Franz Anton Schwarz

Zum Weltproblem Eugen Finks*

Wir Menschen leben so in der Welt, daß wir im Aufriß unseres Lebenshorizontes in dessen Offenheit stehen und zugleich in einer Zu- oder Abkehr uns zu ihm verhalten. Tiere vermögen dies nicht. Sie leben weder sinnvoll noch sinnlos. Die Dimension dieses Verhaltens bleibt ihnen verschlossen.

Menschsein ist so die eine, einheitliche Dimension der Eröffnung eines Selbst- und Weltverhältnisses, das gleichursprünglich als Nähe und Ferne zu den Dingen der Grund- und Aufriß der Welt ist. Dieses Selbst- und Weltverhältnis ist nicht nachträglich. Es stiftet alle mögliche Erfahrung von Dingen und Regionen, von Dingen überhaupt. Es ist die Morgendämmerung eines neuen Welttages, in der er, der Mensch selbst, steht, in welcher Weise alles in einem neuen Lichte erscheint. Wenn dieser Morgen kommt und dämmert als das Nichtgesehene oder ständig Übersehene seiner Existenz, wenn er diesem Morgen die Tür öffnet und ihn bei sich einkehren läßt, eröffnet sich die Dimension eines neuen Weltverhältnisses, ein Vorwurf und Entwurf einer anfangenden Philosophie. So allein bildet sich eine neue Epoche des Denkens und Wissens, in welcher das allzu Bekannte und Vertraute einer selbstverständlichen Welt ein- und zusammenbricht und ein neues Welt- und Selbstverstehen in Bewegung kommt. Dieses In-Bewegung-Kommen eines neuen Weges ist auch schon die Philosophie ganz als der alles philosophische Wissen und die ganze Thematik umreißende Horizont. Wird dieser Weg wirklich beschritten und als Problem ausdrücklich entfaltet, betreten wir den Boden eines anderen Selbst- und Weltverhaltens.

Unser Thema "Zum Weltproblem Eugen Finks" meint: auf dem Weg zum Weltproblem, meint: seine Idee der Philosophie in ihrer Problemstellung, Grundlegung und Entwicklung, nicht in ihrer ausdrücklichen Problementfaltung. Das im Text dokumentierte, niedergelegte und verwahrte Denken Eugen Finks steht zum genannten Problem in einer unaufhebbaren Spannung von geschriebener und ungeschriebener Lehre und bleibt für den Interpreten grundsätzlich riskant, wenn er nicht Finks Einleitungsproblem in die Philosophie in Orthodoxie transformieren und fixieren will.

Wenn es überhaupt eine Lehre der Philosophie geben kann, dann muß sie einzuleiten versuchen in jene apriorische Dimension der Idee von Philosophie, die dem Nachvollzug möglicherweise immer zugleich offen und verschlossen bleibt, jedermanns Fall ist und von keinem vollbracht werden kann.

Wenn es den Lehrer der Philosophie im eigentlichen Sinne gibt, dann ist es der Lehrer im Ideal, ich meine den unwahrscheinlichen Fall, daß

ein Schüler einem Lehrer begegnet, der ihm eine Türe öffnet, die sein Leben meint. Eugen Fink hatte in Edmund Husserl und Martin Heidegger zwei Lehrer in diesem ausgezeichneten Sinne, und wenn zwei Türen aufgestoßen werden, muß sich der genannte Grundvorgang in einer Weise radikalisieren, daß dem angemessenen Nachvollzug kaum Chancen bleiben, die zum Problem gewordene Sache eines Lebens zur Sprache zu bringen. Vielleicht ist der angemessene Nachvollzug einer Lehre nur möglich, wenn das schwarz auf weiß Gesagte nicht nur grau in grau versinkt und wieder buchstabiert werden muß, sondern weiß auf schwarz erscheint, ich meine jene nächste Nähe, die aus fernster Ferne kommt.

Eugen Fink hat im Durchdenken von Husserls Idee einer Philosophie keine besserwisserischen Randnotizen gemacht, überhaupt nichts verbessert oder ergänzt, auch nicht alles und jedes fraglich werden lassen. Die philosophische Kritik, d. h. die produktive Aneignung einer Philosophie ist gegenüber einem solchen Verhalten stets verschlossen. Ein Lehrer wird allerdings dann am meisten von seiner Sache beansprucht, wenn der Schüler den Lehrer stellt. Edmund Husserl schreibt am 6. Dezember 1930 an Alexander Pfänder, also heute vor 55 Jahren, über seinen Assistenten: "Eugen Fink hat, wie ich glaube, eine bedeutende Zukunft und ist mir, da ich nicht mehr lese, ein und ein voller Ersatz für die Lehrtätigkeit, zudem eine große Hilfe für meine Arbeit."

Nur starke Lehrer können solche Mitarbeiter brauchen. Dieses "brauchen" meint jetzt: daß das philosophische Gespräch jenen Ort betritt, wo die Sache des Denkens, sein Thema, auf die Voraussetzungen aufmerksam wird, die es im Durchdenken des Themas braucht und verbraucht. Darin beruht das Wesen der philosophischen Kritik, daß sich aus dem Anspruch der Sache das Einleitungsprogramm in die Philosophie radikalisiert, d. h. daß das Ungedachte des Denkens selbst als Thema zur Sprache kommt. Edmund Husserls Thema ist die "Intentionale Analyse". Mit einer intentionalen Analytik der "Natürlichen Einstellung" eröffnet Husserl in den 'Ideen' die phänomenologische Fundamentalbetrachtung, betritt er den Weg in die Philosophie.

Die tiefe Verlorenheit an die Dinge, die Vergessenheit, in der das Selbstverständliche da ist, die Verschlafenheit des Alltags als Falle, in der wir durchschnittlich sitzen, wird in diesem Erwachen der Philosophie geöffnet. Das selbstverständliche Verhalten zu den Dingen wird fragwürdig und die Verlorenheit an sie wird zur ausdrücklichen Welthaltung.

Die deskriptive Analyse der Intentionalität, die den ersten und vorphilosophischen Leitbegriff von phänomenologischer Methode ausmacht, wurde von Husserl in jenem Inbegriff von Grundbesinnungen radikalisiert, die unter dem Titel "Phänomenologische Reduktion" zusammengefaßt sind.

