

DIE „SACHE DES DENKENS“ IN FINKS UND HEIDEGGERS HERAKLIT-SEMINAR. ZUM ONTOGENETISCHEN WESEN DES BLITZES BEI HERAKLIT

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal/)

© Copyright September 2022 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt.

Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden.

Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell).

Das im Wintersemester 1966/67 an der Universität Freiburg von Eugen Fink und Martin Heidegger gemeinsam veranstaltete Seminar zu „Heraklit“¹ hat zwei wesentliche Schwerpunkte. Diese lassen sich in einer Heidegger'schen Sprache benennen und inhaltlich mit Finks Gedankengut ausgestalten – wie das für das gesamte Seminar überhaupt gilt. In ihm wird nämlich in erster Linie Finks Heraklit-Auslegung besprochen. Dabei wird aber – nicht nur seitens der Studierenden –, und mit einem zweifellos gedämpften Wohlwollen Finks, Heideggers Terminologie gebraucht, auch wenn dieser (freilich nicht ohne Koketterie) sich zumeist dagegen sträubt.

Worum geht es also? Es geht um die „Sache des Denkens“. Und zwar, wie gesagt, in einer zweifachen Hinsicht. Zum einen soll „die Sache des Denkens des Denkers Heraklit“² angesprochen werden. Dies geschieht allerdings weder in der Absicht, bestimmte „Thesen“ Heraklits historiographisch darzulegen, noch um die Heraklit-Forschung in philologischer Hinsicht zu bereichern. Heraklits Fragmente liefern vielmehr den Anhalt, eigens das Denken zu versuchen. Zum anderen klopft Heidegger die Sichtweise und Interpretationsgrundlage von Finks Lesart ab.³ Er lässt die SeminarteilnehmerInnen und LeserInnen daran partizipieren, wie sich Finks Art zu denken selbst enthüllen und nach ihren Voraussetzungen befragen lässt. Beides gehört zusammen, wenn man die Behandlung Heraklits in diesem Seminar als eine *phänomenologische* auffassen kann und soll. Die Aufmerksamkeit gilt dabei ganz explizit der „phänomenalen Befunde“, die selektiv (an)gesteuert und auf ihren Gehalt hin untersucht werden.⁴ Und darüber hinaus lassen sich inhaltliche Aspekte von methodologischen Fragestellungen nicht loslösen. Es steht somit in der Tat nichts dem entgegen, dieses Seminar als „phänomenologische Interpretation der Fragmente Heraklits“ zu bezeichnen.

¹ Das „Heraklit-Seminar“ ist abgedruckt in: M. Heidegger – E. Fink, *Heraklit*, F.-W. von Herrmann (Hsg.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1970 (im Folgenden: „*Heraklit*“). Diese Ausgabe wurde wort- und seitengleich aus dem von C. Ochswald herausgegebenen Band 15 der HGA übernommen. Das „Heraklit-Seminar“ ist nicht zu verwechseln mit Heideggers Freiburger Vorlesungen zu Heraklit aus den Jahren 1943 und 1944 (M. Heidegger, *Heraklit*, M. Frings [Hsg.], HGA 55, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1979).

Zu diesem Seminar gibt es keine ausschweifende Literatur – vor allem nicht in den letzten Jahren. Siehe D. Krell, „The Heraclitus Seminar“, *Research in Phenomenology* I, 1971, S. 137-146; J. Sallis, „Heraclitus and Phenomenology“, *Atti del Symposium Heracliteum 1981 di Chiatti*, a cura di Livio Rossetti, Band II, *La „fortuna“ di Eraclito nel pensiero moderno*, Rom, 1984, S. 267-277; G. Johnson, „Heraclitus Seminar by Martin Heidegger & Eugen Fink“, *Classical World: A Quarterly Journal on Antiquity*, 88/1994, S. 58-59; R. Bruzina, „Die Auseinandersetzung Fink – Heidegger: Das Denken des letzten Ursprungs“, *Perspektiven der Philosophie*, Band 22, 1996, S. 29-57; E. Leibovich, „Logos, keraunos et semainein. À propos du séminaire ‚Héraclite‘“, *Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, 23-30 juillet 1994, N. Depraz & M. Richir (Hsg.), « Elementa », Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1997, S. 303-315.

² *Heraklit*, S. 12.

³ Im abgedruckten Text geschieht das durchaus konstruktiv und mit einem Ausdruck guten Willens. Ob Fink das selbst auch so empfunden hat, steht freilich auf einem anderen Blatt.

⁴ *Heraklit*, S. 86.

Klaus Held hatte sich bereits – sowohl in seiner Habilitationsschrift als auch in einer jüngst erschienenen Publikation – einer solchen Aufgabe angenommen.⁵ Seine Hauptthese lautet: Bei Heraklit (wie auch bei Parmenides) findet die Geburt der Abendländischen Philosophie (und gewissermaßen auch der Phänomenologie) statt – und zwar nicht, weil dort ursprünglich dieselbe „Sache“ (des Denkens) behandelt würde, sondern weil bei Heraklit zum ersten Mal die Philosophie sich in der Selbstunterscheidung von der Nicht-Philosophie ihrer selbst bewusst werde. Held geht in seinem letzten Werk sogar so weit, der Philosophie schon in ihrem ursprünglichen Anfang (!) einen reflexiven Charakter zuzuschreiben, womit behauptet wird, und das ist dezidiert gegen Heidegger gerichtet, dass „Reflexion“ – und selbst „reflexives Selbstbewusstsein“ – keine Ausgeburt der Neuzeit sei, sondern sich eben bei Heraklit zum ersten Mal ausgebildet habe.⁶

Ohne dass Finks Ansatz dem in irgendeiner Weise widerspräche, hat jedoch das gemeinsam mit Heidegger veranstaltete Seminar einen anderen Kerngehalt. Ursprünglich sollte sich dieses über mehrere Semester erstrecken und folgender Gliederung in sieben Schritten entsprechen:

