

## Milan Uzelac

### Die Philosophie der Welt und die Welt der Philosophie

#### 1.1 Einführung in das Welt-Denken

Über die phänomenologische Auseinandersetzung mit einem Kunstwerk wurde oft geschrieben, über die angewandte phänomenologische Methode, ohne dabei aber jenes zu berühren, was der Begriff Phänomenologie umfaßt und wozu er verpflichtet. Auch wenn eine Auseinandersetzung nicht explizit bestimmt wird, muß sie doch bestehen, aus der Sache selbst strahlen. Das Insistieren auf der phänomenologischen Auseinandersetzung mit der Kunst, das Plädieren für ein schöpferisches Lesen der Schriften der Begründers der phänomenologischen Bewegung bedeutet nicht so sehr die Aktualisierung einiger der Errungenschaften dieser Richtung wie die Vergegenwärtigung eines bestimmten Types des Philosophierens, die Beharrung auf einer Methode, die uns zur Sache des Denkens selbst führt, d. h. zum Denkaufenthalt im Bereich der Philosophie.

In einer Zeit, wenn der Mittel- und Stützpunkt verloren ist, was sich auf dem Gebiet der bildenden Künste (nicht zufällig) am offensichtlichsten zeigt, ist die Auseinandersetzung mit der Kunst aus keinem der in ihr fundierten Punkte möglich. Meiner Meinung nach kann man über die Kunst am angemessensten aus einer in der Philosophie begründeten Stelle sprechen, und diese befindet sich, so denke ich, dort, wo Philosophie und Welt sich berühren. Indem ich die Welt der Philosophie als Thema der Weltphilosophie sehe, bemühe ich mich, meine Sicht der Kunst darzulegen, die für mich

immer ein offener, nicht aber auch leerer Raum bleibt, ein Bereich, in dem die kosmischen und unsere Seinskräfte zusammenstoßen.

Die hier bezeichneten Probleme der Kunst sollen von ihrer Wirkungskraft und Gegenwärtigkeit in unserer Zeit zeugen, sollen eine Brücke zwischen dem Wirklichen und dem Imaginären herstellen, sollen, durch diesen Brückenschlag, die Spieldimension der Kunst hervorheben - dieses unwirkliche Flackern im Niemandsland, das sich Schöpfen, Schaffen oder nur Erzeugen nennt.

Es wird sich zeigen, daß die Welt der Kunst ein Paradigma der realen Welt ist und schließlich die einzig echte, wahrhaftig der Existenz würdige Welt; erst die Kunst ermöglicht die Identifikation der Wirklichkeit. Die Thematisierung von Welt und Wirklichkeit ist eine notwendige Einführung in das Kunst-Denken, das nicht zum Ende der Welt, sondern zum Denken des Todes führt. Dies aber nicht, weil der Tod etwas endgültiges wäre, im Gegenteil: weil er sowohl das erste als auch das wichtigste ist; wie das Nichts, wie die Leere ist der Tod das Thema der Kunst und ebenfalls auch ihre letzte Form. Daher ist die Kunst nur die blasse Andeutung jenes Endgültigen, das uns in jeder Stunde bestimmt. Führt uns der deshalb in ihr dargestellte Tod nur zu der Erkenntnis, auf der sich die Welt begründet, oder ist die Kunst ein spezieller Spiegel, der Träume und Wahrheiten vermischt? Kunst und Welt, Kunst und Tod in Verbindung bringen bedeutet, es der Philosophie zu ermöglichen, ein Spiel der Begriffe zu beginnen.

Wie ist der Begriff der Phänomenologie zu bestimmen, ohne dabei auf die Geschichte dieses Begriffs einzugehen, die von Lambert

über Kant und Hegel bis Husserl verfolgt werden kann? Wie ist dieser Begriff zu bestimmen, dem, sowie auch jedem der ihn begleitenden Begriffe, jeder Phänomenologe eine andere Bedeutung gegeben hat? Es wird gesagt, daß die Phänomenologie das Seiende unmittelbar begreifen will, so, wie es sich zeigt, als Phänomen. Was aber ist ein Phänomen? Dieser Begriff antiker Herkunft weist auf das Erscheinen hin, auf jenes, das auftritt, das offensichtlich ist, das zum Vorschein gekommen ist, das ans Tageslicht gekommen ist, also "jenes, das sich von sich aus zeigt". Was zeigt sich da, was ist Erscheinung? Husserl hat das Wesen der Erscheinung aus der Subjektivität erklärt, die, da sie produktiv ist, die Umwelt bildet. Es kann die Frage gestellt werden: Wie verhält sich das Subjekt dieser Welt gegenüber? Die Subjektivität, die transzendental ist, hat nicht die Natur sich gegenüber, sondern enthält sie in sich, da sie eine natürliche Seite besitzt (*Ideen II*). So kommt das Problem der Konstitution als zentrale Frage der phänomenologischen Philosophie in den Vordergrund, und diese "als Bildung der Welt verstehen heißt, sie als Prozeß verstehen, in dem der allgemeine Horizont der erfahrbaren Möglichkeit gebildet wird"<sup>1</sup>. So kommt man zum Weltbegriff, in dessen zweifacher Erscheinung (der kosmologischen und phänomenologischen) sich jedes Denken spiegelt, das zum Denken der Kunst aus ihrem Grund hinweist.

Die Erfahrung der phänomenologischen Philosophie ist in diesem Moment von entscheidender Bedeutung, weil eben gerade die Phänomenologie einige Grundbegriffe thematisiert, die auch Stütz- und Orientierungspunkte in der Deutung der künstlerischen Kunst

---

<sup>1</sup> L. Landgrebe: *Faktizität und Individuation*, F. Meiner, Hamburg 1982, S. 119.

sein können. Hier denke ich vor allem an die Fragen des Anfangs, der Natur, des Menschen, der Intersubjektivität und schließlich der Welt, in der das Spiel dieser Begriffe möglich ist; durch ihre Beziehung zueinander wird der Raum gesichert, in dem die Kunst auftritt.

Dieser Raum ist das Paradigma der Welt. Obwohl die Grenzen der Welt, ihre Vorstellung, dem Denken ausweichen, liegt doch die Chance der Kunst gerade darin, daß das Denkbare, niemals aber das Sichtbare, der Welt thematisiert wird. Immer mehr wird es uns bewußt, daß die Kunst das Organon der Philosophie im Streit über die Existenz der Welt wird. Und es erscheint uns immer mehr - und das ist kein Zufall -, daß die Kunst, in dem Moment, wenn vom Ende der Philosophie gesprochen wird, überflüssig ist.

Das Denken der Kunst, gekreuzt zwischen Begriffen und Bildern, die Frage der Existenz des Werkes wird immer mehr durch die Thematisierung der Sprache und des Bildes aufgestellt. Vielleicht beginnt auch die in diesem Buch begonnene Ausführung mit dem Hinweis auf einige Probleme der Dichtkunst und der gestaltenden Künste, deren Position erst am Ende der Ausführung klarer sein wird. Das höchste, das getan werden kann, ist, daß alle Begriffe, alle Manifestationen der Kunst, in ein Spiel geführt werden, das - wie es die Theaterkunst am besten zeigt - nur besteht, denn jenes, worum es sich tatsächlich handelt, ist nur ein gespieltes Spiel.

Wenn der Anfang der Phänomenologie antispekullativ war und sie als Wesenswissenschaft aufgefaßt wurde, als Analytik des Apriori, was in allen Dingen liegt, verschiebt sich mit dem Erscheinen des Werkes *Sein und Zeit* der Forschungsakzent von der

rein theoretischen Haltung auf die konkrete historische Existenz. Die Entwicklung der Phänomenologie führt nicht mehr zu einer universellen Theorie des Seins, und so bleibt "das unendlich offene Feld der wahrhaftigen Philosophie"<sup>2</sup>, das Husserl vor sich gesehen hat, unangetastet und eine Möglichkeit der Philosophie bis zum Ende unüberlegt.

Wenn wir heute am Ende der Philosophie sind, und das Ende ist "der Ort, wo die Ganzheit gesammelt wird"<sup>3</sup>, dann erscheint, den Worten Heideggers nach, jenen, die nach der Aufgabe des Denkens fragen, die Sache selbst zweifelhaft. Er hebt hervor, daß wir den Aufruf zur Rückkehr zu den Dingen zum ersten Mal bei Hegel (1807, *Vorrede*) haben, und die Sache selbst zeigt sich als Subjektivität, die ein fester Boden ist, *fundamentum absolutum*. Zum zweiten Mal haben wir diesen Aufruf ungefähr hundert Jahre später bei Husserl (1911, *Logos*). Hier wird er als Aufruf zum Ausbau der Methode aufgefaßt, wobei als Sache der Philosophie die absolute Subjektivität hervorgehoben wird, zu der man durch Reduktion gelangt, die aber als Sache der Philosophie bereits vorausgesetzt ist<sup>4</sup>.

Durch Hervorhebung der Maxime *Zur Sache selbst* stellt Heidegger die Frage nach der Sache der Philosophie. Im Mittelpunkt des Interesses - anstelle des Bewußtseins - ist nun das Sein des Seienden<sup>5</sup>, das im Laufe der Geschichte dermaßen unterschiedlich bestimmt wurde, daß für seine wirkliche Konkretisierung "eine

---

<sup>2</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III*, Husserliana V, M. Nijhoff, Den Haag 1952, S. 161.

<sup>3</sup> M. Heidegger: *Zur Sache des Denkens*, M. Niemeyer, Tübingen 1969, S. 63.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, S. 70.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, S. 62.

Destruktion des ontologischen Erbes"<sup>6</sup> unumgänglich war. Und auf den Spuren von Brentanos Dissertation über die Vieldeutigkeit des Seienden und der Einsicht, daß die Griechen das Sein als *ἀλήθεια*, als Unverborgenheit, erklärt haben, fragt Heidegger nach dem Wesen vom Sein.

