

Freiheit und Reduktion

Die Idee einer meontischen Phänomenologie

bei Eugen Fink (1927-1946)

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der *Philosophie*

im Fachbereich A

Geistes- und Kulturwissenschaften

der Bergischen Universität Wuppertal

vorgelegt von

Giovanni Jan Giubilato

aus

Vittorio Veneto, Italien

Wuppertal, im September 2015

Die Dissertation kann wie folgt zitiert werden:

urn:nbn:de:hbz:468-20160211-110148-5

[<http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn%3Anbn%3Ade%3Ahbz%3A468-20160211-110148-5>]

Meiner Familie

INHALT

Einleitung	1
------------	---

Vorbetrachtung

Kapitel I.

Von der Transzentalphänomenologie zur Meontik

§ 1. Die Phänomenologie und die Rückkehr zum Transzentalen.....	16
§ 2. Vom Sinn des Transzentalen.....	19
§ 3. Die Selbstbezüglichkeit der Phänomenologie.....	22
§ 4. Transzentalphänomenologie als konstitutiver Idealismus.....	28
§ 5. Idealismus als "Anschein": die weltliche Außenobjektivation der Phänomenologie	32
§ 6. Die Idee einer phänomenologischen Meontik.....	36
§ 7. Zum phänomenologischen Sinn des absoluten μὴ ὄν.....	41
§ 8. Das Absolute und die Freiheit.....	46

Erster Teil

Anfang und Ende aller Philosophie ist – Freiheit!

Kapitel II.

Der Anfang der Philosophie und die Freiheitsproblematik

§ 1. Das phänomenologische Problem des Anfangs.....	49
§ 2. Die außerwissenschaftliche Autonomie der Philosophie.....	54
§ 3. Anfang als Befreiung von der Traditionalität der Welt.....	58
§ 4. Im Übergang der Einstellungen: Wege in die Phänomenologie.....	62
§ 5. Der befreiende Weg in die Philosophie: Auslegung der vorgegebenen Welt bei Fink.....	67
§ 6. Sicherung der Frage nach der Welt als einer authentisch philosophischen. Ein versteckter Kommentar zu <i>Sein und Zeit</i>	70
§ 7. Radikale Selbstbesinnung auf die Weltsituation. Er-Innerung und Er-Weckung des Apriori.	73
§ 8. Die Motivationsfrage (Aufstellung der Freiheitsthese).....	76

Kapitel III.

Die radikale "Unmotiviertheit" der Philosophie und die Freiheit

§ 1. Transzendentale Gründung der freien Epoché: Vermöglichkeit des Ich-kann und Neutralität.....	81
§ 2. Existenziale Auslegung des Neutralisierungsphänomens: Grundstimmung als Anfang der Philosophie.....	86
§ 3. Existenziale Grundstimmung als Motivation.....	92
§ 4. Unzulänglichkeit aller mundan konzipierten Motivationen. Die radikale "Unmotiviertheit" der Philosophie.....	97
§ 5. Der sachliche Sinn der Unmotiviertheitsthese.....	103
§ 6. Korollarium: die Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie als <i>exemplum crucis</i> der Herausführung aus der natürlichen Einstellung.....	108
§ 7. Unmotiviertheit besagt keineswegs existenzielle Motivlosigkeit. Motivation ist die dämonische Leidenschaft des Menschen.....	114
§ 8. Motivation als Telos: die Freiheit.....	122

Zweiter Teil

Reduktion und Befreiung

Kapitel IV.

Die Reduktion und ihre Situation

§ 1. Die phänomenologische Reduktion.....	125
§ 2. Die Medialität des Bildbewusstseins und seine Fenster-Struktur.....	131
§ 3. Die Reduktion als Ort eines "Fensters".....	135
§ 4. Reduktion als Etablierung eines Mediums.....	142
§ 5. Die mundane Situation der Reduktion.....	147
§ 6. Die transzendentale Situation.....	152

Kapitel 5.
Weltbefangenheit und Befreiung

§ 1. Weltbefangenheit.....	159
§ 2. Strukturanalyse der Weltbefangenheit.....	162
§ 3. Das Höhlengleichnis.....	165
§ 4. Die Radikalisierung der Reduktion als Entmenschung.....	168
§ 5. Konstitutive Theorie der Selbstapperzeptionen und die Befreiung von ihnen.....	172
§ 6. Die nicht genetisch konstituierten Selbstapperzeptionen: die Instände.....	178
§ 7. Die Absolution.....	184
 Schluss	188
 Literaturverzeichnis	194

Einleitung

Die Frage nach der Freiheit gehört zweifellos zu den zentralsten Problemen der Philosophiegeschichte und ist in verschiedenen Theorien unterschiedlich beantwortet worden. Die Phänomenologie Edmund Husserls galt indes immer als ein der Freiheitsthematik fernes Denken. Darauf hat Pater H.-L. van Breda, einer der Retter des husserschen Nachlasses und Mitbegründer des Husserl-Archivs in Leuven, schon in der unmittelbaren Nachkriegszeit deutlich hingewiesen.¹ Diese vermutliche Vernachlässigung der Freiheitsthematik in der Phänomenologie, oder mindestens die evidente Abwesenheit einer ausdrücklichen Beschäftigung mit dem Problem der Freiheit, scheint durch die sehr wenigen Textstellen, die in den veröffentlichten Hauptwerken Husserls den Fragen des Freiheitsbewusstseins und der Freiheitsausübung gewidmet sind, bestätigt zu werden. Ein klares Symptom dieser Sachlage ist, dass in der Husserl-Literatur und in den Sachregistern der maßgebenden Husserl-Monographien² der Begriff der Freiheit überhaupt nicht auftaucht. Dem entspricht sicherlich auch die geringe Zahl an Schriften, die die einschlägige Forschungsliteratur dem Freiheitsbegriff Husserls gewidmet hat.³ Diese Nichtthematisierung der Freiheit, eines Themas, das wesentlich mit der Möglichkeit einer Theorie der Ethik verbunden ist, erscheint aber um so erstaunlicher, als die Phänomenologie ziemlich früh in ihrer geschichtlichen Entwicklung als "Erste Philosophie" auftrat⁴ und eine ethische Erneuerung der zu einem kritischen Stillstand gekommenen, von den dramatischen Ereignissen des Ersten Weltkrieges und seinen Auswirkungen

1 Vgl. H.-L. van Breda, *Husserl und das Problem der Freiheit*, in: H. Noack (Hrsg.), *Husserl*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, S. 227-281. Der Artikel ist die deutsche Übersetzung eines Vortrags, den van Breda 1949 auf dem *IV Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (Originaltitel: *Husserl et le problème de la liberté*) hielt.

2 Vgl. R. Bernet/I. Kern/E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1989; H.-H. Gander (Hrsg.), *Husserl-Lexikon*, Darmstadt 2010; W. Marx, *Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung*, München 1987; E. Ströcker, *Husserls transzendentale Phänomenologie*, Frankfurt a. M. 1987.

3 Eine der ersten phänomenologischen Untersuchungen zu den volitiven Lebensäußerungen und zur menschlichen Freiheit ist sicherlich die 1926/27 bei Husserl in Freiburg verteidigte Dissertation von Hans Reiner: *Freiheit, Wollen und Aktivität. Phänomenologische Untersuchungen in Richtung auf das Problem der Willensfreiheit*, Offizinen Richard Hadl, Leipzig 1927. Zur Freiheitsfrage bei Husserl siehe außerdem J. V. Iribarne, *La cuestión de la libertad en el pensamiento de Husserl*, in: R. Rizo-Patrón de Lerner (Hrsg.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Pontificia Universidad de Peru, Lima 1993, S. 3-20. Unter den jüngsten die Freiheitsthematik behandelnden Beiträgen zur Husserl-Forschung seien folgende Schriften erwähnt: T. Cobet, *Husserl, Kant und die praktische Philosophie. Analysen zur Moralität und Freiheit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003; O. Lahbib, *De Husserl à Fichte: liberté et réflexivité dans le phénomène*, Harmattan, Paris 2009; T. Nenon, *Freedom, Responsibility and Self-Awareness in Husserl*, in: *The Bew Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* II 2002, Routledge, S. 1-21.

4 Einen systematisch ausgearbeiteten Höhepunkt auf Husserls Weg zur Entwicklung der Phänomenologie bildet der Text der Vorlesung "Erste Philosophie", die er unter diesem Titel im Winter-Semester 1923/24 an der Universität Freiburg gehalten hat. Vgl. Hua VII, *Erste Philosophie (1923/24), Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*; Hua VIII, *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*.

schwer beschädigten europäischen Tradition⁵ anstrebte. Daraus lässt sich jedoch nicht schließen, dass sich von den Voraussetzungen der husserlschen Phänomenologie her keine Auffassung der Freiheit entwickeln ließe, wie die Werke vieler seiner Schüler (z.B. in erster Linie Heidegger, Landgrebe und Patocka) beweisen. Im Hintergrund der husserlschen Philosophie steht in der Tat ein komplexer, zwei Aspekte aufweisender Freiheitsbegriff, dessen beide einander entgegengesetzte Dimensionen sich durch die Dichotomie *transzental–mundan* kennzeichnen lassen. Dabei muss aber festgehalten werden, dass dieser Freiheitsbegriff, dessen theoretischer Rahmen von den zwei Polen der transzentalen und der mundanen Einstellung begrenzt wird, von Husserl nie ins Zentrum einer spezifischen Untersuchung gestellt wird. Vielmehr verwendet er ihn als operativen Begriff in unterschiedlichen Weisen zur Klärung verschiedener sachlicher Kontexte. Der Freiheitsbegriff taucht sowohl in einem methodologischen Zusammenhang in Bezug auf das Ideal der Voraussetzungslosigkeit des phänomenologischen Wissens als auch im Rahmen geschichtstheoretischer Überlegungen zur Geburt der Philosophie bei den Griechen und ihrer Entwicklung auf, in denen Husserl die Philosophiegeschichte als ein Freiheitsgeschehen deutet. Schließlich spricht Husserl von Freiheit auch in seiner Theorie der transzentalen Intersubjektivität, um diejenige prinzipielle Wesensmöglichkeit des Menschen anzudeuten, die ihm eine inter-subjektive, gesellschaftliche und selbstbestimmte Lebensführung in Übereinstimmung mit den anderen Freiheitssubjekten erlaubt.

Eine kurze Erläuterung der fundamentalen Aspekte dieses polyedrischen Freiheitsbegriffs, der bei Husserl mehr oder weniger latent vorhanden ist, dient hier zugleich als Einleitung in die Dimension des Freiheitsdenkens bei einem ihm besonders vertrauten Schüler, nämlich Eugen Fink, dessen Denken die vorliegende Arbeit gewidmet ist.

In seinem Redebeitrag zum *IV Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (1949) hat van Breda – damals einer der wenigen Privilegierten, die Zugang zu unveröffentlichten Forschungsmanuskripten Husserls hatten – den Akzent darauf gesetzt, dass Husserl immer wieder betont habe, dass der Mensch frei sei. Eine ursprüngliche und radikale Freiheit des menschlichen Seins bilde die Grundlage für das gesamte Gebäude seiner Philosophie und sogar dafür, dass Phänomenologie überhaupt möglich ist. In diesem Zusammenhang deutet Husserls Auffassung der

5 Zur Ethik der Erneuerung bei Husserl vgl. insbesondere die berühmten Kaizo-Artikel 1922/1923 in Hua XXVII, *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, und Hua VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Zusammenhang zwischen Konstitution der Ethik und freiem, selbstgelingenden Bewusstseinsleben behandelt z.B. Beatrice Centi in dem Aufsatz *Formalismus und Antiformalismus in der Konstitution der Ethik: Husserl und Kant*, in: F. Fabbianelli /S. Luft (Hrsg.), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*, Springer, New York/Dordrecht/London 2014 (Phaenomenologica 2012), S. 195-211.

Freiheit implizit auf ein aktives Ego der Akte und Entscheidungen, die aus seinem reflexiven Willen und seiner selbstbestimmten Vernunft hervorgehen. Seine Aussagen hierüber lassen diese "in Übung" befindliche Freiheit für die fundamentalsten Akte des transzendentalen Ego *fast* als absolut erscheinen. Die Einschränkung des Freiheitsbereichs des transzendentalen Bewusstseins und seiner konstitutiven Leistung – der Sinn-Stiftung oder Sinn-Gebung – ergibt sich in der phänomenologischen Theorie aus der Anerkennung der Bedingtheit unserer Welterfahrung durch einen passiv konstituierten Spielraum. Auf diese durch die Passivität der ursprünglichen Konstitutionsschichten des Bewusstseinslebens bedingte Freiheit hat z.B. Merleau-Ponty in den letzten Paragrafen seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* hingewiesen.⁶ Die Möglichkeit jedes freien Aktes gründet letztlich in der transzendentalen Freiheit des reinen Ich, phänomenologisch verstanden im Sinne einer willentlichen Betätigung innerhalb eines passiv-assoziativ konstituierten Spielraums möglicher intentionaler Zuwendungen, dem das transzendentale "Ich-kann" ausgeliefert ist. Die transzendentale Freiheit findet so ihre Grenzen an der elementaren Affektion der assoziativen Einheiten. Demzufolge taucht bei Husserl das Thema der Freiheit auch in Bezug auf die passive Genesis auf, die letztendlich die Bedingung ihrer Möglichkeit ausmacht. In seinen *Analysen zur passiven Synthesis* beschreibt Husserl daher diesen praktischen, passiv-affektiv konstituierten Spielraum unseres Weltbezuges auch als einen offenen "Horizont der Freiheit".⁷ Das transzendentale System des "Ich-kann" ist letztendlich auf ein Ich-Bewusstsein orientiert, das in einem geregelten Raum kinästhetischer Freiheit tätig ist. Der Zusammenhang von kinästhetischer Welterfahrung und Vernunftmotivation bestimmt also den Rahmen dessen, was Husserl unter "Freiheit" versteht. Darauf weist auch deutlich B. Rang in seinem Buch *Kausalität und Motivation* hin. Indem er auf den zentralen § 58 der *Ideen II* Bezug nimmt, wo Husserl die Freiheit als vernünftige Selbstbestimmung und als "Autonomie der Vernunft" denkt, schreibt Rang: "[Laut Husserl] bin ich unfrei, sofern mich die habituell gewordenen Erfahrungen meiner Vergangenheit bestimmen, frei hingegen, sofern ich den Motiven der Vernunft folgen kann, die protentional in die offene Zukunft des kinästhetisch geregelten Erfahrungsprozesses weisen".⁸

So viel zur oben genannten transzendentalen Dimension der Freiheit. Husserl glaubt nun aber, diese Freiheit ebenfalls, wenn auch in einem ganz anderen Umfang, in dem konkreten, "mundanen" – also konstituierten – Ego der sogenannten "natürlichen Einstellung" finden zu können. Diese diesseitige Freiheit des Menschen ist die notwendige Voraussetzung sowohl für das

6 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. von R. Bohem, De Gruyter, Berlin 1966, S. 514ff. Hier verweist Merleau-Ponty übrigens auf Finks Dissertation.

7 Hua XI, S. 15.

8 B. Rang, *Kausalität und Motivation: Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1973 (Phaenomenologica 53), S. 160ff.

Überschreiten der Grenzen seiner dogmatischen Voreingenommenheit in der natürlichen Einstellung (in der Seinsgeltung der Welt) als auch für das Erreichen der transzendentalen Ebene der Philosophie durch einen freien Willensentschluss. Wenn der Mensch also radikal frei ist, ergibt sich die Frage, wie diese Freiheit zu verstehen ist und auf welchem Weg sie zu einer überzeugenden phänomenologischen Klärung gebracht werden kann. Husserl stellt, ohne viel zu erläutern, die These auf, dass die philosophische Erklärung dieser mundanen Freiheit und ihres Prinzips in der transzendentalen Sphäre durch das methodische Verfahren der reinen Phänomenologie gesucht und gefunden werden kann. Der methodische Oberbegriff für den Zugang zum phänomenologischen Forschungsfeld, für seine Erfassung und systematische Sicherung ist die *Reduktion*, die in mehreren Schritten vollzogen und von Husserl aus verschiedenen Kontexten heraus erläutert und präzisiert wird. Von daher ist die große Bedeutung verständlich, die der alternde und von politischer Verfolgung bedrohte "Meister der Wesensschau" der Reduktion beimisst, die ihn, wie er glaubte, in die Lage versetzte, uneingeschränkt seine menschliche Freiheit zu leben. Mit diesen Überlegungen beginnt sich der innere Zusammenhang von Freiheit und Reduktion in der Phänomenologie deutlich abzuzeichnen.

Auf die grundlegende, die aus phänomenologischer Perspektive gesehene Freiheitsproblematik prägende Dichotomie "*transzental–mundan*" und die wesentliche Rolle, welche die *Reduktion* in diesem Kontext spielt, hat erstmals Pater van Breda auch in Bezug auf das damals noch ziemlich unbekannte Nachlasswerk Husserls aufmerksam gemacht. So sei das Problem der Freiheit und ihrer Grenzen – d.h. primär das Problem des freien Bewusstseinsaktes und der äußeren Grenzen, die die menschliche Freiheit erfährt –, und gleichzeitig das, was "an ihr [der Freiheit] wesentlich ist, [...] zunächst von der Theorie der unechten Existenz des Menschen in der natürlichen Einstellung aus"⁹ angemessen zu stellen. Die phänomenologische Theorie der natürlichen Einstellung und die intentionale Analyse ihrer konstitutiven Strukturtypik¹⁰ seien aber für die transzendentale Theorie nur eine vorbereitende Betrachtung. Darum sei ihre wesentliche Aufgabe, eben die transzendentale Konstitution dieser allgemeinen Strukturtypik der erfahrungsmäßig gegebenen Welt auszulegen. Die statische Beschreibung eines intentionalen Erlebnisses durch die Analyse des

9 H.-L. van Breda, *Husserl und das Problem der Freiheit*, a.a.O, S. 280.

10 Siehe dazu Hua I, S. 87: "Die allgemeinste Typik, in der als Form alles Besondere beschlossen ist, wird bezeichnet durch unser allgemeines Schema ego-cogito-cogitatum. Auf sie beziehen sich die allgemeinsten Beschreibungen, die wir über Intentionalität, über die ihr zugehörige Synthesis usw. versucht haben. In der Besonderung dieser Typik und ihrer Deskription spielt aus leicht verständlichen Gründen der auf Seiten des cogitatum stehende intentionale Gegenstand die Rolle des transzentalen Leitfadens für die Erschließung der typischen Mannigfaltigkeit von cogitationes, die in möglicher Synthesis ihn als denselben vermeinten bewusstseinsmäßig in sich tragen".

Korrelationskomplexes von *Noesis* und *Noema*¹¹, der die grundlegende Differenzierung der allgemeinen Intentionalität des Bewusstseins ausmacht, stellt der Forschung dieser apriorischen Korrelation einen transzendentalen Leitfaden bereit, der mithin in andere, ganz neue Bahnen des transzendentalen Forschungsfeldes führt. Da der thematische Gegenstand der transzendentalen Phänomenologie das transzendentale Bewusstsein und seine konstituierende Aktivität ist, stellt die Theorie der transzendentalen Konstitution eins der ersten Hauptstücke dieser intentional-konstitutiven Aufklärung der welterfahrenden Subjektivität dar. Die fundamentalste Aktivität des transzendentalen Ego ist also die Sinn-Stiftung (oder Sinn-Bildung). Diese schöpferische, konstituierende Aktivität sei, so merkt van Breda in seinen Schlussbemerkungen an, "durch und durch frei", da sie der "direkte und unmittelbare Ausdruck der radikalen Autonomie und also der unveräußerlichen Freiheit des Geistes als solchen"¹² sei. Diesem Freiheitsbegriff liegt also letztendlich die Idee eines Welttranszensus, eines befreienden Aufstiegs zum absoluten Prinzip der Konstitution zugrunde. Freiheit wiederzugewinnen hieße also, "sich von der Welt freizumachen oder wenigstens ihre autonome Quelle, das transzendentale Ego wiederzufinden".¹³ Bekanntlich stellt diese Aufstiegsbewegung von der natürlichen zur transzendentalen Einstellung die phänomenologische *Reduktion* dar.

