

Vom Göttlichen aus der kosmologischen Differenz her

Virgilio Cesarone

Am Ende von Heideggers Vortrag »Hölderlins Erde und Himmel«, der im November 1959 in der Aula der Universität Freiburg gehalten wurde, sagte Eugen Fink zu seinem ehemaligen Assistenten, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, dass er die Konzeption des Gevierts in sein Denken hätte einbeziehen können, aber unter Ausschluss der Göttlichen.¹ Mit meinem Beitrag habe ich vor, den Grund zu explizieren, warum es Fink nicht möglich schien, innerhalb seines Denkens einen »Raum« für die Göttlichen aufzufinden; ich versuche diese Ansicht Finks zu prüfen, indem ich die Sagbarkeit des Göttlichen innerhalb der so genannten kosmologischen Differenz – dem Kern von Finks Weltkonzeption – bedenke, das also, was Fink selber als das Ergebnis seiner Überlegungen darlegte. Doch scheint es zunächst notwendig, den konzeptuellen Rahmen zu verdeutlichen.

Bekanntlich erläutert Heidegger in seinem Vortrag »Hölderlins Erde und Himmel« die dritte Fassung von *Griechenland*. Das Gedicht wird dem Spätwerk des Dichters zugerechnet, in dem seine Seele, laut Heidegger, in dem erworbenen Bewusstsein dessen zur Ruhe gekommen schien, was eigentlich dem Abendland zugehört. Dennoch geht das Gedicht von einer Überlegung darüber aus, was Griechenland war und was für die Griechen die *physis* bedeutete. Diese wird hier als die Enthüllung der Natur gedichtet, als das, worin und woraus die Griechen ihr eigenes Leben lebten. Der Dichter bewohnt eben diese Natur, indem er in seinen Versen hütet, was in dieser Natur in einem »zarteren unendlichen Verhältnis« aufgeht, d. h. Erde und Himmel, Götter und Menschen. In der Natur, in solchem Entstehen dessen, was ist, kommt diese Unendlichkeit zum Vorschein, die aber nicht als ein End-

¹ Diese Anekdote hat von Herrmann in einer Diskussion anlässlich der Tagung *Welt kontrovers* erzählt; ich danke ihm an dieser Stelle für seine Zustimmung, sie hier wiederzugeben.

loses interpretiert werden darf, sondern im Sinne der spekulativen Dialektik Schellings und Hegels zu verstehen ist. Die Vier des Verhältnisses sollen nicht als Einseitige gedacht werden, die für sich stehen, sondern als zusammengehörig in der Mitte. Die Mitte ist dasjenige, was die Vier zueinander vermittelt, und dies in einer un-endlichen Form, die abgründig verschieden ist von allem Endlosen. Evident ist hier Heideggers Absicht, sich von der Aristotelischen bzw. metaphysischen Auffassung von *kinesis*, von Bewegung, zu verabschieden, und in Folge dessen auch von dem hierdurch bedingten Begriff der Unendlichkeit. Das Verhältnis wird dank dem reineren Werden der Intimität der Vier in ihrem Gegenübersein immer unendlicher.² Der Dichter sei derjenige, der den Ort dieser Zusammengehörigkeit der Vier in ihrer Geschiedenheit bewohnt. Er bewohnt die Erde als solche, als »Bau der Himmlischen«, die »das Heilige, d.h. die Sphäre des Gottes«, »birgt und trägt« (Heidegger 1981, 161). Derjenige, der dichterisch wohnt, kann das Verhältnis von Geschiedenheit und Begegnung, die andauernde Tätigkeit von Erde und Himmel, Sterblichen und Göttlichen zu sich selbst zu kommen, halten. Man muss hier die Unentbehrlichkeit hervorheben, die sich als Bezug zwischen den Vieren hält. Ohne den Gesang zum Himmel, ohne die Stimme der Götter, ohne vom Donner gestimmt zu sein,³ wäre die Erde nicht, was sie ist: »Vier Stimmen sind es, die tönen: Der Himmel, die Erde, der Mensch, der Gott. In diesen vier Stimmen versammelt das Geschick das ganze unendliche Verhältnis. Doch keines der Vier steht und geht einseitig für sich. Keines ist in diesem Sinne endlich. Keines ist ohne die anderen. Un-endlich halten sie sich aneinander, sind, was sie sind, aus dem un-endlichen Verhältnis, sind dieses Ganze selbst.« (Ebd. 170)

Heidegger versucht dieses Verhältnis innerhalb des Gevierts außerhalb eines jeden metaphysischen Einflusses zu deuten. Die ange deutete Unendlichkeit ist kein Immersein, sondern das Zu-sich-selbst-Kommen der Vier in einer ständigen Unterscheidung, die zugleich eine kontinuierliche Begegnung ermöglicht: Neben der bloßen Unendlich-

² Beim Lesen des Vortrags denken wir heute natürlich an das, was Heidegger in den *Beiträgen* in Hinsicht auf das Verhältnis von Menschen und Göttern schreibt, die dank dem »Zwischen« des Ereignisses in dem Gefüge von *Ereignung*, *Entscheidung*, *Entgegnung* zueinander stehen (vgl. Heidegger 1989, 470–471).

