

Milan Uzelac

WELT: GRUNDFRAGE DER PHILOSOPHIE

Wenn es heute noch irgendein ausgeprägteres Interesse für Husserls Philosophie gibt, würde sich dies in großem Maße mit der Bemühung überschneiden, die Grundmotive und -anregungen, die für die Philosophie unserer Zeit aus der Phänomenologie kommen, in seiner Deutung der Lebenswelt (als der immer schon geltenden, vorgegebenen Welt) zu sehen, auf deren Boden die Entwicklung einer Horizont-Struktur des Bewußtseins möglich wäre.

Es ist das Denken eingewurzelt, daß mit Erscheinung der Schrift Sein und Zeit ein Abschnitt der Phänomenologie abgeschlossen ist, und vielleicht wird, unabsichtlich, übersehen, daß bereits 1920 (mit Ideen II, wo zum ersten Mal das Lernen über die Lebenswelt auftritt) in großem Maße die Analysen der Welt vorbereitet sind, die wir sieben Jahre später in der genannten Heidegger-Schrift antreffen. Gleichzeitig wurde viel über Husserls Entfernung vom Cartesianismus geschrieben, ohne dabei vielleicht zu sehen, daß der Geist des Cartesianismus sein ganzes Werk beherrscht, und daß in diesem Sinne die Krisis-Schrift weder eine radikale Wende ist noch ein neuer Beginn - ein Sprung in das geschichtliche Denken (schließlich ist alles, was man über das Geschichtliche bei Husserl sagen könnte, bereits in seinen Analysen des inneren Zeitbewußtseins bestimmt). Husserl ist aus der Mathematik in die Philosophie gekommen und bis zum Schluß Mathematiker geblieben, sogar dann noch, als er das Problem des Beginns als Grundproblem der Philosophie thematisiert hat (Ideen I); ich bin der Meinung, daß die Cartesischen Meditationen, nach Logische Untersuchungen und Ideen I, die dritte und letzte Höchstleistung seiner Philosophie bleiben, denn es ist schwer, die These von J. Wahl zu akzeptieren, daß bei Husserl zwei Tendenzen wirken: eine in Richtung des transzendentalen Ego, die andere in Richtung der

Lebenswelt.

Es ist kein Zufall, daß Husserl dreißig Jahre des XX. Jahrhunderts beabsichtigt, mit Hilfe von E. Fink, seines damaligen Assistenten, die Cartesianischen Meditationen umzuarbeiten, so daß diese seine Haupt- und Grundschrift bleiben; es ist eine andere Sache, daß ihm dies nicht gelungen ist, wofür man die Gründe eben in der Thematisierung der Frage der Bearbeitungsart der Meditationen selbst suchen sollte.

In der Arbeit Die phänomenologische Bewegung hat Hans-Georg Gadamer geschrieben, daß das Lernen über die Lebenswelt die Fehler der transzendentalen Reduktion ausbessern soll, was nicht bedeutet, daß der Weg der Reduktion falsch ist; Gadamers Reserven, was die Bewertung der Resultate der phänomenologischen Bewegung betrifft, sind die Folge sowohl des Standes in der Bewegung als auch des Verständnisses dieser aufgrund der zugänglichen Schriften. Damals waren viele Arbeitspapiere aus dem letzten Jahrzehnt Husserls Leben unveröffentlicht, und einige davon befanden sich auch im Privatbesitz von E. Fink, der sich, wie auch Gadamer bemerkt, in der Zwischenzeit von seinen philosophischen Anfängen entfernt hatte¹. Nach 1950 konstatiert eine Reihe von Philosophen das Bestehen der überraschenden Wende in Finks Denken, aber erst in diesen Tagen finden wir in der jetzt publizierte Arbeit von Fink, der VI. Cartesianische Meditation (1932), wie es dazu gekommen ist. Über diesen Text konnte Heidegger 1946 nur schreiben, daß für ihn, als Habilitationsschrift, da ihn Husserl selbst autorisiert hatte, keine besondere Empfehlung notwendig sei.