Wenn diese Motive in Husserls Philosophie selbst miteingeschlossen und implizit, jedoch ziemlich verborgen geblieben sind, so tritt doch der wesentliche Zusammenhang zwischen *Freiheit* und *Reduktion* an prominenter Stelle im Denken seines ihm am nächsten stehenden Assistenten Eugen Fink explizit in Erscheinung. Anders als Heidegger, der in der transzental-egologischen Position Husserls eine philosophische Sackgasse gesehen hat, war für Fink die transzendentale Egologie Husserl zwar auch eine gewisse "Abstraktion", wohl aber "eine notwendige und nicht nur mögliche".¹⁴ Dieser unleugbare Unterschied in der philosophischen Fragestellung zwischen dem Ansatz Heideggers und der husserlschen Phänomenologie, der z.B. in *Sein und Zeit* schon deutlich zu erkennen ist, hat aber Fink nicht daran gehindert, "in der Egologie, in der transzentalen Wissenschaft vom Ich und dem, was zum Ich wesenhaft gehört" (d.h. in dem apriorischen Korrelationssystem von Welt und Subjektivität) den einzigen möglichen Durchbruch zum "existenziellen Sinn der Philosophie" zu sehen. Diese sei immer ein je-meiniger Akt der "Philosophie als Befreiung, als Tathandlung des Einzelnen".¹⁵ Insofern stimmen wir hier R. Cristin

11 Vgl. Hua III/1, 188, 202ff.

12 H.-L. van Breda, *Husserl und das Problem der Freiheit*, a.a.O, S. 280.

13 Ebd., S. 281.

14 Z-IV, 26a ff.

15 Zitate aus ebd.

zu, wenn er meint, dass für Fink einzig und allein der egologische Ansatz "der konkrete Boden für die rechtmäßige Ausweisung der Grunderkenntnisse der Phänomenologie ist"¹⁶ – trotz der Tatsache, dass für ihn dieser transzentalen Egologie des Bewusstseinslebens notwendig eine gewisse Vorläufigkeit, eine philosophische Unvollständigkeit im Hinblick auf die Ganzheitsprobleme der Intersubjektivität und der Welt eignet. Finks Reflexion zeichnet tatsächlich ein synoptischer Blick über die einzelnen Wahrheiten und Verästelungen einer Philosophie aus – sei es nun die Heideggers oder Husserls –, der über das Abgesonderte und Abgeteilte hinaus den wesentlichen Zusammenhang zu sehen vermag. Lange Zeit galt Fink daher entweder als der berufene Interpret von Husserls Phänomenologie oder wurde als Philosoph im Denkschatten Heideggers angesehen. Beide Auffassungen greifen indes, wie R. Bruzina in seiner jüngsten, vorbildlichen Studie zur geistigen Zusammenarbeit zwischen Husserl und Fink deutlich macht, zu kurz.¹⁷ Insbesondere das dritte, historische Kapitel des Buches ist zu diesem Punkt aufschlussreich. Hier wird die frühe geistige Eigenständigkeit Finks gegenüber Heideggers und Husserls Denken folgendermaßen geschildert: "What Fink was working to achieve was a way in which the basic difference dividing Husserl and Heidegger in their own eyes could be linked in one dramatically convergent way, [...] by addressing the very issue that lies at the heart of the differences between Husserl and Heidegger, to find therein the resources for moving beyond the achievements of both. [...] Fink finds himself compelled to consider 'a new third solution', namely 'the conception of the freedom from being on the part of spirit'".¹⁸ In dieser Passage verweist bemerkenswerterweise auch R. Bruzina auf die Freiheitsthematik mit Bezug auf das eigenständige, die unterschiedlichen Perspektiven Husserls und Heideggers übergreifende Denken Finks. Seiner philosophischen Perspektive, der sogenannten "neuen dritten Lösung", hatte dieser den Name "Meontik" – oder auch "meontische Integration" – gegeben. Daraus ist zu ersehen, dass für Finks Denken die Werke Husserls die notwendige Voraussetzung bilden und diejenigen Heideggers ihm immer ein entscheidender Prüfstein gewesen sind. Vom Ersten nimmt er seinen philosophischen Ausgang, und vom Zweiten wird er durch eine Auseinandersetzung, die sich über mehrere Jahre erstreckt, maßgeblich beeinflusst. Daher sind auch als Textgrundlage für diese Arbeit viele der Schriften und Vorlesungen Husserls und Heideggers aus der Vorkriegszeit herangezogen worden und werden dabei jeweils mit den Schriften Finks aus dieser Zeit (ca. 1927-1946) in Verbindung gebracht und kontextuell ausgelegt.

16 R. Cristin, *Phänomenologische Ontologie. Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl (1916-1928)*, in: R. Bernet, A. Denker, H. Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger und Husserl*. Heidegger-Jahrbuch VI 2012, S. 43-68.

17 R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology*, Yale University Press, New Haven/London 2004.

18 Ebd., S. 130ff.

Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich ausdrücklich auf eine Frühphase des finkschen Denkens, wie die Zeitangabe im Untertitel deutlich macht. In dieser “ersten” Phase, deren Zeitrahmen mit Finks Ankunft 1926 in Freiburg bis zu seiner Habilitierung an der Universität Freiburg nach Kriegsende (1946) bestimmt werden kann, liegen meines Erachtens die entscheidenden Ursprünge seines Denkens. Wenn dieses auch nach dem Zweiten Weltkrieg andere Wege eingeschlagen hat und eigentlich von Anfang an gegenüber der in Subjekt und Bewusstsein verfangenen Transzentalphilosophie Husserls, welche eine gewisse Überwindung ihrer Methode erforderte, eine kritische Position eingenommen hatte, ist das langjährige gemeinsame Philosophieren (*συμφιλοσοφεῖν*) im Rahmen der Husserl-Schule immer noch maßgebend geblieben – vor allem dank einer schonungslosen ideengeschichtlichen Auseinandersetzung mit ihren Grundproblemen. Seine unkonventionelle, bahnbrechende Dissertation von 1929 *“Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit”*, drei weitere Studien zur Phänomenologie,¹⁹ die er 1930-1939 veröffentlichte, und die umfangreichen Materialien, die um die Umarbeitung von Husserls *Cartesianischen Meditationen* und die damit zusammenhängende *VI. Meditation* kreisen,²⁰ belegen den Reichtum seiner innovativen Weiterentwicklung der husserlschen Gedanken durch Kritik, Umwandlung und Weiterdenken.²¹ Dies hebt auch G. van Kerkhovens Studie *“Die VI. Cartesianische Meditation und ihr Einsatz”* ausdrücklich hervor. Am Beispiel des gemeinsamen Philosophierens von Husserl und Fink zeige sich, “wie die Fortführung der Phänomenologie Husserls für eine jüngere Generation nur unter tiefgreifender Verwandlung ihrer impliziten operativen Voraussatzungen möglich wurde”.²² Für diese Fortführung der phänomenologischen Tradition durch tiefgreifende Verwandlung musste jedoch die Phänomenologie als solche zum Problem werden.²³

19 Alle drei samt der Dissertation sind nun veröffentlicht in: E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Nijhoff, Den Haag 1966 (Phaenomenologica 21).

20 E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation* (Husserliana Dokumente II), Teilband I: *Die Idee einer transzentalen Methodenlehre*, hrsg. von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven, Springer, Dordrecht 1988; Teilband II: *Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34)*, hrsg. von G. van Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht 1988.

21 Vgl. auch Finks Antrittsvorlesung vom 26. Juli 1946 an der Universität Freiburg, welche den Titel *Die Voraussetzung der Philosophie* trägt und mit der er ausdrücklich die Fortführung der phänomenologischen Tradition unter einem kritischen Gesichtspunkt übernahm. Unveröffentlichtes Dokument im Eugen Fink Archiv, Signatur E15/136.

22 G. van Kerckhoven, *Mundanisierung und Individuation. Die VI. Cartesianische Meditation und ihr Einsatz*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, S. 16.

23 Vgl. hierzu den berühmten Aufsatz aus dem Jahre 1939 über *Das Problem der Phänomenologie Husserls*. Ein späterer Text, in dem aber Fink immer noch die Absicht verfolgt, “phänomenologische Motive der Philosophie Husserls und Heideggers” mit seinem eigenen philosophischen Problemhorizont zu konfrontieren, ist die im WS 1955/56 an der Universität Freiburg gehaltene Vorlesung über *Sein, Wahrheit, Welt*, welche aber den sehr bedeutungsvollen Zusatztitel trägt: “Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs”. Vgl. E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Nijhoff, Den Haag 1958 (Phaenomenologica 1).

Man kann sagen, dass nach der Habilitierung und mit der Professur an der Universität Freiburg, welche Fink weiterhin eine langjährige Forschungs- und Lehrtätigkeit ermöglichte, eine “zweite”, reife Phase seines Denkens anfängt. Im Zentrum dieses Denkens steht die Erziehung als fundamentalstes Lebensphänomen. Um sie kreist seine Spätphilosophie im Ganzen. Für ihn ist die Philosophie Pädagogik, oder besser gesagt, ihr Wesen ist von Anfang an “Lebenslehre” bzw. *Paideia*. Selbstverständlich ist eine solche Einsicht aus einer tiefgehenden Auseinandersetzung mit Sokrates, Platon und Aristoteles erwachsen, wie viele Werke der Siebzigerjahre beweisen.²⁴ Seine Philosophie der Erziehung, oder besser gesagt, seine Philosophie als Erziehung liegt also *expressis verbis* jenseits des arbeitsteiligen Denkens “der modernen Arbeits- und Berufsorganisation, welche die Idee der Bildung” und ihr wahres Ideal zersetzt.²⁶ Finks Vorhaben liegt aber auch *vor* jeder möglichen Form von pädagogischer Praxis, da er auf eine elementare Vorbesinnung über die Grundfragen der Erziehung “für eine künftige pädagogische Theorie, die den Menschen als Weltwesen begreift”,²⁷ abzielt. Für diese Vorbesinnung “über die Seinsweise der Erziehung als eines Selbstverständnisses des Daseins”²⁸ und über das in den Doppelbereich der *Natur in uns* und der *Freiheit* existierende Dasein, ist die Auslegung des Zusammenhangs von *Natur*, *Freiheit* und *Welt* maßgebend. Inwiefern diese erziehungsphilosophische Reflexion auf eine “*pédagogie comme philosophie première*” abzielt, deren Grundelemente das “noch nicht zu sich selbst gekommene Selbstbewusstsein” und die für dieses Bewusstsein noch nicht durchsichtige Freiheit sind, hat P. Trawny in einem Artikel über Finks “Lebenslehre” deutlich herausgestellt.²⁹ So sei das “niemals völlig zu erreichende Ziel des Erziehungsprozesses [...] die Freiheit, die Fink mit Hegel als ein zu sich selbst Kommen des 'Selbstbewusstseins' auffasst”.³⁰ Der Mensch, dieses endliche Fragment, das sich niemals in der *Parousie* des absolut vollendeten Erziehungsprozesses befinden könne, ist letztendlich “aufgerufen”, diese ihm zugelassene maximale Freiheit in der Welt verantwortlich “zu übernehmen und auszufüllen” – so hat H.R. Sepp den Ansatzpunkt Finks politischer Philosophie der Nachkriegszeit prägnant formuliert.³¹ Der Mensch muss also seine Freiheit “immer wieder neu entwerfen”, um sie zu realisieren. Dieser erneuernde Entwurf einer innersten Möglichkeit zur

24 Vgl. E. Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1970; ders., *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Rombach, Freiburg 1970; ders., *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Rombach, Freiburg 1978.

26 E. Fink, *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, hrsg. von F.A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, S. 13.

27 Ebd., S. 196.

28 Ebd.

29 P. Trawny, *Finks “Lebenslehre”*, in: *Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, hrsg. von A. Hilt und C. Nielsen, Alber, Freiburg/München 2005, S. 342-362.

30 Ebd., S. 351.

31 Siehe das Interview *R. Bruzina, H. R. Sepp und C. Nielsen im Gespräch über Eugen Finks Philosophie*, in: *Information Philosophie*, <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=184&n=2&y=1&c=3>.

Freiheit ist auch das Wesen des eigentlichen Grundgedankens der Phänomenologie, der uns von der “natürlichen Einstellung” befreit und ihre Beschränktheit überwinden lässt: die phänomenologische Reduktion. Nach Finks Worten ist sie in Wahrheit keine “Methode, die einmal gelernt sein kann, sondern ist die Aufgabe der Philosophie, sofern deren Telos die Freiheit des Menschen ist”.³² So war die Tragödie des Zweiten Weltkriegs gewiss auch für Fink ein Bruch, doch leuchtet es ein, dass zwischen der erziehungsphilosophischen Reflexion der “zweiten” Phase und der “ersten” Periode in der phänomenologischen Werkstatt bei Husserl keine unüberbrückbare Zäsur besteht. Es scheint vielmehr, dass zwischen den Vorkriegs- und den Nachkriegsüberlegungen eine Kontinuität herrscht. Welche Art von Kontinuität, und wie Fink sie verstanden hat, ist am besten durch die Lektüre der ersten Vorlesung, die er im Sommersemester 1946 an der Universität Freiburg gehalten hat, nachzuvollziehen. Absicht dieser Arbeit ist es also auch, einen kleinen Beitrag zur Erforschung der Motive zu leisten, die aus der “phänomenologischen Werkstatt” bei Husserl stammen und in der reifen Phase des finkschen Denkens weiterhin eine wichtige Rolle spielen, um damit die kontinuierliche Weiterentwicklung des finkschen Denkens zu zeigen.

In diesem Kontext ist die im Sommer 2004 von H. R. Sepp und C. Nielsen in Absprache mit F. A. Schwarz und der Familie Fink beschlossene Konzeption einer Gesamtausgabe der Werke Eugen Finks nicht nur ein Projekt, das dem Reichtum seines Denkens gerecht wird, sondern auch eine unabdingbare Bereitstellung philosophisch-philologischer Instrumente zur Unterstützung fachwissenschaftlicher Forschung. Sie reagiert also auch auf die philosophische Notwendigkeit, der geschichtlichen Entwicklung dieses Denkens im Ganzen, in all seinen Verästelungen nachzuspüren zu können. Wichtige Motive für diesen verlegerischen Schritt waren zum einen die Tatsache, dass heute fast alle von Fink selbst publizierten Werke vergriffen sind und daher ohnehin ihre Neuauflage zu erwägen wäre, und zum anderen die Edition des bisher unveröffentlichten Textmaterials.³³ Ziel dieser Ausgabe ist also vor allem, unter Hinzunahme der noch unpublizierten Teile seines Nachlasses der Forschung die Möglichkeit zu geben, das umfangreiche Gesamtwerk seines Denkens in seiner Entwicklung in den Blick zu nehmen. Zu den ersten publizierten Texten gehört die umfangreiche Menge an “Aufzeichnungen”, die in erster Linie Gedankennotizen und

32 Z-IV, 27a-b.

33 Aus diesem neuen Bestand konnte ich 2013 zahlreiche Fink-Aufsätze, die die Weltbedeutung des Spiels erläutern, ins Italienische übersetzen. Die Edition ist beim Verlag *Morcelliana* zurzeit in Vorbereitung. Außerdem habe ich unter freundlicher Mitwirkung von Herrn Rainer Fink, dem Sohn Eugen Finks, Herrn Schwarz (dem damaligen Assistenten von Eugen Fink) und H.R. Sepp die erste Übersetzung ins Italienische und die kritische Ausgabe des Fink-Werks *“Vergegenwärtigung und Bild”* angefertigt (Mimesis Verlag, Milano-Udine, 2014). In ihr sind zahlreiche Materialien aus dem Fink-Nachlass als textkritischer Apparat enthalten.

Entwürfe aus Finks Assistentenzeit bei Husserl sind. Diese von R. Bruzina erschlossenen Texte³⁴ bilden somit die fundamentale und aktuellste Textgrundlage nicht nur für die vorliegende Arbeit, sondern auch für jede gegenwärtige Fink-Forschung über die frühe, bei Husserl verbrachte Phase seiner philosophischen Tätigkeit. Diese Materialien sind aber wegen ihres fragmentarischen Charakters und ihrer labyrinthischen Beschaffenheit noch nicht gründlich bearbeitet worden. Hierbei hilft nur der eigene Nachvollzug der im philosophischen Denkraum zwischen Heidegger und Husserl angesiedelten Gedankengänge Finks. Es handelt sich um eine einzigartige Dokumentation: Das Nachlassmaterial belegt nicht nur die frühe Eigenständigkeit von Finks philosophischem Standpunkt, sondern spiegelt auch, wie die aus der Wuppertaler phänomenologischen Schule hervorgegangene Untersuchung *Phänomenologie der Phänomenologie*³⁵ von S. Luft gezeigt hat, aus nächster Nähe die Entwicklung der Systematik und der Methode von Husserls Spätphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fink wider. Außerdem zeigt Fink in diesen zahlreichen Aufzeichnungen – im Unterschied zu den damals von ihm publizierten Schriften – in radikaler Offenheit die Grenzen der philosophischen Konzepte von Husserl und Heidegger auf (so z. B. im Rahmen einer von ihm geplanten „Differenzschrift“, die die Positionen von Husserl und Heidegger kritisch ausloten sollte) und entwickelte damit, was insbesondere die Entwicklung eines „meontischen Denkens“ betraf, schon sehr früh eine gegenüber Husserl und Heidegger eigenständige philosophische Position. Jede Facette dieses kritischen Neuansatzes, der direkt auf den Kern der Phänomenologie abzielt, stellt mit frappierender Entschlossenheit die Grundbegriffe des phänomenologischen Denkens – Intentionalität, Epoché, Subjektivität und *Reduktion* – infrage und bringt die phänomenologische Bewegung zu den Grundfragen der abendländischen Tradition zurück, zu denen die Freiheit wesentlich gehört. Wie Fink auf diese Vorfragen zum Problem der Phänomenologie zurückkommt, wird durch eine Vielzahl von Zusammenhängen und Bezugnahmen dokumentiert, welche auf die Thematik von *Freiheit und Reduktion* fokussiert sind.

In dieser Untersuchung wird also die Frage nach dem inneren Zusammenhang zwischen Phänomenologie (und ihrem Grundgedanken: der Reduktion) und Freiheit bei Fink gestellt. Dabei soll uns die Phänomenologie keineswegs als – in den Schriften Husserls dokumentierte – fertige

34 E. Fink, Gesamtausgabe (EFGA), Abt. 1, Phänomenologie und Philosophie, Bd. 3. *Phänomenologische Werkstatt*, hrsg. von R. Bruzina, Teilband 1: *Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, Alber, Freiburg 2006; Teilband 2: *Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, Alber, Freiburg 2008.