Zunächst beginnt diese Besinnung als eine intentionale Interpretation unseres Seins bei den Dingen, des meinenden, wahrnehmenden, erfahrenden, urteilenden, wollenden, begehrenden Verhaltens zu den umweltlich begegnenden Objekten. Wir verhalten uns zu ihnen nicht nur in ständig wechselnden Akten, sondern auch in bleibenden Einstellungen.

Husserl hebt zuvor einen fundamentalen Grundzug alles objektivbezogen subjektiven Lebens ab. In diesem Grundzug gründet die Naivität, die Natürlichkeit des menschlichen Daseins. Diesen fraglos und durchherrschenden Vollzug nennt er die GENERALTHESIS der "Natürlichen Einstellung", es ist die Thesis vom Sein der Welt. Diese Generalthesis durchzieht und durchherrscht unser gesamtes Aktleben. Sie ist ein selbstverständliches Für-wirklich-halten des Seins des gesamten Gegenstandsfeldes. Dieses Für-wirklich-halten ist keine Synthesis von Einzelthesen, nicht ihre Summe oder ihr Inbegriff. Sie ist eine einheitliche, allen besonderen Wirklichkeitssetzungen schon vorausliegende Setzung der Gesamtwirklichkeit der Gegenstände schlechthin. Sie ist ein weltweiter Vorentwurf des Wirklichkeitsfeldes. Sie modalisiert sich nie wie eine Einzelthese; wenn ich am Sein bestimmter Dinge dann und wann zweifle, bezweifle ich doch nie das allgemeine Feld des Wirklichen. In der Generalthesis ist ein weltweites Geltungsfeld möglicher Objekte vor aller faktischen Begegnung von Objekten vorentworfen, eine Vorausgeltung, deren Vollzug in der Vergessenheit der Selbstverständlichkeit ruht. Sie bleibt als Geltungsboden der durchgängigen Wirklichkeit unangetastet. Ein Für-wirklich-halten eines Dinges mag sich als Täuschung erweisen, aber die Wirklichkeit ist dann an dieser Stelle nicht leer, die Welt hat kein Loch, denn der durchgängige Wirklichkeitsboden bleibt unangetastet.

Husserl weist in der "Generalthesis der Natürlichen Einstellung" ein verborgenes Grundverhältnis des Menschen zur Wirklichkeit alles Wirklichen auf. Unsere Offenheit für die Wirklichkeit im Ganzen ist eine entschiedene Zukehr zu den Dingen, ein Von-sich-weg und auf die Objekte Zu-leben, eine nach außen gerichtete Lebenstendenz. In die Welt hinein, leben wir auf die Dinge zu, sind in sie verschossen. Wir durchleben die mannigfaltigen Erlebnis-, Erscheinungs- und Gegebenheitsweisen von Dingen, machen sie uns aber nicht gegenständlich und sind blind für die Fülle subjektivgebenden Lebens.

Die Verlorenheit an die Dinge, als der natürliche Objektivismus unseres Lebens erweist dieses als ein In-die-Welt-hinein-leben. Dinge sind uns gegeben in Umgebungen, begegnen uns aus Umgebungen, die wieder in Umgebungen eingelagert sind, und sich iterieren. Alle Dinge begegnen aus einem Welthorizont her. Im Aufweis der Binnenweltlichkeit, in der Besinnung auf unsere objektive Lebenstendenz als Verlorenheit an die Dinge, kommt das Phänomen Welt unausdrücklich in den Blick als riesengroßes Gegenstandsfeld.

Husserls unthematischer Blick auf die Welt wird bei Fink thematisch. Alle Gegenstände, auch das erfahrene Subjekt, dem die Dinge aus der Welt her begegnen, sind in der Welt. Das Subjekt lebt nicht in die Welt hinein, als ob es außerhalb der Welt wäre und die Welt ihm gegenüber. Sein In-die-Welt-hinein-leben ist immer schon In-der-Welt. Welt kann deshalb kein großes Gegenstandsfeld sein. Welt ist immer schon das alle intentionale Beziehung umfangende und einbegreifende Ganze. Zwar wissen wir immer schon, was Welt ist, wollen wir sie aber begrifflich be-

stimmen, versagt dieses Wissen. Husserl drängt die Welt-Frage ab, Fink nimmt sie ausdrücklich auf. Sie wird ihm zu einer Grundfrage der Philosophie, weil er in die operativen Voraussetzungen von Husserls Weltbegriff zurückfragt.

1. Der Umstand, daß Husserl eine Vielzahl von originären Gegebenheitsweisen anerkennt, so viele nämlich, als es Regionen von Sachen selbst gibt, schließt nicht aus, daß im grundsätzlich methodologischen Sinne das unmittelbar anwesende, anschaulich gegebene Sinnending das Modell abgibt, wie die Selbstheit der Sache selbst von der beginnenden Phänomenologie gedacht wird.

2. Sprache wird als ein dem Menschen zukommendes Vermögen verstanden, die an sich sprachfreien Dinge sinnhaft zu artikulieren. Die Sprache hat mit dem Sein der Dinge nichts zu tun, sagt man. Die Prädikation gilt als eine logische Operation an dem an sich vorlogischen Ding. Die gesamte logische Sphäre gilt als prinzipiell fundiert auf der vorlogischen.

3. Fraglich ist, ob dasjenige, wobei die phänomenologische Methode ankommen will, das vorbegriffliche, vortheoretische und vorprädikative Seiende überhaupt existiert. Die Kugelgestalt des Planeten können wir vom Erdboden, auf dem wir wandeln, wieder wegdenken; wir können aber niemals die kategoriale Struktur des Dinges wegdenken. Die ontologischen Begriffe stecken in den Sachen selbst.

4. Was wir über ein Ding denken, ist belanglos, was wir als Ding denken, ist indes die ontologische Verfassung desselben. Die Sache selbst ist durch Begriffe wesentlich bestimmt, welche nie abgezogen werden können. Es gibt keine vorbegriffliche Sache, wenn wir Begriff streng im ontologischen Sinn denken - ebensowenig gibt es ein sprachfreies Seiendes.