³ Hier beruft sich Heidegger auf Hölderlins Gedicht *Was ist Gott*: »Aber der Donner / Der Ruhm ist Gottes«.

keit ist es die metaphysische Idee von Einheit, die hier zurückgewiesen wird.

Nun stellt sich die Frage, inwiefern Heideggers Gedanke des Gevierts von Fink nachvollzogen wird und vor allem, ob dieser Gedanke mit dem der kosmologischen Differenz in der Tat unvereinbar ist. Die kosmologische Differenz wird in den unter dem Titel *Welt und Endlichkeit* zusammengefassten Vorlesungen Finks ausführlich vorgestellt, doch schon vorher lassen sich Spuren dieses Gedankens finden. Diese Vorlesungen, die Fink im Jahr 1949 zum ersten Mal hielt und dann 1966 wiederholte,⁴ stellen sich als eine Auseinandersetzung mit dem dar, was Heidegger in seiner von Fink besuchten Vorlesung vom Wintersemester 1929/1930, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*,⁵ zum Thema machte. Das heißt, Finks Vorlesung kann als eine echte Antwort mit einem Befreiungswunsch auf die genannte Thematik gelesen werden. Hier setzt Heidegger sein Projekt einer Metaphysik des Daseins fort, das in der letzten Marburger Vorlesung entworfen und in seinem Kantbuch systematischer formuliert worden ist, d. h., er skizziert die Grundlinien einer philosophischen Anthropologie aufgrund des menschlichen Vermögens, weltbildend zu sein. Seinerseits schreibt Fink in einer Anmerkung zu seinem Vorlesungsmanuskript: »Die Vorlesung will das Problem, das bei Heidegger verdeckt bleibt, aufhellen.« (Fink 1990, 213)

Wenn man darauf achtet, was Fink hier notiert, könnte man sagen, die Vorlesung enthalte ein Problem, das »auch« bei Heidegger verdeckt geblieben sei. Die Frage nach der Welt wird nämlich als ein verdrängtes Problem innerhalb der ganzen Geschichte der Metaphysik dargestellt. Indem die Tradition der Schulmetaphysik des 18. Jahrhunderts das Weltproblem als rationale Kosmologie in der *metaphysica specialis* neben die rationale Theologie und die rationale Psychologie stellt, missversteht sie in der Tat die Tragweite der kosmologischen Frage. Gewiss spielen in dieser systematischen Einordnung des Pro-

⁴ Die veröffentlichte Ausgabe enthält die Vorlesung von 1966, die im Vergleich einige Verbesserungen zu der vorherigen aufweist (vgl. das *Nachwort* von F.-A. Schwarz in: Fink 1990, 213).

⁵ Beachtenswert ist, dass eben dieser Band eine Widmung an Eugen Fink trägt: »Er hat diese Vorlesung mit nachdenksamer Zurückhaltung gehört und dabei schon eigenes Ungedachtes erfahren, das seinen Weg bestimmte. Vermutlich ist hierin der Grund zu suchen, weshalb er in den vergangenen Jahrzehnten wiederholt den Wunsch äußerte, diese Vorlesung möchte vor allen anderen veröffentlicht werden.« (Heidegger 1983, V)

