

Milan Uzelac

INTERSUBJEKTIVITÄT UND WELT

„Also Welt ist *immer schon* konstituiert.“

(Fink 1966: 39)

Wenn wir über die „verstehende Offenheit des Menschen für sein eigenes Selbst“ sprechen, kommen wir leicht dahin, dass jeder als Einzelner sich selbst gegenüber, im Horizont der Coexistenz aber für den Anderen offen ist. Hierbei ist folgendes problematisch: Was ermöglicht die Konstituierung des Horizontes der Coexistenz?

Wenn die Konstitution selbst die Konstitution in der Subjektivität voraussetzt, dann fragen wir, da wir uns des kosmologischen Unterschiedes zwischen den innerweltlichen Dingen, die unsere Umwelt gestalten, und der Welt als Totalität bewusst sind, dann fragen wir also, ob diese Totalität wahrhaftig ihren Grund in der Subjektivität hat oder umgekehrt, ob die Subjektivität selbst, und damit auch die Intersubjektivität - entstanden innerhalb der gemeinsamen Umwelt - nur die Folge der Existenz der Welt ist, die ursprünglicher ist „als alles Seiende, alle Objekte und Subjekte“.

Es ist nicht meine Absicht, hier den Streit über die Existenz der Welt hervorzuheben, und das aus dem einfachen Grunde, weil dieser Streit jedes wesentliche philosophische Denken heute bestimmt. Denn nur auf dem Boden der Welt und ihrem Verständnis durch den Menschen ist es möglich, eine Philosophie zu gründen, die, indem sie

das Wesen des Waltens der Welt aufklärt, das Verständnis des Wesens der Menschenherrschaft ermöglicht, die wiederum das Denken des menschlichen Schicksals in der Polis ermöglicht.

Wenn wir nach der Grundlegung der Politik im Denken Eugen Finks fragen, dann fragen wir nach dem Grund, nach der Grundlage, die alles ermöglicht, wir fragen danach, was das stetige Bleiben im Wandel ist, „bewegliches Abbild der Ewigkeit“ (Platon, Tim. 37 d 5), wir fragen nach dem Kosmos. Wir sollten die Worte Finks nicht vergessen, dass „zwischen Menschheit und Kosmos [...] eine Entsprechung [waltet], eine geheimnisvolle Verbundenheit“ (Fink 1978: 79). Da wir uns Finks Philosophie zugewandt haben, fragen wir zusammen mit ihm nach dem Grundbezug der menschlichen Existenz zum Weltall. Nur so bleibt die Philosophie ein ewiger Versuch, eine Reise, die wegen der Reise an sich so wertvoll ist.

Fink hat bei Husserl studiert und sehr eng mit ihm zusammengearbeitet; das war sowohl sein Glück als auch sein Unglück. Sein Glück, weil er in der Nähe eines der größten Philosophen dieses Jahrhunderts gelebt hat - sein Unglück, weil seine eigene Philosophie im Schatten blieb. Wenn wir also über Finks Philosophie sprechen, müssen wir auch von der Natur des Schattens sprechen, in dem sie entstanden ist.

Da die Ausführung auf das Problem der Intersubjektivität als eines der dominanten Probleme der modernen Philosophie begrenzt sein soll, muss gesagt werden, dass die Thematisierung des Problems der Erfahrung des Anderen und der Intersubjektivität sich bei Husserl mit dem Versuch einer Grundlegung der Philosophie durch die Bestimmung der Methode der phänomenologischen Reduktion als

Reduktion auf die reine Subjektivität deckt. Durch die Reduktion gelangt man zur reinen Subjektivität, zu einem Bewusstsein, das, als wirkliches und mögliches, alle Erscheinungen und die ganze physische Welt enthält, die nur eine intentionale Einigkeit ist. Das Bewusstsein ist ein absolutes:

„Mein Bewusstsein ist absolutes Sein [...]. *Dein* Bewusstsein ist für mein Bewusstsein *absolutes* Aussensein, und mein Bewusstsein für dich.“

(Husserl 1973: 6)