Damit die Frage nach dem Sein gestellt werden kann, war Heidegger der Meinung, daß zunächst der Horizont, aus dem der Sinn des Seins begriffen und fixiert werden kann, erleuchtet werden müsse. Deshalb hat er sich mit der Analytik des Daseins beschäftigt, und zwar mit der Absicht, zur Zeitlichkeit als Grundlage, worauf das Sein des Menschen konstituiert wird, zu gelangen. Erst danach sollte gezeigt werden, daß die Zeit der Horizont für das Verständnis und eine mögliche Ausführung des Seins ist. Indem er das Subjekt in der Zeit zerlegte, kam Heidegger zu dem Schluß, daß es nicht möglich ist, von der Zeitlichkeit des Daseins zur Zeit als Horizont des Verständnisses des Seins zu kommen. So blieb seine Forschung des Erfassens "der Dinge selbst" auf halbem Wege stehen; für die positiven Resultate, zu denen er gekommen war, sagte er, daß er E. Husserl Dank schulde, "der ihn während seiner wissenschaftlichen Tätigkeit in Freiburg durch intensivste persönliche Leitung und durch unbeschränkte Überlassung unveröffentlichter Forschungen auf verschiedenen Gebieten der phänomenologischen Forschung bekanntgemacht habe"<sup>7</sup>; wie erkenntlich sich Heidegger seinem Lehrer zeigte, als er 1929 Professor in Freiburg wurde, ist früher

---

<sup>6</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1984, S. 26.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, S. 38.

bereits erwähnt worden<sup>8</sup>.

Als Husserl über das Problem der Koexistenz der Subjekte (1921) schrieb, unterstrich er bereits den ersten Satz: "*Alles Nichtsein setzt ein Sein voraus*". Auf den Spuren von Leibniz über den Anfang und das Ende des Subjekts nachdenkend, stellte er sowohl das Problem des Anfangs als auch das Problem der Grundlage in Frage. Daher verwundert es auch nicht, daß dieses Zweite eines der Hauptthemen in den späteren Schriften Heideggers wird, wo die Frage nach der Grundlage gestellt wird bzw. die Frage danach, was die Unverborgenheit ermöglicht. Als mögliche Antwort auf die Frage nach der Grundlage führt Heidegger in dem Vortrag *Zeit und Sein* das Ereignis an, obwohl er darüber schon früher in der Schrift über die Identität geschrieben hatte. Heidegger selbst hebt hervor, daß in seinen Schriften eine besondere Phänomenologie enthalten sei, denn ohne die phänomenologische Grundhaltung könnte man die Frage nach dem Sein nicht stellen<sup>9</sup>. Es ist charakteristisch, daß Heidegger in dieser Vorlesung das Sein ohne Rücksicht auf die Beziehung des Seins zum Seienden denkt<sup>10</sup>, und solch ein Denken soll auf eine neue Ebene geführt werden, damit die Oberhand über die Metaphysik gewonnen wird, denn das Sein wird ohne Voraussetzungen gedacht, ohne Beziehung zum Seienden, und in einem solchen unvoraussetzlichen Denken kann vielleicht auch der größte Triumph der phänomenologischen Philosophie gesehen werden.

---

<sup>8</sup> M. Uzelac: *Filozofija igre*, KZNS, Novi Sad 1987, S. 18; *Pfänder-Studien*, *Phaenomenologica* 84, M. Nijhoff, Den Haag 1982, S. 345-9.

<sup>9</sup> M. Heidegger: *Zur Sache des Denkens*, M. Niemeyer, Tübingen 1969, S. 48.

### 1.1.1. Anfang der Philosophie

Wenn wir heute am Ende der Philosophie sind, so bedeutet das, daß wir die Möglichkeit haben, nach ihrem Anfang zu fragen; dabei wird nicht an den Anfang in seinem historischen Sinn gedacht, sondern an den Anfang als Boden, auf welchem die Philosophie konstituiert ist.

Husserl gemäß können wir zu diesem Boden nur durch Reduktion kommen, die als neuer Anfang des Philosophierens Oberhand über das weltverlorene natürliche Leben gewinnen will, und so muß der Weltglauben außer Geltung gesetzt werden. Hier wird die Frage nach dem Anfang als Frage des Übergangs von der natürlichen zur philosophischen Haltung gestellt, so daß nur durch transzendente Reduktion zu einem verlässlichen Boden gekommen werden kann; im entgegengesetzten Fall wäre dieser Boden eine Tatsache unter anderen Tatsachen. Es handelt sich aber darum, daß man zum Absoluten kommt, nach Husserl zu dem Bewußtsein, das "die Korrelativität von Welt und der ihr bewußten Intersubjektivität ist"<sup>11</sup>. Husserls intensive Beschäftigung mit der Philosophie von Descartes ist ein Zeichen für die Wichtigkeit der Suche nach dem Anfang; seine "Öffnung" einer Menge von Wegen in die Phänomenologie bestätigt dies nur noch mehr. Das ständige Insistieren auf der Reduktion als Methode ist Folge des Bemühens, daß eine Hinterwelt aufgetan wird, um wahrhaftig zur Welt zu gelangen.

Wenn man vom Anfang der Philosophie spricht, über das

---

<sup>10</sup> *Op. cit.*, S. 25.

<sup>11</sup> L. Landgrebe: *Faktizität und Individuation*, F. Meiner, Hamburg 1982, S. 26.



Thema, mit dem sich Heidegger intensiv befaßt hat, scheint es, daß es sich um jene Stelle handelt, an der sich die Meinungen von Husserl und seinem damaligen Schüler E. Fink teilten. Husserl war der Meinung, daß eine systematische Ausführung der phänomenologischen Philosophie mit der Problematisierung der Wissenschaft beginnen müsse, denn "Erkenntnis und Philosophie sind für den Leser nicht so genaue Begriffe wie Wissenschaft"<sup>12</sup>.

Fink sah den Anfang der Auslegung in der Auslegung des Anfangs, in der Explikation des Prinzips, auf dem die Philosophie beruht. Er war der Meinung, daß zuerst die Lage der Philosophie in der Welt erklärt werden müsse, und daß man dann mit der Frage der Reduktion, daraufhin der Auslegung der reduktiven und progressiven Phänomenologie beginnen könne. All' dies mit dem Bemühen, zu höchster Klarheit zu gelangen<sup>13</sup>.

Husserls anderes Sehen der gesamten Sache resultierte, wie ja bekannt ist, aus der Arbeit *Krisis* und dem Verlassen der Idee, daß durch die Überarbeitung der *Cartesianischen Meditationen* das Hauptwerk seiner phänomenologischen Philosophie entstehen werde. Es bleibt allerdings interessant, daß sich Husserl nach den Bedürfnissen der Leser (die ihn sowieso nicht sehr viel und nicht sehr gut verstanden) gerichtet hat, und daß er weit weniger auf der Auslegung insistiert, die von der Sache selbst ausgeht, "wenn auch dann die ganze Konstruktion wie die Konstruktion a priori aussieht". Vielleicht scheute er sich vor einer "phänomenologischen Restitution des Platonismus", der Fink geneigt war (1934, *Tatwelt*), und zu der er

---

<sup>12</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie der InterSubjektivität III*, *Husserliana* XV, M. Nijhoff, Den Haag 1973, S. LXIII.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, S. XXXVI-XL. Siehe hier Finks Ausführungsplan der

vielleicht auch den Anlaß gegeben hatte<sup>14</sup>. Und während nun Husserl eine andere Auslegungsart der Phänomenologie sucht, die sich nicht auf den Spuren Kants befinden wird, problematisiert Fink die Frage des Anfangs der Philosophie, worüber in früheren Jahren Husserl gesprochen hatte, vor allem in den Vorlesungen über die *Erste Philosophie (I - II)*, aber bestimmt auch unter dem Einfluß von Heidegger, der über den Anfang wie über den Ursprung spricht.

Hier tritt die Frage des Anfangs als metaphysische Entscheidung auf und hat eine transzendental-subjektive Dimension; das ist der Anfang im Sinne der Entscheidung, die wir vom Standpunkt der transzendentalen Subjektivität aus erbringen. Aber für Descartes war das Subjekt (ego) ein Teil der Welt, eine unendliche Substanz neben der anderen Substanz, für Husserl ist "die Welt ein Vorurteil der Positivität"; die Welt ist das Erzeugnis der Konstitution der Subjektivität und folge der Tätigkeit der Subjektivität, und deshalb muß das gesamte vorhergehende Wissen über die Welt in Klammern gesetzt werden. Bei Husserl wird die Reduktion nicht zum Zweck einer Degradation durchgeführt, sondern um das zu thematisieren, was gewöhnlich unthematisiert bleibt: so wird die Welt als Horizont gezeigt, in dem wir seit jeher leben, als Lebenswelt.

Wenn bei Husserl mit der Reduktion der natürlichen Haltung begonnen wird, dann ist die Frage des Anfangs verbunden mit der Frage der Entscheidung, daß von der natürlichen in die phänomenologische (transzendente) Haltung übergegangen wird. Auch diese Entscheidung ist weniger eine Frage des Wissens von der

---

phänomenologischen Philosophie, den er für Husserl erarbeitet hat.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, S. 562-3; Beilage XXXIX.

Welt als eine Frage "der, Verantwortung des Erkenntnisstrebens"<sup>15</sup>.

### 1.1.2. Grundlegung der Anthropologie

Es wird immer offensichtlicher, daß die heutige Wiederaufnahme des Problems des Anfangs der Philosophie die Thematisierung des Charakters der Anthropologie zur Folge hat. Nach Meinung von Landgrebe führt das zur Wiederaufnahme von Kants Unterscheidung der naturwissenschaftlichen und der philosophischen Anthropologie, zur Thematisierung von Natur und Freiheit, davon ausgehend, "was die Natur aus dem Menschen macht" und was er, "als frei wirkendes Wesen, aus sich selbst macht"; dies hat nicht nur die Bedeutung einer historischen Reminiszenz, da die Wiederaufnahme der Seinsfrage des Menschen auch die Frage nach den letzten Grundlagen des Seins und Werdens ist<sup>16</sup>.