E. Fink wird bis 1939 einige Schriften über Husserl und die Phänomenologie veröffentlichen, er wird als einer der besten Kenner seines Werkes gelten, und deshalb werden seine Mitteilungen auf internationalen Kongressen zwischen 1950 und 1957

¹ H. G. Gadamer: Die phänomenologische Bewegung, in der Zeitschrift: Phil. Rundschau (XI), 1958-9, S. 31.

vielen wie eine radikale Entfernung von Husserl erscheinen; Tatsache ist, daß Fink sich mit der Schärfe, die wir hier antreffen, niemals explizit Heidegger entgegenstellen wird, obwohl er dazu sehr viele Gründe gehabt hat. Zum Verständnis und zur Bewertung seiner gesamten Philosophie blieben die beiden Schlüsselbücher (erst posthum veröffentlicht!) Nähe und Distanz (1976) und Sein und Mensch (1977).

Wenn es um sein Verhältnis Husserl gegenüber geht, zeigt die VI. Meditation den Ursprung aller späteren Unterschiede am klarsten: Hier finden wir die Antwort auf die Frage, warum bei Fink das Interesse für die Philosophie des Lehrers abnimmt, warum er während des viertel Jahrhunderts seiner Professorenlaufbahn in Freiburg nicht einen einzigen speziellen Kurs über Husserl gehalten hat, doch aber über Platon, Aristoteles, Kant, Hegel, Nietzsche und zweimal auch über Marx (nicht unter dem Einfluß der Praxis-Philosophie, versteht sich) gesprochen hat; jetzt haben wir in seiner handschriftlichen Hinterlassenschaft über 2000 Seiten über Kants Kritik der reinen Vernunft nicht aber über Husserl oder die Phänomenologie.

Meiner Meinung nach hat Fink in seiner VI. Meditation sowie auch in der Bearbeitung der vorigen fünf, die Husserl geschrieben hatte, alles gesagt, was er über die Phänomenologie zu sagen hatte; hier wurde diese radikalisiert und bis an ihr Ende geführt, hier sieht sie sich am Werk, und deshalb ist es nach 1932 möglich, etwas über die Phänomenologie zu sagen, nicht aber den Weg ihrer Weiterentwicklung zu gehen.

1.

Die Resultate der fünf Meditationen von Husserl sieht Fink als erste Stufe der regressiven Phänomenologie, die wesentlich von der phänomenologischen Reduktion bestimmt wird, der phänomenologischen Reduktion als Verfahren, durch das die Welt und das Seiende darin aus ihren letzten transzendentalen Quellen in einer konstituierenden Subjektivität begrifflich erfaßt werden

sollen.

Die phänomenologische Reduktion ermöglicht es, daß die Naivität der Welt überwunden wird, führt uns aber in eine neue, transzendente Naivität, und so stellt sich hier die Frage nach dem Recht der reduktiven Methode selbst: wenn man durch Reduktion einer Naivität in eine andere kommt, ist dann nicht eine neue Reduktion notwendig, und so bis ins Unendliche. Auf diese Weise wird der Grund selbst problematisiert und das ganze bisher ausgeführte Gebäude der Phänomenologie in Frage gestellt. Finks Meinung nach ist es daher notwendig, die gesamte Systematik der phänomenologischen Fragestellung zu durchdenken, und dadurch die Dignität und den Stil der transzendentalen Erkenntnis und der transzendentalen "Wissenschaft" selbst einer Analyse zu unterwerfen. Das ist dann Gegenstand eines transzendentalen Methode-Lernens, das nichts anderes zum Gegenstand haben will als die Phänomenologie der Phänomenologie.