blems das Christentum und sein Begriff von wechselseitigen Bezügen zwischen dem Gott außerhalb der Welt und dem Subjekt gegenüber der Welt eine wesentliche Rolle. Auf die Kritik an dieser Perspektive gründet sich Finks Absicht, das Problem Welt vom metaphysischen Ansatz zu befreien und es mit der menschlichen Endlichkeit zusammenspielen zu lassen. So versucht er darüber nachzudenken, was der Metaphysik den Boden bereitet, damit sie ihr Fragen entfalten kann: die zeitlich-räumliche Offenheit der Welt. Das bedeutet: Die eigentliche Möglichkeit einer Frage nach dem Sein der Welt gibt sich also nur, wenn zwischen Welt und binnenweltlichem Seiendem eine Unterscheidung vorgenommen wird, d. h. von der kosmologischen Differenz her. Von einer Differenz zwischen Welt und binnenweltlichem Seiendem auszugehen, bedeutet zunächst, dass das Seiende nicht als zeitliches und räumliches Maß für das Begreifen der Welt zu nehmen ist, dass die Welt nicht nach dem Maßstab eines binnenweltlichen Seienden interpretiert werden darf. Im Gegenteil ist die Welt als Zeit und Raum gebende diejenige, die dem Seienden seinen Raum gewährt und seine Zeit lässt (vgl. ebd. 19). Dies bedeutet aber nicht, dass die Welt zu einer Art Übersubstanz wird, zu einem höheren Ding, das andere Dinge in sich zusammenhält. Es geht hier vielmehr darum, eine *via negationis* einzuschlagen, die ein Begreifen der Welt ermöglicht, indem sie die Kategorisierung des Seienden ablehnt.

Wenn man den Ursprung der kosmologischen Differenz aufspüren will, ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, was Fink in seiner Vorlesung *Grundfragen der antiken Philosophie* ausführt, die ein Jahr nach *Welt und Endlichkeit* gehalten wurde. Hier kann man auf evidente Weise die Quelle von Finks Begriff der kosmologischen Differenz erkennen: Auf den Spuren der Deutung von Heraklits Fragment 41,⁶ in dem der »dunkle« Philosoph den *sophon* beschreibt, unterscheidet Fink das Wissen des Weisen von dem des Subjekts, d. h. desjenigen, der vernünftig ist. Was auf den ersten Blick wie ein Widerspruch erscheint, erlaubt bei näherem Hinsehen, einer *sophia* zu begegnen, von der her das Vernünftigsein des vernünftigen Menschen zu erfassen ist. Heraklit zeigt mit dem Wort *sophon* einen ursprünglichen Bereich an, der jeder kognitiven Tätigkeit des Subjekts vorausgeht: »Es ist die Helle, in der sich alle Entgegensetzung von Subjekt und Objekt schon hält. Das

⁶ »Eins nur ist das Weise, sich auf den Gedanken zu verstehen, als welcher alles auf alle Weise zu steuern weiß.« (Übersetzung von Hermann Diels, Diels 1957, Bd. 1 S. 160).

sophon ist das *Offene*, sagten wir. *Es* ist eine *kosmische* Macht. Es gehört weder dem Menschen an noch den Dingen, sondern ist der übergreifende Bezug, ein *Welt*bezug, der vorgängig alles ordnet. Kosmisch ist das *sophon* in dem Doppelsinn von ›*Welt*‹ und ›*Ordnung*‹.« (Fink 1985, 157)

Der Kern des von Heraklit Gedachten liegt also durchaus nicht im menschlichen Vermögen, das anschauend mit den Dingen umgeht, sondern im Aufgehen der Dinge selbst vom Naturschoß zum Erleuchten des Offenen. Das Offene wird so als der Grund (oder eher Abgrund) dargestellt, der es den Dingen ermöglicht, ans Licht zu kommen, wie sie eigentlich sind. So ermöglicht das Offene auch dem menschlichen Vermögen, die Dinge zu erkennen, d. h. die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt zu konstituieren. In diesem Sinne stellt sich das, was die Moderne mit dem Wort *Erscheinung* meint, als eine Einengung der semantischen Reichweite dar, die die Bedeutung von *erscheinen* bzw. von *Ins-Scheinen-Kommen* im Ursprung des abendländischen Denkens enthielt. Meines Erachtens muss eines der tiefsten – und vielleicht der gelungensten – Werke Finks in dieser Hinsicht interpretiert werden. Ich meine das Buch *Sein, Wahrheit, Welt – Vorfragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, das eben dem Problem gewidmet ist, dasjenige ins Zentrum der philosophischen Aufmerksamkeit zu stellen, was der moderne Phänomenbegriff voreilig hinter sich gelassen hat.