Die Bahn unserer Heraklit-Interpretation, so Fink, bildet das Verhältnis von *hen* und *pánta*. Unsere Auslegung beginnt mit den Erscheinungen des Feuers, geht dann über zu dem Verhältnis von Leben und Tod, zur Lehre von den Entgegensetzungen und dem Zusammenfall, zu den Bewegungsfragmenten, zu dem Fragment über Gott und von dort zum *hen to sophon mounon* (dem Einen, allein Weisen – Fragment 32 [DK]) und abschließend zu den *logos*-Fragmenten.⁷

Zwar wird etwa das Fragment 32 (DK) in der IX. Sitzung – die Fink ohne Heidegger abhalten musste – kurz besprochen, aber insgesamt bricht das Seminar inmitten des dritten Schrittes (der Lehre von den Entgegensetzungen) ab. Was ist also das eigentliche Thema des „Torso[s]“, des „Fragment[s] über Fragmente“, ⁸ wie der Herausgeber des veröffentlichten Textes des Heraklit-Seminars diesen in seinem kurzen Vorwort bezeichnet hatte?

*

Wie bereits hervorgehoben, geht es um das Verhältnis von „Einem“ und „Ganzem“ – womit zweifelsohne eine Vorwegnahme des Bezugs von „Transzendentelem“ und „Weltlichem“ anklingt, wenn auch in anderer Terminologie und in einem ganz anderen Denkansatz. Ein hilfreicher Einstieg, um das einsichtig zu machen, könnte darin bestehen, den von Fink gewählten Ausgangspunkt seiner eigenen Auslegung ins Auge zu fassen. Fink geht nicht von dem Fragment aus, das gemeinhin als der Anfang von Heraklits Schrift *Peri Phýseōs* angesehen wird und auch bei Diels-Kranz das erste Fragment ausmacht. Er zieht es vielmehr vor, allen Fragmenten das Fragment 64 (DK) voranzustellen: „Alles steuert der Blitz“ (*ta de pánta oiakízet⁹ Keraunós*). Damit wählt er einen anderen Ausgangspunkt als Heidegger, der beim ersten *logos*-Fragment (also dem Fragment 1 [DK]) ansetzt, das auch bei den meisten Heraklit-Interpreten den Beginn ihrer jeweiligen Auslegungen darstellt. Diese verschieden gearteten Ansätze geben einen interessanten Hinweis auf den Unterschied in der Heraklit-Auslegung zwischen Fink und Heidegger.

⁵ Siehe hierzu K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1980; ders. *Die Geburt der Philosophie bei den Griechen. Eine phänomenologische Vergegenwärtigung*, Baden Baden, Verlag Karl Alber, 2022.

⁶ K. Held, *Die Geburt der Philosophie bei den Griechen. Eine phänomenologische Vergegenwärtigung*, op. cit., S. 95-97.

⁷ *Heraklit*, S. 189.

⁸ F.-W. von Herrmann, *Heraklit*, S. 5.

⁹ „*Oiakízō*“ bedeutet „lenken“ im Sinne des Unterjochens (man legt dem Rind etwas an, um es zu lenken), bzw. ein Gewalt anwendendes Steuern. Vgl. dagegen „*kybernáō*“ = steuern, lenken, leiten (im Sinne der Steuerkunst des Seefahrers).

An zwei Stellen des Heraklit-Seminars wird auf diesen Unterschied explizit Bezug genommen. In der VI. Sitzung betont Heidegger, dass er in seiner Lesart insbesondere mit dem „*logos*“ sowie mit der „*alētheia*“ beginnt, während Fink „überraschender“ und „nicht selbstverständlicher“ Weise (wie schon gesagt) mit dem *Blitz* anfängt.¹⁰ In der X. Sitzung ist es wiederum Heidegger, der hervorhebt, dass Finks Weg der Heraklitinterpretation vom Feuer zum *logos* ausgeht, während sein eigener Ansatz den umgekehrten Weg geht.¹¹ Hierin äußern sich zwei unterschiedliche Auffassungen einer „phänomenologischen Interpretation“. Diejenige Finks wird ausdrücklich zum Thema des Heraklit-Seminars (dazu gleich mehr). Um Heideggers Interpretation genauer fassen zu können, muss darüber hinaus auf seine Heraklit-Vorlesung am Ende des zweiten Weltkriegs, die also fast ein viertel Jahrhundert vor dem gemeinsamen Seminar mit Fink stattfand, Bezug genommen werden.

In seiner allerletzten Freiburger Vorlesung, die den Titel „Logik. Heraklits Lehre vom Logos“ trägt und im Sommersemester 1944 abgehalten wurde, unterscheidet Heidegger zwischen „drei Wegen zur Beantwortung der Frage: Was ist der *Logos*?“. Der erste Weg geht von der von Klaus Held als „Leitsatz Heraklits“¹² bezeichneten Formel „*hen pánta einai*“ (Alles ist Eins) im Fragment 50 (DK) aus, der die Auffassung, dass der *logos* das *Seyn* sei, begründet. Der zweite Weg bindet den *logos* an das „*legein*“ (= sammeln, auflesen) zurück und legt ihn als „Sammlung“ bzw. „Lese“ aus. Und der dritte Weg bietet den Zugang zum *logos* über die den „*logos* habende“¹³ „*psychē*“. Das Entscheidende aller drei Wege ist aber, dass der *logos* – wofür bereits der erste Weg maßgeblich ist – mit dem *Seyn* gleichgesetzt wird: „*Ho Lógos*, so schreibt Heidegger im § 5, ist die ursprüngliche, Ursprung verleihende, im Ursprung einbehaltende Versammlung als das Wesen des Seyns¹⁴ selbst.“¹⁵

Wenn nun Heidegger also mit dem *logos* qua *Seyn* beginnt, während für Fink der Blitz den Anfang der Heraklitinterpretation bildet, dann führt uns das zu der Frage, welcher Unterschied sich dadurch im Hinblick auf eine „phänomenologische Interpretation“ bekundet. Fink widersetzt sich der Heidegger’schen Zentrierung auf das Sein: zum einen, um an die Stelle des Begriffs des Seins gleichsam jenen der Welt zu setzen; zum anderen, was noch grundlegender ist, um einen spezifischen *Erscheinungsbegriff* „des“ Seins in den Vordergrund zu stellen, der zugleich stärker (als bei Heidegger) die Dimension der *genesis* betonen soll. Die von Heidegger stark gemachte Perspektive auf das *Sein* wandelt sich somit bei Fink zu einer Auffassung, die den Schwerpunkt auf die *Phänomenalisierung* legt.