So haben wir einerseits die Frage nach der Natur und der Stellung des Menschen in ihr und andererseits die Frage nach der Gesellschaft und ihrer Geschichte. E. Husserl setzt sich für eine universale Anthropologie ein, die alles Wissen über die Welt im Allgemeinen umfassen würde, alle menschlichen Beziehungen zur Welt, alle Wertungen und Betätigungen, in denen die Menschen ihre Welt gestalten und ihr somit ein "menschliches Aussehen" verleihen<sup>17</sup>.

Hier befinden wir uns auf dem Standpunkt einer

---

<sup>15</sup> L. Landgrebe: *Faktizität und Individuation*, F. Meiner, Hamburg 1982, S. 30.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, S. 5.

<sup>17</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Husserliana XV, M. Nijhoff, Den Haag 1973, S. 480.

philosophischen Anthropologie, die den Menschen nicht als Sache erforscht, als "reines Bewußtsein" oder "Erlebnisstrom", sondern sie erforscht ihn in seinem Verhältnis zur Welt, und, so meint Husserl, damit die Menschlichkeit thematisiert werden kann, müssen auch das "intentionale Leben, Vorstellungen, Denkungsarten, Gefühle, Betätigungen der Menschen"<sup>18</sup> berücksichtigt werden. All diese Aktivitäten geschehen in einer Welt, die (erfahrbar und erprobbar) schon von jeher anwesend (vorausgesetzt) ist, und da sie in ihrer Entwicklung menschlich ist, da die Natur vermenschlicht wird, ist alles, was hervorgebracht werden kann, immer ein Korrelat zum Menschen; daher wird Kultur erklärt als "die durch Vernunft vergeisterte Natur", worüber Husserl in seinem späten Text *Zeitigung - Monade*<sup>19</sup> schreibt.

Die philosophische Anthropologie sieht die Welt aus dem Aspekt der Subjektivität; die Welt muß immer meine, unsere, von irgendjemandem sein, sonst wäre Welt ein leerer Begriff. Die Welt ermöglicht die Beziehung zwischen den Menschen, die als Persönlichkeiten, als Subjekte, aufgefaßt werden müssen; der Mensch, obwohl er, wie auch das Tier, im Kosmos lebt und als Art (Gattung) zur Geschichte der Erde gehört, ist doch etwas mehr: ein Wesen, das die Welt durch das Leben in der Gemeinschaft bildet. Da in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts metaphysische, und nicht erfahrungstheoretische Fragen in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken, wird die Aufmerksamkeit vom erfahrenden Subjekt auf den Menschen im Ganzen<sup>20</sup> übertragen, die Philosophie

---

<sup>18</sup> *Op. cit.*, S. 482.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, S. 666.

<sup>20</sup> M. Landmann: *Philosophische Anthropologie*, W. de Gruyter, Berlin 1955, S.

richtet sich immer mehr zur Metaphysik der Welt aus, die eine große Tradition hat, von Sokrates' Vorgängern bis zu N. Hartmann, der hervorhebt, daß auch unser Wahrnehmen und unser Denken von der Natur herrührt, so daß "unser Bewußtsein mehr ein Welt- als ein Selbstbewußtsein"<sup>21</sup> ist. Deshalb hebt O. Marquard mit Recht hervor, daß sowohl für die traditionelle als auch für die moderne Anthropologie die Wende zur Natur charakteristisch ist<sup>22</sup>. Da wir erst durch unsere Beziehung mit der Außenwelt etwas über uns erfahren, wird immer mehr die Forderung hervorgehoben, von der Anthropologie auf die Ontologie überzugehen, da die erstere ihrem Wesen nach eine regionale Ontologie ist und nur einen Bereich des Seienden beleuchtet; das Problem des Menschen dürfte aber nicht Gegenstand einer regionalen Ontologie sein, da er sich durch seine Faktizität im Horizont der Seinsfrage befindet.

Die moderne Anthropologie sieht im Menschen nicht irgendein isoliertes Wesen, sondern betrachtet ihn in der Natur und der Geschichte, also in der Welt. So wird, nach Hartmanns<sup>23</sup> Meinung, das Verhältnis der Natur im Menschen und der Natur außerhalb von ihm erneut aktualisiert, denn das Wesen des Menschen kann durch die Einsicht in seine Stellung in der Natur verstanden werden, durch die Einsicht in die Voraussetzungen, die ihm, indem sie seine Umwelt ausmachen, das Leben ermöglichen, so daß wir hier nicht die Alternative *Geist oder Natur* vor uns haben, sondern gerade die

---

51.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, S. 57.

<sup>22</sup> *Anthropologie*: Siehe in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hrsg. J. Ritter), Bd. I, Schwabe & Co., Basel/Stuttgart 1971, S. 370.

<sup>23</sup> N. Hartmann: *Naturphilosophie und Anthropologie*, im Buch: *Kleine Schriften I*, W. de Gruyter, Berlin 1955, S. 217.

Synthese der Subjektivität und der organischen Gegebenheiten. Diese wiederum machen die Umwelt aus, die umgebende Welt, die keine Welt sich selbst nach ist, sondern die Welt "für mich", die Welt, die dem Subjekt als Persönlichkeit gehört<sup>24</sup>. Das Verhältnis von Natur und menschlichem Wesen ermöglicht den Boden des historischen Lebens.

### 1.1.2.1. Intersubjektivität

Die Thematisierung des Problems der Erfahrung des Anderen und der Intersubjektivität stimmt bei Husserl mit dem Versuch der Aufstellung des Grundes der Philosophie überein, durch die Bestimmung der Methode der phänomenologischen Reduktion, auf die reine Subjektivität. Durch Reduktion gelangt man zur reinen Subjektivität, zum Bewußtsein, das als sowohl wirkliches als auch mögliches alle Erscheinungen und die ganze physische Welt in sich enthält, die nur intentionale Einigkeit ist. Das Bewußtsein ist absolut: "mein Bewußtsein ist absolutes Sein ... Dein Bewußtsein ist für mein Bewußtsein ein absolutes äußeres Sein so wie auch mein Bewußtsein für dich"<sup>25</sup>. So führt Husserl bereits 1908, unter dem Einfluß von T. Lipps und seiner Einfühlungstheorie, die Problematik des Anderen ein, denn, da uns die transzendente Reduktion immer an den Lauf unserer reinen Bewußtseinerlebnisse bindet, erscheint die Frage vom Beginn der *V. Cartesianischen Meditation* gerechtfertigt: Müßte man nicht die Phänomenologie, die die Probleme des objektiven Seins lösen wollte und die die Absicht hat

---

<sup>24</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*, Husserliana IV, M. Nijhoff, Den Haag 1952, S. 186.

<sup>25</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I*, Husserliana XIII, M.

als Philosophie aufzutreten, als phänomenologischen Solipsismus abstempeln?<sup>26</sup> Den Einwänden des Solipsismus auszuweichen, ist so möglich, daß sich zeigen wird, daß *alter ego* nicht eine reine Darstellung ist, sondern daß dieser Andere eben der *Andere* ist. Es darf nicht vergessen werden, daß die Hervorhebung des transzendentalen Solipsismus für Husserl nur notwendig ist, weil er die Problematik der transzendentalen Intersubjektivität ins Spiel bringen will.

So tritt als eines der Grundprobleme von Husserls Philosophie das Verhältnis der Subjektivität und des Anderen als Subjektivität auf, für das Subjektivität ebenso der Andere ist. Eine seiner frühen Lösungen findet Husserl in der Möglichkeit der Einfühlung: Damit ist es möglich, daß sich das Subjekt im anderen Subjekt betrachtet, daß man zu einem anderen *Ich* gelangt, daß das durch transzendente Reduktion erhaltene Subjekt zum ersten Mal "aus sich selbst herausspringt"<sup>27</sup>. Jedes Ich, so hebt Husserl hervor, ist eine Monade, aber die Monaden haben hier Fenster, die von den Einfühlungen geschaffen wurden<sup>28</sup>.

Die Reduktion, die das transzendente Ego ausübt, führt notwendigerweise zum Anderen als dem transzendentalen Anderen, der nicht auf die Art des seienden Anderen in der vorgegebenen Welt ist; das Ego als primordiale Monade trägt intentional andere Monaden in sich, so daß die Subjektivität die Möglichkeit hat, daß sie in sich, in ihrem transzendental reduzierten reinen Leben die Welt

---

Nijhoff, Den Haag 1973, S. 6.

<sup>26</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I, M. Nijhoff, Den Haag 1950, S. 121.

<sup>27</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, Husserliana XIV, M. Nijhoff, Den Haag 1973, S. 9.

zusammen mit Anderen erprobt, daß sie die Welt als intersubjektive Welt erprobt. Durch das Einfühlungsprinzip will Husserl das Problem der Gegenwärtigkeit Anderer für mich lösen und sieht in der Einfühlung, die doch eine besondere Form der empirischen Erfahrung ist, die "transzendente Theorie der Erfahrung des Anderen", die eine transzendente Theorie der objektiven Welt fundiert<sup>29</sup>.

### 1.1.3. Die Frage der Natur

Der phänomenologisch aufgefaßten Welt, als dem menschlichen Gebilde, als dem Resultat der Aktivitäten der Subjektivität gegenüber tritt eine Deutung hervor, die der Welt einen kosmischen Sinn gibt; wir haben das Bemühen um eine Revalorisierung der Natur, der gegenüber die cartesianische Tradition feindlich eingestellt ist.

Husserl unterscheidet den Menschen als psychophysische Einheit und den Menschen als Subjekt der Intentionalität, und ebenso unterscheidet er die *physische Natur* als Bereich objektiver, realer Tatsachen, als Universum von tatsächlich, objektiv bestimm- baren Seins, die von allen Bestimmungen unabhängig sind, von der *psychischen Natur* als Bereich subjektiver Tatsachen, als Ganzheit von all dem, was in der rein sachlichen Erfahrung gegeben ist<sup>30</sup>.