So führt Husserl bereits 1908, unter dem Einfluß von Theodor Lipps und seiner Einfühlungstheorie, die Problematik des Anderen in seine Philosophie ein, denn da mich die transzendente Reduktion immer mit dem Strom meiner reinen Bewusstseinerlebnisse verbindet, erscheint mir die Frage vom Anfang der *V. Cartesianischen Meditation* gerechtfertigt: Sollte man nicht die Phänomenologie, die die Probleme des objektiven Seins lösen wollte, und die die Absicht hat, als Philosophie aufzutreten, als phänomenologischen Solipsismus brandmarken (vgl. Husserl 1950: 121)? Es ist insofern möglich, den Einwänden des Solipsismus aus dem Wege zu gehen, als sich zeigen wird, dass das *alter ego* keine reine Vorstellung ist, sondern dass dieser Andere eben der Andere ist.

So tritt für eines der Grundprobleme in Husserls Philosophie das Verhältnis der Subjektivität und des Anderen als Subjektivität auf, für die Subjektivität ebenfalls 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 Subjekt (durch transzendente Reduktion erhalten) zum ersten Mal sich selbst

überschreitet (vgl. Husserl 1974: 9). Jedes Ich, so hebt Husserl hervor, ist eine Monade, aber die Monaden haben hier Fenster, die von den Einfühlungen geschaffen wurden (vgl. ebd. 419 f.).

Die Reduktion, die das transzendente Ego ausübt, führt notwendigerweise zum Anderen als einem 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, in seinem transzendental reduzierten reinen bewussten Leben erprobt es die Welt zusammen mit Anderen -erprobt sie als intersubjektive Welt. 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 Fremderfahrung*“. Diese Theorie fundiert eine transzendente Theorie der objektiven Welt (vgl. Husserl 1950: 124). In den Vorträgen *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910/11) schreibt Husserl, dass

„jedes Ich [...] sich als Mittelpunkt, sozusagen als Nullpunkt des Koordinatensystems vorfindet], von dem aus es alle Dinge der Welt, die schon erkannten oder nicht erkannten, betrachtet und ordnet und erkennt.“ (Husserl 1973: 116)

Interessant ist, dass Husserl diese Haltung 1924 noch präzisiert, indem er hervorhebt, dass das Ich als Nullpunkt das „Urkoordinatensystem [ist], durch das alle Koordinatensysteme Sinn erhalten“ (ebd.). Jedes Ich wird als relativer Mittelpunkt gefasst, bzw. „Orientierungsmittelpunkt“, wie Husserl später präzisiert. In dieser Orientiertheit wird das Bewusstsein über das andere Ich konstatiert, das meinem Ich nicht originär als Mittelpunkt gegeben

ist sondern als Umgebungspunkt; und dies bestätigt klar, dass „Husserl [...] das Problem der Intersubjektivität konsequent im Sinne der Intentionalanalyse an[geht]“ (Janssen 1976: 116).

Mit der Absicht, eine objektive Welt zu konstituieren, trachtet Husserl danach, die Erfahrung des Anderen auf transzendente Weise zu erklären, und das mit Hilfe der Appräsentation als ursprüngliche Präsentation des Leibes des Anderen und gleichzeitig als ursprüngliche Unzugänglichkeit seines Ego. Der Andere tritt so als ko-existierendes Ego auf, das von meinem Ich konstituiert wurde. Die Erfahrung des Anderen ermöglicht die Herstellung der Gemeinschaft und begründet durch die Vergegenwärtigung die Coexistenz meines und des fremden Ich.

In der Aufzeichnung aus dem Jahre 1912, *Einfühlung eines Urteils als ‚Vergegenwärtigung‘ mit bestimmter Aktualität* schreibt Husserl, dass mir bei der Erfüllung eines Urteils, das ich vom Anderen höre, eben die Vergegenwärtigung zum Verständnis dient.

„Das Urteil des Anderen ist sein gegenwärtiges Erlebnis: Es ist also durch das Medium einer Vergegenwärtigung eine Gegenwart gesetzt“
(Husserl 1980: 431).

Diese Gegenwart ist mit der Wahrnehmung der Gegenwart, mit der Perzeption des fremden Leibes und unserer Dingumgebung verbunden. So zeigt sich die Vergegenwärtigung als Verbindungsglied zwischen meinem Ego und dem Anderen. In den Vordergrund stellt sie die Frage der Gegenwart, die sich in der Phantasie vergegenwärtigt und als Phantasie des Anderen meldet. Über mich in der Vergangenheit spreche ich wie über den Anderen in mir und bin mir dabei bewusst, dass ich dies in der Gegenwart tue.