Der Leitbegriff der phänomenologischen Methode, die vorbegriffliche und vorsprachliche Sache selbst basiert auf dunklen, ungeklärten Voraussetzungen. Die Sache selbst als Thema phänomenologischer Methode ist nicht das Seiende, wie es an sich ist, sondern das Seiende, was wesenhaft Gegenstand, d. h. Seiendes für uns ist. Wie das reine Sein eines Seienden sich verhält zum Gegenstandsein dieses Seienden, diese Frage wird ausdrücklich als ein falsch gestelltes Problem zurückgewiesen. In Wahrheit ist es für Fink das kardinalste Problem der Phänomenologie, das Husserls Phänomenologie überspringt, weil sie vor dem spekulativen Denken zurückweicht. Husserl meint, ein Ding an sich, das grundsätzlich dem Erscheinen entzogen bleibe, habe keinen Sinn, sei ein Unbegriff. Was nicht zur Anweisung kommen kann, kann überhaupt nicht sein.

Fink wendet ein: Die Phänomenalität der Phänomene ist nie selber eine phänomenale Gegebenheit. Sie ist immer notwendig Thema spekulativer Bestimmung. Daß das Ausweisbare allein ist, den vollen und gültigen Umfang des Begriffs seiend erfüllt, kann nicht wiederum durch Ausweisungen dargetan werden. Das Erscheinen des Seienden ist nicht etwas, was selbst erscheint.

Der Ausdruck "Erscheinen" hat eine rätselhafte Vieldeutigkeit. Die abendländische Metaphysik denkt das Seiende als Substanz und Subjekt. Substanz aber ist es als die reine in-sich-selbst-liegende Verschlossenheit. Substanz ist es als das Wesen, die OUSIA. Das Wesen liegt allem Erscheinen zugrunde. Erscheinen kann heißen:

1. Das Aufgehen des Seienden, das Hervorkommen in das Offene zwischen Himmel und Erde.

2. Erscheinen kann auch meinen: Das Sich-Darstellen des schon zum Vorschein gekommenen endlich-Seienden. Die Substanz erscheint in der Vielzahl ihrer Eigenschaften und Bezüge. Erscheinen heißt dann: das im Verhältnis-Stehen eines Seienden zu anderen Seienden.

Dieses Sichdarstellen ist allgemeiner als die darin gründende besondere Weise, daß sich ein Ding für ein wissendes Subjekt darstellt. Das Wissen gründet seiner ontologischen Möglichkeit nach in dem allgemeinen Sein der Dinge für andere Dinge. In der Neuzeit wird allerdings dieser Wissensbezug so zentral, daß er den Erscheinungsbegriff vorwiegend bestimmt. Das Phänomen wird zum vorgestellten Gegenstand eines vorstellenden Ichs. Husserls Phänomenologie steht implizit auf dem Boden der neuzeitlichen Wandlung der Metaphysik, ohne sie ausdrücklich mitzuvollziehen oder als Problem zu erfahren. Die ontologische Fragwürdigkeit derselben wird nicht diskutiert. Wenn die Sache selbst prinzipiell Phänomen ist im letztgenannten Sinn, hat sie überhaupt keine letztliche Eigenständigkeit. Sie ist nur das, was sie ist, im Bezug auf das Subjekt, dem sie erscheint. Der Subjekt-Objekt-Bezug mit all seinen noetisch-noematischen Strukturen ist jetzt das eigentliche Thema. Alles Vorstellen ist Vorstellen vom Gegenstand-Bewußtsein von ... Der Phänomen-Begriff macht so eine fünffache Abwandlung durch:

1. das Ding im Erscheinen überhaupt
2. das Ding im Bereich des menschlichen Vorstellens
3. das Ding, ausgelegt als Korrelat eines subjektiven Vorstellungssystems unter Ausschaltung des Dings an sich
4. Phänomen als der intentionale Gegenstandssinn - abgesehen von den thetischen Charakteren
5. Phänomen als Gegenstandssinn bei methodisch geübter Neutralisierung der thetischen Charaktere.

Wahrnehmen ist erstlich: ein den Sachverhalten Entsprechen, ist selbst ein Sachverhalt, der als Korrespondenzverhältnis verstanden werden kann. Dieses Korrespondenzverhältnis als wahrheitstheoretische adaequatio rei et intellectus wird umgedeutet in ein Verhältnis der Äquivalenz, wenn man argumentiert, der erkenntnismäßig vorgefundene Sachverhalt sei gleichbedeutend mit einem subjektiven System, in welchem er sich je für mich aufbaut. Schließlich ist es nur noch ein Schritt zu sagen: Die Dinge, die Sachen in der Welt, die Erkenntnisgegenstände für uns sind gar nichts anderes als Objektpole, als intentionale Identifikate mannigfacher Synthesen, sind gar nicht an sich, sie sind bloß das erwirkte Werk einer Bewußtseinsleistung.

Unzulässig sei es bei genauer Analyse der Bewußtseins-Sinngebung noch zwischen dem Ding selbst und dem Phänomen für uns zu unterscheiden. Hinter der phänomenalen Präsentation gäbe es kein unabhängiges Ding an sich mehr. Die Äquivalenz wird zur Identität verschärft, und schließlich wird die behauptete Identität von gegenständlicher Sache und dem darauf bezogenen Subjekt zurückgenommen.

Wo aber ist die sogenannte Intentionalität? Ist sie eine Eigenschaft des menschlichen Seelenlebens, ist sie ein Gegenstand der inneren Wahrnehmung? Was wir im Alltag die Dinge nennen, das sind für Husserl konstitutive Produkte. Aber diese Produkte sind von den produzierten Leistungen unablösbar. Fink kritisiert, daß der Lebensbegriff der Husserlschen Phänomenologie nicht spekulativ exponiert wird. Nirgends komme es zu einer ontologischen Bestimmung der konstitutiven Prozesse und damit des intentionalen Lebens selbst.

Bei Husserl schwankte der Sinn der transzendentalen Konstitution zwischen Sinnbildung und Creation. Der Seinsinn des allumgreifenden Gesamtlebens bleibe unbestimmt.