Zu Heideggers eigener Heraklitinterpretation, wie sie nun in dem gemeinsamen Seminar zur Sprache kommt, lässt sich lediglich eine (und auch nur recht kurze) Stelle angeben. Diese befindet sich allerdings erst in der XI. Sitzung. Heidegger hatte also genügend Zeit, um sich im Laufe des Seminars ein Bild über den Duktus der Fink’schen Heraklitinterpretation zu machen. Dies ist vielleicht der Grund dafür, dass er auf sein eigenes Verständnis des *logos* überhaupt nicht eingeht. Er wendet sich vielmehr dem zweiten Hauptbegriff seiner eigenen Interpretation – der *alētheia* – zu, und lässt eine gewisse Nähe derselben zur Fink’schen Auslegung erkennen. Wie stellt sich das genau dar?

¹⁰ Heraklit, S. 119f.

¹¹ Heraklit, S. 181f.

¹² K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung, op. cit.*, S. 180.

¹³ Siehe Fragment 45 (DK): „Der Seele Grenzen (*psychēs peírata*) kannst du im Gehen nicht ausfindig machen, auch wenn du jeden Weg abwanderst; einen so tiefen *logos* hat sie.“

¹⁴ Im Band 55 der HGA, der außerordentlich viele Schreibfehler enthält, steht hier zwar „Sein“; zweifellos ist aber die Schreibweise „Seyn“ angemessener.

¹⁵ M. Heidegger, *Heraklit. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, HGA 55, *op. cit.*, S. 292. Zur Heidegger’schen Auslegung des Begriffs des *logos* bei Heraklit, siehe auch den „Logos-Aufsatz“: „Logos (Heraklit, Fragment 50)“, in M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, F.-W. von Herrmann (Hsg.), HGA 7, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, S. 211-234.

Wie schon betont wurde, geht es Heidegger allgemein – ganz wie Fink auch – um die Frage nach dem in Fragment 50 (DK) angesprochenen Verhältnis von „Einem“ und „Ganzem“.¹⁶ Das „Ganze“, bzw. die „*panta*“, spielt bzw. spielen sowohl für Fink als auch für Heidegger systematisch eine ganz zentrale Rolle, was einer „*tropē* unseres Geistes“¹⁷ bedarf. (Levinas’ bekannte Kritik an der „Totalität“ stellt hierzu den krassen Gegensatz dar.) In der III. Sitzung merkt Fink zu jenem Verhältnis an, dass das Denken des Ganzen im Sinne des *Einen* (*hen*) vom Denken der *Dinge* im Ganzen klar geschieden werden muss.¹⁸ Damit wird eine Dualität (kein Dualismus!) angesprochen, die das gesamte Seminar durchzieht. Sie entspricht auf eine jeweils zu unterscheidende Weise der Gegenüberstellung von Phänomenalität und Präphänomenalität (Husserl), von Seiendem und Sein (Heidegger) oder auch von Binnenweltlichem und Welt bzw., wie wir gleich sehen werden, von Phänomenalem und Nicht-Phänomenalem (Fink).¹⁹ Bezüglich der Unterscheidung von „Ganzem“ und „Einem“ (*hen*) macht Heidegger im Heraklit-Seminar nun geltend, dass einerseits bei Heraklit die *alētheia* im Hintergrund stehe und dass andererseits die Art, wie das „Dasein“ sich (in *Sein und Zeit*) zum *Bewusstsein* verhalte, mit der Frage nach dem Verhältnis von „Ganzem“ und „Einem“ in Zusammenhang gebracht werden müsse. *Seine* phänomenologische Lesart, das scheint jedenfalls daraus zu folgen, sieht bei Heraklit einen Ansatz angelegt, den er selbst in *Sein und Zeit* weiterverfolgt habe (ohne freilich in seinem Hauptwerk diesen Bezug gesehen oder eigens kenntlich gemacht zu haben). Worin besteht dieser Zusammenhang und wie versteht Heidegger also die *alētheia*? Wie gesagt ist Heidegger der Überzeugung, dass die „Unverborgenheit“ bereits hintergründig, wenn auch unausgesprochen, Heraklits Fragmente durchwalte. Diese wird in *Sein und Zeit* durch das „Da“ des „Da-seins“ angesprochen. Das „Da“ hat keine örtliche Bedeutung. Es ist vielmehr die „Lichtung und Offenheit des Seienden, die der Mensch aussteht“, die „Lichtung, in der Anwesendes einem anderen Anwesenden entgegenkommt“, die „Lichtung, in der Anwesendes dem Menschen begegnet“²⁰. Damit ist gemeint, wie Fink selbst sagt, dass es das ist, „worin Bewusstsein und Gegenstand spielen“²¹. Heidegger bestätigt das: Das Dasein ist *nicht* das Bewusstsein, sondern das Da desselben ist das, was Bewusstsein allererst möglich macht. Es ist der lichtende – nicht räumliche – Vor- bzw. Zwischenbereich, der auch für das Verhältnis von „Einem“ und „Ganzem“ maßgeblich ist. Dabei ist jene Lichtung gerade die *alētheia*, sofern dadurch Be-gegnung (bzw. Er-eignung) überhaupt möglich wird. Wir werden sehen, dass sich genau an diesem Punkt Heideggers und Finks Heraklitinterpretation treffen werden.

*

Um das zu erweisen, soll nun Finks Heraklitauslegung in ihren wesentlichen Punkten nachgezeichnet werden. Dem wird eine Bemerkung zu Heraklits „Sprechen“ vorangestellt, die für das Verständnis von dessen Stil hilfreich sein könnte. Finks Ansicht hierüber kommt mit der von Heidegger überein.