Hiermit soll gesagt werden, dass die Appräsentation einer anderen Sphäre, und somit auch des Anderen und dessen Bedeutung, nur in Verflechtung der Vergegenwärtigung mit einer Gegenwärtigung möglich sein kann.

Für uns ist hier das Resultat wichtig, zu dem Husserl kommt: mein Ego konstituiert das andere Ego durch eine appräsentative Apperzeption, und das ermöglicht, dass zwischen mir als primordialen psychophysischen Ich und dem appräsentativ erfahrenen Anderen die Gemeinschaft gebildet wird. Und demnach ist

„das *erste* in Form der Gemeinschaft Konstituierte und *Fundament aller anderen intersubjektiven Gemeinschaftlichkeiten* [...] die Gemeinsamkeit der Natur, in eins mit derjenigen des fremden Leibes und fremden psychophysischen Ich in Paarung mit dem eigenen psychophysischen Ich.“

(Husserl 1950: 149)

Das Verdienst von Husserls Philosophie liegt in der Entdeckung der Methode, durch die man zum absoluten Bewusstsein gelangt, zum reinen Ich, als zuverlässigem Grund, auf dem das Bauwerk der Philosophie errichtet werden kann, als eine „universale Wissenschaft aus absoluter Begründung“. Die Schwierigkeit, die im Grund selbst aufgetreten ist, war die Erkenntnis, dass dieses Bewusstsein -obwohl kein empirisches, sondern ein transzendentes - ein Bewusstsein, ein Ich ist. Es stellte sich die Frage des Bewusstseins des Anderen und der Andersheit des Bewusstseins: Kann das Bewusstsein in der Mehrzahl gedacht werden? Wie kann man den Anderen erreichen? All diese Fragen bilden die Thematik der Intersubjektivität.

Für Husserl ist die „soziale Welt“ eine vorgegebene Lebenswelt, auf der sich die Wissenschaften begründen, sie wird (logisch)

geboren, wenn man die Oberhand gewinnen will über das Trugbild des Solipsismus durch die Fragestellung:

„[...] wie [soll] ich, da die anderen Menschen insgesamt *eingeklammert* sind, überhaupt zu Anderen und mir selbst kommen" (ebd. 176)?

Im Schlussparagrafen der *Cartesianische Meditationen* lesen wir:

„Das an sich erste Sein, das jeder weltlichen Objektivität vorangehende und sie tragende, ist die transzendente Intersubjektivität, das in verschiedenen Formen sich vergemeinschaftende All der Monaden. Aber innerhalb der faktischen monadischen Sphäre, und als ideale Wesensmöglichkeit in jeder erdenklichen, treten alle die Probleme der zufälligen Faktizität, des Todes, des Schicksals auf, der in einem besonderen Sinne als ‚sinnvoll‘ geforderten Möglichkeit eines ‚echten‘ menschlichen Lebens, darunter also auch die Probleme des ‚Sinnes‘ der *Geschichte*, und so weiter aufsteigend." (Ebd. 182)

Dies ist für uns, die wir den Grund der Politik bestimmen, von außergewöhnlicher Bedeutung, denn hier wird hervorgehoben: (a) der Vorrang der Subjektivität und (b) die Wiederholbarkeit der Probleme auf niedrigerem Niveau, was Eugen Fink zur Gänze annehmen wird, denn die Mächte, die den Menschen bestimmen, kommen aus der Ganzheit, aus der Welt.

Eugen Fink bestreitet nicht, dass unser Miteinandersein auf bestimmte Weise übereinstimmt, sondern stellt die Frage nach dem Wesen dieser Übereinstimmung und sieht diese im Weltbezug. Andererseits ist die Gemeinschaft für ihn kein Phänomen, das „phänomenologisch beschrieben" werden sollte; hier handelt es sich um eine bestimmte Seinsweise des menschlichen Miteinanderseins,

die verstanden werden soll, und zwar ausgehend vom In-der-Welt-Sein des menschlichen Daseins. Es wird sofort klar, dass hier das Verständnis der Welt von ausschlaggebender Bedeutung ist, der Welt, die auf zwei Arten aufgefasst werden kann: als (a) existenzielle Struktur des Menschen (wie sie Heidegger in *Sein und Zeit* sieht), oder als (b) Ganzheit des Seienden.