Die Intentionalität ist Husserls Grundwort für den Subjekt-Objekt-Bezug. Mag die Dimension dieses Bezugs noch so konkret genommen, noch so differenziert entfaltet werden, er ist für Fink nie der alleinige Spielraum des Seins. Denken bezieht sich zwar auf Seiendes, auf Dinge, Erlebnisse, Zahlen etc. Aber solches Be-Denken des Seienden ist in seiner Nachträglichkeit nur möglich, weil schon vorausgedacht ist, was überhaupt ein Ding ist. Dieses VORAUSDENKEN ist in einem wesentlicheren Sinne Denken. Die apriorischen Gedanken denken wir im gewöhnlichen Alltag nicht. Wir bewegen uns in ihnen als in einer überkommenen Erbschaft. Für Fink hängt die Zukunft der Phänomenologie davon ab, ob es gelingt, die intentionale Analytik in einen echten Bezug zum eigentlichen Denken, d. h. zu einem entschiedenen Aufnehmen des Seinsproblems zu bringen. Husserl spreche zwar viel von Ontologie. Er meine damit aber eine eidetische Lehre von Gegenständen höherer Ordnung. Das Apriori gilt ihm selbst als ein Gegenstand. Seinsstrukturen sind aber in Wahrheit nie Gegenstände, die gefunden, beschrieben und nach den sie bildenden Intentionalitäten untersucht werden können.

Deshalb ist zu fragen: ist die Seinsfrage ein Bewußtseinsproblem oder ist eher umgekehrt: das Bewußtsein in seinem eigenen Bestehen, sofern es Vernunft und Freiheit zusammenspannt und einen Bezug auf seiende Gegenstände hat, ein ontologisches Problem? Damit hängt zusammen, ob Husserls Unterscheidung zwischen einem weltvorgängigen Subjekt für die Welt, eben dem transzendentalen Subjekt, und einem binnenweltlichen Menschen-Ich gehalten werden kann. Muß ein extramundanes, jedoch die ganze Welt als seinen intentionalen Gegenstandssinn konstituierendes Subjekt nicht 'außerhalb der Welt-Zeit' und 'außerhalb des Weltraumes' sein? Husserl bezieht sich in seinen Zeituntersuchungen auf den Ton als favorisiertes Modell. Eine Melodie ist ein Klangvorgang, der sich zeithaft erstreckt, ist ein Zeitding. An diesem Zeitding zeigt Husserl, wie objek-

tive Zeit in subjektiver Zeit, wie die Zeit der welthaften Vorgänge und Begebenheiten in der Erlebnis- und Aktzeit intentional aufgebaut wird. Husserl spürt besondere Zeitintentionalitäten auf, beschreibt die Zeitkonstitution als einen Vorgang, die Zeit als Thema mit der Zeit als operativem Mittel. Husserls Apriorien des Zeitdenkens sind für Fink eine Hinterlassenschaft von erregender geistiger Gewalt. Dies gilt auch im Blick auf Husserls Geschichtskonzeption. Fink kritisiert, daß die Zeit, in der der Umschlag aus der weltlichen Befangenheit des sich menschlich verstehenden Subjekts in das transzendentale Selbstbewußtsein des absoluten Lebens erfolgt, nicht deutlich genug bestimmt wird. Wohin gehört diese Zeit? Ist sie 'weltlos'? Ist sie die Form des subjektiven Lebens und mittelbar auch eine Form der konstituierten Gebilde? Husserl kann der Konsequenz letztlich nicht ausweichen, die Zeit dem Subjekte zuzurechnen, sie als die Bewegung des subjektiven Geistes, als seine Selbstzeitigung zu interpretieren. Mit dieser Weltlosigkeit der Zeit hängt es auch zusammen, daß Husserl den Weltbegriff subjektiv faßt, nämlich als den Horizont der gegenständlichen Sinnbildung, und damit den Gedanken der Welt im Horizontphänomen auflöst.

Es ist und bleibt für Fink aber eine alles entscheidende Frage, ob die Horizonte in der Welt gründen oder die Welthaftigkeit der Welt im Horizontphänomen. Husserl subjektiviert Welt und Zeit, reißt sie in ein absolut gesetztes Seiendes hinein, um so den weltüberlegenen Charakter der konstituierenden transzendentalen Subjektivität zu behaupten. Die Menschlichkeit des Menschen wird aber so ein konstituierter Sinn, der keine letzte Wahrheit hat. Husserl hat keine phänomenologischen Gründe für die Selbstkonstitution der menschlichen Endlich-keit beigebracht. Zeit-Welt-Endlichkeit sind unaufgearbeitete und unbewältigte Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Schwierige Probleme erheben sich, die mit der Sterblichkeit der Individuen, mit dem Wechsel der Generationen zusammenhängen. In der V. Cartesianischen Meditation, in Husserls Versuch der Explikation der Intersubjektivität, sind diese Probleme nicht bewältigt.

Erstaunlich bleibt, daß Eugen Fink im Durchdenken der operativen Voraussetzungen von Husserls Grundbegriffen die eben geschilderten kritischen Motive schon als 26-jähriger Husserl gegenüber vorgetragen und formuliert hat. In seinem letzten Lebensjahr notiert er sich: "Ich habe in den Jahren 1930-34 eine ganz neue sachlich orientierte Ausarbeitung über 'Zeit und Zeitkonstitutionen' begonnen - und dabei immer weniger mit den Husserl-Manuskripten anfangen können. In zahllosen Gesprächen trug ich Husserl die Schwierigkeiten und die neue Problematik vor." Fink stellte sich gegen den Präsenzialismus der Zeitanalyse, weist Husserl darauf hin, daß zeitbildende Intentionen nicht aufweisbar sind. Fink suchte in der Diskussion um Ich und Zeit, Schöpfertum und Zeit, Stimmung und Zeit einen anderen analytischen Ansatz zu gewinnen, der in Gesprächen mit Husserl über die MEONTIK und ACHRONOLOGIE der Zeit kontrovers diskutiert wurde. Fink schreibt: "Husserls Ausweg

aus diesen Problemen war der verstärkte Präsenzialismus der 'lebendigen Gegenwart' - mein Weg war die *Weltzeit* als umgreifendes überobjektives und obersubjektives Urgeschehen, ein Absprung vom Transcendentalismus!"

Die Schwierigkeit ergab sich, als es sich für Fink zeigte, daß der transcendentale Problemansatz die Zeithaftigkeit des Zeitgegenstände konstituierenden Bewußtseins nicht aufzuklären vermochte; "weil dem Bearbeiter klar wurde, daß Zeit nicht vom Zeitbewußtsein aus philosophisch verstanden werden könne, daß hier gerade eine UMKEHRUNG statthat: Zeit (als Welt-Zeit) ist ermöglichend für Gegenstände und für konstituierendes Subjekt." Damit muß Husserls Phänomenologie sich in der Sache und im Problem radikal für Fink verwandeln. Die großen Verwandlungen geschehen nicht allmählich, sondern mit einem Schlag. Im Gegensatz zu der bekannten Schul- und Lehrmeinung hat - und macht - die Natur Sprünge, wo sie nur kann.