Seit dem Altertum wird Heraklit als „der Dunkle“ (*ho skoteinós*) bezeichnet. Und ganz ohne Zweifel mangelt es seinen Fragmenten an unmittelbarer Klarheit. Worauf ist diese „Dunkelheit“ zurückzuführen? Fink liefert hierauf eine vielseitige Antwort. Zunächst liegt das *nicht* daran, dass seine Sprache hinter seinem Denken zurückbliebe. Dementsprechend ist er auch nicht der Hüter gedachter Geheimnisse, die sprachlich unübersetzbar wären oder lediglich Rätsel

¹⁶ Fragment 50 (DK): „Alles ist Eins“.

¹⁷ *Heraklit*, S. 143.

¹⁸ *Heraklit*, S. 52.

¹⁹ Man könnte darüber hinaus die vom Vf. gebrauchte Unterscheidung von „Immanenz“ und „Präimmanenz“ hinzunehmen, siehe *Wirklichkeitsbilder* (2015) und *Seinsschwingungen* (2020).

²⁰ *Heraklit*, S. 204f.

²¹ *Heraklit*, S. 204.

aufgaben. Positiv hält Fink drei Bestimmungen fest: Heraklit praktiziere ein „mehrdimensionales Sprechen“²², er spreche aus dem Bereich der „Nacht“²³, des radikal nicht Artikulierbaren, und seine Sprüche haben keine „Bedeutung“²⁴ (sie beziehen sich also nicht auf eine „objektive“ Referenz). Dieser Bezug zu einer schillernden Nichtigkeit erschwert das Verständnis, leitet aber auch dazu an, das Reflektieren in Gang zu setzen und der Mehrschichtigkeit und Mehrdimensionalität von Heraklits Gedanken nachzuspüren.

Eher „en passant“ fügt Heidegger dem noch eine erbauliche Bemerkung zu Sprache und Rhythmus bei den Griechen hinzu.²⁵ Der sprachliche Rhythmus sei als ein den Menschen haltendes bzw. festbannendes „Gepräge“ zu verstehen, sodass „nicht die Menschen den Rhythmus machen, sondern dass für die Griechen der *rythmós* das Substrat der Sprache ist, der Sprache, die auf uns zukommt“²⁶. Laut Heidegger sei das ein nicht unwichtiger Hinweis, um Heraklits Sprechen und Stil näherzukommen (was bedeutet, dass auch hier Heidegger Heraklit seine eigene Auffassung von Sprache unterlegt).

*

Was sind also die Hauptlinien von Finks Heraklitinterpretation? Der Fink'sche Teil des gesamten Heraklit-Seminars ist eine Auslegung des Fragments 64 (DK) „Alles steuert der Blitz“. Der Ausgang vom Blitz entspricht der Einsicht von der „Grunderfahrung des Aufbruchs des Ganzen“²⁷. Worin besteht diese Grunderfahrung und was ist in ihr enthalten?

Bereits in der Freiburger Vorlesung vom Wintersemester 1947/48 „Grundfragen der antiken Philosophie“ hatte Fink sich auf den Weg gemacht – auf den „Rückweg zu den Griechen“ –, der dazu bestimmt war, zur Grunderfahrung des philosophischen Denkens zu führen. Die „Sache des Denkens“ ist jene Grunderfahrung. Diese Erfahrung ist für Fink zugleich eine „kosmologische“. Seine Annäherung an Heraklit kreist um verschiedene Begriffe, die jene kosmologische Grunderfahrung charakterisieren. Sie alle lassen sich anhand des „Blitzes“ kenntlich machen.

Zunächst wird der Blitz, als das „Weltall-Bildende“ gefasst: „Er ist nur als Weltbildung“.²⁸ Auch hier ist jedes einzelne Wort von größter Wichtigkeit: „All“, „Welt“, „Bildung“. Finks Weltdenken war zutiefst von den „Antinomien der reinen Vernunft“ in Kants erster Vernunftkritik geprägt.²⁹ Dessen Auseinandersetzung mit dem „Ganzen“ hat seinen Ansatz grundlegend bestimmt. Fink versetzt nun aber die gesamte Problematik in den Bereich des „Bildens“ (in dem seine früheren Beschäftigungen mit „Bild“ und „Vergegenwärtigung“ anklingen³⁰). Im Heraklit-Seminar vertieft er diesen Punkt nicht; man kann hierzu aber auf einen Text Heideggers (!) von 1960 verweisen, der sich bezeichnenderweise in die „Erfahrung des Denkens“ einschreibt und Finks Standpunkt erstaunlich nahekommt:

²² Heraklit, S. 89.

²³ Heraklit, S. 93.

²⁴ Heraklit, S. 87.

²⁵ Er stützt sich dabei u. a. auf Thrasybulos Georgiades, *Musik und Rhythmus bei den Griechen*, Reinbek, Rowohlt, 1958.

²⁶ Heraklit, S. 94.

²⁷ Heraklit, S. 146.

²⁸ Heraklit, S. 31.

²⁹ Heraklit, S. 178; siehe ausführlicher E. Fink, *Epilegomena zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Ein phänomenologischer Kommentar* (1962-1971), Eugen Fink Gesamtausgabe, Band 13/3, Guy van Kerckhoven (Hsg.), Freiburg/München, Karl Alber Verlag, 2011, Heft XIV, S. 1677-1802 sowie ders. *Welt und Endlichkeit* (1966), F.-A. Schwarz (Hsg.), Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, Vorlesungen 13-15, S. 113ff.

³⁰ E. Fink, „Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit“ (1930), in *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, S. 1-78.