In dieser Schrift von 1958, in der Fink den Zugang zu einer kosmologischen Philosophie entwickelt, wird das philosophische ›*Weben*‹ als das Verflechten eines Fadens der kosmologischen Spannung geschildert, welche die ganze menschliche Existenz in ihrer Endlichkeit angeht. Erneut wird das Weltproblem vom *Ans-Licht-Kommen* des Seienden her behandelt. Nun meint ein solches *Ans-Licht-Kommen* nach der üblichen Fassung eigentlich ein *Zum-Denken-Kommen*, d. h. ein *Vorgestelltsein* des Seienden. Das Denken stellt sich dem Seienden vorstellungsmäßig gegenüber, doch bleibt eine unüberholbare Zäsur zwischen dem vorstellungsmäßigen Denken und dem vorgestellten Seienden bestehen. Insofern jede Erscheinung maßgeblich infolge eines äußeren Angeschautwerdens Erscheinung ist, bleibt sie immer und nur *Anschein*. Wir haben es mithin mit einem *Scheinen* zu tun, das auch den Charakter des Betrugs haben kann, insofern die Dimension des Selbstseins des erscheinenden Seienden unantastbar bleibt. Es gibt aber noch eine weitere Möglichkeit, die Erscheinung des Seienden zu

denken, wenn wir die Voraussetzung alles Erscheinens berücksichtigen: das Licht. Diese Bezeichnung bezieht Fink auf »den ganzen weiten Bereich, worin überhaupt Seiendes erscheint« (Fink 1958, 101).⁷ In dieser Hinsicht ist das Licht nichts anderes als das Offene, in dessen »Horizont« das, was ist, erscheint. Der Begriff »Phänomen« erhält so eine denkerische Dimension, die von derjenigen des Denkens qua Vorstellung verschieden ist, und hierin erweist sich das Phänomen nicht mehr als Anschein, sondern als *Vorschein*. Mit diesem Ansatz kann Fink das autonome Ans-Licht-Kommen des Seienden hervorheben, seine epiphanische Bewegung jenseits jeder erkenntnistheoretischen Mühe des Menschen. Die Bewegung des Erscheinens eines Seienden wird nicht durch menschliches Vermögen und menschliche Willkür geleitet, sondern verdankt sein Ans-Licht-Treten zuallererst dem Blitz, der jedes Endliche zu sich selbst führt, gemäß dem Spruch Heraklits: *ta de panta oiakizei keraunos*.⁸

Aus dieser Perspektive wird die Unterscheidung zwischen einem existenzialen und einem kosmologischen Weltbegriff evident, wie Fink sie in der Vorlesung *Welt und Endlichkeit* darlegt. Einerseits gibt es nämlich die Auffassung der Welt als Quintessenz der Erscheinungen, in der die Welt sich darstellt als das, was infolge des Angeschautwerdens des Seienden durch das Subjekt gedacht wird.⁹ Ganz anders ist der Weltsinn, wenn er sich unabhängig von der erkenntnistheoretischen Tätigkeit des Menschen darbietet: Alles, was in der Welt erscheint –

⁷ Man kann diese Behauptung besser verstehen, wenn man sie ins Verhältnis zu Finks Kritik an Husserls Phänomenbegriff setzt. Die Husserlsche Einstellung zur Welt der Phänomene scheint Fink ungenügend, um die Gegebenheit der Dinge zu gewinnen, denn in ihr kann das Sichgeben des Lichts, des Wassers, der Luft und all dessen, was das Erschienene erhält, ohne in den Blick zu kommen, nicht angeschaut werden. »Phänomen« ist also nicht zu fassen als dasjenige, das dem Bewusstsein in den Grenzen erscheint, in denen es sich ihm gibt, sondern vom Ausgangspunkt her: Es ist vom Seienden mehr das, was sich verbirgt, als das, was sich gibt. Eben von dem räumlich-zeitlichen Sichgeben der Phänomenalität der Seienden her hat man einen Zugang zum Weltlabyrinth (vgl. Fink 1976, 232 ff.).

⁸ »Das Weltall aber steuert der Blitz.« (Fragment 64, Diels 1957, Bd. 1 S. 165). Es ist zu bemerken, dass eben die Analysen dieses Fragments in dem von Heidegger und Fink gehaltenen Seminar gründlich verschiedene Interpretationen zutage fördern, die auf der unterschiedlichen Bedeutung des Verhältnisses von Welt und Phänomen beruhen (vgl. Heidegger/Fink 1996, 118f.).