Die Natur als reine Natur enthält, Husserls Meinung nach, weder Werte noch Kunstwerke; sie ist Gegenstand der möglichen Erkenntnis, und alles Wissen über sie hat seinen endgültigen

---

<sup>28</sup> *Op. cit.*, S. 260.

<sup>29</sup> E. Husserl: *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I, M. Nijhoff, Den Haag 1950, S. 124.

<sup>30</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*, Husserliana IV, M. Nijhoff, Den Haag 1952, S. 361-3.



Ursprung in der Erfahrung<sup>31</sup>; will man daher zu einer reinen Natur, zu einer Welt der reinen Dinge, kommen, ist es unumgänglich, die Prädikate der wertlichen und praktischen Sphäre, die die Naturwissenschaft in der theoretischen Haltung nicht kennt, in Klammern zu setzen. Im gewöhnlichen Leben treffen wir Gegenstände wie Bücher, Häuser, Bäume; wir haben nie etwas mit den reinen Dingen zu tun, den naturwissenschaftlichen Objekten, zu denen man (als den räumlich-materiellen Dingen) erst durch Reduktion kommt. Wenn wir aber verstehen wollen, die Dinge selbst begrifflich bestimmen wollen, müssen wir zum Bewußtsein zurückkehren, in dem diese ursprünglich gegeben sind. Deshalb konstituiert das Ich, nach Husserl, in der Beständigkeit des Erscheinens die Welt, die für das Ich transzendent ist; das Resultat der Konstitution ist einerseits die objektive physische Natur und andererseits die subjektive Personalität<sup>32</sup>. So sind also Subjekt und Natur kontrast. Obwohl jeder Akt eine Naturseite hat, wird doch die Natur selbst in der Seele, im konkreten *Ich*, konstituiert. Daraus folgt, daß nur der Mensch eine Natur aufstellen kann, die Gegenstand der Naturwissenschaften wäre; diese Wissenschaften streben danach, Oberhand über die Natur zu gewinnen, aber sie können sie nicht in ihrer Wahrheit erfahren, denn die Natur kann, wie Husserl gezeigt hat, nur in der vorwissenschaftlichen Erfahrung erreicht werden. Die Natur zeigt sich als Erde, ihr Sein liegt im Verbergen, im Verschließen in sich selbst. Die Natur kann nur dadurch "geöffnet werden, indem sie in die geschichtliche Welt des

---

<sup>31</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III*, Husserliana V, M. Nijhoff. Den Haag 1952. S. 22.

<sup>32</sup> *Ideen ... II*. S. 324.

Menschen eintritt"<sup>33</sup>. Daher ist auch die Behauptung verständlich, "daß das, was Natur ist, seinen Sinn aus dem geschichtlichen Dasein des Menschen empfangen kann"<sup>34</sup>, aber auch die These, daß Sein und Sinn der Geschichte aus der Natur bestimmt sind, "aus der Natur des Menschen in einer natürlichen Welt"<sup>35</sup>.

### 1.1.3.1 Frage der Realität

Die Frage von H. Conrad-Martius nach dem Wesen der Welt erscheint immer mehr gerechtfertigt. Wenn Husserl nie an der Realität der Welt gezweifelt hat, gibt es Raum, die Frage "Was ist überhaupt Realität?" wieder aufzunehmen. Husserl hat schon beim ersten Schritt die Realität der Welt ausgeschlossen (in Klammern gestzt), und so fragt Conrad-Martius mit Recht, wo die Welt geblieben sei, und antwortet, daß sie sich in "ihrer gewesenen Ungebundenheit zum Bewußtsein, zum existierenden Ich, befinde"<sup>36</sup>. Die Gesamtheit aller Dinge bildet den Kosmos, *κόσμος νοητός*. Dieser Kosmos ist ein logischer Kosmos. Die ontologische Phänomenologie die Wesensschau mit Ontologie gleichstellt, steht nicht, wie Husserls Phänomenologie, im "Gegensatz des Mundanen und Transzendentalen", sondern die Wesensschau führt zur Thematisierung der Welt hin, die nicht mehr auf das Phänomen Welt reduziert, sondern eine wirkliche Wirklichkeit ist, in der sich die Natur als Ganzheit des Realen, als fundierende Region begründet.

Vielleicht deckt sich das wiederaufgenommene Interesse für die

---

<sup>33</sup> L. Landgrebe: *Suvremena filozofija*. V. Masleša, Sarajevo 1976, S. 85.

<sup>34</sup> P. Janssen: *Natur oder Geschichte?* A. Hain, Meisenheim/Glan 1973, S. 108.

<sup>35</sup> Siehe Notiz Nr. 22: Op. cit., S. 370

<sup>36</sup> H. Conrad-Martius: *Phänomenologie und Spekulation*, im Buch: *Recontre (Encounter) Begegnung*, Festschrift für F. J. J. Buytendijk. Utrecht/Antwerpen

Natur zeitlich mit der Kritik des geschichtlichen Denkens, und so muß, der Natur der Sache nach, der Begriff Natur in unmittelbare Verbindung mit dem Begriff Geschichte gebracht werden, denn "jedes beliebige Ding ist entweder naturhaft oder geschichtlich"<sup>37</sup>.

## 1.2. Die kosmo-ontologische Deutung der Welt

Durch das Problematisieren der natürlichen Einstellung als des Horizontes und des Bodens aller möglichen Standpunkte entdeckte Husserl "die vergessene Grundbeziehung des Menschen zur Wirklichkeit alles Wirklichen"<sup>38</sup>. Indem er die Selbstverständlichkeit der Welt in Frage stellte, zeigte er, daß diese thematisierbar wird als Folge der Verwunderung über die Selbstverständlichkeit der ständigen Voraussetzung des Seins, die er als Generalthese der natürlichen Einstellung bestimmt. Hier zeigt sich die Generalthese, als allgemeine Einstellung, als These vom Sein der Welt, die natürliche Einstellung aber als Art des Seins in der Welt, versteht sich als philosophischer, und nicht als „natürlich-naiver Begriff“<sup>39</sup>. Durch das Problematisieren des Anfangs der Philosophie gelangte Husserl zum Begriff der Welt als des universalen Horizonts der Gültigkeit aller einzelnen Gültigkeiten des Seins; die Weltlichkeit der Welt wird als Horizont bestimmt, die Welt aber ist die Ganzheit, die alle intentionalen Beziehungen umfaßt.

Husserl meinte, daß man zu einer wahrhaften Theorie der Welt nicht gelangen könne ohne das Studium der transzendentalen

---

1957. S. 119.

<sup>37</sup> P. Janssen: *Natur oder Geschichte?* A. Hain, Meisenheim/Glen 1973, S. 20.

<sup>38</sup> E. Fink: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen + Neumann, Würzburg 1985, S. 32.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, S. 26.

Subjektivität, in der sich die Welt und die Theorie der Welt konstituieren<sup>40</sup>. Die positiven Wissenschaften können schon infolge ihrer Einseitigkeit das transzendente Leben und Leisten des Bewußtseins nicht erlangen, da es (das Bewußtsein) für sie - obwohl es in Versuchung bringt, denkt, forscht - unsichtbar und unverständlich bleibt. Husserl betont deshalb, daß der anfangende Philosoph allen Wissenschaften die Geltung absprechen soll, weil diese nur indirektes Wissen sein können, die Philosophie aber unmittelbares Wissen, adäquate Evidenz anstreben soll<sup>41</sup>.

Der transzendente Standpunkt aller transzendentalen Problematik kann gerade durch das Thematisieren des Anfangs zustande gebracht werden, und da, laut Husserl, am Anfang das unmittelbare Wissen stehen muß, "verbleibt" nach dem Ausschalten der Wissenschaft "der Lebensfluß und meine unmittelbare Erfahrung, die mich und die Welt, in der ich lebe, fortwährend bestätigt"<sup>42</sup>. Auf der Suche nach dem Archimedischen Punkt, auf den man sich absolut verlassen kann, um mit der Arbeit zu beginnen, bestand Husserls Intention in den Ideen nicht nur in der Lenkung auf das wesentlich Subjektive, sondern auch im Versuch des allgemeinsten Prinzips, worauf das erkenntnistheoretische Subjekt basiert; im Bestreben, das Apriori als intentionale Einheit zu begreifen, als Korrelat des intentionalen Erlebnisses<sup>43</sup>, als allgemeinen Gegenstand eines besonderen Themas: die Konstitution "der idealen Objektivität". So erscheint das Apriori als Gegenstand

---

<sup>40</sup> E. Husserl: *Erste Philosophie II*, Husserliana VIII, M. Nijhoff, Den Haag 1959, S. 27.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, S. 33.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, S. 40.

<sup>43</sup> A. Metzger: *Phänomenologie und Metaphysik*, Neske, Pfulingen 1966, S. 166.

des ontologischen Wissens, als Welt-Apriori.

Hier wird die Frage des Anfangs als Frage nach dem Grund gestellt, da "die Phänomenologie, in der Krisenzeit entstanden (als geschichtlicher Ausdruck der Krise, als Krise des Grundes), die Geschichte der Erneuerung der Frage nach dem Grund darstellt"<sup>44</sup>, der das ursprüngliche Sein erhält, als allgemeiner Gegenstand, als intentionale Einheit, die eine Anweisung zur konstitutiven Analyse ist<sup>45</sup>. Da die konstituierte Gegenständlichkeit auf die korrelative Form des Wesens hinweist, ist "das echte Thema der Phänomenologie weder Bewußtsein noch die transzendente Subjektivität, sondern die Existenz der Welt in der Konstitution der transzendentalen Subjektivität"<sup>46</sup>.