Martin Heidegger hält im Wintersemester 1928/29 nach seiner Rückkehr aus Marburg ein Oberseminar über "Die ontologischen Grundsätze und das Kategorienproblem". In seinem Seminarbuch notiert er als Nr. 14 Eugen Fink, 8. Semester. Er hat Finks Namen rot unterstrichen. Dieses Zeichen bedeutet Heidegger: "aus dem Genannten wird vermutlich etwas". Den roten Strich unter Eugen Finks Namen erörtert Heidegger so: "Sie galten damals schon als anerkannter und bevorzugter Schüler Husserls. Jetzt kamen Sie in eine *andere und doch in dieselbe Schule* der Phänomenologie. Diesen Titel müssen wir freilich recht verstehen. Er meint nicht eine besondere Richtung der Philosophie. Er nennt eine auch jetzt noch fortbestehende Möglichkeit, d. h. die Ermöglichung des Denkens, zu den 'Sachen selbst' zu gelangen, deutlicher gesprochen: zu der Sache des Denkens. Darüber wäre manches zu sagen.

Doch jetzt meine ich Eugen Fink, den 'Schüler' und stelle fest, daß er in der Folgezeit bis zum heutigen Tag ein bekanntes Wort von Nietzsche wahrgemacht hat. Es lautet: 'Man vergilt es einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt'. Das Wort Nietzsches spricht nur verneinend. Es sagt nicht, wie man dies macht, daß man nicht mehr der Schüler bleibt. Dies läßt sich überhaupt nicht machen. Das Wahrmachen hat hier seinen besonderen Sinn. Wir bringen das Schülerhafte, falls es besteht, nur hinter uns, wenn es glückt, dieselbe Sache des Denkens von neuem zu erfahren und zwar als die alte, die Ältestes in sich birgt."

Was ist jene andere und doch selbe Schule der Phänomenologie, von der Heidegger spricht, in die Eugen Fink kam? Was ist jene Ermöglichung des Denkens, zu den 'Sachen selbst' zu gelangen? Auch unter der Gefahr einer unzulässigen Verkürzung muß Heideggers Einleitung in die Philosophie in der leitenden Idee und in ihrem Richtungssinn angezeigt werden. Dies wiederum in der Absicht, um Eugen Finks Anfangen als Einleitung in die Philosophie, in der Abhebung gegen Heideggers Problemstellung, zu verstehen.

Heidegger läßt die Philosophie anfangen als Aufstand gegen die Gleichgültigkeit des Unterschieds von Sein und Seiendem, als Aufstand gegen die ontologische Indifferenz!

Der Unterschied von Sein und Seiend ist der ursprünglichste. Er ist schon vorausgesetzt dafür, daß wir überhaupt zwei Dinge als zwei Seiende unterscheiden und zugleich darin übereinkommen lassen, daß sie sind. Wir sind diese Unterscheidung selbst, soweit wir Sein verstehen, d. h. sprechen können. Das menschliche Eingelassensein in die Sprache ist das Eingelassensein in den Vollzug der ontologischen Differenz. Sein gibt es nicht für uns, weil wir beide Dinge kennenlernen; - wir können seiende Dinge nur kennenlernen und bestimmen, weil wir Sein verstehen. Sein ist keine Eigenschaft an den Dingen, ist kein 'reales Prädikat'.

Alle Ontologie, die das Seiende nach Was-Gehalt, Weisen des Daß-Seins und nach den kategorialen Bestimmungen auseinanderlegt, ist für Heidegger keine eigentliche Ontologie. "Alle Ontologie, mag sie über ein noch so reiches und fest verklammertes Kategoriensystem verfügen, bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Ansicht, wenn sie nicht zuvor den *Sinn von Sein* zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat" (Sein und Zeit, S. 11).

Sinn von Sein heißt aber: Explikation der Zeit als des Horizontes der Frage nach dem Sinn von Sein: SEIN UND ZEIT.

Der GRUNDSINN von Heideggers Philosophie, sein Anfang der Philosophie heißt: Durchbrechen der ontologischen Indifferenz als Ausdrücklichmachen des Seinsverständnisses.

Das Seinsverständnis, als das wir selber existieren, hat die zwei möglichen Vollzugsweisen des ausdrücklichen und unausdrücklichen Vollzugs.

Unausdrücklich ist der Mensch gegen das Seinsverständnis gleichsam abgeblendet. Er ist nur offen für die DINGE, nicht aber für die Offenheit der Dinge. Er ist eingestellt und verschossen auf Seiendes, und verschlossen gegen das Sein. Nur in der Einengung auf das Ontische versteht er durchschnittlich Welt. Der gewöhnliche Umtrieb des Lebens, die Existenz von Hinz und Kunz, nimmt Sein und Seiendes wie Kraut und Rüben und lebt in der ontologischen Indifferenz. Die Abdrängung und Verdrängung des Seinsverständnisses, sein Absinken in eine tiefe Vergessenheit ist die natürliche Haltung des vorphilosophischen Menschen! Im praktischen Umgang und im theoretischen Bestimmen sind wir interessenhaft in die Dinge verschossen, sind wir im Wirbel der Dinge benommen vom Andrang der Dinge.

Diese Grundstellung einer tiefen Gleichgültigkeit gegen das Sein kennzeichnet den Menschen im Erwachen der Philosophie, in deren Erwachen er sich wandelt.

Der Mensch in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit ist blind für die Unterschiede der Seinsweisen.

Er nimmt einen Stein und einen Menschen im gleichen ununterschiedenen Sinne als seiend. Alles, was ist, ist irgenwie vorhanden. Die Un-

terschiede im Sein, im Daß-sein zwischen Gott, Tier und etwa einem Hammer, sind eingeebnet, alle sind eben in einer gleichen Weise.

Die Nivellierung der Seinsweisen nennt Heidegger den Primat der Vorhandenheit. Das Sein des körperlichen Dinges ist für dieses Verstehen leitend. Aber der Mensch ist kein vorhandenes Ding, er ist, sofern er als Freiheit sich bestimmt. Das vulgäre Seinsverständnis orientiert sich am Naturding und am logischen Sein der Kopula; existentia wird zum vielberufenen einfachen und unauslegbaren factum brutum. In solcher Argumentation schließt sich die Naivität der ontologischen Indifferenz ab gegen jede Beunruhigung.