Wenn sich Fink später bemüht, eine besondere philosophische Anthropologie auszubauen, dann muß die Methode, nach der sie sich richtet, in seiner Schrift aus dem Jahre 1932 gesehen werden. Hier fragt er nach dem Methodischen der Methode selbst, was bei Husserl unberührt blieb. Husserl hat, das wird Fink 1938 bemerken, trotz des ganzen philosophischen Radikalismus der Reflexion nie seinen Willen zum Denken in Frage gestellt². Geführt durch die Leidenschaft des Denkens, hat er nie das Denken des Denkens zum Gegenstand seiner Forschungen gemacht. Durch seinen Verdienst haben wir eine Reihe brillanter Analysen auf der Ebene des Transzendentalen erhalten. Da er empfand, daß die Befreiung von der Naivität in eine andere Naivität führt, daß die natürliche Einstellung und das Bewußtsein darüber nur in der transzendentalen Einstellung möglich sind, stellt Fink die Frage nach der transzendentalen

² E. Fink: Edmund Husserl † (1859 - 1938), erschienen in dem Buch: Nähe und Distanz, K. Alber, Freiburg/München 1976, S. 95.

Frage, die Frage nach dem Boden, der nach Reduktion von der phänomenologisierenden Subjektivität Besitz ergreift.

Dank der phänomenologischen Reduktion wird sich der Mensch des Bedürfnisses nach einer transzendentalen Konstitution der Welt bewußt, die bis dahin nur apodiktisch vorausgesetzt war: ihre konstitutive Aktivität ist auf eine transzendente Kosmogonie ausgerichtet, die der Mensch als phänomenologischer Betrachter, als transzendentales reflektierendes Subjekt ermöglicht. Durch das Vollziehen der phänomenologischen Reduktion wird das transzendente Sein nicht nur entdeckt und eröffnet, sondern entwickelt sich auch in ein selbständiges transzendentales Sein, das die transzendente Versuchung der Welt als Konkretisierung der menschlichen Immanenz auffaßt: hier tritt als letztes Produkt des konstitutiven Prozesses, die Welt, auf, bzw.: das Werden des Seins als konstitutiver Prozeß, in dem sich das Sein selbst gestaltet, da es die Tendenz zur Weltverwirklichung besitzt.

Das transzendente Methodenlehre wird, nach dem regressiven und konstitutiven "Schritt", zum Problem: ihr Thema ist nicht mehr die Konstitution der Welt, sondern der transzendente Betrachter selbst. Die Kritik der Methode stellt das in Frage, was in früheren Verfahren nicht getan wurde: den anschaulichen Charakter der phänomenologisierenden Erkenntnis selbst³, ihren Evidenz-Charakter.

Für Fink könnte die grundlegende Schwierigkeit des gesamten reduktiven Verfahrens in der Gefahr liegen, daß durch die Einführung der Reduktion ein "unendlicher Regreß" eröffnet wird; denn alle phänomenologischen Verfahren sind auch weiterhin im Zeichen der phänomenologischen Reduktion, und daher muß die Phänomenologie der phänomenologischen Reduktion auch das fundamentale Problem dieser Philosophie sein. Hier müssen wir uns, die Möglichkeit des Philosophierens denkend, nach den» An-

³ E. Fink: VI. Cartesianische Meditation, I. Buch: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre, Dordrecht/Boston/ /London 1988, S.

fang der Phänomenologie fragen, nicht im Sinne des Wie man phänomenologisiert, sondern Warum man dies tut. Mit Warum fragen wir nach der Grundlage, nach dem Grund, was den anfangenden Philosophen dazu drängt, die natürliche Einstellung aufzugeben und mit der Vollziehung der Reduktion zu beginnen⁴. Vielleicht liegt diese Grundlage bereits in der natürlichen Einstellung, so daß uns einige mundane Motive zur Reduzierung antreiben?

Fink meint, daß die Natur des transzendentalen Radikalismus darin liegt, daß jenes in Frage gestellt wird, was in der natürlichen Einstellung nie problematisch ist. Ist aber der Weg in die Phänomenologie im Sinne einer kontinuierten Motivation, deren Beginn in der natürlichen Einstellung liegt, möglich?