⁹ Laut Fink deutet auch Heidegger die Welt in *Sein und Zeit* in diesem Sinne. Fink interpretiert also die Behauptung Heideggers, die Welt sei ein Existenzial des Daseins, subjektivistisch (vgl. Fink 1990, III. Teil).

der Mensch selbst wie die anderen binnenweltlichen Seienden –, ist in seinem Ans-Licht-Kommen von der Endlichkeit seines Aufgehens bestimmt. In dieser kosmologischen Sicht sind alle Dinge auf derselben Ebene gleichrangig, eben weil die zeitlich-räumliche Ordnungssicht des Menschen fehlt. Fink bemerkt dazu: »Das umgreifende Ganze, welches alle Orte und alle Zeiten umfängt, hat selbst keinen Ort und selbst keine Dauer; es ist aber nicht jenseits von Raum und Zeit, es ist vielmehr gerade räumlicher und zeitlicher als alles, was in ihm vorkommt. Diesen Weltbegriff, der ein an sich seiendes Ganzes, eine vom Menschen unabhängige Allheit meint, nennen wir den *kosmischen* Weltbegriff.« (Fink 1990, 33)

Damit sich dieser kosmologische Weltbegriff behaupten kann, scheint es nötig, jede transzendente Subjektivität preiszugeben, um die menschliche Endlichkeit vollkommen im Zusammenhang mit den anderen in die Welt aufgehenden Dingen zu denken. Die menschliche Endlichkeit, d. h. die Sterblichkeit des Menschen, erweist sich dabei als der unhintergehbare Zugang zur Preisgabe einer existenzialen Konzeption der Welt auf der Suche nach einer kosmologischen.¹⁰ Umgekehrt gewährt die Gewinnung eines kosmologischen Weltbegriffs die Möglichkeit, die menschliche Endlichkeit in ihrem ganzen Umfang auszuloten. Diese findet ihr Ereignis und ihre Gabe eben im kosmischen Dynamismus.

Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten erscheint das, was Fink nach Heideggers Vortrag als Kommentar äußerte, völlig zutreffend: Im kosmologischen Denken gibt es durchaus keinen Platz für das Göttliche. Doch eine renommierte Interpretin hat bemerkt, dass sowohl das Problem der Welt als auch dasjenige des Menschen eben dank des Problems des Göttlichen ihre Orientierung im Denken Finks finden (vgl. Depraz 2006, 102–113). Meines Erachtens handelt es sich dabei um eine überzeugende Deutung.

Versucht man, die Quelle von Finks Weigerung, das Göttliche zu behandeln, ausfindig zu machen, ist auf §58 der *Ideen I* zu verweisen. Dort fordert Husserl, die Phänomenologie müsse die Ausschaltung der natürlichen Welt auf die Transzendenz Gottes ausweiten. Husserl selbst deutet – nebenbei gesagt – eine mögliche Behandlung dieses Themas in einer teleologischen Sicht an.¹¹ In diesem Zusammenhang

¹⁰ Zu diesem Thema siehe Blecha 2006, 173–182.

¹¹ Es ist auffällig, wie diese methodologische Vorschrift noch bei Heidegger wirkt. In

lässt sich eine Betrachtung anstellen, die die späten Gedanken Finks betrifft: nämlich die Ausarbeitung einer personalen Kritik am Transzendentalismus sowohl Husserls wie Heideggers und dann die Notwendigkeit, das Projekt der Phänomenologie dialektisch zu interpretieren. Nach Fink bleibt die Gottesfrage notwendigerweise in einem metaphysischen Ansatz verankert. Die außerweltliche Betrachtung von Gott scheint mit einem Denken unvereinbar zu sein, das versucht, von der Metaphysik auszugehen, um den Zugang zu einer kosmologischen Dimension zu gewinnen, die eben durch die Metaphysik übersehen wurde, und ferner gegen die phänomenologische »Vorschrift« Husserls verstößt. Andererseits würde die binnenweltliche Behandlung der Gottesfrage mit dem kollidieren, was Fink von Nietzsche lernt. Es ist kein Zufall, dass Fink ausgerechnet in seinen Schriften über die Bildung auf das Göttliche verweist, d. h. dort, wo seine Überlegungen die Selbstbildung des Menschen betreffen, mithin das Sich-selbst-Bilden durch einen erzieherischen Prozess unter Bezug auf ein Ideal.¹² Produktion und Sich-selbst-Bilden des Menschen kennzeichnen den wesentlichen Übergang von einem passiven Nihilismus, der nur in der Ablehnung der göttlichen Bilder als Vorbilder und in der Preisgabe der überirdischen Kategorien für die Beschreibung der menschlichen Existenz besteht, zu einem aktiven Nihilismus, der das Gefühl meidet, um in eine Praxis zu münden, in der der Mensch in ständigem Umgang mit dem Nichts existiert und sich als Provokant des Seins sieht.¹³ Das volle Bewusstsein der Gewalt, die der Mensch über die Dinge ausübt, kennzeichnet zugleich die Auflösung dessen, was Fink »mythische Substanz« nennt, d. h. des aus Riten, Traditionen, Bräuchen bestehenden Monoliths, der das richtige Verhalten sowohl im Privatleben als auch in der Gemeinschaft bestimmte. Diese mythische Substanz ist durch die Epo-