Das Sein ist das Selbstverständlichste, es ist der leerste und allerallgemeinste Begriff, es kann nicht definiert werden, weil jede Definition es schon voraussetzt.

Der Anfang der Philosophie Heideggers liegt in der Besinnung auf die Gleichgültigkeit des Daseins, das sich verschlossen hält gegen den Unterschied von Seiendem und Sein.

Naivität ist jener Vollzug, der diesen Unterschied nicht aufkommen läßt und ihn ignoriert.

Wie sollen wir den UNTERSCHIED von Seiendem und Sein uns klar machen? Er ist der ursprünglichste und auch der dunkelste.

Wir verstehen die Dinge in ihrem Zusammenhang.

Wir verstehen die Dinge AUS DEM GANZEN EINER SITUATION, in der sie uns begegnen und sich uns zeigen, in dem was sie sind:

Unser Aufenthalt bei den Dingen ist eine Weise unseres Daseins, in der uns die Dinge offenbar sind, entdeckt sind als sie selbst. Unser Sein ist entdeckend. Entdecktheit gibt es aber nur im Entdeckt-sein des Menschlichen Daseins.

Dessen Offenheit für sich wird von Heidegger die ERSCHLOSSENHEIT genannt. Die Entdecktheit von nicht-daseinsmäßigem Seienden gehört als das Entdeckt-sein des Daseins in seine Erschlossenheit. DIE WAHRHEIT ÜBER DIE DINGE ist ein Moment der Wahrheit des Daseins. Wahrheit ist primär keine Eigenschaft eines Satzes, einer Aussage, eines Urteils. Sie ist als entdeckend-sein und als erschlossen-sein eine Seinsweise des menschlichen Daseins. Heidegger nennt diesen Begriff von Wahrheit, weil zugehörig zur menschlichen Existenz, den existentialen Begriff von Wahrheit.

Ontische Wahrheit ist nur möglich auf dem Grund eines vorgängigen, d. h. apriorischen Entwurfs der Seinsverfassung des Seienden, auf dem Grunde der ontologischen Wahrheit.

Übereinstimmung gehört zur ontischen Wahrheit, nicht zur ontologischen. Das Sein steht dem Seinsverständnis nicht gegenüber wie ein Gegenstand der Erkenntnis von ihm. Das Sein des Seienden bildet sich im Entwurf. Diesen Entwurf nennt Heidegger die Transcendenz des Daseins, es ist das Wesen des Seinsverständnisses.

In ihm hat sich das Dasein über alles Seiende hinweggehoben, und läßt jenes nun aus dem Horizont des SEINS her als solches begegnen.

Philosophieren, als der Modus der Ausdrücklichkeit der Transcendenz des Seinsverständnisses, bestimmt Heidegger als transcendieren.

Seine Charakteristik der Unphilosophie ist eine wahrheitstheoretische. Der Absprung gegen die Benommenheit und Durchschnittlichkeit seines Vorkommens geschieht als das WIEDER IN BEWEGUNG SETZEN DER STILLGELEGTEN TRANSCENDENZ, als ein ausdrückliches Übersteigen des Seienden im Ganzen durch den Entwurf der Seinsverfassung des Seienden.

Die Naivität der ontologischen Indifferenz durchlebt die Welt wie die Kuh auf der Weide. Sie frißt das Gras.

Der Vollzug der Philosophie ist der Übergang von der ontischen zur onto-logischen Wahrheit.

Bei Husserl vollzieht sich die Philosophie im Rückgang, in der Reduktion des objektiv außengewendeten Lebens in die subjektive Lebenstiefe durch eine radikale Reflexion.

Der Übergang von der ontischen zur ontologischen Wahrheit vollzieht sich als existentiale Analytik. Als das existierende Seinsverständnis kommt der Mensch zentral ins Thema, und nicht, weil am Ende der Mensch das eigentlich Seiende ist.

Anders als bei Husserl tritt bei Heidegger der Versuch auf, die Zeitigung dem Menschen zuzusprechen. Das Geschichtliche ist menschliches Seinsverständnis, radikalisiert als Zeitigung. Zum Seinsverständnis gehört, daß es als Entdeckung der Dinge und als Erschließung des eigenen Menschseins sich vollzieht. Seine Geschichte ist eine Geschichte der Wahrheit.

In-der-Welt-sein und In-der-Wahrheit-sein sind gleichursprüngliche existentiale Bestimmungen. Was beim frühen Heidegger in existentialanalytischer Absicht als Existentialien in den Blick kam: die Helle des Verstehens, die Wahrheit als Entborgenheit, die Weltlichkeit und die Zeitigung werden später als Bestimmungen des Seins erkannt. Weil der Mensch in die Lichtung des Seins versetzt ist, sind Wahrheit und Seinsverständnis Wesenszüge der menschlichen Existenz.

Weil das Sein selbst das Zeitigende, Geschehende und Geschichtliche ist, ist der ihm zugetraute Mensch wesenhaft geschichtlich. Das Verhältnis des Menschen zum Sein ist das erregendste Problem des Heideggerschen Zeitdenkens. Wenn der Bezug von Sein und Mensch die eigentliche Bahn der Geschichte ist, läßt sich das geschichtliche Geschehen nicht mehr als ein nur-menschliches verstehen. Der gegenwendige Bezug von Sein und Mensch bildet für Heidegger die spekulativ gedachte Grundgeschichte, auf deren Boden sich erst die sonstigen Geschichtsvorgänge ansiedeln können.

Für Fink bleibt zweierlei fragwürdig: Der Fundamentalbegriff 'das Sein' entzieht sich allzuleicht jedem Denkversuch in die Leere eines verschwebend Allgemeinen. Hier kommt das Sein in die Gefahr, zu einem 'Gedankending' zu werden, zu einem Begriff sich zu verflüchtigen. Denn die Orientierung des Seinsbegriffs am Logos der Sprache läßt, wie es Fink

scheint, den raumhaft-zeithaften Charakter des weltlich verstandenen Seins entschwinden.

Fink nennt den vollen Zeit-Raum des Seins die Welt.

Dies meint für ihn keinen intentionalen Horizont, noch einen Hof der Bewandtnis und Lebensbedeutsamkeit von Dingen für eine Gruppe von Menschen.