„Bilden“ geht zurück auf das althochdeutsche Zeitwort „pilon“; dies meint das Stoßen, Treiben, Hervortreiben. Bilden ist Her-vor-bringen, nämlich vor ins Unverborgene, Offenbare und her aus dem Verborgenen und Sichverbergenden. Das so verstandene Hervorgebrachte, Gebildete ist das Gebild. Insofern dieses zum Vorschein und damit ins Scheinen kommt, bietet es einen Anblick und ist als Gebild zugleich das ursprüngliche Bild. Dagegen bleibt das Ab- und Nachbild stets nur Bild in einer abgeleiteten Bedeutung. Diese steckt auch bereits im lateinischen Namen *imago*, daraus das Stammwort *imitari* – nachahmen, nachbilden spricht. Dagegen hat der aus dem Griechischen stammende Name *Ikon* einen tieferen Sinn, herkommend vom Zeitwort *ἔκω*, d. h. zurückweichen vor, zurücktreten vor etwas und so dieses Wovor auf sich zukommen – und damit erscheinen – lassen. Bild gehört ursprünglich ins Gebild als Hervorbringung, nicht umgekehrt.³¹

Erstaunlich ist das deshalb, weil Heidegger hier (also gut sechs Jahre vor dem Heraklit-Seminar) auf einen Aspekt aufmerksam macht – den der „Hervorbringung“ –, durch den er Finks Heraklitinterpretation scheinbar sehr nahekommmt. Aber dies ist nur ein Schein – was sich insbesondere am unterschiedlichen Verständnis eines weiteren bedeutenden Begriffs, dem der „*genesis*“, ablesen lässt. Heidegger sagt es ja selbst ganz ausdrücklich am Anfang des soeben zitierten Textes: Jenes Hervorbringen ist lediglich ein Sichtbarmachen, ein In-das-Unverborgene-Bringen. Genau hierin besteht der grundlegende Unterschied zwischen seinem und Finks Verständnis der *genesis*: Während Heidegger, so betont Fink das ausdrücklich, ohne dass dieser ihm widersprechen würde, „*genesis*“ als ein bloßes „Zum-Vorschein-Kommen“³² betrachtet, fasst Fink sie als ein „*steuerndes* Zum-Vorschein-Bringen“ (wobei hier also ausdrücklich das „*oiakízein*“ aus dem Fragment 64 [DK] ins Spiel kommt). Fink erläutert das so:

[...] das steuernde Zum-Vorschein-Bringen des Blitzes <gibt> allem Seienden nicht nur seinen Umriss, sondern auch seinen Antrieb. Das steuernde Zum-Vorschein-Bringen ist die anfänglichere Bewegung, die die Gesamtheit des Seienden in seiner mannigfachen Bewegtheit zum Vorschein³³ bringt und sich zugleich in ihr entzieht.³⁴

Diese Bewegung ist „anfänglicher“ als ein bloßes In-das-Unverborgene-Bringen, weil das Seiende hierdurch nicht bloß umrissartig qua Erscheinendes gegeben, sondern als in seinem „Antrieb“ begriffen – und dadurch in einem stärkeren Sinne (als bei Heidegger) als „hervorgebrachtes“ – aufgefasst wird.³⁵ Entscheidend ist an dieser Stelle nicht das gleichfalls angesprochene „Entziehen“, sondern der Umstand, und hierin besteht das „ontogenetische Wesen des Blitzes“, dass die steuernde Bewegung auf die *Wirksamkeit* des Blitzes gedacht

³¹ M. Heidegger, „Sprache und Heimat“ (1960), in *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976), H. Heidegger (Hsg.), HGA 13, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1983, S. 171.

³² *Heraklit*, S. 20.

³³ Siehe dazu auch Finks Ausführungen (in einer bedeutenden Vorlesung aus dem Jahre 1955/56) bezüglich des Zum-Vorschein-Kommens durch den „Blitz“: „[...] was hier gedacht werden muss, ist das Erscheinen als Geschehnis der Vereinzelung, – ist der ‚Blitzschlag‘ der Lichtung, der alles Endliche in das Gepräge seines Wesens schlägt – gemäß dem herakliteischen Spruch TA DE PANTA OIAKIZEI KERAUNOS – ‚das Weltall aber steuert der Blitz‘ (Frg. 64, Diels). Das Seiende kommt zum Vorschein – nicht zufällig und gelegentlich wie dort, wo das Erscheinen vom menschlichen Vorstellen her gedacht wird. Das Seiende scheint an ihm selbst, – das Erscheinen ist nicht von ihm abzutrennen oder abzuziehen, es macht vielmehr gerade wesentlich sein Sein mit aus“, E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, in *Sein, Wahrheit, Welt*, Eugen Fink Gesamtausgabe, Band 6, V. Cesarone (Hsg.), Freiburg/München, Alber, 2018, S. 287.

³⁴ *Heraklit*, S. 24.

³⁵ Diese Debatte zwischen Fink und Heidegger entspricht jener, die Grégori Jean jüngst mit der Frage nach der „ontogenetischen Mächtigkeit (*puissance ontogénétique*)“ der Phänomenologie neu angestoßen hat, siehe G. Jean, *Les puissances de l'apparaître. Étude sur M. Henry, R. Barbaras, et la phénoménologie contemporaine*, Dixmont/Wuppertal, Association internationale de phénoménologie, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Band XVII, 2021.

wird, die dann in den Dingen „weiterwirkt“³⁶. Dass es sich hier um eine eigentümliche – genuin „phänomenologische“ – Art von „Produktivität“ handelt, wird ganz explizit in der VIII. Sitzung angesprochen. Fink geht es darum, aus der Husserl’schen Verlegenheit bezüglich des Konstitutions-Begriffs herauszugelangen. Heidegger bringt Finks Position in der Abgrenzung von zwei unzutreffenden Auffassungen auf den Punkt: „Sie sagen, so adressiert er Fink, dass das Zum-Vorschein-Kommen des Seienden kein reales Machen, kein kreatives Hervorbringen und auch kein bloßes Beleuchten ist.“ (Genau in dieser Spannung bestand Husserls Verlegenheit.) Heidegger sieht das ganz richtig: Fink wendet sich mit seinem Verständnis der „genesis“ und der damit zusammenhängenden Rolle des wirksamen Blitzes in der Tat sowohl gegen jede Form des „Produktionsidealismus“ als auch gegen Heideggers eigene Auffassung der Phänomenalisierung (qua bloßes Sichtbar-Machen). Vermag Fink es nun, eine positive Bestimmung seines Verständnisses des wirksamen „Zum-Vorschein-Kommens“ zu liefern oder gelangt er aus einer „via negationis“ nicht hinaus? In Bezugnahme auf Heraklits Grundelement des „Feuers“ merkt er hierzu an:

Alle Begriffe, die in der Streitdiskussion um den Realismus und Idealismus auftauchen, sind unzureichend, um das Vorscheinen, das Zum-Vorschein-Kommen des Seienden zu charakterisieren. Es erscheint mir als glücklicher, vom Vorscheinen als vom Aufscheinen zu sprechen. Denn beim Aufscheinen sind wir leicht von der Vorstellung geleitet, als ob das Seiende schon wäre und nachträglich beleuchtet würde. Die *alētheia* wäre dann nur ein Herauslocken des schon Seienden in ein Licht. Aber das Licht als *alētheia* und Feuer ist in einem uns noch unbekanntem Sinne produktiv. Wir wissen nur so viel, dass die „Produktivität“ des Feuers weder ein Machen noch ein generatives Hervorbringen noch ein ohnmächtiges Belichten ist.³⁷

Es bleibt allerdings nicht bei dieser skeptischen Beurteilung. Das ergibt sich aus dem weiteren Verlauf von Finks Heraklitinterpretation, die sich gerade jenem Grundelement des Feuers zuwendet.

*

Die Verbindung von Blitz und Feuer drängt sich schon von Natur her auf. Beide unterscheiden sich in *zeitlicher* Hinsicht: „so wie in einer lichtlosen Nacht der Blitz auf einmal alles einzelne in seinem bestimmten Umriss sehen lässt,³⁸ so wäre das in einer *kurzen Zeit*³⁹ dasselbe, was im *pyr aeizōon* [= ewiglebendiges Feuer] aus Fragment 30⁴⁰ immer geschieht.“⁴¹ Der Grund der Wandlungen der Dinge ist demnach „nicht [...] das Absolute, sondern Licht und Zeit“⁴². Was lässt sich diesem Bezug zur Zeit hinsichtlich des Wesens des Blitzes und des Feuers entnehmen und welche Hinweise auf die Zeit selbst hält das Heraklit-Seminar darüber hinaus bereit?

³⁶ Heraklit, S. 21.

³⁷ Heraklit, S. 141. Der Sinn dieser „Produktivität“, den Fink hier ausdrücklich vom „generativen“ Hervorbringen“ *unterscheidet*, ist exakt der, den der Vf. in *Wirklichkeitsbilder* und *Seinsschwingungen* mithilfe des Begriffs der „Erzeugung“ in den Mittelpunkt seiner Konzeption einer „generativen Phänomenologie“ rückt.

³⁸ Fink beschränkt sich an dieser Stelle auf die sichtbarmachende Natur des Blitzes, aber es wurde ja bereits betont, dass für ihn dieser Aspekt von seiner ontogenetischen Dimension nicht abzusondern ist.

³⁹ Die „kurze Zeit“ darf *nicht* als „Instantaneität“ eines bloßen Zeitpunktes missverstanden werden. Die *Kürze* der Zeit (die eine minimale Ausdehnung hat und vielleicht in der Physik mit der „Zeit unterhalb der Planckzeit“ ein Analogon haben könnte) ist gerade die Voraussetzung dafür, dass der Blitz „aufreißend“ (und also letztlich *weltbildend*) sein kann.

⁴⁰ Fragment 30 (DK): „Dieser Kosmos [derselbe für alle] wurde weder von einem der Götter noch einem der Menschen hervorgebracht; immer war, ist und wird sein das ewiglebendige Feuer, das nach Maßen entflammt und nach Maßen erlöscht.“

⁴¹ Heraklit, S. 20.

⁴² Heraklit, S. 23.

Es wurde bereits wiederholt gesagt, dass die Frage nach dem Verhältnis von „Einem“ und „Ganzen“ ein Hauptthema des Heraklit-Seminars ist. Das „Eine“ wurde bisher aber noch nicht näher erläutert. Fink setzt es (zumindest vorsichtig) mit dem ewiglebendigen Feuer bzw. der Sonne gleich.⁴³ Damit wird aber nicht gesagt, dass es der „Nacht“ qua dunklem Abgrund entgegengesetzt wäre. Die Schwierigkeit ist vielmehr, das Eine als „Einheit des Doppelbereichs“⁴⁴ von Offenem und Verslossenem zu begreifen. Anders ausgedrückt: Laut Fink gestattet es dieses „Eine“, das Verhältnis von „Phänomenalem“ und „Nicht-Phänomenalem“⁴⁵ (welches letztere kein „Übersinnliches“, sondern ein „Unsinnliches“⁴⁶ ist) zu denken. Dabei dürfen beide Ebenen nicht scharf voneinander abgehoben, sondern müssen in ihrem „Ineinanderspielen“⁴⁷ aufgefasst werden. Damit schließt Fink an das an, worauf er bereits Ende der 1920er Jahre in einer in der *Phänomenologischen Werkstatt* veröffentlichten Aufzeichnung bezüglich der Konstitutionsstufen der Zeit hingewiesen hatte, nämlich dass das Abgehoben-Sein der „,Stufen‘ *nicht zu halten*“⁴⁸ sei. Dies ist eine für die phänomenologischen Zeit-Analysen hochwichtige Einsicht, da damit das Verhältnis von „immanenter“ und „präimmanenter“ Zeitlichkeit auf eine Weise bestimmt wird, die bei Husserl keine Entsprechung hat. So also auch hier: Phänomenales (Sonnenbereich) und Nicht-Phänomenales (nächtlicher Abgrund) stehen sich nicht in verschiedenen Stufen abgetrennt gegenüber, sondern spielen ineinander. Dem entspricht, dass hier eine Analogie⁴⁹ zwischen dem Verhältnis von Himmelsfeuer der Sonne zu den Dingen unter dem Sonnenlauf einerseits und dem von Blitz zu den *pánta* andererseits vorliegt. Sofern dadurch auch die Frage nach dem Verhältnis zum Ganzen mitgestellt wird, spricht Fink hier nicht vom „Ontologischen“, sondern vom „Kosmologischen“⁵⁰.