Indem er auf die Nachbarschaft des Menschen und der Welt als ursprünglichste Grundlage der Gemeinschaft hinweist, warnt Fink davor, dass der Ausfall der Frage nach dem Bezug des Menschen zur Welt dasselbe ist, als wenn man ohne Faden in ein Labyrinth geht (vgl. Fink 1987: 208). Eben deshalb findet er die Wurzel des Menschseins im Urbezug zur Welt, die kein menschliches Phänomen mit anthropologischer Struktur ist, sondern der Sammelpunkt aller Bestimmtheiten. Dieser Sammelpunkt selbst ist nicht bestimmt, aber daher bestimmt er alles, denn die Welt ist keine Projektion des Menschen, sondern genau umgekehrt: der Mensch wird durch die Welt möglich.

Es muss bemerkt werden, dass die Relation Menschsein -Welt, analysiert in der Schrift *Existenz und Coexistenz* (Fink 1987) und in den Vorträgen über die *Grundfragen der systematischen Pädagogik* (Fink 1978), als Bezug Menschenwesen - Sein gesehen wird. Indem Fink in den fünfziger Jahren die Pädagogik als autonome Geisteswissenschaft hervorhebt, sieht er den Menschen nicht nur als Thema der Ontologie, sondern setzt den Akzent auf den Bezug des Menschen zur Ganzheit des Seienden, wobei dieses Verhältnis sein substantielles Wesen ausdrückt, das der Mensch nicht in sich hat, sondern das er suchen muss, so lang er lebt (vgl. ebd. 45).

Vielleicht wird hier jemand sagen, Fink bestimme den Menschen mit den Mitteln der Ontologie, die Gemeinschaft aber mit den Mitteln der Kosmologie. Tatsache ist, dass in den erwähnten Vorträgen aus dem Jahre 1953 (vgl. ebd. 13) die Erziehung als Urphänomen des menschlichen Lebens auftritt, ebenso ursprünglich wie Liebe und Tod, wie Arbeit und Herrschaft. In späteren Schriften werden fünf Grundphänomene angeführt, die Erziehung aber wird nicht erwähnt. Dies bedeutet nicht, dass sie nicht gegenwärtig ist, denn die Pädagogik ist ein Mittel der Politik (vgl. ebd. 15), deren Grundkategorie die Herrschaft ist (vgl. Fink 1987: 231). Hierbei ist von besonderer Bedeutung, dass alle Phänomene im Spiel sind, und dass Fink versucht, einem Zusammenführen des ganzen Spiels auf zwei Prinzipien zu entgehen. Die Frage ist offen, inwieweit dies gelingt, wenn wir wissen, dass sein Denken antithetisch ist, dass er in Paaren denkt: Fink schreibt im Dualismus des Himmels und der Erde, des Lichtes und der Finsternis, des Lichtes und des Schattens; in einer solchen Ur-Zwiespältigkeit, auf einer kosmischen Ebene, geschieht die Einigkeit der Welt. Die Zweiheit zeigt sich auch auf dem Gebiet der Grundphänomene: Wenn er über die Arbeit spricht, hebt er die Arbeit als Zufriedenheit und die Arbeit als Mühe hervor; wenn es um den Tod geht, unterscheidet er den eigenen Tod und den Tod des Anderen; die Liebe existiert in der Dualität des menschlichen Geschlechts; die Macht tritt als Segen und als Fluch auf; wenn vom Spiel (von dem wir schon eine metaphysische und eine mythische Auslegung haben) die Rede ist, kann das Spiel und das Spiel im Spiel unterschieden werden (vgl. Uzelac 1987: 150 f.).