Der Ausgangspunkt liegt in der Idee der radikalen Selbstbewußtmachung, die die transzendente Erhellung ermöglicht. Hier ist nicht die Art des Weges (der aus der Logik, Psychologie ... kommt) strittig, sondern der Charakter, bzw. überhaupt die Möglichkeit dieses Weges. Wenn es einen Weg gibt, welches phänomenologische Vorwissen erhellt ihn dann, damit er überhaupt als Weg erkannt wird? Wie es scheint, setzt sich die phänomenologische Reduktion selbst voraus, was bedeutet, daß wir niemals alle Vorurteile werden in Klammern setzen können; eines solcher (zurückgebliebenen) Urteile wäre auch das Sein der Welt, deren Einigkeit der Geltung für uns unproblematisch bleibt. Daher ist ein universales Epoche unmöglich, weil die Grenze/das Hindernis das Sein jenes ist, das in Frage gestellt wird. Kann jetzt das In-Frage-stellen in Frage gestellt werden? Wenn diese Frage, die offensichtlich auf transzendentaler Ebene entstanden ist, auf dem Boden der natürlichen Einstellung gelöst werden soll, wird ein analytischer Widerspruch festgestellt werden, aber darum geht es nicht: die Schwierigkeit der

29.

⁴ Op. cit., S. 33.

Selbstvoraussetzung der phänomenologischen Reduktion entsteht, wenn das transzendente Wissen auf extreme und radikale Weise in Frage gestellt wird, so daß Fink fragt: Setzt nicht bereits jedes Suchen von vornherein ein gewisses Wissen über das Gesuchte voraus⁵?

Der Kreis des Verstehens, von dem so viel gesprochen wird, ist, Finks Meinung nach, die Grundstruktur des Verstehens insoweit als man in der natürlichen Einstellung bleibt, da Vorgegebenheit die Vorgegebenheit der Welt in natürlicher Einstellung ist. Die transzendente Reduktion setzt ein vorhergehendes erhellendes transzendentales Verstehen voraus, aber dieses Voraussetzen ist kein Vorverstehen im Sinne eines Vorgegebenheitswissens, denn das transzendente Subjekt ist in natürlicher Einstellung weder gegeben noch vorgegeben, so daß es in keinem Sinne da ist⁶.

Als grundlegender Unterschied tritt hier der Unterschied auf zwischen, einerseits, der mundanen Vorgegebenheit (die auch den genannten Kreis des Verstehens umfaßt) und, andererseits, eines anderen Gelangens zum phänomenologischen Vorwissen der transzendentalen Subjektivität, die in der transzendental radikalisierten Fragestellung geboren wird. Deshalb ist die Frage der Reduktion jetzt nicht im Warum, sondern im Wie des Phänomenologisierens selbst.

Die Reduktion umfaßt zwei Schritte: (1) die Epoche (die Abschaltung des Glaubens an die Existenz der Welt) und (2) das Reduzieren (die transzendente Einsicht über die Notwendigkeit der Aufhebung der Geltung); es soll betont werden, daß durch die Epoche nicht die Welt verloren wird, sondern unsere Verbundenheit mit ihr, es verlieren sich die Einschränkungen, die uns die natürliche Einstellung auferlegt. Demnach: das Thema der Phänomenologie bzw. das Thema der Phänomenologie der Phänomenologie ist nicht im Besitzergreifen eines neuen Bereichs des

⁵ Op. cit., S. 41.

Seins - der transzendentalen Subjektivität, sondern darin, daß durch die Entgegensetzung der Welt gegenüber der konstitutive Prozeß erfaßt wird⁷, durch den sich das konstituierende Subjekt in der Verwirklichung der Welt selbstverwirklicht.