Wenn Heideggers Terminus In-der-Welt-sein die existentiale Verfassung des Menschen meint, in einer Atmosphäre des Seinsverstehens zu existieren, dann ist für Fink der Mensch als In-der-Welt-sein in der Welt als Universum. Heideggers Seins-Bezug und Finks Weltbezug sind nicht das gleiche, auch wenn es den Anschein hat, daß beide Male dieselbe ekstatische Offenheit des Menschen gedacht wird.

Heideggers Begriff des Seins, der in einem wesentlichen Sinne von der Sprache her, vom Logos her gedacht ist, ist wesenhaft gedacht als Lichtung. Die Lichtung ist für Heidegger nicht etwas, was das Sein je unterlassen könnte. Aletheia, Unverborgenheit gehört zum Sein selbst - allerdings nicht ohne einen Gegenbezug zur Verborgenheit, zur Lethe. Wenn auch in allem Entbergen das Sein an sich hält, wenn auch die Entbergung die Verborgenheit zu ihrem wesenhaften Grunde hat, so bleibt doch für Heidegger die LICHTUNG die Weise, wie das Sein waltet. Die Verbergung gehört dem Sein noch eher zu, wie der Schatten zum Licht, nicht wie die lichtlose, abgründige Nacht.

Heidegger exponiert den Seins-Bezug des Menschen als einen solchen des Menschenwesens überhaupt. Aber dieses Menschenwesen ist ihm nicht konkret gebrochen in die männliche und weibliche Hälfte, erfährt er nicht als inkarnierte Freiheit.

Vor allem kann er aus dem Seinsbezug nicht die gesellschaftlichen Grundgestalten der geschichtlich wirkenden Gruppen und Völker nachzeichnen. Die Probleme der Sozialität treten bei Heidegger überhaupt in den Hintergrund!

Eugen Finks Denken setzt genau da ein, wo er eine tieferliegende Naivität und ontologische Indifferenz in den Anfangsproblemen seiner beiden Lehrer findet. Deshalb gewinnt man einen zureichenden Zugang zu Finks Denken nur aus der ontologischen Reflexion der Grunderfahrung von Husserls und Heideggers Denken. Das Selbstverständliche, Unthematische, im operativen Denkschatten Liegengebliebene der beiden Vorgänger, das INTERESSE selbst, muß für Fink nun Thema werden. Deshalb mußten auch die Einleitungsprobleme von Husserls und Heideggers Denkansatz im Entwurf zur Sprache kommen. Das Aufdecken dieser tiefer liegenden Selbstverständlichkeit als ontologische Indifferenz im Denken Husserls und Heideggers ist zugleich die Philosophie in ihren Anfängen, d. h. der Problembegriff von Finks Philosophie. Husserls Denken bleibt indifferent gegenüber dem Bezug von Mensch und Welt, weil er in einem grundsätzlich binnenräumlichen und binnenzeitlichen Ansatz seiner Problemstellung als intentionale Analytik gebannt bleibt. Heideggers Ansatz bleibt naiv und indifferent gegenüber der konkreten Situation inkarnier-

ter, im Dual der Geschlechter gebrochener menschlicher Existenz. Er spricht aus der neutralisierten Situation des Daseins als existentialer Analytik. Dasein ist existierendes, aber nicht inkarniertes Seinsverständnis, ist nicht die tiefer liegende Erschlossenheit inkarnierter Freiheit in der Leib gewordenen Dimension des Verstehens als Erschlossenheit der Welt in den Bahnen von Arbeit und Herrschaft, Liebe, Spiel und Tod.

Wohl führt Husserls Phänomenologie zu zentralen Fragen der Philosophie. Und bei Heidegger kehrt das Denken zu der Grundfrage zurück, die das Philosophieren des Abendlandes in seinem geschichtlichen Anfang beherrscht, zur Frage nach dem Sein. Es bleibt aber festzuhalten, daß die europäische Philosophie unserer Zeit für Fink in einer Situation einer noch unbegriffenen ontologischen Erfahrung steht. Diese unbegriffene ontologische Erfahrung entwickelt den Problembegriff von Finks Denken. Weil Fink in die operativen Voraussetzungen seiner beiden großen Lehrer zurückdenkt, muß sich für ihn die Seinsfrage in einer verschärften Form stellen. Husserl ist in seinem Problemansatz gehalten durch den Bezug von ESSE und UNUM. HEIDEGGER durch den Bezug von ESSE und VERUM. Aus tiefen Gründen, die hier nicht erörtert werden können, sind aber die Gedanken, in denen der Mensch das Seiendsein des Wirklichen apriori versteht, vierfach. Die Exposition dieser Vierfalt nennt Fink: die transcendentale Struktur der Seinsfrage.

Das Verstehen von Sein ist die Urbekanntheit, in der wir immer schon stehen und uns aufhalten. Sie ist das ursprüngliche Licht unseres Geistes. Diese ursprüngliche Vertrautheit ist weder Sinnlichkeit, noch Verstand, noch Vernunft. Sofern die Philosophie nach dieser Urvertrautheit fragt, reißt sie uns aus dem Schlaf, in den das Urvertraute als das Selbverständlichste und Fragloseste gefallen ist. - "Die eigentlichen, die tiefsten Selbverständlichkeiten sind jene, die uns gar nicht mehr auffallen, in denen wir leben, die wie ein Medium uns einhüllen, die unsere Lebensluft sind." Die Philosophie macht aber den Versuch, die ontologischen Grundvorstellungen, die uns beherrschen, ausdrücklich zu denken.

Fink sieht die Metaphysik der Gegenwart in einer tiefen Krise. Deshalb muß die Idee der Metaphysik in einem radikaleren Sinne Problem werden als bisher. Das heißt aber, das philosophierende Denken muß die Grundbegriffe, die jeden denkerischen Entwurf ermöglichen, ausdrücklich bedenken und prüfen.

Die prüfende Durchsprache der Grundbegriffe der Metaphysik im Blick auf ihre operativen Voraussetzungen gibt dem Philosophieren die heute notwendige, verschärftere Fragestellung zurück. Fink faßt diesen Vorgang terminologisch als 'ontologische Reflexion'. Damit meint er keine Reflexion in einem uns bekannten oder geläufigen Sinne. Es handelt sich hier nicht um irgendeine Selbstbeobachtung. Auch die subtilste Selbstbeobachtung ist, wenn sie sich der seelischen Innerlichkeit zuwendet, ontologisch naiv, d. h. sie ist von Seinsgedanken gehalten, die sie selbstverständlich leiten; das gilt nicht nur für die gewöhnliche Reflexion. Auch die differenzierteste phänomenologische Bewußtseinsanalyse ist nur die Umwen-

dung von den Gegenständen draußen zu den seelischen Erlebnissen drinnen. Ontologische Reflexion vollzieht sich aber als das denkende Erfassen und prüfende Durchdenken der uns sonst mit der Macht des Selbstverständlichen beherrschenden Seinsgedanken.