Die Welt ist immer da, und zwar nicht nur als Gegenstand meines Ich, sondern auch als Raum, der mich ermöglicht; indem Husserl hervorhebt, daß die Welt für mich stets vorhanden ist und daß ich ihr Mitglied bin, bestimmt er die Welt als Spielraum des "Ich kann", das heißt als Spielraum der Bewegung des Ich, als "Seinsordnung in der Folge der Zeit", als allgemeiner Horizont, als "Grundform alles 'aktuellen' Lebens", d. h. des *cogito*<sup>47</sup>. "Horizont" ist dabei nicht *nur* ein räumlicher Ausdruck, sondern bezeichnet den ganzen Bereich der Erfahrungen, innerhalb dessen uns die Dinge entgegenkommen.

Somit ist das *Ich*, indem es als seinen Gegenstand die Welt hat,

---

<sup>44</sup> *Op. cit.*, S. 171.

<sup>45</sup> E. Husserl: *Formale und transzendente Logik*, M. Niemeyer, Tübingen 1929, S. 217.

<sup>46</sup> E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, Berlin 1933, Kantstudien Bd. XXXVIII, S. 380.

<sup>47</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Husserliana III, M. Nijhoff, Den Haag 1950, S. 49-50.

der es selbst angehört, ein Subjekt, ein Bewußtsein, eine endgültige Quelle "der Generalthese der Welt". Durch die Forderung nach einer vollständigen Umkehrung der natürlichen Einstellung<sup>48</sup>, die den Verlust des absoluten Sein bedeutet, stellt Husserl in den *Ideen* durch das Problematisieren der natürlichen Einstellung, das allerdings nur in der transzendentalen Einstellung möglich ist, die Frage des Anfangs, des Bodens der Philosophie, die bodenlos anfangen muß; das Wesen der Generalthese besteht darin, daß das Ego seinem eigenen Selbst gegenübersteht, wobei das Bewußtsein "durch und durch Bewußtsein" bleibt, das nur dann existieren kann, wenn es dem Individuum angehört, und nur, wenn es als Leben die Macht hat, seine eigene Welt auszubauen. Hier ist die Rede von der Konstitution meines *Ich*, die vom reinen Ich durchgeführt wird; dabei ist die Konstitution der empirisch möglichen Welt als meiner eignen ein Thema für sich.

Das Problem des Anfangs erscheint auch bei Heidegger, während bei Husserl der Anfang durch die Fragestellung nach dem Wesen der natürlichen Einstellung thematisiert wird, wodurch die Naivität überwunden werden soll. Für Heidegger charakterisiert die Naivität die Gleichgültigkeit gegenüber der ontologischen Differenz, und die ontologische Gleichgültigkeit gegenüber dem Sein zeigt die Grundhaltung, in der sich der Mensch befindet.

Im Gegensatz zu Husserl, der vom cartesianischen *Ich-bin* aus zur Welt gelangen will, geht Heidegger in *Sein und Zeit* von der Welt aus; auf die Frage, was die Welt ist, ist die Antwort zunächst: Es sind

---

<sup>48</sup> Hier soll im Auge behalten werden, daß die natürliche Einstellung auf den Boden der Welt hinweist. Er setzt das Bestehen der Welt voraus, die in der natürlichen Einstellung einfach gegeben ist. Siehe: P. Janssen: *Geschichte und*

die Dinge. Was ist aber die Dinglichkeit der Dinge - das ist bereits ein Problem. Die Welt als ontischer Begriff kann bezeichnen: (1) die Ganzheit des Seienden als ontologischer Begriff, (2) das Sein des Seienden, ferner (3) die Umwelt, in der das Dasein wohnt, und (4) die Weltlichkeit. Heidegger hält sich an die dritte Deutung, wo "weltlich" die Seinsart des Daseins meint<sup>49</sup>.

Die Welt ist kein innerweltliches Seiendes<sup>50</sup>, aber dieses Seiende kann in seinem Sein in jenem Maße gezeigt werden, in dem es die Welt gibt. Die Welt ist in allem Zuhandenen schon da, sie ist das, aufgrund dessen dieses Zuhandene zuhanden ist<sup>51</sup>. Worin besteht aber die Weltlichkeit der Welt? Sie liegt in der Struktur des Daseins; dieses, als ein In-der-Weltsein, entdeckt stets die Welt, und das in der Weltlichkeit der Welt fundierte Entdecken wird als Freigabe des Seienden aus der Bewandnisganzheit charakterisiert<sup>52</sup>.

Entgegen der üblichen Auffassung, wonach die Welt als Schöpfung dem Schöpfergott gegenübersteht, wobei der Mensch nicht nur ein Teil der Welt ist, sondern ihr auch gegenübersteht, setzt Heidegger in *Sein und Zeit* das Weltphänomen in Bezug dazu, wie wir uns vorwiegend und meist in der Welt alltäglich bewegen<sup>53</sup>. Der Mensch ist nicht einfach in der Welt, er bezieht sich auf diese Welt - er hat diese Welt. Wie steht es aber mit dem anderen Seienden? In-sein ist Mit-sein<sup>54</sup>, denn die Welt des Daseins ist Mit-Welt. Die aus

---

*Phänomenologie*, M. Nijhoff, Den Haag 1970, S. 28.

<sup>49</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1977, S. 85-8.

<sup>50</sup> *Op. cit.*, S. 97.

<sup>51</sup> *Op. cit.*, S. 111.

<sup>52</sup> *Op. cit.*, S. 147.

<sup>53</sup> M. Heidegger: *Grundbegriffe der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1983, S. 262.

<sup>54</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1977, S. 159.

der Perspektive des Daseins bestimmte Welt tritt im Rahmen des Seinsverständnisses als Existenzial hervor und gehört in Raum und Zeit als Existenzialstruktur. Nach der Meinung von E. Fink kann das Problem der Welt auf dem Boden einer solchen Perspektive nicht aufgestellt werden<sup>55</sup>; von Heideggers subjektivistischer Weltdeutung<sup>56</sup> muß zu Kant zurückgekehrt werden. Kants bleibendes Verdienst sei die Erkenntnis, daß die Welt nichts Seiendes ist, daß man die Welt nicht in die Nähe des Binnenweltlichen rücken kann. Die Exposition der Frage nach der Welt dient der "Überwindung der kosmologischen Naivität". Für diese ist "charakteristisch, daß die Welt nach Modell des binnenweltlich Seienden gedeutet wird"<sup>57</sup>. In seinen Vorlesungen aus dem Jahre 1966 mit dem Titel *Welt und Endlichkeit* betont Fink, daß die Welt durch den Hinweis auf den kosmologischen Unterschied ein Problem wird<sup>58</sup>, so daß Kants Welt-Denken der geschichtliche Boden ist, auf dem wir stehen; "Kants ganzes Bemühen bestand darin zu zeigen, daß die Welt keine konkrete Vorstellung ist"<sup>59</sup>. Da Kants Welt-Denken im Subjektivismus endet, weil Raum und Zeit als bloße

---

<sup>55</sup> E. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, S. 50.

<sup>56</sup> Wenn Heideggers subjektivistische Welt-Deutung auch Fink merkwürdig erscheint, sollte der Grund vielleicht darin gesucht werden, daß Heidegger in der Explikation der Seinsfrage auch weiterhin die Mittel der transzendentalen Philosophie benutzt. Der Mangel bei Husserl sollte in der ungenügenden ontologischen Bestimmtheit des Begriffes der transzendentalen Subjektivität gesehen werden. Vielleicht treten auch deshalb Schwierigkeiten auf, wenn der Grund der Subjektivität thematisiert werden soll. Siehe: H. G. Gadamer: *Istina i Metoda*, V. Masleša, Sarajevo 1978, S. 290.

<sup>57</sup> E. Fink: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen + Neumann, Würzburg 1985, S. 120.

<sup>58</sup> E. Fink: *Welt und Endlichkeit* (angeführt gemäß Manuskript, das sich im Eugen-Fink-Archiv in Freiburg befindet), S. 18.

<sup>59</sup> *Op. cit.*, S. 182.



Erscheinungsformen subjektiv sind<sup>60</sup>, gehört seine Lehre von der Welt zur Lehre vom transzendentalen Schein. Die kritische Frage, die Kant gestellt werden könnte, lautet: "Kann die Welt als Erscheinungshorizont des gesamten Seienden dem Begriff des Erscheinens untergeordnet werden?"<sup>61</sup>

Das Thematisieren der Welt ermöglichte Kant eine neue Auffassung des Subjekts. Dieses ist nicht mehr etwas Inneres gegenüber dem Äußeren, da Raum und Zeit dem Subjekt angehören; das Ich formt das Welt-Bild der Erscheinungswelt<sup>62</sup>. So gehört die Welt dem Subjekt an und manifestiert sich als Lebensraum und -zeit.

Das Epochale in Kants Weltdeutung können wir an Hand der skizzierten Deutung richtig verstehen. Die biomorphe, soziomorphe und technomorphe Wurzel hat E. Topitsch in seiner Studie *Der Kosmos der Philosophie*<sup>63</sup> einleuchtend dargelegt: während in den Deutungen der ersten griechischen Denker der Gedanke über die Welt als der Manifestation des Lebens dominiert, wobei die ethisch-politische Terminologie klar darauf hinweist, daß der physische Makro-Kosmos nach der Analogie des gesellschaftlichen Mikro-Kosmos aufgefaßt wird, so hat Platon die Weltbewegung durch die Bewegung der Seele bestimmt, deren Struktur die Gesellschaftsstruktur widerspiegelt; Aristoteles hat den Prozeß des Werdens als Übergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit gedeutet und die technomorphe Vorstellung der Welt bevorzugt, wobei er als entscheidenden Faktor die Tätigkeit hervorhob.

---

<sup>60</sup> *Op. cit.*, S. 195.

<sup>61</sup> *Op. cit.*, S. 71.

<sup>62</sup> *Op. cit.*, S. 102-3.

<sup>63</sup> E. Topitsch: *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Wien 1958, S. 95-221.