seinem Beitrag zur Festschrift für Husserls 70. Geburtstag, »Vom Wesen des Grundes«, schreibt Heidegger, dass die Erläuterung der Transzendenz allein die Aufgabe habe, einen angemessenen Begriff vom Dasein anzubieten, d. h. von dem Seienden, das wir selbst sind. Erst von der Klärung der ontologischen Verfassung dieses Seienden her ist es möglich, an eine Beziehung zu Gott zu denken (vgl. Heidegger 1976, 159). Gewiss wäre es interessant und höchst fruchtbar, die Deutung dieser Husserlschen Vorschrift in einen Bezug zu dem Versuch einer Phänomenologie der Phänomenologie zu setzen, den Fink mit der *VI. Cartesianischen Meditation* unternimmt (siehe Fink 1988, dazu den Kommentar von van Kerckhoven 1998).

¹² Vgl. Fink 1992, 18 und 205. Zum Thema Erziehung siehe auch Cesarone 2004, 373–382.

¹³ Dies ist das Ergebnis der letzten Arbeit Finks (vgl. Fink 1974, 214f.).

che der Metaphysik und ihre Hypostasierungen ersetzt worden, die ihren Platz wiederum heute der Epoche der Produktion räumen muss. Die Arbeit als bewusste Fähigkeit, die eigene Welt zu prägen, markiert die Preisgabe der Schilderung des Menschen als eines vernünftigen Tiers oder *imago dei*. Sie, die einmal die Schwelle zwischen menschlichem Kummer und müßigem Götterleben bildete, befreit in der Epoche der Aneignung der Gewalt über die Dinge das menschliche Sichselbst-Bilden. Die Verheißung der Schlange, den Menschen wie Gott zu machen, wird von der produzierenden Gewalt des Menschen verdrängt.

Trotzdem scheint es mir nicht, dass theologische Themen aus Finks philosophischer Kosmologie ausgeschaltet wurden. Ein evidentestes Beispiel dafür kann man den *Grundphänomenen des menschlichen Daseins* entnehmen. In diesen Vorlesungen konzipiert Fink seine philosophische Anthropologie, indem er sich von der Phänomenologie Husserls und von der existenzialen Analytik Heideggers distanziert. Wieder wendet er die Methode an, die menschliche Existenz von ihrem Weltbezug her und mit der Betonung ihrer Endlichkeit sehen zu lassen. Nur mit diesem Blick, der von der *differentia* zum Tier und der Beziehung zum Göttlichen absieht, kann man laut Fink die Menschlichkeit des Menschen erfassen. Eine solche Anthropologie muss daher die von der metaphysischen Tradition überlieferten Substanzialisierungen preisgeben, denn sie lehnt es ab, Begriffe wie Vernunft, Wahrheit und Körper zu verwenden (da diese einen nicht-menschlichen Bezug zu einer göttlichen Fülle aufweisen), um vielmehr die Verflechtung dieser Phänomene in das Geschehen der menschlichen Existenz selbst in ihren fünf Grundphänomenen aufzudecken: Tod, Arbeit, Herrschaft, Liebe und Spiel.

Eben in der Behandlung eines dieser Grundphänomene, der Liebe, verweist Fink auf die Unentbehrlichkeit eines Bereichs des Unendlichen, also des Göttlichen, um die Koordinaten aufzufinden, die die Menschlichkeit des Menschen verstehen lassen. Die Liebe ist nämlich bei Fink eine ständige dialektische Spannung zwischen der Anwesenheit bei sich selbst und einem Entführtsein der Liebenden in der reziproken Preisgabe ihrer Ichheit. Doch Liebe ist auch, wenn nicht sogar wesentlich, die Liebe zu Kindern. Diese deutet Fink jedoch nicht als die Absicht zweier Liebender, ihre Leidenschaft in einem anderen Lebewesen zu objektivieren, sondern als einen Drang nach Immersein, nach Fortdauern, nach ständiger Wiederholung des Lebens. Deutlich ist, dass