In der transzendentalen Einstellung wird nicht das Verhältnis zum Seienden hergestellt, sondern zur transzendentalen Konstitution der Welt, so daß die Phänomenologisierung als Erfahrung des transzendentalen Seins aufgefaßt wird, als transzendentales Geschehen bzw. als transzendente Selbstbewegung des konstituierenden Lebens; dieses Verhältnis zwischen dem mundanen und transzendentalen Sein als Verhältnis des Seienden und Vorseienden ist im transzendentalen, nicht im ontischen Sinne zu verstehen, so daß wir hier eine Anthologie höherer Ordnung (*transcendentalis analogia entis*) haben.

Es ist charakteristisch für diese Schrift von Fink, daß wir hier eine dynamische, keine statische Deutung der transzendentalen Subjektivität antreffen, die nichts anderes ist als ein seiender Prozeß. Die Grundschwierigkeit stellt hier das Verstehen des Wesens der natürlichen Einstellung dar, die auch selbst eine transzendente Situation bildet, schon dadurch, daß sie transzendente Existenz besitzt. Die natürliche Einstellung ist sich selbst nach transzendental, nicht aber für sich: sie ist nur (auf eine gewisse Art) die Situation des äußeren Seins der transzendentalen Subjektivität. Deshalb ist auch die Natur der transzendentalen Subjektivität problematisch, denn der Mensch kann die Reduktion nicht vollziehen, da er sich durch sie unbedingt entmenschlichen müßte, was nicht in seiner Macht steht; die Reduktion kann erst das selbstbewußte, erwachte transzendente Subjekt vollziehen; durch seine Rückkehr in die natürliche Einstellung thematisiert es die Welt als sein Korrelat, das nur eine Schicht seines konstitutiven Bestehens ist,

⁶ Op. cit., S. 42.

⁷ Op. cit., S. 49.

ein relatives Universum, gegenüber dem mundanen Begriff des Absoluten als ontologischem Begriff, durch den die Totalität des Seienden erfaßt wird. Der phänomenologische Begriff des Absoluten entdeckt die transzendente Subjektivität als synthetische Einigkeit der Welt, die als primordiales konstitutives Gebilde von der transzendentalen Gemeinschaft der Monaden realisiert wird. Da alles Seiende prinzipiell im Lebensprozeß der transzendentalen Subjektivität konstituiert wird, ist die Welt als Sein, in transzendentaler Einstellung, nur der Moment des Absoluten.

Erst die Phänomenologie entdeckt den echten Sinn der Welt: sie ist keine Einigkeit der Natur in ontologischer Form, sondern ein ewig veränderliches Produkt der unendlichen Reflexion der transzendentalen Subjektivität; so verwandelt sich die Welt in ein Phänomen, in den Gehalt unserer Situation und hört auf, ein selbstverständlicher Horizont der gegenständlichen Gegebenheit zu sein, wie sie sich uns in der natürlichen Einstellung zeigt.

All dies kann verstanden werden, wenn wir berücksichtigen, daß das Problem der Welt das Grundthema in Husserls Philosophie ist (unter deren Obhut sich Fink in den dreißiger Jahren entwickelt), und zwar deshalb, weil durch seine Lösung die Frage des Wertes und der Richtigkeit der phänomenologischen Methode gelöst und dadurch auch die ganze Bemühung, die in phänomenologische Forschungen gelegt wird, gerechtfertigt wird.

2.

In einer späteren Schrift (Weltbezug und Seinsverständnis, 1968) wird Fink hervorheben, daß der Mensch in der Einigkeit des Sehens und Wirkens existiert, in der Einigkeit des Verstehens und Verwirklichens des Seins; das "Welt-Theater" hat kein Publikum, das sich von den Spielern in ihm unterscheiden würde - hier spielen alle zusammen, und zur Welt

gelangt man durch das Spiel, ebenso wie man es auch verläßt⁸. Die Weltfrage ist eine offene Frage in Husserls Phänomenologie: Ist die Welt der Bereich der Unterscheidung, der Vereinzelnung, der Bereich der Individuation, oder ist sie die Nacht des Hades? Diese beiden Dimensionen überkreuzen sich, so daß das klare Feld der Unterscheidung und das unbeschreibliche Feld der All-Einigheit wie die beiden Seiten eines Dinges eines neben dem anderen liegen. Es ist charakteristisch für so eine Auseinandersetzung, daß sich der Mensch im "Arbeits-" und "Kampf-"Verhältnis diesem Weltprinzip der Unterscheidung gegenüber sieht, daß er in Anwesenheit des Streits des Seins und des Nichts die Frage: Was ist Welt? beantworten muß.