Die Bedeutung von Finks Philosophie liegt in der Bestimmung

des Daseins durch diese fünf Phänomene, die kosmische Valenz besitzen. Nachdem er die Grenzen des metaphysischen Denkens erprobt hat, für das die charakteristische Auslegung des Seins mit Hilfe repräsentativer Modelle wie Gott, Natur oder Mensch erfolgte, will Fink - ausgehend von Welt und Mensch (als einzigem Sein, das zur Welt hin offen ist) - Möglichkeit und Wirklichkeit auf eine neue Art thematisieren. So ist es auch keineswegs Zufall, dass sein *Traktat über die Gewalt des Menschen* (Fink 1974) mit dem Hinweis auf diese beiden Begriffe auch endet. Vielleicht wird jemand sagen: wieder Dualismus. Aber vielleicht geht es um etwas anderes: die Natur des Denkens selbst, durch die wir begrenzt sind. Es ist ausreichend, wenn wir uns an Finks Hinweis auf das Verhältnis von ON und HEN erinnern, die wir in Platons Dialog *Parmenides* antreffen:

„Wird das ON bestimmt und steht im Licht, so bleibt das HEN im Schatten, - wird das HEN aber ‚thematisch‘ gedacht, geschieht das Denken des ON ‚operativ.‘“ (Fink 1976: 189)

Eugen Fink distanziert sich von jeder Philosophie, in welcher der Idealismus des Bewusstseins dominiert: Selbstoffenheit sieht er als Folge der Offenheit gegenüber der Welt. Der Mensch kann zu seinem eigenen Sein ein Verhältnis haben, weil er zuvor ein Verhältnis zum Sein als Sein, zur Zeit als Zeit hatte. Man kann nicht vom eigenen Sein ausgehen, um zum Sein als Sein zu gelangen, wie Heidegger es beabsichtigte, für den die Analytik des Daseins die Leiterin zur Fragestellung des Seins war. Ebenso wenig kann man von der 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 selbst zu verstehen. Deshalb ist

er ein *ens cosmologicum* (vgl. Fink 1987: 79). Fink distanziert sich entschieden von Husserls und jeder anderen subjektivistischen Deutung der Welt, denn für ihn ist die Welt kein intentionales Korrelat des Bewusstseins mehr, auch wird die Welt nicht in der Subjektivität konstituiert, was für die phänomenologische Philosophie charakteristisch bleibt.

Während Kant die elementaren Verhältnisse unserer Existenz durch die Analyse der Relation Person - Sache entdecken will, und Hegel durch die Dialektik Ansichsein (Substanz) und Fürsichsein (Subjekt), will Fink das Paradox der menschlichen Existenz - das darin gesehen wird, dass der Mensch das „subjektive Objekt“ ist - durch das Spiel der vier Grundphänomene aufklären: Liebe und Tod, Arbeit und Herrschaft.

Finks Beitrag besteht darin, dass er den Menschen als Begegnungsort der fünf Phänomene deutet, die unser Dasein in einer „unendlichen Unruhe“ halten, die nicht nur die Unruhe des Geistes ist, sondern des Universums, auf das sich das Dasein bezieht. Deshalb behält Fink die kosmische Situiertheit des Menschen ständig im Auge, und so können wir den Menschen und die Gemeinschaft nur verstehen, wenn wir von der Welt ausgehen. Nur so ist es möglich, das Problem der Sitte als ein Weltproblem zu verstehen, die Kosmologie aber als Fundament der philosophischen Frage nach der menschlichen Gemeinschaft (vgl. ebd. 217).

Es ist klar, dass das Thema von Finks Philosophie die Sozialität ist, die er aber wesentlich auf spekulative Weise bestimmt, auf dieselbe Weise, wie Hegel das Ende der Geschichte denkt, das nicht

„in der Zeit [ist], die nach Stunden, Jahren und Jahrhunderten

gemessen wird. Das ‚Ende‘ ist kein Zeitpunkt, sondern die letzte Quelle, von der der ganze Widerstreit von Ansichsein und Fürsichsein ausläuft und von woher er entspringt." (Ebd. 187)

Auf dieselbe spekulative Weise müssen auch die Grundphänomene gedacht werden; sie müssen fundamental-ontologisch gedacht werden, damit es zu keinem Missverständnis kommt. Wenn Herakleitos wegen Mangel an Begriffen in Bildern, dichterisch, spricht, tut Fink das auch, aber nicht, weil ihm die Begriffe fehlen, sondern in erster Linie deshalb, weil er ihre Unerreichbarkeit, ihre Unmöglichkeit die Dinge zu treffen, einsieht. „Vernunftkenntnis aus Begriffen" sieht Fink für ungenügend an und denkt daher in Bildern, nicht, weil er der Schüler eines mathematischen Philosophen par excellence war, sondern weil er die „Konstitution der Begriffe" in einer ständigen Änderung sehen will. Die Phänomene, über die er schreibt, sind keine fertigen Strukturen, aber auch nicht erscheinendes Wissen in Hegels Sinn.