35 S. Luft, *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 2002 (Phaenomenologica 166).

Philosophie oder geschlossene Dogmatik gelten, sondern ist, ausgehend vom philosophischen Schaffen Husserls und der langjährigen Zusammenarbeit zwischen Husserl *und* Fink, als Methodenbegriff zu verstehen. Sie ist also keine bloße Richtung oder Standpunkt, keine bewusstseinsanalytische Philosophieschule, welche ihre Lehrmeinung in der Ideengeschichte zu behaupten hat. Um es mit den denkwürdigen Worten Heideggers auszudrücken: "Allein die Phänomenologie ist in ihrem Eigensten keine Richtung. Sie ist die zu Zeiten sich wandelnde und nur dadurch bleibende Möglichkeit des Denkens, dem Anspruch des zu Denkenden zu entsprechen."³⁶ So gehöre zu diesem eigensten, tiefen Verständnis der Phänomenologie "das Ergreifen ihrer als Möglichkeit".³⁷ Diese auch das finkschen Denken charakterisierende Auffassung der Phänomenologie ergibt sich daraus, dass die Phänomenologie ihren grundlegenden Prinzipien gemäß ein wahrhaft radikales, die "natürliche Einstellung" des Menschen miteinschließendes Fragen sein soll. Denn von daher stellt sich für Fink die Frage: "Ist die Phänomenologie eine im Horizont der menschlichen Möglichkeiten vorgegebene und gleichsam schon bereitliegende Möglichkeit, der Freiheit des Menschen anheimgegeben, die er ergreifen oder fahren lassen kann?"³⁸ Die Antwort auf diese Grundfrage hängt von einer phänomenologischen Analyse der Reduktion ab, also von einer Selbstreflexion der Phänomenologie auf sich selbst und auf ihren Grundgedanken. Hier muss nochmals betont werden, dass Reduktion laut Fink grundsätzlich "keine Methode [ist], die einmal gelernt sein kann, sondern die Aufgabe der Philosophie, sofern deren Telos die Freiheit des Menschen ist."³⁹ Nur um der Freiheit willen existiert für Fink die Philosophie, weil die Motivation für die Reduktion einzig und allein der Wille zur Freiheit ist. Diese Freiheit wird aber nicht als Freiheit eines Tun- oder Lassen-Könnens verstanden, sondern sie ist die Befreiung der Existenz des Menschen. Sie ist die unser vertrautes In-der-Welt-zuhause-Sein erschütternde Einleitung der Befreiung aus der Unfreiheit der menschlichen Befangenheit in der Welt. Die "natürliche Einstellung" interpretiert Fink als eine Benommenheit von den Dingen, die das In-die-Welt-Hineinleben des Menschen grundlegend kennzeichnet. Damit sind Lebensstrukturen gemeint, "die nicht nur im theoretischen Weltbezug sich abspielen, sondern alles Weltleben durchherrschen". Die natürliche Einstellung nennt also eine wesentliche Befangenheit. "Eine Befangenheit ist ein Verschlossensein in einem begrenzten Bereich des Offenen, ohne dass die Begrenztheit als solche erkannt wird."⁴⁰ Was ist also die Unfreiheit des Menschen? Was ist seine Befangenheit? Und was ist letztlich mit seiner Grundsituation in der Welt, seiner natürlichen

36 GA 14, S. 101.

37 GA 2, S. 51.

38 VCM/1, S. 116.

39 Z-IV, 27a-b.

40 Zitate aus ND, S. 107.

Einstellung gemeint? Alle diese wichtigen Fragen behandelt diese Dissertation ausführlich, um zu zeigen, dass die Reduktion – wie Fink in Bezug auf Husserl mehrmals kritisch hervorhebt – eigentlich keine Entdeckung einer neuen Seinsdimension ist. Es ist nicht so, dass anstelle der Welt die Region des reinen Bewusstseins zum Thema würde, sondern die Welt selbst wird zum Thema, aber nicht mehr in der Befangenheit der Weltgläubigkeit stehend, sondern in der absoluten Entschärktheit der befreiten transzentalen Reflexion. Die Reduktion ermöglicht also einen Übergang aus der naiven Befangenheit in die Unbefangenheit der Freiheit, sie selbst ist ein gründliches, den natürlichen Weltboden erschütterndes Sich-Freimachen für eine *andere* Freiheit und für den wahren Beginn des Wissens.

Die Arbeit wird einer hermeneutisch-phänomenologischen Methodologie folgen, d.h. sie zielt ab auf eine phänomenologische Auslegung des Freiheitsphänomens, wie Fink es betrachtet hat. Gemäß der philosophischen Hermeneutik ist jedes Verstehen ein Dialog, in dem eine zentrale Frage die Suche nach möglichen Sinnauslegungen motiviert. Zur hermeneutischen Situation einer speziellen Fragestellung gehört die so genannte Wirkungsgeschichte des zu betrachtenden Werkes und seiner Rezeption. Diese geschichtliche Situation bestimmt also den Rahmen unserer vorliegenden Forschung und gibt ihr ihren methodischen Ansatz vor. Die Vorgehensweise der Phänomenologie und ihre spezielle Begrifflichkeit werden unter die Lupe der Hermeneutik gelegt, um letztendlich zu einer umfassenden Thematisierung des phänomenologisierenden Lebens als theoretischer Wissenschaft zu gelangen. Deshalb wird in der vorliegenden Arbeit ein Dialog mit der Philosophie Finks geführt, durch den die zentrale Rolle der Reduktion, des eigentlichen methodischen Grundgedankens der Phänomenologie, und ihre enge Verbindung mit der Freiheitsproblematik zum Vorschein kommen soll. Die hermeneutische Methode auf die phänomenologische Begrifflichkeit angewendet, bedeutet also letztendlich eine kritische Befragung der Reduktion auf ihren ontologischen Sinn hin. Diese Auslegung der Reduktion in Bezug auf die Faktizität des "Reduzierenden", also des Menschen, der frei philosophiert, entspricht außerdem der Idee einer transzentalen Methodenlehre, wie sie Fink selbst entworfen hat.

Aus der erläuterten Fragestellung, Methodik und ihrer hermeneutischen Situation ergibt sich für die vorliegende Arbeit folgende Gliederung: Das erste Kapitel (*Von der Transzentalphilosophie zur Meontik*) gibt eine einleitende Vorbetrachtung, in der die finksche Idee einer Meontik bzw. meontischen Philosophie ausgehend von Husserls Transzentalphänomenologie dargelegt wird. Aufgrund a) einer Auseinandersetzung mit dem transzentalen Idealismus Husserls und b) einer Infragestellung der Theorie der transzentalen Konstitution und Selbst-Konstitution des absoluten

Bewusstseins kommt Fink dahin, die Phänomenologie als *Erscheinungslehre* des transzendentalen Absoluten zu bestimmen. Als solche frage die *Phänomenologie* in ihrer Theorie der transzendentalen Konstitution nach dem Urverhältnis von Ursprung und Entsprungenheit, d.h. vom nicht seienden Absoluten ($\mu\nu\lambda\ddot{o}v$) und seiender Welt. Für Fink heißt dieses apriorische Verhältnis "Freiheit". Demzufolge sei die Idee einer me-ontischen Philosophie und Phänomenologie des Absoluten grundsätzlich eine "Lehre von der Freiheit", deren Auslegung dann die zwei Hauptteile der Untersuchung gewidmet sind.

Der erste Teil befasst sich mit dem phänomenologischen Problem eines methodisch gesicherten Anfangs der Philosophie, und demzufolge auch mit der Frage, was am Ende Philosophie – als phänomenologische Meontik – wesentlich ist. Thema des zweiten Kapitels (*Der Anfang der Philosophie und die Freiheitsproblematik*) ist der Zusammenhang von Anfang und Freiheit. Zunächst wird das Problem des Anfangs bei Husserl in Hinblick auf das Ideal der Wissenschaft erläutert, danach folgt die eigentliche Darstellung des Prozesses, wie sich Fink durch Heidegger von Husserl löst und eine thematische Verschiebung vornimmt, die dem Problem der Welt und dementsprechend der Freiheit in seinem Denken eine vorherrschende Rolle zukommen lässt.

Auf dieser Grundlage behandelt das dritte Kapitel (*Die radikale "Unmotiviertheit" der Philosophie und die Freiheit*) die Frage nach der anfänglichen zur Philosophie treibenden Motivation. Durch eine Interpretation des Phänomens der Neutralität, die sich sowohl auf Husserls Begriff der "Vermöglichkeit" als auch auf Heideggers Begriff der "Grundstimmung" stützt, kommt Fink zu der Grundthese, dass alle mundanen Motivationen für die Begründung einer Transzentalphilosophie unzulänglich sind. So erhebt Fink gegen Husserl denselben Vorwurf, den Husserl seinerseits 1924 in seinen kritischen Vorlesungen zur Ideengeschichte gegen Kant geltend machte: "in einer Transzentalphilosophie ist alles und jedes transzental".⁴¹ Fink stellt damit die Gegenthese einer autonomen Motivation der Philosophie und ihrer radikalen Selbstaufstellung auf: Sie sei grundsätzlich mundan "unmotiviert". Der dreifache Sinn dieser "Unmotiviertheit", welche die Grundlage seines meontischen Denkens bildet, wird dann, auch unter Bezugnahme auf die zuletzt veröffentlichten Materialen aus dem Fink-Nachlass, dargelegt und erklärt. Die radikale Autonomie und mundane Unmotiviertheit der Philosophie hat zunächst einen sachlichen Sinn: "Im Horizont der wesenhaft geschlossenen natürlichen Einstellung [gibt es] kein Problem, als dessen Beantwortung sich die Phänomenologie herausstellen könnte".⁴² Nicht in der natürlichen Einstellung des Menschen liege also die *causa materialis* der Philosophie. Zweitens

41 Hua VII, S. 373.

42 EFGA 3.2, S. 482.

bedeutet Unmotiviertheit keineswegs Motivlosigkeit, denn "alles Philosophieren ist wie jede Größe des Daseins [...] in einer dämonischen Leidenschaft des Menschen"⁴³ begründet. Von einem existenziellen Gesichtspunkt aus habe also die Philosophie ihre *arché tes kinéseos* (ihr Prinzip und Anfang der Bewegung) in einer Leidenschaft: "dem *bios theoretikos*".⁴⁴ Drittens zeige es sich, dass nicht mehr die Wissenschaft, sondern die Freiheit die Motivation – nun als Endzweck (*causa finalis*) verstanden – zur Philosophie darstelle. Telos der Philosophie sei eben die Befreiung der Existenz des Menschen.

Der zweite Teil dieser Arbeit hat demzufolge den Schlüsselbegriff der phänomenologischen Meontik als Freiheitslehre des Absoluten zum Gegenstand: die Reduktion als Befreiung. Das vierte Kapitel (*Die Reduktion und ihre Situation*) stellt eine radikalierte phänomenologische Theorie der phänomenologischen Reduktion dar, welche in ihrer sowohl mundanen als auch transzendentalen Situation befragt wird. Diese Infragestellung der Phänomenologie selbst und ihrer Begrifflichkeit entspricht wesentlich der Grundabsicht der "Phänomenologie zweiter Stufe" Finks zur Systematik und Methodik der transzendentalen Reflexion. Dabei wird erklärt, inwiefern die Reduktion ihre notwendige mundane Situation hat. Dafür wird es zunächst notwendig sein, die Medialität des Bildbewusstseins zu analysieren, um danach den medialen Charakter der Reduktion und ihre zweifache Situation, sowohl die mundane als auch die transzendentale, angemessen verstehen zu können. Das fünfte und letzte Kapitel (*Weltbefangenheit und Befreiung*) zeigt dann, inwiefern für Fink die weltliche Situation der Reduktion eine wesentlich unfreie ist, und in welchem Sinne die Reduktion als eine Befreiung verstanden werden kann. Dabei verlässt Fink die klassische Terminologie der "natürlichen Einstellung" zugunsten seiner eigenen: der "Weltbefangenheit". Ihre Strukturanalyse macht die Grundlage für eine radikalierte Auffassung der Reduktion als Befreiung von dieser Weltbefangenheit aus. Im Hinblick auf die Freiheitsproblematik und auf die angestrebte Befreiung des Menschen aus seiner "uneigentlichen Existenzweise" wird der Sinn der Reduktion als einer "Entmenschung" und als "Absolution" grundsätzlich umgedacht.

Im Sinne all dieser Darlegungen beabsichtigt diese Arbeit zum Thema Freiheit und Reduktion bei Eugen Fink, die Eigenart und Besonderheit seines Denkens durch eine gründliche Untersuchung und Aufklärung seiner philosophischen Eigenständigkeit am Leitfaden des Freiheitsbegriffs darzustellen. Es scheint mir an der Zeit, die Aufmerksamkeit, die Fink selbst der Philosophie Husserls und ihrem philosophischen Grundansatz gewidmet hat und die man heute in hohem Maße der Philosophie Heideggers widmet, nun auch Finks eigenem philosophischen Denken zukommen

43 Ebd., S. 481.

44 Ebd.

zu lassen und dessen Begrifflichkeit unter die Lupe der Forschung zu nehmen. Mit dieser Fink-Interpretation möchte ich zugleich einen Beitrag zur phänomenologischen Sachproblematik von Philosophie und Freiheit leisten. In diesem Sinne darf die vorliegende Arbeit vielleicht den Anspruch erheben, ein Novum in der Forschung zu sein: Sie bedient sich der aktuellsten Textgrundlagen, um anhand der Philosophie Eugen Finks den wesentlichen Zusammenhang zwischen Philosophie und Freiheit – und letztlich zwischen transzendentaler und mundaner, gesellschaftlicher Dimension der Existenz – darzustellen.

Vorbetrachtung

Kapitel I

Von der Transzentalphänomenologie zur Meontik

§ 1. Die Phänomenologie und die Rückkehr zum Transzentalen

Die Phänomenologie Husserls hat ihren Ursprung in einer Strömung des philosophischen Denkens des ausgehenden 19. Jahrhunderts, deren Hauptvertreter B. Bolzano, F. Brentano, K. Weierstraß und E. Mach waren und die der kritischen Methode transzentalphilosophischer Prägung gegenüber fremd, wenn nicht sogar ablehnend gegenüberstand. Das geistige Milieu, von dem die Husserlsche Philosophie ausgeht, ist also durch eine dezidiert antimetaphysische, antispekulative Haltung und eine naturwissenschaftliche Weltanschauung bestimmt, deren Ausprägungen Positivismus, Psychologismus und Empirismus waren. Im Positivismus wird das erfahrungsmäßig Gegebene als letzte Instanz der wissenschaftlichen Erkenntnis angesehen, der empirische Psychologismus hatte die Bewusstseinstatsachen zum Gegenstand seiner Forschung. Beide verband die formale Leitidee der Philosophie als strenger Wissenschaft. Unleugbar ist aber, dass aus diesem geistigen Umfeld, das sich Ende des 19. Jahrhunderts etabliert hatte, entscheidende Elemente in die Phänomenologie Husserls eingeflossen sind, die sie nun wesentlich charakterisieren.¹ Sie wäre ohne den Begriff der *Gegebenheit*, des Phänomens und seiner Erscheinungsweisen wohl undenkbar, so wie sich auch die Phänomenologie Husserls unmöglich verstehen ließe, wenn man von der *Intentionalität* und der Idee der *strengen Wissenschaft* absehen wollte.

Trotz alledem ist Husserl ab einer bestimmten Entwicklungsphase seines Denkwegs auf das *Problem des Transzentalen* gestoßen und hat sich mit ihm auseinandergesetzt. Diese Auseinandersetzung ging sogar so weit, dass die Phänomenologie letztlich den Anspruch erheben konnte, als echte Erbin des kantschen Projekts einer Transzentalphilosophie – wenn auch unter kritischem Blickwinkel – aufzutreten. Damit ist unvermeidlich die für die phänomenologische

¹ Vgl. dazu die sehr kritische Darstellung der Phänomenologie, die Fink 1939/40 nach dem Tode Husserls unter dem Titel "Elemente einer Husserl-Kritik" verfasste. In dieser Gedankensammlung, die Fink als eine Vorarbeit für ein geplantes *Traktat über die phänomenologische Forschung* diente, schreibt er z.B.: "Husserl geistiges Milieu: Positivismus, Psychologismus, Naturwissenschaft [...] naturwissenschaftliche Weltanschauung ohne Metaphysik, Psychologie des Bewusstseinstatsachen, Tatsachenkult des Positivismus, drei Namen: Mach – Brentano – Weierstrass!". (EFA, E15/441).

Bewegung und ihre Forschungskreise altbekannte Streitfrage verbunden, ob die Phänomenologie eine bloße Methode der neutralen Deskription von Erlebnissen, eine Art von Empiriographie² sei und dementsprechend mit einem transzentalen Ansatz unvereinbar bleibe – oder ob sie, als “reine” oder “transzendentale” Phänomenologie, eine völlig neuartige Wissenschaft verkörpere, die dem Idealismus und transzentalen Projekt Kants verwandt sei.³ Doch auch dort, wo die Phänomenologie sich der Transzentalphilosophie Kants annähert, bleibt sie genau deswegen von dieser verschieden, da die phänomenologische Reduktion, der Grundgedanke der Transzentalphänomenologie Husserls, keineswegs die Urstiftung einer Transzendentaldimension wie jener der *Kritik der reinen Vernunft* ist. Wie Fink 1933 in seinem “Verteidigungsaufsatz” gegen die Kritiken an Husserl seitens des Neukantianismus schreibt:

Die “transzendentale” Grundfrage nach der Möglichkeit objektiver Erkenntnis (im kritizistischen Sinne) wird in den *Logischen Untersuchungen* nicht gestellt und nicht beantwortet. Sie ist auch gar nicht in ihrem methodologischen Horizont da. Aber – ebensowenig in der durch die *Ideen* repräsentierten, vom Kritizismus als eine Hinwendung zu seiner Problematik interpretierten, zweiten Phase der phänomenologischen Philosophie Husserls.⁴

Die Begegnung Husserls mit dem Transzentalen entspricht nicht einer “spätreifen” Rezeption der philosophischen Problematik und Fragestellung der damals aufkommenden neukantianischen Schulen (der *Marburger Schule* Natorps oder der *Badischen Schule* Wildebrands und Rickerts), sondern kommt aus inneren Gründen zur Entfaltung, und zwar aus der mit der Veröffentlichung der *Ideen* (1913) öffentlich gewordenen Entwicklung des phänomenologischen Problems. Tatsächlich ging die phänomenologische Forschung mit diesem Werk über die korrelative Betrachtung der idealen logischen Gegenstände und der intentionalen Erlebnisse, in denen diese zur Gegebenheit kommen, hinaus. Das Thema der reinen Phänomenologie war nun das reine oder transzendentale

² Zur Empiriographie vgl. Hua XXXIX, Beilage XXVI, S. 382-384. Der 1927 geschriebene Text stammt aus den Seiten 7 und 8 des Husserlschen Manuskripts A V 17. Auf den Konvolutumschlag hat Fink dann folgende unter der Aufschrift “Empiriographie” aufgelisteten Angaben zum Inhalt geschrieben: “*Deskription der Welt der Erfahrung. Struktur-Deskription: Natur – Person. Problem des Anfangs der Empiriographie. Typik der praktischen Umwelt*”. (Hua XXXIX, S. 845). Die Empirio-graphie sei das Schreiben, das Beschreiben der Erfahrung, welche immer eine (Um-)Welterfahrung ist.

³ Zu diesen zwei gegensätzlichen Deutungsrichtungen siehe I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Nijhoff, Den Haag 1964 (Phaenomenologica 16), wo der Denkweg Husserls als eine fortschreitende Annäherung an Kants Philosophie gedeutet wird; dagegen V. De Palma, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata 2001. De Palma hebt den radikalen Objektivismus der Phänomenologie stark hervor und behauptet aus diesem Grunde ihre Unvereinbarkeit mit der Position des kantschen Idealismus.

⁴ Studien, S. 92-93.