Nirgends ist Husserl so spekulativ, meint Fink, wie, wenn es um die Reduktion geht, die das fundamentale Problem seiner Phänomenologie ist. Es ist keineswegs Zufall, daß dem Problem von Husserls phänomenologischer Reduktion eine der letzten Vorlesungen Finks (Reflexionen zu Husserls Phänomenologischer Reduktion, 1971) gewidmet ist, die uns zu den Fragen zurückführt, mit denen seine philosophische Tätigkeit beginnt.

Die Lebendigkeit einer Philosophie ist in der Offenheit der Probleme, die sie aufdrängt, und das Thema der Reduktion aber erscheint hier außerordentlich fruchtbringend, denn, nach allem kann nicht noch einmal nicht gefragt werden: wie kann man durch die Bewußtseinsbewegung (wie durch eine gedankliche Operation) unser subjektives Bewußtsein herumdrehen und das Erlebnis der Dinge und der Welt, die wir haben, in Klammern setzen und so eine unbekannt Dimension eröffnen, die allem Seienden auf der Welt entgegensteht, ja sogar der Welt selbst? Handelt es sich hier nicht um eine divinisierte Methode, fragt Fink, um einen magischen Sprung in den absoluten Grund bzw. in den Grund des Absoluten⁹?

Vielleicht sind in diesen Worten alle Schwierigkeiten der

⁸ Angeführt nach: Nähe und Distanz. K. Alber, Freiburg/ /München 1976, S. 279.

Phänomenologie enthalten. Die dramatische Dimension der Vollziehung der Reduktion würde auch darin gesehen, ob die Welt überhaupt als Gehalt des "transzendentalen Seienden"¹⁰ umfaßt werden kann, demgegenüber das Ich der natürlichen Einstellung bleibt.

Man könnte konstatieren, daß die Fragen, die Fink in seinen ersten Arbeiten eröffnet, Thema auch seiner letzten Überlegungen bleiben, nicht nur, weil aus ihrer Natur die Unmöglichkeit der endgültigen Antwort hervorginge, sondern vor allem weil in der Frage nach der Welt die Grundfrage der modernen Philosophie enthalten ist. Wie bekannt ist, hat er in einem Augenblick den Beschluß gefaßt, daß er über die Welt spricht und sich dabei des Modells des Spiels bedient, das hierbei sowohl humane als auch kosmische Dimension hatte, weil der Begriff des Spiels gleichzeitig sowohl als operativer als auch als thematischer Begriff galt. Diese Zweideutigkeit war anscheinend bis zu dem Maße dominant, daß übersehen wurde, daß es sich um das Spiel als Symbol in der Sprache handelt, die philosophisch, aber auch symbolisch ist.

Es war nicht Husserls Bestreben, eine neue Ontologie, begründet auf dem Dasein, auszuarbeiten, dem es um das Sein ging (wie es Heidegger wollte); er war der Meinung, daß die Kritik der ontologischen Nichtbegründetheit der transzendentalen Subjektivität die Folge des Falls in die natürliche Einstellung ist und daher auch die Folge des Nichtverstehens der Radikalität der phänomenologischen Reduktion. Ausgehend von der Meinung, daß das Sein (sich selbst nach) der innerweltlichen Dinge in der natürlichen Einstellung naiv vorausgesetzt ist, wollte Husserl durch einen reduktiven Prozeß zeigen, daß dieser Begriff des Seins, der uns so dunkel und rätselhaft erscheint, nichts anderes ist als die Geltung,

⁹ Op. cit., S. 302.