Wenn wir in den Grundbegriffen Formen von primordialen psychischen Tatsachen sehen, so sind Grundphänomene als Interpretationen spekulativer Gedanken weder beliebige Dinge noch Erscheinungen im Sinne der Kantischen Transzendentalphilosophie, sondern - da sie sich durch Unzweideutigkeit und intersubjektive Erfahrbarkeit auszeichnen -

„Gestaltungen, in denen sich der Mensch immer schon, obwohl nur praktisch-implizit, weiß, an denen das Bewußtsein beteiligt ist."
(Schmidt 1981: 276)

Wir sind Mitspieler des Weltspiels, bestimmt durch die Gegensätzlichkeiten von Liebe und Tod: durch Lebensfülle und Leere des Nichts. Liebe und Tod bestimmen die Gemeinschaft und dabei

„bilden [sie] die *Bodenstruktur* unserer Existenz". Fink macht darauf aufmerksam, dass in ihnen etwas völlig anderes gesehen werden muss als nur ein Naturprozess (vgl. Fink 1987: 229). Diese Phänomene bestimmen sowohl den Menschen als auch sein Verhältnis zur Gemeinschaft. Und so ist das Fragen nach den „Grundproblemen der menschlichen Gemeinschaft" nichts anderes als die Thematisierung der Grundphänomene auf der Ebene der Intersubjektivität. Im letzten Kapitel des Werkes *Existenz und Coexistenz* weist Fink auf Arbeit und Herrschaft hin, die grundlegend verschiedenartige Phänomene sind, da das erste „die Sprache der Macht" gebraucht, das zweite „die Sprache der Technik" (vgl. Fink 1987: 231); beide aber bestimmen als Gesellschaftsformen die menschliche Geschichtlichkeit.

Die Arbeit zeigt sich als „Herrschaft des Menschen über die Natur", während wir in der Herrschaft die „Arbeit am Volke" sehen. Jenes Neue, das für unsere Zeit charakteristisch ist und für die moderne Herstellung, die Fink als „Provokation des Seins" bestimmt und A. Pazanin als „Experiment der menschlichen Freiheit" (Pazanin 1964), sieht der Autor der Schrift *Traktat über die Gewalt des Menschen* in der Verwischung des Unterschiedes zwischen Herrschaft und Arbeit, was die Verwischung des Verhältnisses von Politik und Technik zur Folge hat. Fink erkennt richtigerweise das Bestehen einer neuen Form der Herstellung, die nicht mehr das Hervorbringen eines Seienden aus der Verborgenheit in die Offenheit ist; die moderne Produktion ist

„kein Verhältnis mehr zu einem höchstrangigen Seienden, sondern ist ein Verhältnis zu - nichts." (Fink 1974: 208)

Fink hebt hier hervor, dass das, was hergestellt werden kann, sich in der Herstellung zeigt, und im Unterschied zu Marx, der ein Grundphänomen des menschlichen Daseins als absolut erklärt hat, ist Fink der Meinung, dass die existentiellen Phänomene nicht eindeutig sind, sondern „im mehrdeutigen Zwielflicht des Rätselhaften und Unklaren flimmern“. Aber während für den Menschen der Antike und auch des Mittelalters die Möglichkeiten im Vorhinein bestanden haben und durch das Sein der Idee bestimmt waren, haben wir heute

„einen offenen Zustand vor der offenen Leere jenes Nichts, dem der Mensch unaufhörlich Neubildungen raubt, die weder als Urmuster noch als Sinnesgegebenheiten bestehen“ (Fink 1964: 45).