Bewusstsein, in dem die weltliche Wirklichkeit konstituiert wird.⁵ In dem Maße, in dem die Phänomenologie auch terminologisch “transzental” wurde, suchte Husserl einen Berührungs punkt zur Philosophie Kants, bis hin zur Anerkennung der in ihr sich historisch vollziehenden Revolution des Denkens. So schreibt Husserl im Text eines Vortrags, den er am 1. Mai 1924 zum 200. Geburtstag Kants an der Universität Freiburg gehalten hat:

Kants Revolutionierung der Philosophie [gilt uns] als die historisch erste (und noch unvollkommene) Verwirklichung einer im Wesenssinn der Philosophie selbst vorgezeichneten Entwicklungswendung von der natürlichen zur transzentalen Erkenntnismethode, von der positiven oder dogmatischen zur transzentalen Welterkenntnis und Weltwissenschaft.⁶

Die angesprochene Wendung im Wesen der Philosophie und ihrer Erkenntnismethode wäre dann mit der Transzentalphänomenologie völlig zur Entfaltung gekommen. Vor allem die letzte Phase des husserlschen Denkens (die Zwanziger- und Dreißigerjahre) ist dadurch charakterisiert, dass er in der Philosophie Kants genuin phänomenologische Intuitionen und Ansätze erkennen will, welche aber nur rückblickend, d.h. nur ausgehend von seiner Transzentalphänomenologie, vollkommen ersichtlich sind. Es zeigt sich darin ein Versuch, sich die Transzentalphilosophie Kants zu eigen zu machen. Auf diese Weise interpretiert Husserl den kantischen Transzentalismus als eine noch unvollkommene, aber auf dem richtigen Weg befindliche Vorankündigung des wirklich phänomenologischen Transzentalwissens. Die Auseinandersetzung mit dem Erbe Kants stellt also gleichzeitig einen Versuch dar, die Phänomenologie – in ihrem Ursprung erneuernd und antimetaphysisch – in der Bewegung der Ideengeschichte zu verankern. Diese interpretierte Husserl als teleologische Entwicklung der menschlichen Vernunft von ihrer ersten Morgendämmerung in der ἐπιστήμη der Griechen bis hin zur transzentalen Phänomenologie.⁷

⁵ Der Begriff der “Wirklichkeit” schließt neben der realen, raum-zeitlich ausgedehnten Wirklichkeit auch die idealen, z.B. mathematischen oder logischen Wirklichkeiten ein. Vgl. Hua II, S. 75 und Hua III/1, S. 47, wo sich Husserl übrigens einen “platonisierenden Realisten” nennt.

⁶ Hua VII, S. 285-86.

⁷ Vgl. K. Held, *Phänomenologie und Philosophiegeschichte*, in: M. Born (Hrsg.), *Existenz und Wissenschaft. Festschrift für Claudius Strube*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008; und ders., *Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie*, in: E.W. Orth (Hrsg.), *Phänomenologische Forschungen* 10 (1980), Alber, Freiburg/München.

§ 2. Vom Sinn des Transzentalen

Die neuesten historisch-philologischen Studien zu Husserls Phänomenologie haben gezeigt,⁸ dass das Attribut "transzental" mindestens seit den Vorlesungen über *Logik und Erkenntnistheorie* vom WS 1906/07 sein philosophisches Projekt bezeichnet hat. Dort heißt es, die Phänomenologie dürfe nicht nur als strenge und voraussetzungslose Beschreibung der Bewusstseinserlebnisse gelten, sondern sei Wissenschaft von der transzentalen Subjektivität, die jede Objektivität der Erkenntnis konstituiere. Transzendentale Phänomenologie sei also die Phänomenologie des konstituierenden reinen Bewusstseins, das zwar immer ein Bewusstsein von etwas ist, aber nun rein "transzental", d.h. unter Ausschaltung aller empirischen Setzungen,⁹ betrachtet wird. Noch in ihrer vollen Ausgestaltung durch Husserls letzte große Arbeit tritt die phänomenologische Philosophie als Transzentalphilosophie auf, die sich inmitten der dreißiger Jahre der Krise des europäischen Menschentums entgegenstellt. Hier bezeichnet Husserl als Transzentalphilosophie im weitesten Sinn eine mit Descartes beginnende philosophiegeschichtliche Tradition, welche erst in der transzentalen Phänomenologie zu ihrer Vollendung komme. Descartes sei der Erste, der das transzendentale "Motiv des Rückfragens nach der letzten Quelle der Erkenntnisbildungen"¹⁰ im *ego cogito* eingeführt habe. Die Entdeckung des *ego cogito* als Sinnes- und Geltungsquelle jedes subjektiven Weltbezuges habe dann, so Husserl z.B. in den *Cartesianischen Meditationen*, "eine neue Idee von Begründung, nämlich transzentaler Begründung"¹¹ ermöglicht. Die Phänomenologie stehe also auch in dieser Denklinie, besser noch, sie sei ihre Krönung. Auf dem Boden reiner phänomenologischer Deskription sei durch eine systematische Verdeutlichung und Enthüllung der verborgenen, konstituierenden Leistungen der Intentionalität, welche sich bei jedem Bewusstseinserlebnis im Wie seiner Gegebenheit zeigt, das transzendentale Problem des Seinssinns der Welt aufzuklären.

Aus alldem folge, dass die Bedeutung des Wortes "transzental" konsequent und gründlich geklärt werden müsse, um eine Verständigung über diesen Begriff und über den Sinn, in dem Phänomenologie als transzendentale Theorie verstanden werden könne, zu erreichen. Diese Problematik war schon bei den Husserl-Schülern Gegenstand der philosophischen Debatte, als 1913 in seinen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, wie es hieß, die "transzendentale Wendung" öffentlich vollzogen wurde. Um die phänomenologische Bedeutung

⁸ Siehe vor allem die detaillierte historische Rekonstruktion von J.-F. Lavine, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches Logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, PUF, Paris 2005, insbes. S. 527-616.

⁹ Vgl. Hua XXIV, S. 425.

¹⁰ Hua VI, S. 100.

¹¹ Hua I, S. 11.

des Transzentalen zu erfassen, darf dem Ausdruck "transzental" nicht einfach die Bedeutung unterlegt werden, die dieser Begriff in der Philosophie vor Husserl (z.B. bei Kant) oder im damaligen Kritizismus (z.B. Natorp, Riehl) hatte. Den Unterschied zwischen dem Transzendentzbegriff des Neukantianismus und dem von Husserls transzentaler Phänomenologie hat Fink in seinem Aufsatz "*Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*" (1933) auf die Formel gebracht, dass der Gegenbegriff zu "transzental" für den Kritizismus "empirisch", für Husserl aber "mundan" sei. Ersterer sei durch die für Husserl noch weltliche apriorische Form (die fundierende Sphäre der theoretischen Geltungen, die vor aller Erfahrung liegen) bestimmt, während für Husserl "*transzental*" auf den durch phänomenologische Reduktion vollzogenen Transzensus von der Welt zur weltkonstituierenden, selbst nicht mundanen Subjektivität verweise und letztlich diese Subjektivität selbst bedeute.

Wenn allerdings G. Berger mit seinem Werk *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*,¹² in dem er die Frage nach dem Idealismus Husserls erneut aufwirft und sie völlig negativ beantwortet, eine völlige Verschiedenheit zwischen Kants und Husserls Transzentalbegriff feststellen zu müssen glaubt, weil "*transzental*" bei Husserl eine Wirklichkeit bezeichne – nämlich die transzendentale Subjektivität – und nur auf diese Wirklichkeit (das transzendentale Ich) angewendet werden könne, während dieser Ausdruck bei Kant eine Betrachtungsweise charakterisiere, so trifft er damit den Transzentalbegriff Husserls nicht ganz richtig. Wie bei Kant bezeichnet er auch bei Husserl *primär* eine Problemstellung – die Frage nach dem apriorischen Fundament (Bedingung der Möglichkeit) der Transzendenz (Objektivität) – und eine Erkenntnisweise, nämlich den Erkenntnisweg "der eigenen Reflexivität, in der sich die Selbstbesinnung des Philosophen allein bewegen kann, der in der Situation ist, keine vorgegebene Philosophie, eigene wie fremde, voraussetzen zu können".¹³ Husserls Gebrauch des Wortes "transzental" hat also formal mit dem kantschen gemeinsam, dass es auch "Kritik" bedeutet, also nichts anderes als den absoluten Gegensatz zu jeder Art von Dogmatismus. Die Subjektivität wird dann insofern die "transzendentale" genannt, als sie die Transzendenz (die Objektivität) in sich konstituiert, und zwar in Verbindung mit jener transzentalen Fragestellung nach der Bedingung der Möglichkeit. Die Bezeichnung der phänomenologischen Reduktion und im gleichen Sinne der reinen Erkenntnissphäre als "transzentaler" beruht gerade darauf, dass wir in dieser Reduktion die absolute Sphäre, die das Forschungsfeld der Phänomenologie ausmacht, erreichen. Durch die transzentale Reduktion, und nur durch sie, wird demnach das transzendentale Weltphänomen bzw. das absolut konkrete transzendentale Leben, in welchem die Welt und das Ich selbst als

¹² G. Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Aubier/Éditions Montaigne, Paris 1941.

¹³ Hua VI, S. 364.

menschliches Subjekt ontische (konstituierte) Phänomene sind, beobachtbar. Diese Dimension des subjektiven Erfahrens, die durch den aktiven Vollzug der *Epoché/Reduktion* eröffnet wird, steht nicht mehr unter der natürlichen Apperzeptionsweise der personalistischen und dogmatischen Einstellung und wird deshalb von Husserl "reine transzendentale Erfahrung" genannt. Transzental heißt also primär eine Fragestellung, eine Weise des philosophischen Fragens, das sich in einer einzigartigen Erkenntnishaltung konkretisiert, die im Gegensatz zu unserer natürlichen Lebenshaltung steht.

Mit der Anweisung zu einer Überwindung der "natürlichen Einstellung" stellt die Phänomenologie jene Beziehungskontinuität zwischen positiven Wissenschaften und Erkenntniskritik, die beim neukantianischen Fundierungsstreben der Naturwissenschaften und ihrer Geltung in der kritischen Philosophie als Theorie des Wissens vorausgesetzt bleibt, wesentlich infrage.¹⁴ Das Problem der Erkenntnis bzw. die Erkenntniskritik kann nicht auf dem Boden unserer natürlichen Einstellung und ihres weltlichen Horizonts entfaltet werden, da unser natürliches Leben von wissenschaftlichen und vor-wissenschaftlichen Wissensbeständen getragen ist, die sich wie geologische Schichten niedergeschlagen haben und nun unseren umweltlichen Habitus ausmachen. Es ist jedoch notwendig, diese Wissensverkrustung mittels einer radikalen Einstellungsänderung zu durchbrechen: Durch die Einklammerung jeglichen "natürlichen" Wissens gewinnt man einen möglichen Zugang zu jener absoluten Subjektivität, in deren Konstitutionsleistungen die Welt Sinn und Geltung bekommt.

Der Sinngehalt dieser phänomenologischen "Revolution der Denkart" ist aber laut Fink aufgrund der Missverständnisse, denen die phänomenologische Reduktion ausgesetzt ist, verkannt worden. Der Grundsinn phänomenologischer Transzentalphilosophie sei kein konstitutiver Solipsismus, welcher durch die Erweiterung des phänomenologischen Forschungsfeldes auf die Problematik der Intersubjektivität nur nachträglich überwunden worden sei, sondern grundsätzlich die Frage nach dem Ursprung der Welt. Diese ist kein Chaos, sondern ein Kosmos: eine "geordnete", mit Sinn erfüllte und sinnhafte Welt. Das phänomenologische Verständnis der Welt aus dem letzten Grund ihres Sinneshorizonts finde darin seine Hauptschwierigkeit, den Weltgrund zum Gegenstand einer theoretischen Erfahrung und Erkenntnis zu machen. Diese philosophische Grundfrage wird aber nicht in der Naivität gestellt, die "die Welt noch als die Allheit an sich

¹⁴ So Husserl in seiner zweiten Vorlesung über die *Idee der Phänomenologie* (1907) und das In-Frage-Stellen jeglichen Wissens: "In Frage gestellt ist aber, da die Erkenntniskritik die Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt, und zwar hinsichtlich ihrer Trifigkeit als Problem setzt, alle Erkenntnis. Fängt sie an, so kann ihr keine Erkenntnis als gegeben gelten. Sie darf also aus keiner vorwissenschaftlichen Erkenntnissphäre irgendetwas übernehmen, jede Erkenntnis trägt den Index der Fraglichkeit" (Hua II, S. 33).

seiender Dinge”¹⁵ ansetzt, sondern in der transzentalen Einstellung: jener Erkenntnismethode der Reduktion, in der eine Bewegung von der Welt zur transzentalen, sinnkonstituierenden Subjektivität geschieht. Phänomenologie als Transzentalphilosophie sei also

das systematische Ganze von Grunderkenntnissen, durch die wir die Welt, sonst den umgreifenden Horizont jeglicher Erkenntnisproblematik, transzendieren und zum welttranszendenten Ursprung zurückgeleitet werden.¹⁶

§ 3. Die Selbsteziglichkeit der Phänomenologie

Am Ende der *Cartesianischen Meditationen* schreibt Husserl, indem er einen Rückblick auf das durch die fünf Meditationen Gewonnene wirft, dass es eine “wesensmäßige Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst”¹⁷ gebe. Die Behauptung bezieht sich an dieser Stelle nicht so sehr auf den Selbstbegründungsanspruch der phänomenologischen Philosophie, sondern auf ihre operative Geschlossenheit, die Husserl als ein offenes System verstand. Es ist für die Phänomenologie eine methodologische Notwendigkeit, zunächst einer naiven, einer ersten Evidenz geradehin zu folgen und währenddessen Wesensbeschreibungen zu gewinnen, ohne sich um das damit erschlossene systematische Ganze zu kümmern. Erst später, “wiederholend und reflektierend und reflexive Beschreibungen vollziehend”,¹⁸ kann das kritische Bewusstsein überprüfen, inwiefern im Verfahren jener geraden Beschreibungen noch unbeachtete Voraussetzungen im Spiel sein mögen. Die konkrete Forschungsarbeit an den Phänomenen muss durch eine unendliche Selbstbefragung integriert werden. Ihr Ziel ist die ständige Überprüfung und Selbstprüfung. Das Eigentümliche der phänomenologischen Arbeitsweise sei eben, “dass alle systematischen Entwürfe keiner konkreten Forschung vorausgehen, sondern wachsen in den Analysen. Aber die Ermöglichung der füllenden Analysen sprengt wieder den systematischen Entwurf”.¹⁹ Die Beweglichkeit, die daraus folgt, charakterisiert die Phänomenologie als ein offenes System, dessen Dynamik sich in einer selbstüberwindenden Bewegung niederschlägt. In dieser immer revidierbaren Neuregelung der Maßstäbe wird jedes Mal eine neue Synthesis erreicht, die aber ihrerseits nur vorläufig sein kann. Sie bleibt nur solange in Geltung, als sie nicht von einer arbeitsanalytischen Einsicht widerlegt

¹⁵ Studien, S. 102.

¹⁶ Studien, S. 105.

¹⁷ Hua I, S. 178.

¹⁸ Hua VIII, S. 477 f.

¹⁹ B-I, 22a.

wird. Dann muss sie korrigiert, vielleicht auch ganz aufgehoben werden. Die einleitenden, allgemein systematischen Entwürfe folgen den konkreten Analysen, welche aber erst im Licht des höheren Zusammenhangs ihre spezifische Relevanz erhalten. Die Resultate jeder Einzelanalyse, jeder phänomenalen Untersuchung können in ihrer vollen Tragweite nicht ermessen werden, solange sie nicht einer ordnenden Selbst-Kritik und Selbst-Befragung unterzogen worden sind.

Daraus ergibt sich eine ganz besondere Spiralbewegung, die das phänomenologische Denken systematisch charakterisiert. Die verzögernde, "hemmende Funktion"²⁰ jeder Einzelanalyse hatte Husserl am Anfang der zweiten Meditation gezwungen, das Problem der "Tragweite der transzentalen Erkenntnis" zunächst außer Betracht zu lassen. Es sei angebracht, erst einmal die Einzelformen der phänomenologischen Forschung und die Gesamtleistung der transzentalen Phänomenologie analytisch zu begründen und auszuarbeiten, und erst im Nachhinein eine mögliche Selbstkritik zu entwerfen. Mit dem vorletzten Paragrafen der *Meditationen* wird dann die erste reflexive Erkundung der transzentalen Erfahrung abgeschlossen. Das *Procedere* war deshalb noch nicht *im vollen Sinne* philosophisch, weil, ähnlich wie für einen "Naturforscher in seiner Hingabe an die Evidenz der naturalen Erfahrung", die "Fragen einer prinzipiellen Erfahrungskritik außer Thema"²¹ geblieben sind.

Die eigentümliche Selbstbezüglichkeit der Phänomenologie fordert letztlich eine breite Kritik der transzentalen Erfahrung und der auf ihrem Boden gewonnenen und prädikativ explizierten Evidenzen. Diese liegt auf einer zweiten und höchsten Stufe der Selbstentfaltung ihrer Erkenntnis. Auch wenn die *Meditationen* im Wesentlichen ihren Zweck erfüllt hätten (wie Husserl im Schlusswort bekennt), blieben sie doch insofern einer gewissen philosophischen Naivität verhaftet, als die theoretischen intentionalen Leistungen, aus denen die Freilegung der transzentalen Erfahrung entsprungen ist, noch nicht völlig erschlossen worden seien. Es bedürfe einer höherstufigen Kritik ihrer Gültigkeit. Nur so könne die endgültige "Enthüllung aller intentionalen Horizonte, durch die allein die 'Tragweite' der Evidenzen letztlich erfasst und korrelativ der Seinssinn der Gegenstände, der theoretischen Gebilde, der Werte und Zwecke ausgewertet werden kann",²² geleistet werden. Eine echt universale und eidetische Selbstauslegung der transzentalen Wissenschaft erfordert eine kritische Befragung ihrer Gültigkeit und Tragweite. Die "Selbstbezüglichkeit der Phänomenologie" birgt in sich also einerseits eine explizite Anerkennung der Vorläufigkeit, der die erste phänomenologische Arbeit an den Phänomenen ausgesetzt ist. Andererseits aber wird die selbstreflexive, selbtkritische Bewegtheit des Denkens

²⁰ Studien, S. 2.

²¹ Hua I, S. 69.

²² Ebd., S. 79.

von der Möglichkeit der Iteration begleitet, welche schließlich zu einer vollen Reflexion auf die erste, notwendig beschränkte Freilegung des transzendentalen Feldes führt.

Die Aufgabe einer solchen transzendentalen Selbstkritik hat Husserl in der Tat bereits seit der Vorlesung „*Grundprobleme der Phänomenologie*“ von 1910/11 im Auge gehabt.²³ Eine ausführliche Ausarbeitung der Selbstkritik erfolgte jedoch erstmals mit der Vorlesung im Wintersemester 1922/23 „*Einleitung in die Philosophie*“.²⁴ Auf diese Thematik wurde in den ein Jahr darauf folgenden Überlegungen zur „*Ersten Philosophie*“ wieder hingedeutet. Doch diese verweisen lediglich auf die drängende Notwendigkeit, eine solche höherstufige Selbstkritik zu üben: „Also vor uns steht immer noch die große Aufgabe der apodiktischen Kritik der transzendentalen Erfahrung“.²⁵ Am Schluss der *Formalen und transzendentalen Logik* (1929), in §107 über die „Vorzeichnung einer transzendentalen Theorie der Evidenz als intentionaler Leistung“, taucht die Notwendigkeit wieder auf: „Sehr spät habe ich erkannt, dass diese Kritik zurückführt auf eine letzte Kritik in Form einer Kritik derjenigen Evidenzen, die die Phänomenologie der ersten, selbst noch naiven Stufe geradehin vollzieht. Das aber sagt: Die an sich erste Erkenntniskritik, in der alle andere wurzelt, ist die transzendentale Selbstkritik der phänomenologischen Erkenntnis selbst“.²⁶ Der Titel „Phänomenologie der Phänomenologie“²⁷ bezeichnete also für Husserl die Entfaltung einer transzendentalen, apodiktischen Kritik der Evidenzsphäre, der demnach eine Grenze gesetzt wird.²⁸ Diese Selbstkritik entsprach wesensmäßig der methodischen Ausarbeitung des selbstbezüglichen Charakters der Phänomenologie.