¹⁰ Op. cit., S. 313.

die das Subjekt herstellt, nichts anderes als der thetische Charakter eines Gegenstandes für das Bewußtsein, und daß sich durch diesen Einblick durch die Epoche eine neue ursprüngliche Dimension auftut - die Dimension des Ursprungs¹¹.

Während für Husserl die Rätselhaftigkeit des Seins ein unlösbares Problem war, das vielleicht nur innerhalb der menschlichen Endlichkeit hätte überwunden werden können, ist Finks Philosophie als philosophische Anthropologie eben die Erforschung dieser Endlichkeit, die das Spiel der Grundphänomene in das Zwielficht der Welt gestaltet.

3.

Da hier über die ersten und letzten Schriften von Fink gesprochen wird, müßte man vielleicht, wenn man seine Deutung der Welt berücksichtigt, die Frage des Verhältnisses Welt und Kunst beantworten, beantworten, wie diese beiden Phänomene in Verbindung gebracht werden können. Das letzte Buch, das er zu Lebzeiten veröffentlicht hat, war Epiloge zur Dichtung (1971). Da er den Titeln seiner Werke große Aufmerksamkeit gewidmet hat und durch sie ebensoviel ausgesagt hat wie durch die Schriften selbst, ist es begründet, beim Titel selbst zu beginnen und zu beantworten warum Epiloge und dann Epiloge zu etwas, womit sich Fink (vielleicht) nicht viel befaßt hat.

Das Wort epiloqos bedeutet Schlußrede; hier handelt es sich um etwas, was abgeschlossen ist, was seinem Ende zugeführt ist, was bis an seine Grenze geführt ist. Wir fragen: Was ist das für eine Dichtung und weshalb ist sie bis zum Ende gekommen? Denkt Fink hier auf der Spur von Hegel, daß sich die wahre Wirklichkeit jenseits der unmittelbaren Gefühle und äußeren Gegenstände befindet, so daß die Poesie, die in den Grenzen des Sinnlichen bleibt, die Wirklichkeit nicht erfassen kann? Oder will er, auf der Spur der Erkenntnis, daß Gedanke und Reflexion die schöne Kunst übertroffen haben, nur noch einmal bestätigen,

¹¹ Op. cit., S. 320.

daß die "Kunst nicht mehr jenes Zufriedenstellen der geistlichen Bedürfnisse bietet, die die Völker früherer Zeiten in ihr gesucht und nur in ihr gefunden haben", und daß die Kunst "hinsichtlich ihrer höchsten Bestimmung für uns etwas ist und bleibt, das der Vergangenheit angehört"¹²? Tatsächlich finden wir bei Fink den Gedanken, daß die Kunst nicht mehr den Mittelpunkt unseres Daseins bildet, daß sie nur noch als eine Notwendigkeit erprobt wird, aber daß sie, wie übrigens auch die Wissenschaft, nicht mehr das Wesentliche des Tages ist. Der Herr des Tages ist die Technik, und alles übrige beherrscht nur die Welt, denn unsere Zeit begründet sich nicht mehr auf dem Heiligen, Schönen oder Wahren¹³.

Vielleicht hat die Kunst für uns die wahre Richtigkeit und das wahre Leben verloren, aber vielleicht ist das nur deshalb geschehen, weil wir uns gänzlich auf unsere Ratio gestützt haben, weil wir uns von jenem Irdischen entfernt haben, von der Grundlage, aus der sowohl das Leben als auch sein ganzes Geheimnis hervorgeht. Die chthonische Herkunft des Tragischen und der allsogroßen Kunst bleibt versteckt. Sie kann nicht bei einem Spaziergang durch den Garten begriffen werden, sondern nur durch die Bearbeitung des Gartens - durch einen Gewaltakt an der Natur. Erst im Streit mit den Mächten der Natur wird die Grundlage des Daseins entdeckt. Das Problem liegt darin, daß diese Grundlage gedacht werden muß, und daß Denken immer an das Ufer des Sinnlichen stößt. Das Denken stellt sich daher selbst die Aufgabe, die Gegenständlichkeit der Natur zu erfassen; es verlangt von der Kunst, daß "die höchsten Interessen des Geistes im Bewußtsein hervorgehoben werden".