Um die aufzuklärenden Zeitverhältnisse verständlich zu machen, analysieren Fink und Heidegger in den Sitzungen V und VI ausführlich das Fragment 30 (DK). Fink ist mit Diels' Übersetzung nicht einverstanden und zieht eine „schwierigere“⁵¹ – „spekulative“⁵² – Lesart vor. Diels übersetzt das Fragment 30 so: „Diese Weltordnung [*kósmos*], dieselbige für alle Wesen, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, erglommend nach Maßen und erlöschend nach Maßen.“ Fink ändert das grammatische Subjekt des zweiten Satzteils und liest das Fragment so: „Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, schuf weder einer der Götter noch der Menschen; immerdar war und ist und wird sein das ewig lebendige Feuer, erglommend nach Maßen und erlöschend nach Maßen.“ Der Gedanke dabei ist, dass das Gewesensein, Jetztsein und Künftigsein keine attributiven Bestimmungen des In-der-Zeit-Seins des Feuers sind, sondern dass das *nicht innerzeitige* Feuer jene Seinsarten der Zeit allererst „aufreißt“⁵³. Was seine von Diels abweichende Übersetzung grundsätzlich motiviert, ist die Unmöglichkeit, vom ewiglebendigen Feuer innerzeitig zu reden⁵⁴ – im Sinne des Husserl'schen Diktums „[f]ür all

⁴³ Heraklit, S. 117, 79.

⁴⁴ Heraklit, S. 80.

⁴⁵ Heraklit, S. 89f.

⁴⁶ Heraklit, S. 86.

⁴⁷ Heraklit, S. 90.

⁴⁸ E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt*, Eugen Fink Gesamtausgabe, Band 3/2, R. Bruzina (Hsg.), Freiburg/München, Alber, 2008, S. 325.

⁴⁹ Heraklit, S. 61, 82.

⁵⁰ Heraklit, S. 177f.

⁵¹ Heraklit, S. 108.

⁵² Dass es sich dabei nicht um das „Spekulative“ Hegels handelt, kommentiert Heidegger in *Heraklit*, S. 84f. und 187.

⁵³ Heraklit, S. 96.

⁵⁴ Heraklit, S. 101.

das fehlen uns die Namen“⁵⁵. „Der Anlass für [s]einen umgekehrten Interpretationsschritt besteht darin, dass das *pyr aeizōon*, das selbst nicht innerzeitlich ist, angesprochen wird durch das, was allererst durch es ermöglicht wird.“⁵⁶ Dabei erweist sich das Bewusstseinsparadigma – und diesen Punkt will Fink phänomenologisch fruchtbar machen – als völlig unangemessen, er sucht einen anderen Ansatz, der außerhalb der Unterscheidung von subjektiver und objektiver Zeit, von erlebendem Subjekt und erlebtem Objekt, verortet werden muss.⁵⁷ Das ewiglebendige Feuer lässt die drei Zeitekstasen allererst aufbrechen. Dieses „Aufreißen“, „Aufbrechen“, ist jene „Produktivität“, die oben bereits ins Auge gefasst wurde.⁵⁸ Dazu wäre auch die Rolle der *physis*⁵⁹ mit zu berücksichtigen, auf die Fink in der VII. Sitzung kurz eingeht.⁶⁰ Er erläutert hier somit anhand von Feuer – nicht als Element, noch weniger als physischer Stoff, sondern als das, „was den Schein wirft und im Schein die Abständigkeit des Vernehmenden und Vernommenen ermöglicht“⁶¹ – und Zeit (wodurch seine eigene Zeitauffassung zum Ausdruck gebracht wird), wie sich der Bezug von Nichtphänomenalem (bzw. Unphänomenalem⁶²) zu Phänomenalem in einer „ontogenetischen“ Dimension darstellt.

*

Der Bezug von *hen* und *pánta*, von „Einem“ und „Ganzem“, bringt noch einen letzten überaus wichtigen (und mit dem Vorigen zusammenhängenden) Aspekt ins Spiel – den der „Offenständigkeit“. Was ist damit gemeint?

Fink legt noch ein weiteres Fragment anders, als Diels dies tut, aus. Es handelt sich um das Fragment 62 (DK): „Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich: sie leben gegenseitig ihren Tod und sterben ihr Leben“, was den gleichen Sinn hat wie: „Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich: denn das Leben dieser ist der Tod jener und das Leben jener der Tod dieser.“ Diese Übersetzung Diels’ korrigiert Fink so: „Unsterbliche: Sterbliche, Sterbliche: Unsterbliche: indem sie [die Götter] den Tod jener [der Menschen] leben und indem sie [die Menschen] das Leben jener [der Götter] sterben.“ Fink fasst das also so auf, dass die Götter den Tod der Menschen leben und die Menschen das Leben der Götter sterben. Anders ausgedrückt: „die Götter verstehen sich selbst in ihrem eigenen immerwährenden Sein im ausdrücklichen Bezug zu den sterblichen Menschen“ und die Menschen verhalten sich „in ihrem Selbstverständnis als die Schwindendsten [...] immer zum Unvergänglichen“ qua „Leben der Götter“. Hieraus zieht Fink den folgenden entscheidenden Schluss: „Wir verstehen also das ‚den Tod der Menschen leben‘ und ‚das Leben der Götter sterben‘ als ein *gegenseitiges Verschränkungsverhältnis des*

⁵⁵ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, R. Boehm (Hsg.), Den Haag, M. Nijhoff, 1966 (1969²), S. 75.

⁵⁶ *Heraklit*, S. 112.

⁵⁷ *Heraklit*, S. 103. Siehe auch E. Fink, *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, in *Sein, Wahrheit, Welt*, Eugen Fink Gesamtausgabe, Band 6, V. Cesarone (Hsg.), Freiburg/München, Alber, 2018, S. 34.