Eugen Fink hat diesen Gedanken aus der *Formalen und transzendentalen Logik* Husserls explizit wieder aufgenommen und im ersten Paragrafen seiner 1929 verteidigten Dissertation über „*Vergegenwärtigung und Bild*“ auf die Vorläufigkeit jeder phänomenologischen Analyse hingewiesen. Der Vorläufigkeitscharakter sei kein Mangel ihrer Arbeitsweise, sondern eine der drei fundamentalen Eigenschaften der phänomenologischen Wissenschaft selbst. Jede phänomenologische Analyse sei 1) wesenhaft *vorläufig*, 2) immer auch eine *Zeitanalyse*, 3) auf einen *Leitfaden* angewiesen.²⁹ Auf die zwei letzten Eigenschaften können wir hier nicht ausführlich eingehen, weil ihre Erklärung die Kenntnis der Struktur der phänomenologischen Reduktion voraussetzt. An dieser Stelle hervorgehoben werden muss die Tatsache, dass Fink die Vorläufigkeit der phänomenologischen Analyse mit ihrer Bezogenheit auf das *Apriori* ihrer Entwurfssituation in

²³ Vgl. Hua XIII, S. 159.

²⁴ Vgl. Hua XXXV.

²⁵ Hua VIII, S. 169-171.

²⁶ Hua XVII, § 107.

²⁷ Vgl. Hua I, S. 178; Hua XVII, S. 294-295.

²⁸ Vgl. Hua XXXV, S. 126.

²⁹ Studien, S. 16.

Verbindung bringt. Das bedeutet, dass auch die transzendentalen Einsichten und die apodiktischen Anschauungen ihre "Tragweite", ihre bestimmte Relevanz innerhalb der jeweils inne gehaltenen reduktiven Stufe haben. Es könnte wohl sein, dass aus nächster Nähe apodiktisch einsichtige Anschauungen, wie z.B. diejenigen, die zunächst in der *subjektiven* Explikation der transzendentalen Subjektivität fixiert werden, später eine Umwandlung erfahren mögen – wie es tatsächlich der Fall ist, wenn die phänomenologische Forschung zur anfangs noch verschlossenen Sphäre der transzendentalen *Instersubjektivität* übergeht.

Es bedarf also einer transzendentalen Selbtkritik, um den Geltungshorizont jeder phänomenologischen Analyse – auf welcher reduktiven Stufe sie auch liegen mag – aus seiner Verbogenheit herauszuholen. Das meint aber nicht, die Relativität jeder Analyse aufheben zu wollen, sondern ganz im Gegenteil, diese Relativität ausdrücklich zu erkennen und konsequent festzuhalten. Durch diese Besinnung auf den umgreifenden Horizont jeder ausgeführten Analyse will Fink die sogenannte "transzendentale Naivität", die aus der Verabsolutierung *einer* speziellen Untersuchung entstehen kann, vermeiden. Die Erkennung des vorläufigen Charakters jeder Analyse zeigt sie in einer gewissen Relativität im unendlichen System der Phänomenologie. Die Einseitigkeit der transzental erworbenen Erkenntnisse ist eine *notwendige*, da jede Erkenntnis immer mit *einem* apriorischen Horizont verbunden ist. Das verhindert jegliche naive Verabsolutierung ihrer Geltung. Unter dem Motto "Zu den Sachen selbst" steht also keineswegs "ein sich beruhigendes Hinweisen auf naive Evidenzen", sondern eine nie zur Ruhe kommende Radikalisierung und Vertiefung der wirklichen Problematik der Phänomenologie (*genitivus subjectivus*).

Dass die Evidenz durchaus nicht die *ultima ratio* der phänomenologischen Philosophie sei, war Fink also schon von Anfang an klar. Das Desiderat einer methodologischen Kritik der Transzentalphänomenologie konnte aber erst 1932 mit der *VI. Cartesianischen Meditation: Die Idee einer transzentalen Methodenlehre* verwirklicht werden. Diese hat Fink im Hinblick auf Husserls Plan einer Umarbeitung und Erweiterung seiner *Meditations Cartesiennes* für das deutsche Publikum verfasst.

Man kann sagen, dass die Anregung zur methodischen Hinterfragung der inneren Horizonte der Phänomenologie innerhalb der Phänomenologie selbst liegt. Dazu drängt ihre eigentümliche Selbstbezogenheit, ihre selbstüberwindende Bewegung, ihre ständige Selbtsbefragung und -überprüfung, welche letztlich verhindern, dass sie sich in einer "philosophischen Naivität" einsperrt. aufheben. Doch während die wesentliche Aufgabe einer Selbtkritik für Husserl in der Prüfung der innerhalb der transzentalen Einstellung erworbenen Evidenzen besteht, gestaltet sich für Fink eine solche Herausforderung ganz anders. Der methodische *Horizont* der ersten reduktiven

Forschungen, die primäre Erschließung der transzendentalen Subjektivität in den ersten fünf Meditationen müsse im Ganzen überschritten werden. Sogar der *Stil* der intentional-konstitutiven Rückfrage soll preisgegeben werden, soweit diese in ihrem letzten Stadium das lediglich gegenwärtig koexistierende Monaden-All zum Thema hat. Was Fink fordert, ist ein nicht mehr reduktives, sondern konstruktives Hinausgehen über die phänomenale Gegebenheit des transzendentalen Lebens.³⁰ Diese konstruktive Phänomenologie, die die "Außenhorizonte" des transzendentalen Lebens befragt und dadurch, als sie nach der Ganzheit dieses Lebens fragt, den Boden der transzendentalen Gegebenheit verlässt, charakterisiert ein Verfahren, die nicht mehr anschaulich, nicht mehr intuitiv, sondern eben konstruktiv ist. Konstruktionen sind alle Theorien, die mit derjenigen transzendentalen "Ungegebenheit" zu tun haben, auf die Husserl in der Betrachtung der Grenzprobleme der regressiven (genetischen) Phänomenologie hingewiesen hat. Es handelt sich also um die Fragen nach Anfang und Ende der egologischen und intersubjektiven Weltkonstitution, nach Schlaf und Traum, nach der prä-natalen und generativen Sinngebung – kurzum um alle dem Licht der Wachheit sich entziehenden Probleme, die Fink unter dem Titel "Transzendentale Dialektik" rubriziert. Ihre thematische Erforschung gehört zusammen mit der regressiven Phänomenologie aber nicht in die transzendentale Methodenlehre, sondern in die Elementarlehre, die das konstitutive Werden, die transzendentale Weltkonstitution zum Thema hat.

Doch der "Gesamtheit aller die intuitive Gegebenheit des transzendentalen Lebens übersteigenden motivierten Konstruktionen" kommt deshalb eine zentrale methodische Bedeutung zu, weil sie erlaubt, sowohl die Leistung als auch die Begrenztheit der ersten Meditationen im offenen Ganzen der phänomenologischen Systematik zu lokalisieren. Das ermöglicht es nämlich, eine Demarkationslinie zu ziehen, "gegen welche die Abhebung der methodischen Stufe der bisherigen Meditationen Relief gewinnt".³¹ Den fünf Meditationen ihren methodischen Ort zu geben, ist Aufgabe der transzentalen Methodenlehre. Es gehe dabei um eine transzendentale Befragung der phänomenologischen Methode im Ganzen, also um die Ausarbeitung der phänomenologischen Architektonik durch eine Infragestellung des ganzen transzentalen Lebens in seinem theoretischen Tun.

Es ist die eigene Aufgabe einer transzentalen Methodenlehre, die ganze Systematik

³⁰ Im vierten Kapitel seiner Vorlesung "Grundprobleme der Phänomenologie" vom Wintersemester 1910/11 behandelt Husserl das Problem eines möglichen Hinausgehens über den Bereich des phänomenal Gegebenen. Es ist wohl kein Zufall, dass in diesem Kontext die Idee einer apodiktischen Kritik der phänomenologischen Erfahrung nach ihren Grundgestalten (Husserl nennt die Wahrnehmung, die Retention und die Wiedererinnerung) auftritt. Husserl hebt immer wieder ihren nachträglichen Charakter hervor: "Erst muss überhaupt reine phänomenologische Erfahrung gewonnen werden, dann erst kann apodiktische Kritik geübt werden" (Hua XIII, S. 159).

³¹ VlCM/1, S. 8.

der phänomenologischen Fragestellungen, die Struktur des methodischen Vorgehens, die Dignität und den Stil transzentaler Erkenntnis und "Wissenschaft" phänomenologisch verständlich zu machen, also das im phänomenologischen Arbeiten anonym fungierende phänomenologisierende Denken und Theoriebilden einer eigenen transzentalen Analytik zu unterziehen und so die Phänomenologie zu vollenden in der letzten transzentalen Selbstverständigung über sich selbst.³²

Die Überwindung der Vorläufigkeit der *Meditationen* und der ersten naiven Stufe der Phänomenologie im Allgemeinen ist also bei Fink weder eine Kritik der phänomenologischen Erkenntnis noch eine nachträgliche Aufzeichnung ihrer positiv angewandten Methode, sondern hauptsächlich die Eröffnung einer Tiefendimension des phänomenologischen Denkens. Hier ist das Feld der Grundmaße der Phänomenologie, jener "urlichtenden Begriffe", aus denen der Entwurf ihrer Idee stammt. Diese letzte Selbstverständigung der Phänomenologie, die den durch die Reduktion etablierten transzentalen Zuschauer und sein philosophisches Tun zum Thema hat, erzeugt gleichzeitig eine Infragestellung des gesamten phänomenologischen Projekts einer Transzentalphilosophie. Die aus der inneren selbstbezüglichen Bewegung des husserlschen Systems stammende Aufgabe einer Kritik der Phänomenologie führt also letztlich zu ihrer Erneuerung durch die Eigeninterpretation Eugen Finks.

Das bestätigt auch der Entwurf eines Vorworts zu seiner Meditation, den Fink wohl in den Jahren vor dem Kriege geschrieben hat.³³ Im Gegensatz zu der dem Text 1945 beigegebenen Vorbemerkung, in der eine gewisse Distanz zum Text und eine Einschränkung seines Gewichts zu spüren ist, tritt hier die Aufgabe einer Selbstauslegung der Phänomenologie und ihrer Erneuerung im Textentwurf deutlich hervor. Die VI Cartesianische Meditation gilt als ein Versuch, eine "Reihe von Problemen, die in Husserls Philosophie latent geblieben sind, zu formulieren".³⁴ Die Exposition der Methodenlehre, obwohl "in aller Nähe zu Husserls Philosophie", der der "Gedanke einer Phänomenologie der Phänomenologie ein wesentliches Moment ihrer systematischen Konzeption" ist, wird somit als interpretativ gekennzeichnet. Sie war der erste Schritt zur Deutung einer Latenz, die in der Phänomenologie Husserls verborgen lag. Daher verstand sie sich auch als "Vorblick auf eine meontische Philosophie".

³² Ebd., S. 8-9.

³³ Ebd., S. 183.

³⁴ Ebd.

§ 4. Transzentalphänomenologie als konstitutiver Idealismus

Ein wichtiges Resultat der Selbstinterpretationsbedürftigkeit der Phänomenologie ist ihre öffentliche Selbstdarstellung als “transzentaler Idealismus”. Diese Selbstauslegung ist das Thema zahlreicher Nachlassmanuskripte aus den Jahren 1908-1921, die nun in Band XXVI der *Husserliana* gesammelt sind.³⁵ Sie findet aber ihre deutlichste Formulierung in den *Cartesianischen Meditationen*. Hier schreibt Husserl (§ 41), dass die Phänomenologie “eo ipso transzentaler Idealismus”³⁶ sei und dass das systematische Ganze der Grunderkenntnisse der Phänomenologie die Form eines transzentalen Idealismus habe. Daher sei der Idealismus notwendigerweise der “Stil einer Philosophie als einer transzental-phänomenologischen”, und “korrelativ” mache er “für das Universum des für uns in Wirklichkeit und Möglichkeit Seienden den Stil seiner einzig möglichen Sinnesinterpretation”³⁷ aus. In dieser Auffassung des Idealismus sollen also zwei Motive unterschieden werden, die sich aber natürlicherweise in den Überlegungen Husserls überschneiden. Idealismus sei erstens die notwendige Form der Philosophie *als* Transzentalphilosophie. Daraus folge, dass der einzig mögliche philosophische Interpretationsstil dessen, was für uns Seiendes ist, Idealismus sei. Die Phänomenologie sei also Idealismus in diesem zweifachen Sinne.

Die Phänomenologie ist *eo ipso transzentaler Idealismus*. [...] ein Idealismus, der nichts weiter ist als in Form systematisch egologischer Wissenschaft konsequent durchgeführte Selbstauslegung meines ego als Subjektes jeder möglichen Erkenntnis, und zwar in Hinsicht auf jeden Sinn von Seiendem, mit dem es für mich, das ego, eben soll Sinn haben können. [...] Es ist die an jedem mir, dem ego, je erdenklichen Typus von Seiendem, [...] überhaupt, in wirklicher Arbeit durchgeführte Sinnesauslegung. Dasselbe aber sagt: systematische Enthüllung der konstituierenden Intentionalität selbst. Der Erweis dieses Idealismus ist also die Phänomenologie selbst.³⁸

Anders als in den oben genannten frühen Forschungsmanuskripten, die teilweise auch aus Vorlesungen der Zehnerjahre stammen und wo Husserl sich bemüht, einen *Beweis* für die idealistische Position zu finden – und ihn möglichst präzis zu erläutern –, tritt mit den *Cartesianischen Meditationen* an die Stelle der missverständlichen Redeweise vom “Beweis” (*probatio*) der “Erweis” (*demonstratio*) des phänomenologisch-transzentalen Idealismus. Es

³⁵ Vgl. Hua XXXVI, *Transzentaler Idealismus*.

³⁶ Hua I, S. 118.

³⁷ Ebd., S. 119.

³⁸ Ebd.

geht nicht mehr um Argumente, die ins philosophische Feld geführt werden, um die These zu beweisen, sondern um eine "Akkumulation phänomenologischer Aufweisungen",³⁹ in denen die ganze Phänomenologie als System des transzentalen Idealismus erscheint. Der Unterschied liegt aber nicht nur in der argumentativen Strategie. Der Unterschied betrifft vielmehr die gesamte Gültigkeit der Behauptung "Phänomenologie ist eo ipso transzentaler Idealismus". Die *probatio* soll die Gültigkeit dieser Behauptung eben zuerst beweisen, bevor sie in Geltung tritt. Die *demonstratio* erweist dagegen etwas, das schon in Geltung ist. Es soll lediglich dargelegt, ausgelegt werden, um völlig verständlich zu werden. Noch im *Nachwort* (1930) zu seinen *Ideen* bezeichnet Husserl den transzental-phänomenologischen Idealismus als eine "furchtlose Konsequenz" der Transzentalphänomenologie.⁴⁰ Idealismus sei also keine Sonderthese oder Theorie "unter anderen" im Spielraum der Philosophie, sondern "die transzendentale Philosophie als konkrete Wissenschaft ist [...] in sich selbst universaler Idealismus".⁴¹ Die begriffliche Entfaltung einer transzentalen Analytik der Erfahrungskorrelation Welt/Ich zusammen mit der Selbstauslegung des *ego cogito* nach den konstitutiven Gesetzen der Intentionalität habe zur Folge, "dass hier Gedankengänge von entscheidender philosophischer Bedeutung (nämlich zu einem 'Idealismus' hindrängende) notwendig sich ergeben und unbedingt durchgedacht werden müssen".⁴² Die *demonstratio* führe zum "notwendigen Ergebnis" des Idealismus. Das Ergebnis der phänomenologischen Sinneserklärung der Welt sei also, dass "nur die transzendentale Subjektivität den Seinssinn des absoluten Seins hat, dass nur sie 'irrelativ' ist, (d.i. nur auf sich selbst relativ), während die reale Welt zwar ist, aber eine wesensmäßige Relativität hat auf die transzendentale Subjektivität".⁴³ Die Welt ist also auf die transzendentale Subjektivität relativ, ist zwar nicht absolut, sondern verweist notwendigerweise auf eine sie erfahrende und darin Sinn gebende Subjektivität. Die Welt ist für Husserl "irrelativ" in dem Sinne, dass "sie nämlich ihren Sinn als seiende nur [...] als intentionales Sinngebilde der transzentalen Subjektivität"⁴⁴ haben kann. Dies ist also die Grundthese des phänomenologischen Idealismus, wie sie auch in den *Ideen* formuliert wird: "Kein reales Sein, kein solches, das sich bewusstseinsmäßig durch Erscheinungen darstellt und ausweist, ist für das Sein des Bewusstseins selbst (im weitesten Sinne des Erlebnisstromes) notwendig. [...] Andererseits ist die Welt der transzendenten 'res' durchaus auf Bewusstsein, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen".⁴⁵ Das

³⁹ Vgl. Hua XXXVI, Einleitung des Herausgebers, S. XXXVII.

⁴⁰ Vgl. Hua V, S. 138-162.

⁴¹ Ebd., S. 152.

⁴² Ebd., S. 150.

⁴³ Ebd., S. 153.

⁴⁴ Ebd., S. 153.

⁴⁵ Hua III/1, S. 104.

immanente Sein des Bewusstseins und seine Gegebenheitsweise – deren Selbstheit durch keine Abschattung gestört wird und somit als originäre Selbstgegebenheit bezeichnet werden kann – ist also „zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, dass es prinzipiell *nulla re indiget ad existendum*“. Die Realität der transzendenten *rerum* ist immer perspektivisch gegeben und erscheint immer durch partielle Abschattungen, die auf ihre intentionale synthetische Leistung hinweisen. So ist die Realität zufällig und relativ, ein intentionales Korrelat des Bewusstseins, das dagegen notwendig und selbstständig ist. So kann Husserl im § 55 seiner *Ideen*, wo er – wohl gemerkt – den „subjektiven Idealismus“ zurückweist, zu dem Schluss kommen: „Alle realen Einheiten sind 'Einheiten des Sinnes'. Sinneseinheiten setzen [...] sinngebendes Bewusstsein voraus, das seinerseits absolut und nicht selbst wieder durch Sinngebung ist.“⁴⁶

Obwohl Husserl 1930 „hinsichtlich des transzental-phänomenologischen Idealismus durchaus nichts zurückzunehmen“⁴⁷ habe, schreibt er 1934 in seinem Briefwechsel mit dem französischen Philosophen und Religionsforscher Abbé Émile Baudin: „Kein gewöhnlicher „Realist“ ist je so realistisch und so concret gewesen als ich, der phänomenologische 'Idealist' (ein Wort, das ich übrigens nicht mehr gebrauche).“⁴⁸ Die Bezeichnung der Phänomenologie als transzentaler Idealismus wird tatsächlich im letzten großen Werk Husserls, der *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, aufgegeben. Der Grund dafür scheint in einer klareren und festeren Selbstbemächtigung des Husserlschen Denkens zu liegen. Das phänomenologische Denken liegt absolut jenseits der Diskussion Idealismus/Realismus. Diese Zweiteilung hinterließ einen Rest, ein ganzes transzendentales Ungedachtes, das erst mit der Phänomenologie (und dank der Reduktion) erschlossen wird. Daher wird auch der Terminus „Idealismus“ nicht mehr verwendet, anscheinend um mögliche Missverständnisse zu vermeiden. Das erhellt auch folgendes Zitat aus dem allerletzten Paragrafen des veröffentlichten Krisistextes:

Das ist der letzte Sinn des Vorwurfs, den man der Philosophie aller Zeiten machen muss – mit Ausnahme der freilich die Methode verfehlenden Philosophie des Idealismus –, dass sie den naturalistischen Objektivismus nicht überwinden konnte. [...] Wie gesagt, erst der Idealismus in allen seinen Formen versucht der Subjektivität als Subjektivität habhaft zu werden und dem gerecht zu werden, dass Welt nie anders dem Subjekt und Subjektgemeinschaften gegeben ist denn als die ihr mit jeweiligem Erfahrungsinhalt subjektiv relativ geltende, und als eine Welt, die in der Subjektivität und von ihr her

⁴⁶ Zitate aus ebd., S. 120.