Deshalb ist für uns heute das Problem der Intersubjektivität so problematisch und so rätselhaft. Wenn die Brauchbarkeit des Arbeitserzeugnisses intersubjektiv ist, und wenn im gegenständlichen Sein der geschaffenen Sache der soziale Charakter der intersubjektiven Brauchbarkeit ruht, lautet die Frage, die wir stellen: Wie wird die Intersubjektivität in der Stunde des Umgangs mit dem Nichts hergestellt?

Als Form unseres Umgangs mit der Welt zeigt sich der Umgang mit dem Nichts, und so wird das Wesen der modernen Herstellung enthüllt, das sowohl unser Dasein als auch die menschliche Gemeinschaft durchdringt. Da sich das Verhältnis zum Nichts - das auf dem Gebiet der Technik zur Katastrophe führt - heute auf entscheidende Weise eben auf den Boden der künstlerischen Herstellung zeigt, meine ich, dass Finks kosmo-ontologischer Standpunkt der einzig mögliche Boden zum Ausbau einer

Philosophie der Kunst ist. Auch wenn in Finks Schriften nicht viele Stellen gefunden werden, an denen die Kunst erörtert wird, meine ich doch, dass man Grund genug haben kann zu behaupten, dass das Denken der Kunst nicht unwesentlich für seine philosophische Position ist.

Aber gerade durch das Heraufbeschören dieses Nichts bringen wir das Phänomen des Todes „zurück ins Spiel“, des Todes, der die Grenzen und den Boden jedes Denkens des Nichts, und daher auch der Kunst, bestimmt. Im Tod ist jeder allein. Wo ist dann hier die Intersubjektivität? Kann uns die Vorherrschaft der Arbeit täuschen? Wenn die „Produktivkraft die einzige, wahre Waffe ist“, kann man dann auch sagen, dass die „künftige Produzentengesellschaft notwendig Arbeiterherrschaft ist“? Denken wir daran, dass die Herrschaft eine kosmische Dimension hat, und dass nur die Herrschaft selbst herrschen kann. So wie die Welt ein Spiel ohne Spieler ist, so wie soziale Institutionen nur fixierte Machtverhältnisse sind, so kann auch die Macht, die sich im Machen spiegelt, als Herrschaft weder den Politikern noch den Technikern gehören, sondern nur dem Wesen der Welt.

Davon spricht schon die antike Tragödie ganz klar. Philoklet ist nicht deshalb das erste bekannte Werk mit glücklichem Ende, weil sich Sophokles vielleicht von Euripides hat beeinflussen lassen, sondern weil hier kein richtiger Konflikt zweier Seiten mit gleichem Recht entstanden ist: Neoptolemus wird von Odysseus manipuliert, aber auch Odysseus von der kosmischen Macht; Philoklet besitzt Herakles' Waffe, aber noch mehr besitzt die Waffe Philoklet. Hier besteht nur eine Macht: die Macht des Manipulierens, die selbst

auch manipuliert ist.

Aber wie wird diese Macht den Menschen mitgeteilt, die wie Spielzeug der Götter unter Troja im Spiel der Olympbewohner unkommen? Ist das nicht die Macht des Todes, die von jenseits der Welt hierher gelangt? Fink betont, wie wir wissen, dass der Tod „strenggenommen, kein Phänomen ist“ (Fink 1979: 200). Und wirklich zeigt schon der Titel von Finks Vorträgen aus dem Jahre 1964, *Metaphysik und Tod*, dies am besten. Auf der einen Seite ist die Metaphysik, auf der anderen der Tod, dieses „und“ aber bleibt rätselhaft, ein „spekulatives Paradoxon“, denn es bringt jene in eine Beziehung, die in keine Beziehung gebracht werden können.

Auf der einen Waagschale einer imaginären Waage wäre die Metaphysik bzw. die vier Phänomene, durch die das Leben - das uns erst durch das Herankommen des Todes zu einem Rätsel wird - bestimmt wird, und zwar: Arbeit, Kampf, Liebe und Spiel. Auf der anderen Waagschale ist der Tod - er steht dem Leben, der Welt gegenüber. Wir sprechen über ihn und gebrauchen dabei Begriffe aus der Welt; wir sprechen über den Tod wie über etwas Innerweltliches, unfähig die Augen zu öffnen vor der „großen, schweigenden Leere“, vor jenem, das „kein Auge [...] gesehen und kein Ohr [...] gehört hat“ (ebd. 140 f.).