es hier nicht um Unendlichkeit geht, d. h. um die unaufhörliche Anwesenheit Gottes: Der Mensch existiert in der Zeit und also im Vergehen der Zeit mit dem Erscheinen und Verschwinden des Seienden, das uns in der Zeit begegnet. Eben deswegen gründet das »sicherste« Wissen des Menschen auf dem Bewusstsein des Todes, auf seiner Zugehörigkeit zum Tod, die seine ganze Existenz umhüllt, auch die Liebe. Es gibt eine enge Verbindung zwischen den Geheimnissen der Liebe und denjenigen des Todes, die beide für Fink die Grundstruktur unserer Existenz bilden. Eine transzendente Phänomenologie, welche die intersubjektiven Beziehungen von bloßen Subjekten analysiert, vermag die Tragweite solcher Phänomene nicht zu erfassen. Der wesentliche Seinsgehalt eines Grundphänomens wie das der Liebe kann nur erschlossen werden, wenn man beachtet, dass es in jeder Liebe einen Bezug zum Tod gibt und dass man keinen Zugang zu ihrem eigentlichen existenzialen Sinn finden kann, solange man diese einander bindende Zusammengehörigkeit nicht berücksichtigt. Als »panische« Erfahrung des ursprünglichen Einen, des Lebensgrundes, ist die Liebe untrennbar an den Tod gebunden: »Die Fortdauer in den Prozessen der Zeugung und Geburt, die Fortdauer in der ›Gattung‹, im Eros, ist die irdische Weise der *Unsterblichkeit der Sterblichen*.« (Fink 1979, 347) Bei der Liebe ist die Sehnsucht nach dem Ganzen, nach dem Vollen, dem Einem-und-Allem im Spiel. Dieser Gedanke Finks scheint offensichtlich eine Berufung auf das zu sein, was Diotima Sokrates im *Symposion* (207a) über den engen Zusammenhang zwischen Zeugung, Unsterblichkeit und Streben nach dem Guten mitteilt, und eben dies wird wiederum von Fink auf folgende Worte Zarathustras bezogen: »Nie noch fand ich das Weib, von dem ich Kinder möchte, es sei denn dieses Weib, das ich liebe: denn ich liebe dich, oh Ewigkeit.« (Nietzsche 1988, 287)

Offensichtlich tritt in diesem Zusammenhang ein Gegensatz auf zwischen Finks Willen, die metaphysischen Hypostasierungen des Menschlichen und damit jeden Bezug zum göttlichen Bereich preiszugeben, und der Kennzeichnung der Liebe als Sehnsucht nach Unendlichkeit, als nostalgisches Streben nach dem Unendlichen, nach der Vollendung als Grundprinzip des Sich-Einlassens auf den anderen Menschen. Einerseits weist Fink biologische Reduktionen auf das leibliche Sich-Vereinigen der Geschlechter durchaus zurück. Andererseits ist trotz der Ablehnung jeder Analogie mit dem Göttlichen die nicht gelegentliche, sondern betonte und stete Hervorhebung dieses Stre-

bens nach Einheit, nach Vereinigung dessen, was in der Faktizität zerstreut scheint, ein evidentes Zeichen des Transzendierens einer Dimension, die Fink zuerst vollkommen und nur endlich fassen wollte. Auch die enge Verbindung von Eros und Tod lässt das Ende der Existenz so interpretieren, dass es eine Offenheit zum eigentlichen Lebenssinn ist, der nicht im bloß Gelegentlichen des Alltäglichen liegt.

Hält man sich vor diesem Hintergrund den spekulativen Kern von Heideggers Vortrag erneut vor Augen, kann man m. E. eine Unfolgerichtigkeit bemerken: Das Zu-sich-selbst-Kommen der Vier des Gevierts lässt den Ausschluss des göttlichen Elements aus der kosmologischen Differenz als nicht plausibel erscheinen. Versteht man den Kosmos als das, wovon und worin alles, was ist, zum Licht kommt, dann darf man nicht ausschließen, dass sich die Epiphanie des Göttlichen im Kosmos ereignet. Erweist sich Finks Ablehnung eines Offenbarungsbegriffs demnach eher als ein ungangbarer Weg für ein Denken, das die Metaphysik hinter sich lassen will, oder ist sie darauf zurückzuführen, dass es Fink nicht gelang, die Offenbarung in einer von der Metaphysik abweichenden Begrifflichkeit zu denken? Das Bild eines Weltalls, das sich wie das Feuer Heraklits nach Maßen entzündet und erlischt, das im Tilgen dessen, was in ihm erscheint, das Maß des Seinsgeschehens sieht, steht gewiss in Widerspruch zu einer Konzeption des Göttlichen substanzial-metaphysischer Art, aber nicht zu einem Göttlichen, das in der binnenweltlichen Erscheinung und im binnenkosmischen Bezug zu den Sterblichen zu sich selbst kommt, obschon es immer als seine Erscheinung verbleibt. Die binnenkosmische Offenbarung (mir erscheint das lateinische Wort *re-velatio* passender) könnte als eine ikonische Vermittlung der Gottheit im Sinne von Dionysius Pseudo-Areopagita gedeutet werden: »Wenn jemand sagen würde, Gott sei ohne Vermittler erschienen, dann sollte er aus der heiligen Schrift entnehmen, dass niemand das geheime Wesen Gottes, was auch immer es sein mag, je gesehen hat oder je sehen wird.« (Dionysius 1999a, 180c) In dieser Hinsicht ist auch die Offenbarung gegenüber Moses zu deuten, nämlich räumlich-kosmisch: Denn Moses »trennt sich von der Volksmenge und steigt mit den ausgewählten Priestern bis zur Spitze der göttlichen Gipfel, und dort tritt er nicht in direkte Beziehung zu Gott und sieht ihn nicht, da Gott unsichtbar ist, sondern er sieht nur den Ort, an dem Gott war« (Dionysius 1999b, 1000c). Ein solcher Ansatz einer kosmologischen Gottesfrage scheint in Finks spekulativem Horizont ausgeschlossen zu sein, ohne dass er jedoch da-