⁴⁷ Hua V, S. 151.

⁴⁸ Bw VII, S. 16.

immer neue Sinnverwandlungen annimmt, und dass auch die apodiktisch verharrende Überzeugung einer und derselben Welt als sich in wechselnder Weise subjektiv darstellender eine rein in der Subjektivität motivierte ist, deren Sinn Welt selbst, wirklich seiende Welt, die Subjektivität, die ihn zustande bringt, nie überschreitet. Aber der Idealismus war immer zu schnell mit seinen Theorien und konnte sich zumeist nicht von geheimen objektivistischen Voraussetzungen freimachen, oder er übersprang als spekulativer die Aufgabe, die aktuelle Subjektivität, als aktuelle phänomenale Welt in Anschaulichkeit in Geltung habende, konkret und analytisch zu befragen – was recht verstanden nichts anderes ist, als phänomenologische Reduktion vollziehen und transzendentale Phänomenologie ins Spiel setzen.⁴⁹

Sicherlich wollte Husserl erreichen, dass seine Phänomenologie weder mit den subjektiven Idealismen empirischer Art noch mit dem klassischen Deutschen Idealismus gleichgesetzt würde.⁵⁰ Das öffentliche Leben der Phänomenologie als eines transzentalen Idealismus scheint also sehr kurz gewesen zu sein: Es erstreckt sich etwa von 1929 bis 1933. Es ist vielleicht kein Zufall, dass dies die Jahre sind, in denen Fink an der Gestaltung der Phänomenologie Husserls aktiv beteiligt war. Schon in seiner Dissertation von 1929 findet sich eine bestimmte Darstellung der Phänomenologie als Idealismus. Die Aufgabe des phänomenologischen Verständnisses bestünde eben in einer "Verständlichmachung der subjektiven Leistungen, in denen [...] die wirkliche Welt selbst, nicht die 'Weltvorstellung' sich zeitigt und so als transzendentales Korrelat verständlich wird."⁵¹ Das führe, so Fink in einem späteren Artikel vom 1933, zu der phänomenologisch-ontologischen Fundamentalthese: "[...] das Seiende (d.i. der theoretische Gegenstand der Erkenntnis) ist, philosophisch betrachtet, prinzipiell Resultat einer 'Konstitution'.⁵² Konstitution sei also der Gesamttitel für die angesprochenen subjektiven Leistungen, in denen die Sinngebung geschieht. Doch während die kritische Philosophie vom Gegensatz "empirisch – transzental" beherrscht sei, bestimme die Phänomenologie durchaus der Gegensatz "mundan – transzental". Es gehe weder um einen "subjektiven Idealismus", der "eine innerweltliche Vorgängigkeit des seienden menschlichen Subjektes gegenüber allem anderen Seienden"⁵³ anerkennt, noch um einen "transzentalen Idealismus" im Sinne des Kritizismus, der die Vorgängigkeit "der Form der

⁴⁹ Hua VI, S. 272.

⁵⁰ Eingehendere Untersuchungen über das Verhältnis Husserls zum Deutschen Idealismus finden sich bei R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag 1968, S. 18-71; und F. Fabbianelli/S. Luft (Hrsg.), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*, Springer, New York/Dordrecht/London 2014 (Phaenomenologica 212).

⁵¹ Studien, S. 10.

⁵² Studien, S. 96.

⁵³ Ebd., S. 147.

Subjektivität (des transzendentalen *Apriori*) vor dem innerweltlichen *Seienden*”⁵⁴ behauptet. Die Phänomenologie sei vielmehr ein *konstitutiver Idealismus*, welcher die Welt grundsätzlich im Rückgang auf den konstitutiven Ursprung begreift. Dieser Ursprung wird bei Husserl in der “transzendentalen Subjektivität” angesetzt; bei Fink wird sich jedoch herausstellen, dass es in diesem Punkt eine tiefe Divergenz gibt. Es sei hier vorläufig nur angemerkt, dass die husserlsche Auffassung der Welt als einer konstituierten Objektivation des absoluten Konstitutionsprozesses bei Fink einen enthüllenden Rückgang “durch die Stufen der Selbstobjektiviertheit hindurch bis in den letzten nicht mehr objektivierten Urgrund”⁵⁵ der Welt impliziert.

§ 5. *Idealismus als Anschein: die weltliche Außenobjektivation der Phänomenologie*

Am Ende der Gesamtheit phänomenologischer Ausweisungen sowohl der (regressiv) gegebenen als auch der nur konstruierbaren Weltkonstitution, welche Fink unter den Titel “transzendentale Elementenlehre” führt, und nach ihrer methodischen Vervollständigung in der transzendentalen Methodenlehre, die den phänomenologisch-theoretisierenden Zuschauer und sein noch unbegriffenes Tun zum Thema hat, beschließt Fink nicht zufälligerweise seine VI. Cartesianische Meditation mit einer Charakterisierung der Phänomenologie als *Idealismus*. Idealismus bedeutet hier, dass die Welt als erscheinender Geltungszusammenhang für eine korrelative Erfahrungsinstanz nur durch Sinngebung, durch Konstitution “seiend” ist. Dasselbe meint auch Husserl, wenn er in den *Ideen I* schreibt, dass eine “absolute Realität”, die vom Bewusstsein unabhängig wäre, ein Widersinn wie etwa ein rundes Dreieck sei.⁵⁶ Jede (konstituierte) Sinneseinheit setzt daher ein sinngebendes (konstituierendes) Bewusstsein voraus. Der transzental-phänomenologische Idealismus ist also ein intentional-konstitutiver Idealismus. Konstitution heißt aber keineswegs “Fabrikation”: Jedes mundane Verständnis dieses Begriffes, das ihn als Herstellen, Produktion, Verursachung auffasst, muss vom konstitutiven Idealismus abgehoben werden.⁵⁷ Folglich darf die “Konstitution” nicht als eine “ontische Beziehung” gefasst werden. Welchen letzten Sinn die konstitutive Beziehung und welchen Sinn somit der transzendentale Idealismus hat, das ist nie durch ontische Begriffe (wie etwa Herstellung und Hergestelltes, Leistung und Geleistetes usw.) begreiflich zu machen. “Konstituieren” heißt in gar keinem Sinne “herstellen”, “bewirken”, “erzeugen” oder “produzieren”. Das transzendentale Subjekt ist keineswegs das einzig wirklich

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Studien, S. 149.

⁵⁶ Vgl. Hua II/1, S. 120.

⁵⁷ Vgl. Z-III, 28a.

Seiende, das alles andere erst herstellt und aus sich entlässt. Die Vorgängigkeit des transzentalen Subjekts vor der Welt ist kein verursachendes/kausales Vorhergehen, sondern ein intentionales. Sie entspricht also dem *ordo cognoscendi* und nicht dem *ordo essendi*: Es ist keine ontologische Vorgängigkeit. Damit übereinstimmend drückt sich Husserl in einem Text aus dem Jahr 1908 aus, in dem er die Auflösung des empirischen Seinssinnes in Zusammenhänge des absoluten Bewusstseins behandelt:

Das Ding löst sich nicht in Bewusstsein auf, sondern in Atome und Moleküle. Aber “Ein Ding ist in Wirklichkeit” und das “Es gibt eine Wirklichkeit” und dergleichen Erkenntnisse weisen auf Erkenntniszusammenhänge, auf Bewusstseinsgestaltungen zurück und in ihnen gewinnt das Sein des Dinges und das Sein aller dinglichen Sachverhalte seinen Sinn.⁵⁸

Der intentionale Idealismus stellt somit keine Rückführung des Seienden im Ganzen, der sinnhaften umgebenden Welt auf ein bestimmtes, vereinzelt aufgefasstes Seiendes – den Menschen oder die Subjektivität – dar. Die Rückführung des phänomenologischen Denkens auf eine solche Formel wäre ein Widersinn. Jede Überlegung über den möglichen Sinn des Idealismus in der Phänomenologie bleibe so lange eine “geschwätzige Rede”⁵⁹, wie man die “Konstitution” und ihre nicht-ontische Beziehung als Problem nicht begriffen habe.⁶⁰

Einzig aufgrund der in der Elementarlehre gewonnenen Erkenntnisse, und nur auf diesem auf phänomenologische Arbeit bezogenen Grund, kann die Phänomenologie als Idealismus in Erscheinung treten. Sie *erweist sich* also “in Bezug auf ihre Erkenntnisleistung”, die das konstitutive Weltwerden zum Thema hatte und als eine intentionale Korrelation analytisch aufgewiesen hat, *als Idealismus* – wie es im vorigen Paragrafen mit Rekurs auf die *Ideen I* dargelegt wurde. Die Anhäufung phänomenologischer Analysen über die synthetischen Konstitutionsleistungen des reinen Bewusstseins und seines Weltkorrelats begründet die idealistische Kennzeichnung der Phänomenologie.

⁵⁸ Hua XXXVI, S. 28-29.

⁵⁹ Z-IV, 97b.

⁶⁰ Eine Art von “Konstitution”, welche aber “ontisch” ausgelegt wird, stellt für Fink die Philosophie der symbolischen Formen Cassirers dar. In der Beziehung zwischen Sinnesdatum und Bedeutung ist natürlich nicht die Sinnlichkeit, sondern die Sinnhaftigkeit der Wahrnehmung das eigentliche Problem. “Unter ›symbolischer Prägnanz‹ ... soll die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis (als ›sinnliches Erlebnis‹) zugleich einen bestimmten anschaulichen ›Sinn‹ in sich fasst und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt. Auf der Grundlage der Voraussetzung, dass die Wirklichkeit dem Menschen nur durch ein kulturell geformtes Medium zugänglich ist, haben sich bestimmte Grundformen des Weltverständens herausgebildet, die Cassirer ›symbolische Formen‹ nennt” (Z-IV, 97a-b).

Die Phänomenologie zeigt sich in der *demonstratio* (von lat. *de-monstrare*, intensiv für *mostrare*) ihrer Erkenntnisse als Idealismus. *An sich* aber sei die phänomenologische Philosophie “weder ein Idealismus noch ein Realismus, noch sonst irgendeine standpunktliche Lehrmeinung”.⁶¹ Eine solche Bezeichnung sage “in einer gewissen indirekten Weise” etwas über die Phänomenologie und ihre Gesamtleistung aus. Die Explikation der Phänomenologie als Idealismus ist laut Fink insofern “indirekt”, weil man, wenn man sie so bezeichnet, aus der transzental-phänomenologischen Einstellung gewissermaßen schon ausgetreten ist. “Idealismus” ist zwar eine Selbstcharakteristik, ein Selbstverständnis, eine Selbstanzeige der phänomenologischen Philosophie “in der und für die mundane Situation [ihrer] Erscheinung”.⁶² Nur als Außenobjektivation, als Auftritt in der natürlichen Einstellung, wo sie sich als “Philosophem in der Welt” präsentieren muss, begreift sich die phänomenologische Philosophie selbst als transzentaler Idealismus.

Sofern nun der Phänomenologe als philosophierender Mensch in der natürlichen Lebensgemeinschaft mit seinen Mitmenschen steht, muss er, um mit den Anderen über sein theoretisches Tun reden zu können, diesen Selbstbegriff auslegen, muss in der Diskussion seinen “Standpunkt” formulieren. “Phänomenologie als transzentaler Idealismus” ist nichts anderes als die phänomenologische Diskussionsthese.⁶³

Dieser gemeinsame Boden, der gemeinsame Problemraum, welcher die Voraussetzung für jede Diskussion ist, wird aber mit der phänomenologischen Reduktion gesprengt und transzendierte. Der Diskussionsthese kommt also ein doppelter Charakter zu, je nachdem, ob sie *vor* oder *nach* dem Reduktionsvollzug ausgesprochen wird. “Vorerst in der natürlichen Einstellung beheimatet”, kann der Phänomenologe eine “Brücke zum natürlich-eingestellten Menschen” schlagen, indem er durch diese Diskussionsthese “den Anschein erweckt”, dass die Phänomenologie auf der gleichen Ebene stehe, die sich “im Zusammenhang der historischen Tradition aus traditionellen Problemnotiven begreifen”⁶⁴ lasse. Nach der Reduktion und dem konsequenten Eingang in die transzendentale Einstellung zeige sich jedoch, dass die Phänomenologie “alle Formen der mundanen idealistischen Philosophie” transzendierte, sodass die Diskussionsthese ein “notwendiger Betrug”, ein notwendiger Schein war, der nun aufgehoben werden müsse. Den “phänomenologischen Idealismus” bestimmt Fink als ein Kurzwort, als eine formale Anzeige dessen, was nur *anscheinend* denselben Inhalt wie der dem Realismus entgegengesetzte mundane Idealismus hat. Die abgründige Andersartigkeit der

⁶¹ VICM/1, S. 170.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd., S. 171.

⁶⁴ Ebd., S. 173.

phänomenologischen Position kann nun in fünf Grundthesen zusammengefasst werden:

- 1) Das durch die *Reduktion* erzielte Hinausgehen (Transzensus) über die Welt stellt sich als eine Befreiung dar: es ist das Durchbrechen der natürlichen Weltbefangenheit des Menschen.
- 2) Dadurch wird die "vortheoretische Erfahrungshaltung des Menschen zum Seienden", die Husserl "natürliche Einstellung" genannt hat, radikal aufgehoben. Die phänomenologische Philosophie verzichtet auf jedes darin naiv vorgegebene Wissen (im weitesten Sinne). Das ist der Sinn der phänomenologischen *ἐποχή*.
- 3) Die metaphysische Dualität von Subjekt und Objekt wird im absoluten Idealismus nicht überwunden in einer bloßen Reflexionsphilosophie, die das Ganze der Welt auf das menschliche Subjekt zurückführt. M. a. W., der absolute Idealismus löst das traditionelle Problem des Streites zwischen "Realismus" und "Idealismus" nicht ontisch auf, d.h. nicht durch die Setzung eines "stärksten", übermächtigen Seienden. Nicht durch eine "Diktatur des Seienden", sondern durch die Rückführung alles Seienden, das als Seiendes immer ein *ἔτερον* ist, in das *ἕν* des "urgründigen", ursprünglichen Nichts des meontischen Absoluten ist der sogenannte phänomenologisch-konstitutive Idealismus charakterisiert.
- 4) Daraus folgt, dass die Phänomenologie keine "Verabsolutierung des Bewusstseins" und auch keine bloße Immanenzphilosophie ist. Phänomenologie ist eine transzendentale Interpretation des Seins aus der "nicht-seienden" Konstitution, welche in den konkret phänomenologischen Analysen ausgewiesen (de-monstriert) wird.
- 5) Die Außenwelt ist *ontologisch* vom menschlichen Bewusstsein unabhängig; sie ist kein "Gebilde" des Menschen. Die Phänomenologie ist kein Subjektivismus, noch weniger ein Anthropozentrismus, bei dem die Transzendenz der Außenwelt von der Bewusstseinsimmanenz abhängig gemacht wird.

§ 6. Die Idee einer phänomenologischen Meontik

In den oben angeführten fünf Grundthesen über den wirklichen Sinn einer idealistischen Deutung der Phänomenologie kündigt sich ihre Neuinterpretation als *Meontik* im Ausgang von Husserls Ansatz an. Die ersten zwei Thesen, die die Reduktion und ihre Radikalisierung betreffen, werden im zweiten Teil (*Reduktion und Befreiung*, Kap. IV und V) dieser Arbeit diskutiert. Dagegen bestimmen die letzten zwei Thesen, nämlich Nr. 4 und 5, den allgemeinen Rahmen für die im ersten Teil (*Anfang und Ende aller Philosophie ist – Freiheit*, Kap. II und III) dargestellte Auseinandersetzung mit dem Ideal der Wissenschaft, das bei Husserl so maßgebend ist, und seiner Überwindung im Hinblick auf die Freiheitsproblematik. Bezug nehmend auf Punkt 3 und die darin vorkommende hermetische Formulierung "das èv des ursprünglichen Nichts des meontischen Absoluten", wo *die Idee einer meontischen Philosophie* zum Vorschein kommt, müssen nun ihre Grundzüge erklärt werden.

Der Terminus "Meontik", mit dem Fink in den Jahren seiner Mitarbeit bei Husserl seine eigene Philosophie bestimmt, wird in den zu dieser Zeit veröffentlichten Schriften nirgends benutzt, sondern taucht weitgehend nur in seinen Privatnotizen auf. Daraus ergibt sich die große Bedeutung für die philosophische Forschung, die diesen neuen Materialien zukommt. Der Grund für das langjährige Schweigen über die Meontik ist – wie R. Bruzina, der Herausgeber dieser Texte, prägnant formuliert –, dass "die ganze Idee der Meontik eine solche ist, die dem herrschenden Charakter der Husserlschen Phänomenologie entgegensteht, nach dem alles überhaupt Thematisierte in anschaulicher Evidenz begründet werden muss".⁶⁵

Die Meontik stellt das umfangreiche Ergebnis jener Selbstkritik dar, die dem selbstbezüglichen Charakter der Phänomenologie entspricht und eine kritische Prüfung des Evidenzprinzips und seine analytische Entfaltung in viele Einzeluntersuchungen erfordert. Sie steht aber nicht bloß dem Evidenzprinzip entgegen, sondern liegt vielmehr *jenseits* des Evidenzbereiches und des ersten reduktiven Stadiums, bei dem die unmittelbar gegenwärtige Gegebenheit des Ego (und des in ihm mit-gegenwärtigen Anderen) untersucht wird. Die Meontik verfährt in der Tat nicht mehr "intuitiv", sondern wesentlich "konstruktiv", weil sie auf eine transzendentale "Ungegebenheit" bezogen ist – darauf wurde im vorigen Paragrafen 3 schon hingewiesen. Diese "Ungegebenheit" tritt innerhalb des phänomenologischen Systems durch die Frage nach der

⁶⁵ R. Bruzina, *Hinter der ausgeschriebenen Finkschen Meditation: Meontik – Pädagogik*, in: A. Böhmer (Hrsg.), *Eugen Fink: Sozialphilosophie - Anthropologie - Kosmologie - Pädagogik – Methodik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, S. 196. Einige Andeutungen auf meontische Positionen sind jedoch in den Aufsätzen *Was will die Phänomenologie Husserls* und *Die Idee der Transcendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie* zu finden (vgl. Studien, S. 42-43, 161ff.).

Ganzheit des transzendentalen, letztkonstituierenden Lebens auf, bzw. durch die Frage, ob der konstituierende Urfluss einen Anfang und ein Ende haben kann. Zahlreiche Privatnotizen bezeugen Finks philosophische Beunruhigung in Ansehung der Tatsache, dass sich mit diesen Fragen ein ganz unbetretenes Land eröffnet.