Die Zunge der Waage ist dieses „und“, das jenes verbindet, das nicht verbunden werden kann. In diesem „und“ ist die Philosophie als das Denken jenes, was ist, begründet, aber auch als Denken über Gedankenlosigkeit. Der Tod kann nicht gedacht werden, denn für ihn gibt es kein Denkmodell; die Metaphysik kann ihn nicht denken. Vielleicht hat Heraklit das im Auge, wenn er sagt:

„Der Menschen wartet, wenn sie gestorben, was sie nicht hoffen noch wähen." (Heraklit, Fr. 27 in: Diels/Kranz 1954: 157)

Aber wenn, wie Fink schreibt, die Träume über die absolute Metaphysik ausgeträumt sind, so hieße das, dass die Phänomene, durch die wir das Dasein bestimmen und dann auch die Möglichkeit der Intersubjektivität, ihren Grund nicht mehr haben, und wir könnten uns fragen: Was bleibt noch? Es bleibt der Tod, es bleibt das Nichts. Tod, Nichts, erweist sich als der Grund von allem: Denn Leben geht in Tod, Tod aber nicht in Leben.

Statt einer Schlussfolgerung

Was ist am Schluss einer Ausführung zu sagen, die die Philosophie in einem ewigen Spiel der Begriffe sehen will? Vielleicht sollte man sich der Worte erinnern, mit denen Augustinus (Confessiones XI 20, 26) die übliche Rede von der Zeit kommentierte:

„Pauca sunt enim, quae proprie loquimur, plura non proprie, sed agnoscitur quid velimus."

„Nur selten sprechen wir ja sachgenau, zumeist doch ungenau, aber man weiß schon, wie wir's meinen."

Aber indem wir aus der Halle der Erinnerung (praetoria memoriae) herausgehen, deren monadische Natur für Husserl bis zum Schluss ein unlösbares Problem gewesen ist, müssen wir uns des Lebens in der Gemeinschaft als einzige Möglichkeit bewusst sein, denn dank Fink wissen wir: „alles Mögliche ist wirklich." (Fink 1974:219)

Literatur:

Augustinus (1987): *Bekenntnisse. Confessiones*. Lateinisch und deutsch. (Eingel. v. J. Bernhart.) Frankfurt/M. u. Leipzig.

Diels, H./Kranz, W. (1954): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und

deutsch. Bd. 1. Berlin.

Fink, E. (1964): *Über den Begriff der Arbeit*. Belgrad.

- (1966): *Studien zur Phänomenologie 1930- 1939. {Phaenomenologica 21}*

Den Haag.

- (1969): *Metaphysik und Tod*. Stuttgart.

- (1974): *Traktat über die Gewalt des Menschen*. Frankfurt/M.

- (1976): *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. (Hg. v. F.-A. Schwarz.) Freiburg/München.

- (1978): *Grundfragen der systematischen Pädagogik*. (Hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz.) Freiburg .

- (1979): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. (Hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz.) Freiburg/München.

- (1987): *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*. (Hg. v. F.-A. Schwarz.) Würzburg.

Husserl, E. (1950): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana I*. (Hg. v. S. Strasser) Den Haag.

- (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil (1905-1920)*. Husserliana XIII. (Hg. v. I. Kern.) Den Haag.

- (1974): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil (1921-1928)*. Husserliana XIV (Hg. v. I. Kern.) Den Haag.

- (1980): *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß. Husserliana XXIII*. (Hg. v. E. Marbach.) Den Haag.

Janssen, P. (1976): *Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie*. Freiburg/München.

Pažanin, A. (1964): „Praxis als Experiment der menschlichen Freiheit“. In: *Politicka misao*, Nr. 2.

Piaton (2001): *Werke in acht Bänden*. (Hg. v. G. Eigler.) Darmstadt.

Schmidt, G. (1981): „Das Recht der spekulativen Erkenntnis“. In: *Perspektiven der Philosophie*, Bd. 7.

Uzelac, M. (1987): *Philosophie des Spiels. Beitrag zur Phänomenologie bei Eugen Fink*. Novi Sad.