gegen argumentiert. Der Autor dieser Zeilen hofft, dass die Veröffentlichung der Materialien aus Finks Nachlass Ansätze bieten, um besser zu verstehen, welche Behausung – wenn überhaupt – für das Göttliche in der kosmologischen Differenz gedacht werden kann.

Literatur

- Blecha, I. (2006): »Das Weltganze und die Endlichkeit der menschlichen Existenz. Zur Dialektik des kosmologischen Denkens bei Eugen Fink«, in: A. Böhmer (Hg.): *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*, Würzburg, 173–182.
- Cesarone, V. (2004): »L'uomo come frammento: Eugen Fink e la questione della *paideia* nell'età della produzione«, in: *L'educazione del nuovo millennio in prospettiva europea: la complessità, i valori, la conoscenza scientifica*, Merano (Atti del XXVI convegno internazionale di studi italo-tedeschi, Accademia di Studi italo-tedeschi), 373–384.
- Depraz, N. (2006): »Die Frage des Ideals«, in: A. Böhmer (Hg.): *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 12)*, Würzburg, 102–113.
- Diels, H. (1957): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hamburg.
- Dionysius Pseudo-Areopagita (1999 a): »De coelesti hierarchia«, in: Dionigi Areopagita: *Tutte le opere: Gerarchia celeste; Gerarchia ecclesiastica; Nomi divini; Teologia mistica; Lettere*; traduzione di Piero Scazzoso; introduzioni, prefazioni, parafrasi, note e indici di Enzo Bellini, Milano.
- (1999b): »Mystica Theologia«, in: Dionigi Areopagita: *Tutte le opere: Gerarchia celeste; Gerarchia ecclesiastica; Nomi divini; Teologia mistica; Lettere*; traduzione di Piero Scazzoso; introduzioni, prefazioni, parafrasi, note e indici di Enzo Bellini, Milano.
- Fink, E. (1958): *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriff*, Den Haag.
- (1974): *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M.
- (1976): *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hg. v. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1979): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1985): *Grundfragen der antiken Philosophie*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (1988): *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre (Husserliana-Dokumente, Bd. II,1)*, hg. v. H. Ebeling, J. Holl u. G. van Kerckhoven, Dordrecht/Boston/London.
- (1990): *Welt und Endlichkeit*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (1992): *Natur, Freiheit, Welt: Philosophie der Erziehung*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.

- Heidegger, M. (1976): *Wegmarken (Gesamtausgabe, Bd. 9)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.
- (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit (Gesamtausgabe, Bd. 29/30)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.
 - (1981): »Hölderlins Erde und Himmel«, in: *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung (Gesamtausgabe, Bd. 4)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.
 - (1989): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (Gesamtausgabe, Bd. 65)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.
- Heidegger, M. u. E. Fink (1996): *Heraklit*, Frankfurt/M.
- van Kerckhoven, G. (1998): *Mondanizzazione e Individuazione – La posta in gioco nella Sesta Meditazione cartesiana di Husserl e Fink*, hg. v. M. Mezzananza, Genova; dt.: ders.: *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink. Die sechste Cartesianische Meditation und ihr »Einsatz« (Orbis Phaenomenologicus Studien, Bd. 2)*, Würzburg 2003.
- Nietzsche, F. (1988): *Also sprach Zarathustra (Kritische Studienausgabe, Bd. 4)*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, Berlin/München.