Der transzendentale Erlebnisstrom ist *toto coelo* verschieden vom "Welt-sein", ist nicht von dieser Welt, ist *meontisch*?⁶⁶

Die genetischen Probleme: hat der reine Erlebnisstrom einen Anfang, ein Ende; fällt die "weltliche" Rede von Tod und Geburt mit dem Anfangs- und Endproblem des transzendentalen Zeitbewusstseins zusammen?⁶⁷

Das transzendentale, reduktiv gegebene und regressiv enthüllte Leben wird zunächst und notwendigerweise als Erlebnisstrom gegenwärtiger Erfahrungskorrelation mit der Welt betrachtet. Die Analyse auf dieser "ersten Seefahrt" ist dadurch charakterisiert, dass sie nicht nur von der Vorgegebenheit der Welt zu ihrem Erscheinen, zu ihrem "Urphänomen" zurückfragt, sondern auch dadurch, dass sie das für die konstitutionenthüllende Rückfrage notwendige Einsatzfeld in seiner ästhetischen (wahrnehmungsmäßigen) Typik statisch erforscht und dann genetisch abbaut. Am Ende dieser ersten Stufe des phänomenologischen Fragens befindet sich also die "konstitutive Rückfrage in das in den aktuellen Habitualitäten implizierte sedimentierte leistende Leben",⁶⁸ das der Gegenstand der genetischen Phänomenologie ist. All dem soll aber eine "zweite Seefahrt" folgen, welche dadurch motiviert ist, dass die transzendentale Egologie "durch die ihr eigene Problematik"⁶⁹ ihre Grenze erfährt. Die zweite, erneute Seefahrt motiviert nämlich die Frage nach der vollen Reichweite der transzendentalen Subjektivität und ihren Ganzheitsstrukturen, die bisher außer Acht bleiben sollten. Die transzendentale Egologie ist die Analytik der "unmittelbar von der Reduktion aus erhellten Einbruchstelle in die transzendentale Subjektivität", doch "in ihr liegt, wenn auch unentdeckt, die Totalität des transzendentalen Lebens beschlossen",⁷⁰ oder zumindest ein möglicher Zugang zu ihr. Zur Enthüllung des umfassenderen transzendentalen Sinnzusammenhangs und seines noch nur implizierten, noch dunklen Ganzheitshorizontes bedarf es einer Weiterbildung, einer Weiterentwicklung der auf das Ego zurückleitenden Methode – und zwar einer solchen, die

⁶⁶ Z-I, 32b.

⁶⁷ Z-I, 24a.

⁶⁸ VICM/1, S. 6.

⁶⁹ VICM/2, S. 144.

⁷⁰ Ebd., S. 245.

zur Frage nach den bisher anonymen Horizonten führt, welche die transzendentale Gegebenheit des Ego noch umgeben. Darauf hat Fink in seinen Umarbeitungen der *Cartesianischen Meditationen* Husserls und insbesondere in den Umarbeitungsentwürfen für die fünfte Meditation energisch hingewiesen.⁷¹

Das Fragen nach den Ganzheitsstrukturen des reduktiv erschlossenen transzentalen Lebens impliziert eine Hinwendung zur Frage nach der transzentalen Geschichtlichkeit, nach seinem Anfang in der frühkindlichen Entwicklung und pränatalen Sinngebung und nach dem Tod, außerdem zur Frage nach den archaischen Aufbauprozessen des intersubjektiven Lebens, nach der Ganzheitsform des intersubjektiven Monadenalls (der monadischen Gemeinschaft) und der Totalitätsform der monadischen Historie. Es folgt eine notwendige Beschäftigung mit den "solchen mundanen Sinnbeständen transzental zugrunde liegenden konstitutiven Sinngebungen", die aber "im Seinszusammenhang der laufenden Weltkonstitution"⁷² nicht unmittelbar gegeben sind. Alle diese Fragestellungen haben die Eigentümlichkeit, dass es bei ihnen weder eine Gegebenheit gibt, mit der "eine Regression in die konstituierenden Tiefschichten einsetzen kann, noch eine implizite Gegebenheit des konstituierenden Lebens selbst".⁷³ Da hier auch keine implizite, genetisch enthaltbare Gegebenheit vorliegt, kann die genetische Methode der Rekonstruktion nicht angewendet werden. Es stellt sich die Frage also nach der Methode der "indirekten Konstruktion"⁷⁴, die sich auf die transzendentale Ungegebenheit bezieht. "Ungegebenheit" bedeutet hier etwas, einen phänomenologischen Befund, der nicht anschaulich gegeben ist, d.h. in den transzentalen Erlebnisstrom und seinen horizontalen Zeitigungsprozess *nicht einholbar* ist, da er außerhalb der Horizonte der Erfahrbarkeit und ihrer genetischen Rekonstruktion liegt. Er konstituiert erst die Zeithorizonte der Erfahrungskorrelation, in denen Erfahrbarkeit ist. Die *archaischen*, über die subjektiven Konstitutionsleistungen hinausgehenden und horizontbildenden Prozesse der Ur-Zeitung (der weltlichen Urkonstitution) können z. B. zu keiner gegenwärtigen oder erinnerungsmäßigen Selbstgegebenheit gebracht werden. Fink schreibt dazu metaphorisch:

Man muss an den Klippen, an den Randproblemen der regressiven Analytik gestrandet sein, um von da aus den motivierenden Anstoß zu erhalten für den konstruktiven Entwurf.⁷⁵

⁷¹ Vgl. VICM/2, S. 244-275.

⁷² VICM/1, S. 68-69.

⁷³ Ebd., S. 69.

⁷⁴ Vgl. auch Hua XXXIX, S. 480.

⁷⁵ VICM/1, S. 7-8.

Dies ist der letzte und tiefste Sinn jener "zweiten phänomenologischen Seefahrt", die den sicheren Hafen der ersten fünf Meditationen verlässt. Die *Cartesianischen Meditationen* interpretiert Fink also als *Prolegomena* zur echten transzendentalen Forschung, die ins Gebiet des Ungegebenen "konstruktiv" vordringt. Nach der sorgfältigen, wohl *notwendigen* Analytik des transzendentalen Egologie – unter dem Gesichtspunkt sowohl der statischen Deskription als auch der genetischen Rückfrage – stößt man auf die transzendentale Aufgabe einer "Befragung der Außenhorizonte der reduktiven Gegebenheit",⁷⁶ also einer Befragung dessen, was außerhalb der Innenhorizonte der Anschaulichkeit liegt. Das bringt eine gewisse Desorientierung, einen Verlust der phänomenologischen Orientierungspunkte mit sich bis zum Schiffbruch am letzten Rand des Horizontes. Doch dieses Scheitern hat einen positiven, motivierenden Sinn: Von da aus erhält man den Anstoß zur Weiterfahrt, zur Fortführung der Befragung – bis zum Vorstoß in die konstruktive Umwandlung der Phänomenologie. In diesem Sinne ist diese Deutung eine innere Möglichkeit der Transzentalphänomenologie selbst, sie entsteht innerhalb des phänomenologischen Projekts, so wie es Husserl gedacht hatte, doch letztendlich transzendierte sie seine von der Berufung auf die unmittelbare Gegebenheit markierten Grenzen. Der Horizontverlust verursacht auch eine Veränderung der Perspektive und eine Verschiebung ihrer Achse: von der horizontalen Struktur, die so typisch für die husserlischen Analysen der Konstitution ist, zur tiefen Vertikalität des Finkschen Aufbaus.

Das Grundproblem der Phänomenologie involviert [...] einen Transzensus über die Welt hinaus und nicht nur über das innerweltlich Seiende; allerdings nicht zu einem weltjenseitigen Absoluten hin, wie die dogmatisch-spekulative Metaphysik, sondern indem sie die Welt erkenntnismäßig ausdrücklich zurücknimmt *in die Tiefe des Absoluten*, in der sie an sich – vor der phänomenologischen Reduktion – verborgen liegt.⁷⁷

Diese konstruktive Methode – das operative Zentrum der Meontik – setzt Fink nun ausdrücklich mit der transzendentalen Dialektik Kants in Verbindung. Drei Thesen bergen trotz der prinzipiellen, schon dargelegten Verschiedenheit der Fragestellung beider Philosophen das Gemeinsame mit dem kantschen Begriff. Es sei erstens das Grundproblem "des Verhältnisses des Gegebenen zum Ungegebenen".⁷⁸ In beiden Fällen gehe es um "ungegebene Ganzheitsstrukturen": bei Kant um die

⁷⁶ Ebd., S. 7.

⁷⁷ Studien, S. 106.

⁷⁸ VIM/1, S. 71.

Totalität der Erscheinungen, die letztlich zu den kosmologischen Antinomien führt; bei Fink um die Totalität der transzendentalen Subjektivität über ihre bloß anschaulich gegebene Deutung hinaus. Kant habe außerdem gezeigt, dass die Verhältnisse des "Innerweltlichen" nicht auf die Weltganzheit anwendbar sind. Zweitens entspreche das Problem der Einheit (Seele) des Subjekts, das in den Paralogismen der reinen Vernunft Ausdruck findet, dem phänomenologischen Fragen nach Anfang und Ende des transzentalen *konstituierenden* Lebens und seines Zusammenhangs mit dem *konstituierten, psychischen* Menschen. Drittens stehe die konstruktive Methode der meontischen Philosophie in grundsätzlichem Gegensatz zur anschaulichen Vorgehensweise der ersten, notwendig egologischen Analytik der Erlebnisse und ihrer Konstitution. Das sei eine wichtige Unterscheidung im Verstehensprinzip, das bei Kant nur regulativ verwendet wird.

Mit dem Begriff "Meontik" folgt Fink der griechischen Unterscheidung zwischen einer "subjektiven" und einer "objektiven" Negation, wie die Partikel " $\mu\nu\eta$ -" und " $o\nu\kappa$ " verdeutlichen. Die erste verneint die Sache als Gedachtes, hebt also ihre Unerreichbarkeit und Unbegrifflichkeit hervor; die zweite verneint dagegen die Wirklichkeit selbst. Zwei Fragmente bestätigen diese Interpretation:

Zum Sinn des $\mu\nu\eta$ öv. Es ist nicht $o\nu\kappa$ öv. Die erste Negation ist "pros hemas", bedeutet die Unmöglichkeit, positiv über das Absolute/den Ursprung zu reden. Die zweite wäre eine bloße "negative" Negation, eine Nichtigkeit!⁷⁹

"Nichts" ist lediglich die Abwehr gegen die naiven ontischen Auffassungen.⁸⁰

In demselben Sinne erklärt R. Bruzina in seiner Studie über die Zusammenarbeit Husserls und Finks die lexikale Auswahl dieses Begriffes: "the meontic is a negation consequent upon the incapacity in the conditions obtaining for the one making the assertion to apply 'ontic' designations to that which is under discussion".⁸¹ Jede Prädikation (Assertion) setzt Sprache als Mittel voraus. Obwohl in der phänomenologisch theoretisierenden Einstellung "kein Grund und kein Zwang für prädiktative Äußerungen liegt", ist die $\alpha\pi\omega\varphi\alpha\sigma\tau\varsigma$ "in einer Universaltendenz des konstituierenden Lebens"⁸² transzental motiviert. Der konstitutive Prozess ist auf die Welt als Endprodukt der Sinngebung hin gerichtet. Die Welt ist sozusagen der Inbegriff aller konstitutiven Leistungen, welche das Geschehen der Verweltlichung sind. Auch der Transzentalphänomenologe wird in

⁷⁹ Z-IV, 57b.

⁸⁰ Z-VII, XXI/9a.

⁸¹ R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink*, a.a.O., S. 567.

⁸² VIMC/1, S. 108.

gewisser Weise von dieser teleologischen, weltfinalen Tendenz mitgenommen: In seinem theoretischen Tun entstehen gewisse "Impulse, die zur Äußerung der transzentalen Erkenntnisse treiben und hinleiten".⁸³ In der Analyse des eigentümlichen Bedarfs nach Ausdrücklichkeit der Phänomenologie geht Fink jedoch von einer Nicht-Reduzierbarkeit der Sprache aus. Die Sprache ist in der natürlichen Einstellung, in der sie entsteht und sich entwickelt, unentrinnbar angesiedelt. Es gibt tatsächlich keine "transzendentale" oder neutrale Sprache, die dem Phänomenologen im Ausdrücken seiner transzentalen Einsichten und Erkenntnisse irgendwelchen Beistand leisten könnte, sondern nur *Sprachen* im Plural, d.h. weltliche Mittel der Rede. Die Reduktion erzeugt keine transzendentale Sprache, etabliert hingegen einen Zuschauer, der "stumm" und "sprachlos" ist – es sei denn, dass er sich für die Mitteilung seines θεωρεῖ seiner Muttersprache oder jeder anderen Sprache dieser Welt bedient. Die unvermeidliche *Beheimatung* der Sprache in der mundanen Dimension zeigt sich auch daran, dass "*alle Begriffe Seinsbegriffe sind*",⁸⁴ also auf Seiendes bezogene und daher für die Erklärung des Konstituiertwerdens nicht angemessene Begriffe sind. Daraus folgt die unvermeidbare Unangemessenheit der Sprache hinsichtlich der Explikation und Bewahrung der transzentalen Sphäre. Aber es gibt keine andere Möglichkeit, als diese Sprache zu benutzen. Das Medium der Sprache ist wesensmäßig auf Seiendes, Weltliches bezogen. Der Gegenstand der Phänomenologie, so wie Fink sie versteht, ist aber letztendlich ein Nicht-seiendes, ein Nicht-weltliches, ist "*das absolute μὴ ὄν*". Und nun kommen wir zum Sinn dieses Absoluten.

§ 7. Zum phänomenologischen Sinn des absoluten *μὴ ὄν*

Die Meontik ist nicht nur die Bezeichnung der Verlegenheit der phänomenologischen Philosophie, aus der sie charakterisierenden transzental-solipsistischen Reflexionseinsamkeit herauszutreten und ihre Erkenntnisse "zurück" in die natürliche Einstellung mittels einer "mundanen" Sprache mitzuteilen. Die Meontik ist vielmehr eine Anzeige des Gegenstands der phänomenologischen Philosophie überhaupt. Die Phänomenologie für immer (nur) auf die Deskription des Bewusstseins und seiner intentionalen Strukturen festzulegen, ist ein absurdes Missverständnis ihrer lebendigen philosophischen Intention. Das Reich des anschaulich-bewusstseinsmäßig gegebenen Beschreibbaren ist begrenzt, und diese notwendige Grenze findet die in analytisch-deskriptiver Methode fortschreitende Phänomenologie selbst – wie die Erläuterung der konstruktiven Methode

⁸³ Ebd., S. 108. Das nennt Fink die "zweite, uneigentliche Verweltlichung"; sie ist "*der Inbegriff des konstitutiven Geschehens, das das Phänomenologieren selbst in die Welt, d.i. In die natürliche Einstellung einstellt, es dort 'lokaliert' und 'temporalisiert', und in der Welt 'erscheinen' lässt.*"

⁸⁴ Ebd., S. 94.

aufgezeigt hat.

Für Husserl ist das einzige absolute Sein das "Subjektsein" des Bewusstseins, in dem die ursprüngliche Konstitution (Zeitkonstitution oder Zeitigung) des Bewusstseins selbst und des Universums transzendenter Objekte geschieht. Der Ausgang von der Apodiktizität des cartesianischen Satzes *cogito ergo sum* versperrt Husserl den Zugang zum meontischen Charakter des transzentalen Bewusstseins. Er sehe nicht, so Fink, dass die gesuchte Apodiktizität des cartesianischen Prinzips eine *innerweltliche* Apodiktizität sei.⁸⁵ Ihre apodiktische Gültigkeit beziehe sich auf eine "*res cogitans*", auf ein innenweltliches Seiendes. Man müsse also dieses absolute konstituierende Bewusstsein nicht am Leitfaden des mundanen Seinsbegriffs interpretieren⁸⁶, sondern das verströmende emanierende Leben, den Urfluss der absoluten Zeitigung vor seinem *εἶναι* befragen.

Es gibt tatsächlich einige Forschungsmanuskripte Husserls, in denen er dieser Interpretationsrichtung nachgeht. Das erste ist ein früher Text aus dem Jahr 1908, der als Text Nr. 4 im Band XXXVI der Husserliana (*Transzentaler Idealismus*) veröffentlicht ist. Hier beschreibt Husserl den Fluss des absoluten Bewusstseins wie folgt:

Das Bewusstsein, das Sein im radikalen Sinn, ist im radikalen, im echten Sinn des Wortes. Es ist die Wurzel und – in einem anderen Bild – die Quelle alles dessen, was sonst noch "Sein" heißt und heißen kann. Es ist die Wurzel: Es trägt jedes andere, sei es immanente, sei es transzendentale individuelle Sein. Ist Sein individuelles Sein, dauernd und in seiner Dauer sich verändernd und nicht verändernd, zeitliches Sein, so ist Bewusstsein kein Sein. Es ist Träger der Zeit, aber nicht selbst und in sich selbst zeitlich seiend, was nicht hindert, dass es durch "Subjektivierung" (eine bestimmte Sorte von Objektivierung) Einordnung in die Zeit erhält und dann zum Dauernden, zum Zeitobjekt "gestaltet" wird. In sich selbst ist es aber unzeitlich [...].⁸⁷

Das transzendentale Bewusstsein, der Kern oder die Wurzel aller Konstitution ist hier "kein Sein" und wird als "nicht-seiend" und "nicht zeitlich seiend" bestimmt, da es "Träger der Zeit" ist. Dementsprechend kann Fink in seinen Notizen behaupten, dass der absolute Charakter des transzental-konstituierenden Bewusstseins, seine Absolutheit eigentlich ein *Solutum ab esse* bedeute. *Absolutum esse*, das absolute Sein, hätte also den Sinn: *solutum ab esse*, vom Sein

⁸⁵ Vgl. dazu die finksche Kritik an der Auffassung der Apodiktizität bei Husserl in VICM/2, S. 109-113; 148-157.

⁸⁶ Vgl. VICM/1, S. 83ff.

⁸⁷ Hua XXVI, S. 70.

losgelöst und entbunden⁸⁸. Die Frage nach dem Sein sei also nur im Rahmen der Welt sinnvoll zu stellen, nur im Rahmen dessen, was ist. Dagegen sei die phänomenologische Frage nach dem Ursprung eine Frage nach dem transzentalen Absoluten, das nicht ist, vom dem aber alles Sein konstituiert wird.

Einige Jahre später versucht Husserl, die erwähnte "Subjektivierung" oder bestimmte Art von Objektivierung in einem anderen Manuskript zu präzisieren, das Fink sicherlich sehr gut kannte, da er es transkribiert und 1928-1934 für die damals geplante Veröffentlichung der *Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* mehrmals bearbeitet hat.⁸⁹ Dabei geht es um eine der ersten Betrachtungen des letztkonstituierenden Zeitbewusstseins, die als *genetisch* bezeichnet werden können. Der Gang der Beschreibung ist gleichsam ein Abstieg in die transzendentale, innere Geschichte des Ego, bis zum Rückgang auf das Urphänomenale des Ego: Das Ur-geschehen des Bewusstseinsstroms, den Urgrund dieses konstituierenden Verströmens und sich Verzeitigens – das Ur-Ich des "allzeitigenden" Lebens.

Das identische, nicht gegenständlich Seiende und unzeitliche Ich als fungierender Pol (Urstand) des Erlebnisstroms, das Ich als identischer Pol für alle Erlebnisse und für alles in der Intentionalität der Erlebnisse selbst ontisch Beschlossene (z.B. die vermeinte Natur als vermeinte) der Pol ist für alle Zeitreihen und notwendig als das "über"-zeitlich ist, das Ich, für das sich die Zeit konstituiert, für das Zeitlichkeit, individuell singuläre Gegenständlichkeit in der Intentionalität der Erlebnissphäre da ist, das aber nicht selbst zeitlich ist. In diesem Sinn ist es also nicht "Seiendes", sondern Gegenstück für alles Seiende, nicht ein Gegenstand, sondern Urstand für alle Gegenständlichkeit. [...] Es ist das Namenlose über allem Fassbaren, (das) über allem nicht Stehende, nicht Schwebende, nicht Seiende, sondern Fungierende.⁹⁰

Wenn also "Seiendes" ein individuelles Seiendes bedeutet, das an eine Zeitstelle gebunden ist und durch sie zeitlich objektiviert ist, ist das Absolute des letztkonstituierenden Urflusses nicht "seiend", un-zeitlich oder besser "über"-zeitlich. Doch dieses pulsierende, ur-stehende und strömende Zentrum des Konstitutionsgeschehens wird in der transzentalen Reflexion sozusagen "gegenständlich, als identisches Funktionszentrum, als das Leistende für alle diese Leistungen".⁹¹

⁸⁸ Vgl. Z-V, VII/12a ff.