Die letzten Abhandlungen über die postmoderne Kunst stellen eben diesen Sieg der Ratio und die Rechtsgültigkeit des Standpunktes der Subjektivität in Frage, so daß Heidegger post-

¹² G. V. F. Hegel: Estetika I (Ästhetik I), Kultura, Belgrad 1970, S. 12.

modern erscheint, noch mehr aber müßte dies Husserl sein, der die Subjektivität als Prozeß deutet.

In der Reaktualisierung des Problems der Natur kommt eine neue Sicht ans Tageslicht, die versucht, mehr gleichberechtigte gleichwertige Konzepte im Spiel zu halten. Von daher ist Finks Thematisierung des Spiels als Daseinsart und Bestehensart verständlich, denn nur das Bestehen ist aus der Natur der Subjektivität ermöglicht. Die Erfahrung der Kunst tritt hier als Bewußtsein von den Grenzen innerhalb der Totalität auf. Dabei ist klar, daß es sich nicht um den Grund der Poesie handelt, sondern um den Grund der Dichtung, wobei Dichtung nach Heideggers Art aufgefaßt wird und jegliche poetische Tätigkeit umfaßt, bzw. jegliche Kunst, die auch heute die "ursprüngliche Vorstellung der Wahrheit" ist¹⁴. Diese Dichtung spricht nicht in Bildern, sondern bleibt in ihrer substantiellen Einigkeit mit den Dingen und drückt ihr Wesen aus, die Kunst aber zeigt sich als "irgendein Werden und Geschehen der Wahrheit"¹⁵.

Finks Epiloge zur Dichtung sind Epiloge zu einer Einstellung gegenüber der Wirklichkeit und ihren Möglichkeiten; wenn er Hegel auch nahe ist in seinem kritischen Verhältnis dem künstlerischen Phänomen gegenüber, scheint es doch, als zweifle er an Hegel, der in seiner Ästhetik auch darüber schreibt, daß "uns die Kunst in jeder Hinsicht auf einen anderen Boden stellen soll, der sich von dem Boden unterscheidet, den wir in unserem alltäglichen Leben einnehmen"¹⁶. Fink denkt offensichtlich aus der Sphäre der Wirklichkeit und geht von einem anderen Verständnis der Technik aus, das es ihm anscheinend nicht ermöglicht hat, diese in die Nähe der Kunst zu führen. So

¹³ E. Fink: Sein und Mensch, K. Alber, Freiburg/München 1977, S. 257.

¹⁴ G. V. F. Hegel: Estetika III (Ästhetik III), Kultura, Belgrad 1970, S. 367.

¹⁵ M. Heidegger Izvor umjetničkog djela (Ursprung des Kunstwerks), im Sammelband: Nova filozofija umjetnosti (Neue Philosophie der Kunst), Matica hrvatska, Zagreb 1972, S. 481.

¹⁶ G. V. F. Hegel: Estetika III (Ästhetik III), Kultura, Belgrad 1970,

schreibt er, mit einem Gehör für die Dichtung, gegen das Dichterische, und das ist nur das Echo jenes gleichen Denkens, das auch Platon bespült hat. Hier kann die Kunst nicht als andere Wirklichkeit gesehen werden, weil für Fink nur eine einzige Wirklichkeit besteht, die Kampfplatz der kosmischen Mächte ist. Die Welt als Schauplatz des Streites der Grundmächte umfaßt alles, tritt als Horizont des Denkens auf, und dieses, sich selbst denkend, denkt die Welt, in der für die Kunst kein Platz mehr ist.