Die Vorstellung der Welt als kosmischer Staat ist unter dem Einfluß der fernöstlichen Mythologie entstanden<sup>64</sup>. Sie ist als Projektion der Gesellschaftsverhältnisse in der Zeit des späten Hellenismus und der römischen Republik zu verstehen. Laut Plotin ist der Grund der Welt mehr, als was wir von ihr aussagen können (V, 3, 14); die Welt ist ähnlich einem Kunstwerk, in dem sich Licht und Dunkel harmonisch vereinigen. Das ganze Leben gleicht einer Bühnenszene, auf der Weinen und Jammern gespielt werden, und die gesamte Erde ist die Bühne, auf der der Mensch spielt, ohne daß er dies bemerkt (III, 2,14). Während mit Plotin die antike Philosophie zum letzten Mal einen Höhepunkt erreichte<sup>65</sup>, konnten die kommenden Jahrhunderte nur Variationen schon bekannter Themen beisteuern.

Während Augustinus in den Spuren der Stoiker denkt und in Gottes Willen die Ursache aller Formen und Bewegungen des körperlichen Seins sieht (*De trin.*, III, 4, 9), interpretiert Bonaventura das Universum als eine gesellschaftliche Struktur<sup>66</sup>. Thomas von Aquino überwindet weder die aus den früheren Zeiten bekannte soziomorphe Denkart noch die schon bei Aristoteles beobachteten technomorphen Weltvorstellungen. Die Analogielehre ist bei Thomas systematisch unzulänglich entwickelt<sup>67</sup> und bleibt im Schatten der Unterscheidungen des 12. Buches der *Metaphysik*.

Unter *Sein und Mensch*<sup>68</sup> soll kein Konstrastprogramm zu

---

<sup>64</sup> *Op. cit.*, S. 154.

<sup>65</sup> *Op. cit.*, S. 192.

<sup>66</sup> *Op. cit.*, S. 198.

<sup>67</sup> *Op. cit.*, S. 218.

<sup>68</sup> E. Fink: *Sein und Mensch*. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung, Alber, Freiburg/München 1977; dieses Buch setzt sich zusammen aus den Vorlesungen

Heideggers berühmten Werk verstanden werden. Fink hatte nicht die Absicht, das Sein aus dem Menschen zu bestimmen; auch kam es ihm nicht darauf an, durch diesen Titel ein spekulatives Paradox auszudrücken<sup>69</sup>; er weist hier auf dasselbe Verhältnis hin wie in *Welt und Endlichkeit* aus dem Jahre 1966: auf die Beziehung zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit.

Er behauptet, die Philosophie stehe vor ihrem Rubikon. Es gelte, von der Ontologie der Dinge zur Kosmologie überzugehen<sup>70</sup>. Daher wandte sich Fink Flegels Weltdeutung zu, die keineswegs ein "Thema von Hegels Denken an sich ist, sondern ein unausdrücklicher Spielraum"<sup>71</sup>, in dem das Spiel als Spiel des bewegten Seins in allem Seienden zu erfassen ist.

Wenn man das Wesen des Seins bei Hegel als Streit auffaßt, dann läge im Widerspruch des Seins der tiefste Grund der Dialektik, die mehr ist als Methode, mehr als Notwendigkeit und "Verlegenheit" des Denkbegriffs des Seins; sie ist eher "das Urgespräch des über das Sein waltenden Logos"<sup>72</sup>.

Finks Frage lautet: Woher kommt Hegels Konzeption von der inneren Auseinandersetzung des Seins, woher dieses Spiel des Seins in sich und des Seins für sich, die eher eine grundgebende Art des Seins als eine regionale Aufteilung auf Natur und Geschichte sind. Hegels heimliche und unausgesprochene Annahme findet Fink in der

---

1950/51.

<sup>69</sup> E. Fink: *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit und Bewegung*, M. Nijhoff, Den Haag 1957, S. 42.

<sup>70</sup> E. Fink: *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Alber, Freiburg/München 1977, S. 241.

<sup>71</sup> *Op. cit.*, S. 32.

<sup>72</sup> *Op. cit.*, S. 211.

Auffassung der Welt als des Streites von Himmel und Erde<sup>73</sup>. Wenn für Fink der Himmel die Lichtung des Seins und die Erde dessen Verbergung ist, dann darf die Erde nicht als Fels oder Festland erfaßt werden, d. h. als ein Ding; sie ist Seinsmacht der Verslossenheit, für die der Erscheinungsboden nur ein Symbol ist. Ebenso ist der Himmel kein Seiendes, sondern die Art, in der das Sein in sich leuchtend waltet. "Im Streit der Lichtung und der Verbergung hegt die Zwietracht des Seins, die Weltwattung. Im Kampf des Lichtes und der Dunkelheit, in der Ur-Entzweiung ereignet sich die Einigung der Welt."<sup>74</sup>

Im Weltstreit der Lichtung und der Verbergung erschließen sich Raum und Zeit. Daher ist der Weltstreit ursprünglicher und früher als alle Anfänge in der Zeit. Dieser Weltstreit ist in allen Dingen, und nichts kann außerhalb dieses Streits geschehen.

So wird die Welt als "echter Horizont des Seins"<sup>75</sup> gezeigt, als Gegenspiel des Himmels und der Erde, als Streit der kosmischen Mächte, womit das Denken nach Finks Worten zur Kosmologie werden muß.

Offenbar hat Fink sich mit seiner Hegeldeutung von Husserls und Heideggers subjektivistischen Weltdeutungen distanziert. Gegenüber Heideggers Deutung des Seins im Horizont der Zeit hebt Fink die Aufgabe des Weltdurchdenkens hervor; in Hegels Erfahrungstheorie liege "das Weltdenken der zukünftigen Kosmologie"<sup>76</sup>. Die Bewegung der ontologischen Erfahrung enthalte den

---

<sup>73</sup> *Op. cit.*, S. 214.

<sup>74</sup> *Op. cit.*, S. 217.

<sup>75</sup> *Op. cit.*, S. 233.

<sup>76</sup> *Op. cit.*, S. 234.

Gedankenstreit, den Widerspruch des Ansichseins und des Fürsichseins, der Substanz und des Subjektes, der Selbstheit der Sache und der Selbstheit des Ich<sup>77</sup>. Fink sieht die Aufgabe der zeitgemäßen Philosophie darin, von der Ontologie der Dinge zur Kosmologie überzugehen, um auch selbst die Zeit ursprünglicher zu erfassen: nicht als Stellungssystem der Dinge, sondern als Walten. Raum und Zeit im Übergang von der Ontologie der Dinge zum Weltdenken treten als Themen von besonderer Bedeutung auf, und darüber hält Fink zur gleichen Zeit (als das Werk *Sein und Mensch* entsteht) einen besonderen Vorlesungszyklus<sup>78</sup>. Es geht um das Problem, die Metaphysik zu überwinden, und um das Vordringen zu einer Kosmologie, in der sich die Welt als undingliche Ganzheit der Dinge darstellt. Die Welt ist für sich ein Un-Ding<sup>79</sup>.

Daher ist für Fink die Welt als Ort aller Dinge, als Zeit aller Zeiten zu verstehen, und wenn das Sein ursprünglich "Welt" wäre, dann wäre es in seinem Wesen nicht einträchtig-eins, sondern zwieträchtig<sup>80</sup>. Dabei hat, so betont Fink, der Weltbegriff vor dem Seinsbegriff Vorrang, weil er im konkreten Leben selbst unmittelbar anwesend ist<sup>81</sup>. Gegenüber der Eintracht des Seins ist die Welt eine ursprüngliche Zwietracht, der Streit des Himmels und der Erde, der Seinshorizont. In dem Welt-Streit ist der Mensch, da er sich zwischen Himmel und Erde befindet, Mit-Kämpfer, Mit-Spieler; er ist

---

<sup>77</sup> *Op. cit.*, S. 235.

<sup>78</sup> E. Fink: *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit und Bewegung*, M. Nijhoff, Den Haag 1957; Vorlesungen aus dem Sommersemester 1951.

<sup>79</sup> E. Fink: *Sein und Mensch*. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung, Alber Freiburg/München 1977, S. 243.

<sup>80</sup> *Op. cit.*, S. 245.

<sup>81</sup> *Op. cit.*, S. 244.

Vermittler, er ist *ens cosmologicum*. In der ursprünglichen Welterfahrung ist eine neue Interpretation des Seins impliziert, die den Sinn von Sein in Zeit und Raum, in der Weltbewegung, findet<sup>82</sup>. Hegels Verdienst liegt in der Ausarbeitung der Entgegensetzung von Ansichsein (als Verslossenheit der Erde) und Fürsichsein (als Lichtung des Himmels), in der Entgegensetzung von Sein und Erscheinung, denn alles Seiende ist sowohl Sein als auch Erscheinen, die Weltzwietracht im Grunde aller Dinge.

Fink betont, es sei ein leichtes, über den Streit des Himmels und der Erde zu sprechen, Schwierigkeiten aber gäbe es bei der Entwicklung des Streites und der begrifflichen Ausarbeitung, denn Erde und Himmel in diesem Sinne existieren nirgends. Es existieren nur Dinge — die Welt nirgends. Himmel und Erde müssen als Seinsmächte verstanden werden, der Begriff 'Erde' oder der Begriff 'Himmel' aber ist nur Symbol. Himmel und Erde sind die Grundmächte der Seinsverbergung und der Seinslichtung<sup>83</sup>, deren Spiel die alten Griechen mit dem Wort *physis* bezeichnet haben.

### **1.3. Denken der Welt und der Kunst**

In welchem Sinne benutzen wir das Wort 'Wirklichkeit'? Offensichtlich weisen wir mit ihm auf etwas anderes als Realität hin. Die Realität öffnet die Frage der faktischen Existenz, deckt Dinge auf, die sich unmittelbar hier vor uns befinden. Wirklichkeit weist auf eine jetzige Gegenwart der Dinge hin, auf jenes Wirkende der Sache selbst, auf ihr Geschehen, Sein, wenn im strengen Sinne des

---

<sup>82</sup> *Op. cit.*, S. 248.

<sup>83</sup> *Op. cit.*, S. 294.