Wir wissen zwar immer schon, was ein Ding ist, die Dingheit des Dinges ist zwar immer schon verstanden, aber nicht begriffen. Das Seiende im Ganzen, die Welt, ist uns nie unbekannt, aber deswegen gerade nicht begriffen. Wir hantieren geläufig mit dem Unterschied von Wirklichkeit und bloßem Anschein, von Wesen und Erscheinung; wir machen Gebrauch von einem inneren Unterschied im Sein selber. Aber begrifflich sagen können wir nicht, was dieser Unterschied ist. Wir kennen den Unterschied von Wahr und Falsch, behaupten unsere Einsichten als wahr, fragen aber nicht, warum überhaupt Seiendes wahr sein kann. Erst die Philosophie fragt nach Dingheit, Welt, Maß des Seins und nach der Wahrheit. In der Naivität unseres Lebens stehen diese ontologischen Gedanken still. Wir nehmen die Grundbegriffe der Substanz, der Welt, Gottes und der Wahrheit einmal als 'angeborene Ideen', als festen und ständigen Besitz, dann wieder als unverlierbare Erbschaft und als eine Ausstattung unserer Vernunft mit ewigen Wahrheiten.

Zwar machen wir diese Gedanken nicht, wie wir Schuhe machen, wir finden sie auch nicht wie Steine. Originär finden wir diese Gedanken im Denken. Und dieses Denken existiert verborgenerweise als ontologischer Entwurf. Als Entwurf bleibt er die Bedingung der Möglichkeit jeglicher Erfahrung. Der ontologische Entwurf ist der einzige Weg zur ontologischen Erfahrung. Wir existieren in unserer höchsten Möglichkeit als dieser Entwurf, wenn wir unsere Freiheit realisieren. Weil der Mensch als inkarnierte Freiheit existiert, kann er für Fink in seine Würde und seinen Rang einrücken, Mittler inmitten der endlichen Dinge und zugleich Mitwisser des ur-einen Grundes zu sein.

Und dies in der Gebrochenheit der Geschlechter, Welt und Dinge zu verstehen aus den durchlebten Verstehensbahnen als Arbeitender, Kämpfender, Liebender, Todgeweihter und Spielender. Finks Grundphänomene sind ursprünglichere Verstehensbahnen und Vollzugsweisen menschlicher Coexistenz, als die in der Sprache sich eröffnenden. Denn Vernunft, Freiheit, Geschichtlichkeit sind als Sprache eingebettet und eingelassen in die inkarnierten Vollzüge von Arbeit und Herrschaft, Liebe, Spiel und Tod.

Eie coexistentiale Verfassung menschlichen Seins hat eine hohe Relevanz für eine jede künftige Anthropologie und Pädagogik. Ihr Richtungssinn ist aber verkannt und verdeckt - wie dies allzuhäufig geschieht - wenn man in ihr nicht Finks leitende Idee sieht, Verstehensbahnen inkarnierter Existenz zu eröffnen. Sofern der Mensch im Fleische erscheint, d. h. leiblich existiert, wird der Leib als dieser Ort des Erscheinens auf solche Art Mitte und Klammer, daß die coexistentialen Verstehensbahnen zugleich Wege sind, in denen Seins- und Welterfahrung sich verknüpfen. Weil Fink eine ganz andere phänomenologische Reduktion

als sein Lehrer Husserl vollzieht, wird die große Sehnsucht zugleich zurückgebunden an die heimatliche Erde, auf der wir zur Welt kommen und aus der wir wieder gehen, versiegelt im Geheimnis von Liebe und Tod.

Sofern der Mensch nicht nur ein Verhältnis zum Sein als Sein ist, sondern dieses Verhältnis in der Seinsweise des Liebenden, Kämpfenden, Arbeitenden, Spielenden und Sterblichen durchlebt, ist mein 'Jetzt und Hier' mein Fall, aus dieser Welteninsel, aus der Selbstzeugenschaft und Mitwisserschaft meiner leiblichen Situation in ein anderes Natur- und Weltverhältnis überzugehen: OASE DES GLÜCKS zu sein, wo der Mensch zuhöchst als Weltkind sich erfährt.

Eugen Finks Werk ist getan, in seiner Dimension ist es noch nicht überblickbar. Es wartet auf diejenigen, die in einen anderen Anfang ihres Lebens zurückgehen. In der letzten Vorlesung seiner "Grundfragen der antiken Philosophie" fragt er seine Hörer:
"Vermögen wir noch zu ahnen, was das Staunen und Fragen der Griechen war und was damit im Menschenwesen geschah? Hat es, wenngleich im späten Nachhall, noch Macht über uns - oder haben wir im Wissensbetrieb unserer Hohen Schulen und in der leeren Geschäftigkeit unseres verödeten modernen Daseins es verlernt, uns zu verwundern, daß wir "da sind", hier auf dieser unbegreiflichen Erde, eine Weile umgehen mit den Dingen, Steinen, Pflanzen und seltsamen Tieren, uns gegenseitig fremder noch, daß wir dem Tode zuwanken, Verfall und Vergänglichkeit in ihrem würgenden Griff spüren, und doch als die zu Einsamkeit und Tod 'Verurteilten' uns freuen an den Morgen voll Licht und den Nächten voller Sterne, daß wir uns ausgesetzt wissen in eine unheimliche Welt und zugleich uns befangen fühlen von einer mütterlichen Natur; diese ganze entsetzliche Freude, die das menschliche Wohnen auf der Erde durchstimmt, befeuert sie noch unseren Geist, auf daß wir aus letzter Leidenschaft und Wachheit fragen lernen, was denn dies eigentlich sei: das Sein, das Allgegenwärtige und doch nie Greifbare, das alles durchwaltet, die tragende Erde wie den sternenerfüllten Weltraum, 'Natur' wie 'Geschichte', den erdgeborenen Menschen wie auch die Himmlischen?" (S. 225f.)

*) Tonbandnachschrift