⁵⁸ *Heraklit*, S. 99. Dieser Bezug zur „Produktivität“ macht verständlich, worin der Zusammenhang von „Zeit“ und „Bringen“ besteht, der bereits in der II. Sitzung zur Sprache kam (*Heraklit*, S. 46).

⁵⁹ Fink spielt hier zweifelsohne auf Heideggers Abhandlung „Vom Wesen und Begriff der *Φύσις*. Aristoteles, Physik B, I (1939)“ an, *Wegmarken*, F.-W. von Herrmann (Hsg.), HGA 9, Frankfurt am Main, Klostermann, 1996², S. 239-301. Vgl. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935), P. Jaeger (Hsg.), HGA 40, Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, §§ 38-39, S. 108-110.

⁶⁰ Fink kommt es hierbei insbesondere darauf an, „auf ein in ontischen Verhältnissen nicht bekanntes Gemeinsames vom Hervorbringen in die Sichtbarkeit und Aufgehenlassen im Sinne der *physis* hinzuweisen“, *Heraklit*, S. 136. Er geht sogar soweit zu behaupten, dass das *hen* sich zu *ta pánta* verhalte wie das *Sein* (das er, ohne zu zaudern, mit dem ewiglebendigen Feuer gleichsetzt) zu den zeitlich bestimmten Dingen, siehe *Heraklit*, S. 167.

⁶¹ *Heraklit*, S. 243.

⁶² *Heraklit*, S. 168.

*Seins- und Selbstverständnisses der Götter und Menschen.*⁶³ Dabei übernimmt dieses Verschränkungsverhältnis die „Repräsentanz“⁶⁴ für das Verhältnis von Einem und Ganzem (es handelt sich dabei um einen analogischen Bezug, nicht um ein Deckungsverhältnis zwischen beiden). So wird das Verhältnis von Nichtphänomenalem und Phänomenalem an einem konkreten Phänomen ausgewiesen. Und dieses Phänomen ist gerade das der *Offenständigkeit zwischen Göttern und Menschen*. Es geht dabei einerseits um die Herausstellung des Menschen qua „Zwischenwesen [...] zwischen Licht und Nacht, [...] zwischen Leben und Tod“⁶⁵ und andererseits um jenes „Er-eignen“, was das Angegangensein von den Dingen ermöglicht. Und genau in diesem Punkt treffen sich in der Tat, wie eingangs angekündigt, Finks und Heideggers Heraklitinterpretation.

In dieselbe Richtung geht auch Finks eigene Bemerkung zur Heidegger'schen „Lichtung“, die hier abschließend zitiert werden soll:

Zum Innestehen in der Lichtung gehört nicht nur das Vorkommen von Dingen, sondern auch das vernehmende Vorkommen des Menschen, das aber zumeist bloß auf die Dinge eingestellt ist und nicht des Lichtes gedenkt, in dem die Dinge vernommen werden. Das Vernehmen steht zwar im Licht, aber es vernimmt nicht eigens das Licht, sondern bleibt allein den vernommenen Dingen zugekehrt. Die Aufgabe des Denkenden ist daher, das, was alles Aufscheinen und Vernehmen ermöglicht, selber zu denken [...].⁶⁶

*

Kommen wir zum Schluss. Trotz der Tatsache, dass das Heraklit-Seminar unabgeschlossen bleiben musste, hat es eine bemerkenswerte innere Kohärenz und fördert bedeutende Ergebnisse zu Tage. Die Hauptthesen wurden von Fink aufgestellt und von Heidegger kritisch geprüft. Dabei ist letzterer auf diese Thesen eingegangen und hat seine eigene Lesart bis zu einem gewissen Maß danach ausgerichtet.

Der Anspruch der Seminarverantwortlichen bestand, wie schon erwähnt, primär *nicht* darin, Heraklit philologisch gerecht zu werden. Daher ist es folgerichtig, dass die Fragmente ihnen eher dazu dienen, phänomenologische Thesen zu veranschaulichen oder auf einem gesonderten Wege zu erhärten, als dass sie in ihrer Eigenheit ausgelegt würden. Worin besteht also – noch einmal ganz prägnant zusammengefasst – die „Sache des Denkens“?

Im Heraklit-Seminar werden zwei Arten des „Geviert“ dargestellt, die durch zwei Grundoperationen durchzogen sind: Das eine Geviert ist: Tag – Nacht – Göttliche – Sterbliche, das an das bekannte Heidegger'sche Geviert (in „Bauen Wohnen Denken“ [1951]) angelehnt ist.⁶⁷ Das andere, auf das Fink es besonders absieht, ist: Eines – Ganzes – Unsterbliche – Sterbliche. Aufzuklären wie Eines und Ganzes einerseits zueinanderstehen und sich andererseits auch zu den Unsterblichen und den Sterblichen verhalten, ist eines der Hauptaufgaben des Heraklit-Seminars. Die beiden besagten Grundoperationen sind die genuine „Produktivität“, die hier als „Ontogenese“ bezeichnet wurde, und die „Offenständigkeit“, die das Angegangenwerden von den Dingen und die Er-eignung ihres Sinnes ermöglicht. All das schwingt in einer Bewegung, hinsichtlich welcher Heraklit zweifelsohne den geeignetsten Vordenker und Zeugen darstellt. Fink knüpft an ihn an, indem er vom phänomenalisierenden „Blitz“ ausgeht und ihn ins Zentrum rückt – Symbol eines „wirksamen Zum-Vorschein-Kommens“, das sein ontogenetisches Wesen ausmacht.

⁶³ *Heraklit*, S. 164 (hervorgehoben v. Vf.).

⁶⁴ *Heraklit*, S. 166, 181.

⁶⁵ *Heraklit*, S. 213; vgl. auch S. 216.

⁶⁶ *Heraklit*, S. 231f.

⁶⁷ Das Geviert – „räumliches“ Pendant zum „zeitlichen“ Ereignis – besteht aus Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen, M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., S. 151f.