. Welthorizont, der, in gewissem Sinne noch ›leer‹, mit Bedeutungen zu füllen ist. Mit seiner Neugier ist das Kind wesentlich auf die Erwachsenen angewiesen. Es braucht ihre Unterstützung bzw. Mitwirkung, um sich in die zu öffnende Welt als Sinnhorizont einzugewöhnen. Die Welt muss ihren Bedeutungszusammenhang noch entfalten. Dies vollzieht sich Schritt für Schritt und kann als die Vergegenwärtigung des Vorgegebenen nur von der Perspektive des Erwachsenen her gefasst werden. Für das Kind selbst ist es jedoch die Öffnung von etwas Unerwartetem und in diesem Sinn Weltstiftung.

Die Neugier des Kindes ist also etwas, von dem die Eltern von Anfang an betroffen sind und worauf sie zu antworten haben. Hier kann man sehen, dass der Ausdruck ›Kreis der Neugier‹ nicht eine rhetorische Figur ist, denn es zeigt sich, dass solches Antworten selbst den Charakter der Neugier hat. Indem der Erwachsene zur kindlichen Öffnung und Aneignung des Neuen beiträgt, nimmt er gleichsam einen äußeren Standpunkt im Verhältnis zum vertrauten Horizont der Umwelt ein. Das Gewöhnliche ist dabei gleichsam suspendiert und kann so als ein Neues aufblitzen, das vom Kind noch geöffnet, d. h. *zum ersten Mal* mit einer Bedeutung erfüllt werden muss. Solche Teilnahme an der Neugier des Kindes ist für den Erwachsenen ein latentes ›Erdbeben‹, denn es handelt sich um die Zugangsweise zu gewohnten Bedeutungen *als* nicht festgelegten. Indem der Erwachsene das Kind bei seinem Weltöffnen unterstützt, kann sein eigenes In-der-Welt-Sein, sein Weltentwurf, eine Erschütterung erfahren. Dadurch wird sein Verständnis des eigenen Seins als ein solches geweckt, das mit dem Gegebenen nicht identifizierbar ist, als ein somit für Erneuerung offenes. Damit erweist sich, dass das Neue in der Neugier des Erwachsenen seine eigene Aufgegebenheit ist, die nicht auf vorgegebene Bedeutungen reduzierbar ist.

Das generative Ereignis ist also die Erneuerung der generativen Gemeinschaft kraft der Befriedigung (die niemals endgültig sein kann) der Neugier beider Teilnehmer, die sich in ihrer jeweiligen Neugier

aufeinander beziehen und auf dem Boden dieser Beziehung das Ereignis (die zunehmende Freude über das Mit-teilen) erfahren können. Das paradigmatische Beispiel, das den dialektischen Sachverhalt der Kosmologie Finks bewahren könnte, bildet eine Situation, in der der Erwachsene mit dem Kind mit-spielt. Theater für Kinder ist eine der Möglichkeiten solchen Mit-spielens. Die flimmernde Dialektik des kosmologischen und des existenzialen Weltbegriffs könnte man dann ausgehend von dem Moment aufspüren, das eben das Moment des Ausgangs von der Vertrautheit ist, sei es der Lebensvertrautheit des Kindes, die zugunsten eines neuen Weltentwurfs transzendiert wird, oder der sinnvollen Weltvertrautheit des Erwachsenen, die zugunsten seiner Selbsterneuerung erschüttert wird. Aber nur weil das Spiel beide Seiten vereinigt, kann jeder seine eigene Neugier befriedigen; andernfalls gäbe es keinen Kreis und keine Freude über das Mit-teilen.

Dass die Erziehung das *telos* des generativen Ereignisses bildet, impliziert, dass sich die Erwachsenen in der Beziehung zum Kind immer schon in einer Lage des Antworten-Sollens befinden. In diesem Zusammenhang spricht Fink von der erzieherischen Verantwortung als einem unmittelbaren Verhältnis der Koexistenz (Fink 1969/1970, 69). Dass die Erwachsenen zu einer Verantwortungsinstanz werden, beinhaltet offensichtlich eine Gefahr der Unterdrückung und Gewalt im generativen Miteinandersein. Der Kreis der Neugier weist aber darauf hin, dass es im Interesse des Erwachsenen liegt, den neugierigen Anspruch des Kindes frei sich entfalten zu lassen, weil der Erwachsene in der Beziehung zu dieser Freiheit den Zugang zum generativen Ereignis bzw. zur eigenen Erneuerung erlangt. In der Vorlesung »Begriffsbildung im Erziehungsfeld« (WS 1969/1970) betont Fink, dass man, damit das Kind zur Autonomie fähig werden kann, eine Anleitung braucht, die mehr den Charakter eines *Zuredens* als eines Überredens haben sollte (ebd. 73). Es handelt sich dabei um die wichtigste methodische Frage der Erziehung, wie auf rechte Weise in den Kreis der Neugier hineinzugelangen ist. Diese »spielerische« Aufgabe erweist sich aber als eine übermenschliche Herausforderung, wenn die erzieherische Co-Existenz als das kosmologisch geprägte Welt-teilen zu denken ist und demgemäß die un-endliche Freude über das generative Ereignis voraussetzt.

Literatur

- Brogan, W. (2002): »The Community of Those Who Are Going to Die«, in: D. Pettigrew u. F. Raffoul (Hg.): *Heidegger and Practical Philosophy*, SUNY Press.
- Fink, E. (1960): *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart.
- (1969/1970): »Begriffsbildung im Erziehungsfeld« (unveröffentlichtes Manuskript).
 - (1987): *Existenz und Coexistenz: Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, Würzburg.
 - (1990): *Welt und Endlichkeit*, Würzburg.
 - (1992): *Natur, Freiheit, Welt*, Würzburg.
 - (1995): *Pädagogische Kategorienlehre*, Würzburg.
- Heidegger, M. (1979): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- (1978): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Gesamtausgabe, Bd. 26)*, hg. v. K. Held, Frankfurt/M.
- Theunissen, M. (1977): *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin/New York 1977.