Wortes "das Seiende nur jenes ist, was nicht verfällt und nicht vergeht, was immer besteht"<sup>84</sup>. Unter der Wirklichkeit des Dings versteht das neuzeitliche Denken ein Darstellen des Dings seitens des Subjekts bzw. das Konstituieren dieses in der Subjektivität. Das wirkliche Sein des Dinges ist sein Sein im Bewußtsein, so daß "wirklich sein heißt: dargestellt sein"<sup>85</sup>.

Wir fragen nach etwas, wenn es problematisch ist oder nicht gegenwärtig. Nach dem Begriff der Wirklichkeit fragen wir aus zwei Gründen: er ist problematisch und sein Korrelat etwas entwindendes. Bei den ersten Denkern begründet sich die Wirklichkeit auf der Erfahrung der Welt, und dies in ursprünglicher Nähe. Die nachfolgende Geschichte ist die Geschichte des Entfernens, des Distanzierens: der Wirklichkeit von uns, uns von der Wirklichkeit. Bei Wirklichkeit denkt man an die Welt der Ideen, das Göttliche, oder das Nichts, durch das Gott selbst geopfert wird. So wird die anherrschende Macht eines Etwas zur einzigen Wirklichkeit erklärt, so daß der Tod auch nicht das Phänomen des Lebens sein kann, sondern auf der anderen Seite des Lebens und alles Bekannten bleibt. Die Frage nach der Wirklichkeit wird dann zur verhängnisvollen Frage (W. Weischedel), wenn es die Wirklichkeit nicht mehr gibt, denn der Weg zurück ist unmöglich, der Weg nach vorn nicht realisierbar. Ermöglicht in dieser Situation nicht gerade die Kunst, daß wir uns in der Nähe der Dinge befinden, daß wir mit der Welt und mit uns in Einklang kommen? Ermöglicht es uns die Kunst nicht, daß wir der Zukunft offen gegenüberstehen? Nach dem

---

<sup>84</sup> W. Weischedel: *Wirklichkeit und Wirklichkeiten*, W. de Gruyter, Berlin 1960, S. 123.

<sup>85</sup> *Op. cit.*, S. 126.

Sinn der Kunst fragen bedeutet, nach dem Sinn der Wirklichkeit fragen, die die Kunst ins Bild bringt. Wenn diese Wirklichkeit im Bild in der modernen Kunst zerstört ist, dann liegt die Wurzel der Zerstörtheit nicht in der Natur des Bildes, sondern in der Natur der Wirklichkeit oder, was ebenso im Auge behalten werden sollte, in der Zerstörtheit/Zerstörbarkeit der Struktur der Subjektivität.

Die philosophische Tradition versteht unter dem Begriff "Wirklichkeit" "die inhaltliche Fülle des Sein, bzw. die konkrete Bestimmtheit als Wirklichsein"<sup>86</sup>. So hat sich gezeigt, daß die Wirklichkeit einen Modus des Seins ausmacht. Das wirkliche und mögliche Sein der binnenweltlichen Dinge beruht auf dem Boden, der die Weltwirklichkeit bildet, die weder Möglichkeit noch Wirklichkeit ist<sup>87</sup>.

Bei der Erforschung der Begriffe *Alles* und *Nichts* kommt Fink zu der Einstellung, daß die universale Wirklichkeit nichts Wirkliches ist, was dem Möglichen gegenüberstünde<sup>88</sup>. Die Welt umfaßt alles, ist aber selbst kein Ding. Die Dinge ergreifen Besitz von allen Orten, und für das Nichts ist kein Platz. Wie kann das Nichts - und kann es überhaupt - existieren? Die Bedeutung dieser Frage liegt darin, daß dies zum Verständnis der These über das Verschwinden der Wirklichkeit führt. Das Verschwinden des Wirklichen ist noch nicht der Übergang zum Nichts. Die Existenz des Nichts würde auch die Existenz der Welt und die Existenz der binnenweltlichen Dinge vernichten. Aber: der menschliche Tod ist ein Zeichen des absoluten

---

<sup>86</sup> N. Hartmann: *Ontologie II*, Möglichkeit und Wirklichkeit, W. de Gruyter, Berlin 1949, S. 55.

<sup>87</sup> E. Fink: *Alles und Nichts*, M. Nijhoff, Den Haag 1959, S. 243.

<sup>88</sup> *Op. cit.*, S. 247.



Nichts, meint Fink. Daher ist die Welt nicht nur der Ort des Verschwindens und Wiedererscheinens, sondern ist auch *Utopia*, das nicht-existierende Niemandsland des Nichts, auf dessen Boden das Mysterium der Liebe und des Todes gedeutet werden kann<sup>89</sup>.

Vielleicht entsteht die Kunst gerade auf dem Boden der Welt, wo sich Alles und Nichts begegnen. Wenn das Werk aus dem gähnenden Nichts hervortaucht, um in der Zeit die Spuren/Zeichen seines Entstehens zu tragen, dann ist dieser geheime Ort eben dort, wo die "Unlösbarkeit" des universal Wirklichen gelöst wird; nicht weil das Werk eine Metapher des Weltlichen wäre, sondern weil sich in ihm die Wirklichkeit der Wirklichkeit auflöst (zerlegt). Wenn sich die Wirklichkeit auflöst, zerfällt sich auch ihr Träger; auf diesem Weg in das Nichts wird die Wirklichkeit thematisiert, wird das Werk thematisiert.

Wirklichkeit ist, vom Ursprung her gesehen, die Weltbestimmung, der Boden der Welt, auf dem die Dinge beruhen; deshalb sollte das Wesen der Wirklichkeit kosmisch verstanden werden, nicht aber ontisch; sie ist der Bereich des Seins, Raum-Zeit aller Dinge, worin das Entstehen und der Zerfall des Seienden vor sich geht. Die Wirklichkeit ist der Boden der Welt, die für sich selbst nicht nur etwas Allumfassendes ist, sondern etwas, das alle einzelnen Dinge beherrscht, etwas, das dem Spiel des Anfangs und des Verschwindens die Richtung gibt, so daß sich die Welt in sich selbst widerspiegelt und dadurch Raum und Zeit ermöglicht. Fink hebt hervor, daß die Wirklichkeit der Welt den Boden der Differenz des Möglichen und Wirklichen der binnenweltlichen Dinge gestaltet, daß

---

<sup>89</sup> *Op. cit.*, S. 249.

er aber selbst weder wirklich noch möglich ist<sup>90</sup>. Die Schwierigkeit des Welt-Denkens liegt darin, daß, wie schon betont (1.2), die Ganzheit der Welt ständig durch binnenweltliche Bilder denkt, denn vor unserem Geist entsteht als unüberwindbare Schwierigkeit der Versuch, daß das absolut Seiende jenseits von Raum und Zeit gedacht wird.

So zeigt sich, daß Wirklichkeit nicht das Aggregat existentieller Dinge ist, der durch Raum und Zeit bestimmte Bereich. Nach den Worten Finks werden alle Dinge in den Raum der Zeit der Weltganzheit zusammengezählt<sup>91</sup>, die Welt aber ist keine Truhe, in die die Dinge hineingetan werden können, und auch kein Über-ding, das neben oder über den Dingen besteht. Fink ist der Meinung, daß alles Existente (Vorhandene) im Raum des Spiels des Seins besteht, in der zeitlosen aber verräumlichten Welt<sup>92</sup>. Die Schwierigkeit liegt im Verständnis des Verhältnisses von Welt und Ding. Kann diese überhaupt durch irgendein binnenweltliches Modell erklärt werden? In seinen Vorlesungen über die Existenz und Coexistenz weist Fink auf die Beziehung des Menschen mit den anderen Seienden hin. Hier erweist der Mensch sich als undinglicher Gegenpol aller Dinge, denn er zeichnet sich sowohl durch sein Verhältnis gegenüber der Welt als auch sein Bewußtsein über sich selbst aus. Damit soll gesagt werden, daß das Verhältnis der menschlichen Gesellschaft und des Menschen eines der möglichen Modelle zum Verständnis der Welt ist. Es stellt sich nun die Frage: Ist die Gesellschaft auf die Art der Welt zu

---

<sup>90</sup> *Op. cit.*, S. 243.

<sup>91</sup> E. Fink: *Existenz und Coexistenz*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987, S. 55.

<sup>92</sup> *Op. cit.*, S. 55.

verstehen oder die Welt auf Art der Gesellschaft?

Die heutige Auffassung der Wirklichkeit ist durch die Auffassung des Seienden als Gegenstand bestimmt, was Folge von Descartes' Philosophie ist, die durch ihre Rückkehr zum *ego cogito* dem Wissen, der Erkenntnis, der Darstellung den Vorzug gibt, so daß ""Substantialität nicht mehr der ermöglichende Grund ist, aufgrund dessen ein Ding einem anderen gezeigt werden kann""<sup>93</sup>. Wenn in der antiken Philosophie, als Ontologie der Substanz bzw. der Dingheit - wobei diese als solche, als Seiendes, als Ding für sich, das durch die übrigen Kategorien bestimmt wird -, kein Raum für das Subjekt besteht, ist Substantialität in der neuzeitlichen Philosophie der Moment der "Objektivität" des Objektes<sup>94</sup>, und alle Probleme werden als Probleme des Bewußtseins gezeigt. Finks Meinung nach spiegelt sich das Walten des Cartesianismus in der Selbstverständlichkeit des Subjekt-Objekt-Verhältnisses wider, so daß jegliche Philosophie von Husserl bis Sartre nur Betrachtung der apriorischen und aposteriorischen Elementen im Bewußtsein des Anderen ist, der vorausgesetzt wird.

Da das Sein des Menschen sich vom Sein anderer Dinge unterscheidet tritt die Schwierigkeit im Verständnis des Seins des Anderen auf, der - da er auf besondere Art und Weise existiert - ein paradoxaler Gegenstand ist: "das subjektive Objekt"<sup>95</sup>. Da das Sein nur in der Darstellung gefunden werden kann, stellt Fink die Frage, wie sich Sein und Darstellung überhaupt zueinander verhalten<sup>96</sup>. So tritt die Fragestellung der Wirklichkeit als Fragestellung des Grundes

---

<sup>93</sup> *Op. eil.*, S. 65.

<sup>94</sup> *Op. cit.*, S. 65.

<sup>95</sup> *Op. cit.*, S. 70.

der Wirklichkeit auf. Wie und wo ist Wirklichkeit begründet? Der Mensch hat ein Verhältnis zum Raum, zur Zeit, zum Seienden; diese Offenheit ist Offenheit der Welt gegenüber, die das menschliche Dasein ermöglicht. Wie aber kann dieses Verhältnis des Menschen zur Welt verstanden werden? Die Geschichte des westlichen Denkens kennt eine Reihe von Modellen: die Widerspiegelung (Platon), die prästabilisierte Harmonie (Leibniz), die Antinomien der reinen Vernunft (Kant), die spekulative Identität des Reellen und des Ideellen (Hegel), der Wille zur Macht als anthropologisches und kosmologisches Prinzip (Nietzsche). Es stellt sich die Frage: Wie kann man nach Einsicht in alle diese Antworten diesen Unterschied verstehen, der sich als Labyrinth darstellt? Der Mensch ist ein Ding in der Welt, und er ist prinzipiell binnenweltlich, das gesamte binnenweltliche Seiende aber ist das Seiende-in-der-Welt, das Fink zufolge nicht verstanden werden kann, wenn es nur als Bestehen und Vorhandensein betrachtet wird<sup>97</sup>.

Wenn das In-sein die ontologische Bestimmung jedes Dinges ist, ist der Mensch als Selbstverhältnis das Seiende, das seinem Sein gegenüber im Verhältnis steht; er unterscheidet sich von der Natur, und die Entfremdung von ihr ist Wesen und Bedingung seiner Existenz, konstitutives Element des menschlichen Seins.

E. Fink distanziert sich von jeder Philosophie, in der der Idealismus des Bewußtseins dominiert: Selbstoffenheit sieht er als wesentliche Folge der Offenheit der Welt gegenüber; der Mensch kann dem eigenen Sein gegenüber im Verhältnis stehen, weil er sich

---

<sup>96</sup> *Op. cit.*, S. 68.

<sup>97</sup> *Op. cit.*, S. 78.

zuvor dem Sein als Sein gegenüber, der Zeit als Zeit gegenüber verhält. Man kann nicht vom eigenen Sein ausgehen, um zum Sein als Sein zu gelangen, wie Heidegger es vorhatte, für den die Analytik des Daseins Leitgedanke war zur Fragestellung des Seins. Und ebensowenig kann man von Räumlichkeit und Zeitlichkeit selbst ausgehen, um Räumlichkeit und Zeitlichkeit als solche zu verstehen, sondern der Mensch geht von Raum und Zeit der Welt aus, um sich zu verstehen. Deshalb ist er, worauf bereits hingewiesen wurde, *ens cosmologicum*<sup>98</sup>. Die Welt ist keine Projektion des Menschen, sondern der Mensch wird durch die Welt ermöglicht; hier distanziert sich Fink entscheidend von Husserls und jeder subjektivistischen Deutung der Welt, denn für ihn ist diese nicht mehr intentionales Korrelat des Bewußtseins; auch wird die Welt nicht in der Subjektivität konstituiert, was charakteristisch für die phänomenologische Philosophie bleibt.

Das In-der-Welt-sein des Daseins weist - nach der Auffassung der Seinsart - nicht auch auf die kosmologische Dimension der menschlichen Existenz hin; diese wird mit der Frage hergestellt: *Wie ist In-der-Welt-sein in der Welt, im Kosmos?*<sup>99</sup> Fink weist auf die Doppeldeutigkeit des Ausdrucks In-der-Welt-sein hin: einmal wird an die Art des Seins des Seienden gedacht, zum anderen an das Gehören aller endlichen Dinge zur unendlichen Welt.

Welt kann als Strukturmoment der Existenz verstanden werden (als Existenzial, wie es Heidegger tut), aber auch als Versammlung alles Seienden, unabhängig vom Menschen. Welt erscheint so

---

<sup>98</sup> *Op. cit.*, S. 79.

<sup>99</sup> *Op. cit.*, S. 86.

als Metapher, und dann sprechen wir von verschiedenen "Welten": der Welt der Kindheit, der Welt der Jugend, der Welt der Mode, der antiken Welt, der Welt des Mittelalters, der Welt der Renaissance, der bürgerlichen Welt. Alle diese Welten integrieren sich in eine menschliche Welt, und sie sind die historischen Momente der einen "Weltgeschichte".

Die Welt der Kunst ist eine der möglichen Welten. Ihre Dinge unterscheiden sich von all dem anderen, das besteht, so daß die Unvergleichbarkeit eine wesentliche Bestimmung jenes Künstlerischen in der Kunst ist. Alle Momente der Welt der Kunst sind Spuren, die nach dem Schaffen einer Reihe von Künstlern zurückgeblieben sind, Künstlern, deren Tätigkeit sich von jeher zweifach gezeigt hat: als Gestaltung des Anderen und als Selbstgestaltung. Es ist schwer, die Welt der Kunst zu bestimmen, da es schwer ist, den Raum zu bestimmen, in dem sich diese Gestaltung abspielt, denn die Gestaltung bildet gleichzeitig auch den Raum, in dem sie geschieht. Hier werden alle Dinge ursprünglich, aber auf eine andere Art und Weise als die Natur unserer Umwelt es ist.

Für die Kunst bleibt charakteristisch, daß jedes Werk der Welt der Kunst seine Welt schafft, die von den Welten anderer Werke unabhängig sein kann, so daß es möglich ist, daß durch Konzentration auf die Sache der Kunst die Umwelt ausgeschlossen wird. Da das Kunstwerk seine Welt erschafft, gleichzeitig aber auch geschaffen wird, manifestiert es seine subjektive Objektivität in Berührung mit dem Beobachter als objektive Subjektivität.

In dieser paradoxalen Eigenschaft des Kunstwerks zeigt sich die Eigentümlichkeit der Dinge der Kunst. In dem Flimmern, im

Übergang aus dem Licht des Erklärens in die Dunkelheit des Schweigens und umgekehrt existiert jenes Künstlerische der Kunst.

Wenn die Bedeutsamkeit den Mittelpunkt der Ontologie erschafft, gibt es in der Kunst eine solche Stelle nicht; da alle Dinge im unaufhörlichen Spiel begriffen sind, ermöglicht die Bewegung der Dinge in der Welt der Kunst es, daß die Werke immer wieder in einem neuen und unbekanntem Licht gesehen werden; so wie der Künstler gestaltet anschließend auch das Werk die Welt der Kunst. Und so ist die Frage nach der Welt und ihrer Weltlichkeit die Frage nach der Wirklichkeit der Dinge, die nicht nur im Raum eingetaucht ist, sondern diesen Raum wesentlich bestimmt.

Wie ist die Wirklichkeit des Kunstwerks zu bestimmen? Wenn Kunst die Quelle des Kunstwerks ist, dann besteht dieses als wirklich und ist die Folge der Kunst, die in der Materialität begründet ist. Zunächst scheint es, daß sich das Kunstwerk durch seine Materialität nicht von anderen Dingen unterscheidet. Trotzdem aber sprechen wir von der Wirklichkeit des Kunstwerks, von der Welt des Kunstwerks. Die grundlegende Frage, die sich hier stellt, ist: Worin liegt der Unterschied zwischen Kunstwerk und nicht-künstlerischem Werk? Vielleicht sollte die Besonderheit der Kunstwerke in der Möglichkeit gesucht werden, daß wir sie ästhetisch erleben, was nicht der Fall ist mit den anderen Dingen, die für den Gebrauch und Verbrauch bestimmt sind. Was für das Kunstwerk wesentlich ist, ist für einen beliebigen Gebrauchsgegenstand nicht wesentlich. Deshalb wird "die Frage nach dem Wesen des Kunstwerks immer mehr eine ontologische Frage, vor allem eine ontologische Frage nach der Dingheit des

Dinges"<sup>100</sup>. Die Dingheit des Dinges ist auf den Spuren Heideggers so zu verstehen, daß drei Begriffe des Dinges im Auge behalten werden müssen, denn dies kann begriffen werden als (1) Träger seiner Eigentümlichkeiten, als (2) Einigkeit der Vielzahl von Gegebenheiten und als (3) Einigkeit der Materie und Form.

Diese dritte Bedeutung, die auf das Ding als geformtes Material hinweist, kann Wegweiser zum Verständnis des Kunstwerks sein, denn die Materie des Werkes ist nicht auf die gleiche Art geformt wie das natürliche Ding durch die natürliche Form oder das Gebrauchsding durch die Gebrauchsform, sondern durch die ästhetische Form<sup>101</sup>. Wenn, gemäß Heidegger, fragen, was Wirklichkeit des Kunstwerks ist, bedeutet zu fragen, was im Werk am Werk ist, dann verstehen wir das *Am-Werk* als ästhetischen Gegenstand. Wir können aber weiter fragen: Was ist Gegenstand, was ist ästhetisch? F. W. von Herrmann weist auf Heideggers tiefe Überzeugung hin, daß jede gegebene Antwort so lange in Kraft bleibt, wie sie eine weitere Fragestellung ermöglicht<sup>102</sup>. So zeigt sich, daß jede Frage in dem Maße bedeutungsvoll ist, in dem sie neue Fragen weckt. Wenn es im Denken der Kunst auch keine endgültigen Antworten gibt, ist dies doch kein Makel, sondern eher eine Tugend des Denkens. Wenn die Antwort immer als eine neue Frage verstanden wird, dann ist dies Bestätigung sowohl der Lebendigkeit des Denkens als auch seines Gegenstandes: der Kunst.

---

<sup>100</sup> F. W. von Herrmann: *Heideggers Philosophie der Kunst*, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1980, S. 23.

<sup>101</sup> *Op. cit.*, S. 45.

<sup>102</sup> *Op. cit.*, S. 313.