⁸⁹ Vgl. B-I und die dazugehörigen Beilagen. Die finksche Transkription des husserlschen Manuskripts (L I 20, 2-6) weicht an verschiedenen Stellen vom Original ab. Vgl. EFGA 3.2, B-II, 244-250.

⁹⁰ Hua XXXIII, S. 277-8.

⁹¹ Ebd.

Diese bis ins Extreme radikal gereinigte, nicht mehr weltliche *Noesis*, die für sich selbst (noch nicht) noematisch geworden ist, ist nicht-seiend und nicht-zeitlich: ist *meontisch*.⁹² Nachträglich kann wohl eine Reflexion geübt werden und so die vorher anonym tätige reine *Noesis retential* gefasst werden, aber – so Fink – “das Vorher-tätig-gewesen-sein” ist noch eine noematische Bestimmung. Diese noematische Bestimmung ist aber ein ontisches, innerzeitliches Auffassungsschema unserer mundanen Subjektivität, die die Zeit als Zeit-Strecke ansieht. Mit ihr wird bloß eine “zurückweisende” Anzeige einer noch unenthüllten, aktiv konstituierenden Latenz erreicht.

So kommentiert Fink in einer sehr wichtigen Notiz aus den Jahren 1930-1935 die damalige Position Husserls:

Wenn Husserl Andeutungen macht auf die meontische Natur der absoluten Subjektivität, ohne aber radikal zu Ende zu gehen und die volle Tragweite einer meontischen Philosophie zu erkennen, wenn er auch die meontische Natur nur an peripheren Ausgestaltungen erfasst hat – so zeigt doch sein Ausdruck “vor-seiend” die meontische Natur an; aber im Terminus “vor-seiend” liegt doch noch ein ontisches Auffassungsschema [...]. Das “Vorseiende” ist noch nicht seiend im eigentlichen Sinne usw. Die Zeit fungiert hier noch als Horizont des Verstehens! Deshalb sagen wir terminologisch: “me-ontisch”!!!⁹³

Das “Namenlose über allem Fassbaren” steht jenseits des Zeithorizontes, es konstituiert ihn. Da es nicht objektiviert, nicht zeitlich ist, ist es auch nicht anschaulich gegeben. Dieser Urgrund ist zugleich unbegreiflich, liegt unter den tiefsten Schichten der Konstitution, wo sich der Anfang der (primordialen) Subjektivität ereignet. Genau zu diesem Punkt eröffnen sich die angesprochenen Ganzheitsprobleme der Konstitution, d.h. der Struktur und Genesis des allumfassenden Welthorizontes. Darauf geht Husserl in einem Manuskript aus dem Jahr 1931 ein, das auch einige von Fink verfasste Angaben zum Inhaltsverzeichnis enthält. Daher kann man mit Sicherheit davon ausgehen, dass er den Text und seinen Inhalt gut kannte. Zur Konstitution der intersubjektiven Welt wird Folgendes gesagt:

Das Universum des vorgegebenen Seins ist das Universum des für mich in einer gewissen Form der Endgeltung, der bleibenden “Relevanz” für mich konstituierten

⁹² Vgl. Z-I, 19a.

⁹³ Z-XV, 26a ff.

Seins. Was darüber hinausgeht in der Weise der konstituierenden Anonymität, in der Latenz, ist ein $\mu\nu\lambda\dot{\nu}$ öv, es ist nicht nichts, sondern "Voraussetzung" des Seins aus einer vergessenen Zeitigung, die noch nicht Zeitigung eines öv ist und so hinterher zu enthüllende ist und als notwendig zu erkennende Funktion zur Ermöglichung für Seiendes (und damit zu einer nachkommenden Zeitigung gebracht wird).⁹⁴

Ausgehend von der phänomenalen Weltvorgegebenheit, die für mich als konstituierte Endgeltung das Endprodukt der teleologisch auf die Welt gerichteten, raumzeitlichen Konstitutionstendenz darstellt, zeigt sich nun, dass etwas $\tau\alpha\ \mu\varepsilon\tau\alpha\ \tau\alpha\ \varphi\nu\sigma\kappa\alpha$ liegt. Etwas geht über die Form dieser konstituierten Endgeltung hinaus – in der Weise einer "Anonymität". Über das Konstituierte, auch über das Selbst-Konstituierte des Bewusstseins hinaus, "hinter" dem weltlichen Sein wohnt eine Latenz: eine vergessene, erinnerungsmäßig unerreichbare Zeitigung, die jedem Seienden vorangeht. Das entspricht auch den Resultaten jener phänomenologischen Untersuchungen über die Zeitlichkeit, die Fink in seinen Privatnotizen unter dem Titel "*Eidetische Theorie des Vergessens*" zusammengetragen hat. Ihnen hat er sich über mehrere Jahre hinaus intensiv gewidmet. In ihnen liegt außerdem der Kern seiner eigenen *meontischen* Philosophie beschlossen. Fink zeigt dabei, dass das Wesen der Zeit nicht in ihrem ekstatischen Horizont besteht. Nicht die Gegenwärtigung (bzw. gegenwärtige Wahrnehmung) mit ihren vergegenwärtigbaren Zeithorizonten Vergangenheit und Zukunft ist das transzendentale Gefüge der allerletzten Konstitutionsschicht, nämlich der Zeitkonstitution, sondern die *Ent-Gegenwärtigung*. Mit diesem Terminus meint Fink, es sei eine eidetische Notwendigkeit, dass "hinter jeder Gegenwart samt ihrer retensionalen Helle" (also ihrem Vergangenheitshorizont) "ein Dunkel, ein Vergessenheitshorizont liegt". Dieser kann wohl durch Erinnerung enthüllt werden, doch nur bis zu einem gegebenen Maße, weil "eine restlose Enthüllung" wesensmäßig unmöglich sei. Daraus folgt, dass "jeder durch erinnernde Enthüllung erweiterten Helle ein noch nicht enthülltes Dunkel" vorausliegt. Und das sei "von fundamentaler Wichtigkeit für die Aufrollung der genetischen Probleme und für die Einsicht in den meontischen Sinn des transzendentalen Bewusstseins".⁹⁵ Das $\mu\nu\lambda\dot{\nu}$ öv ist in der Tat die Voraussetzung und die konstituierende Ermöglichung für jedes konstituierte Sein. Fink nennt es auch "Ursprung".⁹⁶

Die Beziehung des "Absoluten" zum Ontischen nennen wir den "Ursprung". "Ursprung" ist nicht innerweltlicher Anfang, sondern ist innerweltlich gesehen immer

⁹⁴ Hua XXXIX, S. 471.

⁹⁵ Alle Zitate aus Z-I, 28a-b.

⁹⁶ Vgl. Z-V, VI/4b.

nach dem, dessen Ursprung er eben ist. "Ursprung" hat eine Vorgängigkeit τῇ φύσει, nicht πρός ἡμᾶς.⁹⁷

Das "absolute Sein" ist also keineswegs ein Seiendes, das *neben* oder *außerhalb* des Seienden steht und in Ruhe liegt. Das nicht seiende Absolute ist nur in seiner Konstituiertheit, sonst "ist" es Nichts, ist nicht. Das ursprüngliche Absolute ist aber überhaupt nur zugänglich vom Ontischen, von der endlichen Sphäre der Konstituiertheit aus. So gesehen ist das Absolute "in gewisser Weise das Ontische selbst, aber so radikal befragt, dass es das Ontische ist, gewissermaßen vor seinem εἶναι".⁹⁸ Vor dem εἶναι heißt "jenseits des Seinsinnes", ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.

Die meontische Phänomenologie ist eben jener denkerische Vorstoß in das, was ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, jenseits des "Seins" überhaupt ist: in die meontische Dimension des Absoluten.⁹⁹ Die Meontik ist also jene phänomenologische Reflexion, die über das Entsprungene hinaus zum (meontischen) Ursprung, d.h. "über das Horizontgebundene (das horizonthaft Konstituierte) zum Horizont-bildenden (dem nicht seienden Konstituierenden)"¹⁰⁰ aufsteigt. So klärt sich auch der Sinn jener "Rückführung alles Seienden [...] in das εὖ des urgründigen, ursprünglichen Nichts des meontischen Absoluten".¹⁰¹

§ 8. Das Absolute und die Freiheit

Die meontische Philosophie Finks ist keine dunkle Flucht ins leere Nichts, keine weltverachtende Sehnsuchtsphilosophie nach einem unerreichbaren Ursprung (*Origo*). Sie sei vielmehr "Welttreue in vertieftem Sinne". *In* ihr und *durch* ihr theoretisches Tun werde das Endliche, das weltliche Sein, das zeitlich Vergängliche keineswegs "zugunsten einer mystischen Versenkung in das Nichts"¹⁰² preisgegeben oder verraten. Das weltliche Sein werde vor seinem εἶναι radikal befragt. Die begriffliche Aufweisung des durch den absolut-transzentalen, nicht-seienden Prozess der Weltkonstitution Konstituiert-Seins bewahre vielmehr die unvergängliche Bedeutung des Irdischen. Den Prozess der Konstitution fasst Fink primär als *Verendlichung*¹⁰³ des Absoluten in die intra-

⁹⁷ Z-IV, 112b.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Vgl. Z-XV, 39b-c.

¹⁰⁰ Z-I, 64a-b.

¹⁰¹ Z-VII, XVII/20a.

¹⁰² Zitate aus Z-IX, V/3a.

¹⁰³ Schon in seiner Dissertation heißt es: "Das transzendentale Subjekt verendlicht sich notwendig zum Menschen" (Studien, S. 14). Noch in einer Notiz vom Anfang der Dreißigerjahre schreibt Fink: "Die Mensch-konstituierende Problemsphäre der Intentionalität bezeichnen wir terminologisch als 'Verendlichung'" (Z-XV, 62a). Vgl. auch Z-

mundane, prinzipiell konstituierte Korrelation "Subjekt-Objekt", "Mensch-Gegenstand". Seine Grundthese ist, dass alles Sein und alles Seiende, d.h. die Welt selbst prinzipiell ein konstitutives Resultat sei. Dabei sei aber "die Idee eines ontischen Resultates als eines Produktes von einem anderen Seienden grundsätzlich abzuwehren". Es geht zwar nicht um die Erzeugung oder die Produktion eines Seienden durch ein anderes, sondern um das Urverhältnis von Ursprung und Entsprungenheit, vom nicht seienden Absolutem und seiender Welt.

Das Absolute ist nur als seine Manifestation. Nicht ist zuerst das Absolute und dann manifestiert es sich (oder konstituiert die Welt), sondern es ist, sofern es sich manifestiert. "Konstitution" heißt also letztlich Manifestation oder Erscheinung des Absoluten. "Phänomenologie" = Erscheinungslehre des Absoluten"¹⁰⁴.

Das Urverhältnis zwischen Absolutem und seiner Manifestation heißt bei Fink: *Freiheit*. Doch es ist nicht jene Freiheit, die in der Subjektivität verankert ist. Sie ist die Freiheit der absoluten Manifestation, eine absolute Freiheit. Fundiert in der Transzendenz des absoluten Einen, und zwar in der Transzendenz über das Sein des Ur-Grundes der Subjektivität, wird mit "Freiheit" die Relation zwischen Ursprung und Entsprungenheit, zwischen dem Konstituierenden und dem Konstituierten benannt. Dass das Absolute und die Freiheit ein und dasselbe Grundproblem der Philosophie benennen, ist ja nicht Neues. Der deutsche Idealismus im Ganzen kreist wahrscheinlich um diese Frage. Das Wort "absolut" kommt vom Verb *solvere* (lat. lösen, loslösen, auflösen), dessen Partizip II *absolutum* (losgelöst) ist. Es zeigt eine Handlung der Befreiung an; oder besser das, was befreit ist. Doch auch dass das Absolute an sich absolute Freiheit sei, ist eine Behauptung, die in einer langen Tradition steht. Der Gedanke einer absoluten Freiheit taucht erst bei Plotin auf, der sie als absolute Transzendenz über das Sein des ur-einen Ursprungs denkt. Schelling hat diesen Gedanken einer über die endliche Freiheit der Subjektivität hinausragende Freiheit des Absoluten wieder aufgenommen. Fink steht in dieser Gedankenlinie, insofern für ihn das Absolute das philosophische Fundamentalproblem benennt. Dies ist das Problem der Freiheit.

Im Folgenden soll also seine *Idee einer me-ontischen Philosophie und Phänomenologie des Absoluten als Lehre von der Freiheit* dargelegt werden. Diese Darstellung der phänomenologisch-meontischen Freiheitslehre wird aus zwei Teilen bestehen: Zunächst wird die Frage nach dem Wesen der Philosophie, nach ihrem Anfang (ἀρχή) und Ende (τέλος) erörtert (erster Teil, Kap. II

¹⁰⁴ IX, VII/6b.
Z-XV, 92b.

und III). Dabei wird sich zeigen, dass die Freiheit "Anfang und Ende aller Philosophie ist" (Schelling). Im zweiten Teil (Kap. IV und V) wird das Kernstück dieser Neuinterpretation der Phänomenologie dargelegt: die Reduktion als *Befreiung*.

Erster Teil
Anfang und Ende aller Philosophie ist – Freiheit!

Kapitel II
Der Anfang der Philosophie und die Freiheitsproblematik

§ 1. Das phänomenologische Problem des Anfangs

Den Anfang bestimmt Aristoteles als das, was selbst nicht mit Notwendigkeit auf etwas anderes folgt, nach dem jedoch notwendigerweise etwas anderes eintritt oder entsteht.¹ Diese Definition, die er in seiner *Poetik* gibt, gilt sowohl für die Lehre der Dichtkunst als auch, und vielleicht noch in höherem Maß, für die Philosophie. Sie ist, mit jener verwandt, ein Denken des Anfangs. Laut Husserl liegt “im Wesen der Philosophie der Versuch eines einsamen Anfangs, des einsamen Ringens um den wahren Anfang”.² In jedem wahrhaft radikalen philosophischen Denken geht es also (auch) um die Bestimmung seines Anfangs. Worin besteht aber die Wahrheit des Anfangs, um den einsam gekämpft wird? Wenn man die aristotelische Definition bedenkt, hat diese anfängliche Wahrheit einen doppelten Aspekt. Erstens den, dass der Anfang nicht etwas anderem folgt, sondern umgekehrt: dass alles andere ihm folgt. Zweitens die Notwendigkeit, mit der diese Korrelation von Anfang und Angefangenem geschieht. Das Erste, vom dem alles andere herkommt, ist also das *principium* der generierten Aufeinanderfolge. Der Bezug zwischen Anfang (dem *principium*) und Angefangenem (dem *principiatum*) wird von Aristoteles als ein *notwendiger* festgelegt. Diese Notwendigkeit betrifft sowohl das *principium* als auch das *principiatum*. Die Notwendigkeit bedeutet in Bezug auf den Anfang seine Autonomie, die nicht etwas anderem folgt. In Bezug auf das Angefangene drückt sie dagegen die notwendige Abhängigkeit vom *principium* aus. Das Herstammen von ihm ist also ein notwendiger Hergang. Aus dieser in einer doppelten Notwendigkeit verbundenen Relation von Anfang und Angefangenem lässt sich weiterhin der Anfang als *fundamentum* bestimmen, d.h. als Grund dessen, was von ihm notwendigerweise herkommt. Das Angefangene fußt auf einem ersten Fundament (dem Grund). Schließlich ist das *fundamentum* insofern ein *fundamentum inconcussum* (ein unerschütterlicher Grund), als es eben

¹ Aristoteles, *Poetik*, übers. Von M. Fuhrmann, Reclam, München 1976, S. 55.

² Hua VIII, S. 328.

ein notwendiges ist. Die Frage nach einem ersten, unerschütterlichen Grund des Wissens benennt also das Problem des Anfangs der Philosophie.

Auch der Phänomenologie Husserls ist diese Problematik nicht fremd; sie wird vielmehr von dem Problem des Anfangs wesentlich bestimmt. Die Phänomenologie als absolute Universalwissenschaft muss sich einen angemessenen und absolut gerechtfertigten Anfang erst verschaffen. Anders bei den positiven Wissenschaften, die das jeweilige Ansatzfeld ihrer Forschung sozusagen als einen vorhandenen Seinsbezirk schon vorgegeben haben. Doch bisher, so glaubt Husserl, haben die Philosophen den Anfang entweder verkannt oder gar nicht richtig erfasst. Daher seine Forderung: "Wir müssen uns alles, was an philosophischen Anfängen geworden ist, allererst selbst erwerben".³ Das phänomenologische Denken findet ihm zufolge also "den einzigen Ansatz eines wahren Anfangs derjenigen Erörterungen, die zu reinen Formulierungen der eigentümlichen Problematik der Vernunft führen können, [...] bei Descartes, in den beiden ersten *Meditationen*, also schon an der Eingangspforte der ganzen neueren Philosophie".⁴ Dabei ist die Idee einer möglichen Universalwissenschaft, und zwar einer Philosophie im echten Sinne,⁵ sowohl bei Husserl als auch bei Descartes eine Art von Erkenntnis, in der es möglich ist, alle Erkenntnisleistungen zu rechtfertigen, ohne dabei etwas Unbegründetes vorauszusetzen. Die Idee einer durchaus begründeten Erkenntnis, die auf jede Voraussetzung verzichtet, gibt der angestrebten Begründung des philosophischen Denkens die Form einer Selbstbegründung seines Wissens. Das philosophische Wissen sei eben ein Wissen, das nur auf sich selbst gestellt ist. Die absolute Selbstbegründung⁶ definiert also die Wahrheit des Anfangs der Phänomenologie.

Nicht nur sämtliche Einzelwissenschaften, sondern auch die Philosophie selbst bleibt insofern noch auf methodische und begriffliche Voraussetzungen angewiesen, als sie sich mit ihren fachwissenschaftlichen Mitteln nicht begründet hat. Das jeweilige thematische Forschungsfeld bleibt für die positiven Wissenschaften eine nicht zu hinterfragende Voraussetzung. Nicht jedoch für die Philosophie. Gegenüber dieser für die Einzelwissenschaften charakteristischen Unerreichbarkeit ihres ständig vorausgesetzten und als solcher hingenommenen Grundes, welche Husserl in seinen Vorlesungen vom Wintersemester 1922/23 als "Naivität"⁷ bezeichnet, fordert er für die Philosophie eine radikale Letztbegründung ihres Wissens: eine Begründung auf einem *fundamentum inconcussum*.

Das phänomenologische Problem des Anfangs als Problem einer radikalen

³ Hua I, S. 53.

⁴ Hua VIII, S. 328.

⁵ Hua VIII, S. 259.

⁶ E. Ströker, *Zur Problematik der Letztbegründung in Husserls Phänomenologie*, in: *Zur Selbstbegründung der Philosophie seit Kant*, hrsg. von W. Marx, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987, S. 107-129.

⁷ Hua XXXV, S. 9.

Selbstbegründung der Philosophie steht also wie bei Descartes unter der Leitidee “einer in radikaler Echtheit zu begründenden Wissenschaft und letztlich einer universalen Wissenschaft”⁸. Diese universale Wissenschaft, die in der Tradition der *prima philosophia* den Letztbegründungsanspruch erhebt, sei eine *Ur-Wissenschaft*, weil sie das unerfragte und nie zum Problem gewordene *fundamentum* der positiven Wissenschaften zum Thema habe. Diese würden eben als “positiv” bezeichnet, weil sie im Gegensatz zu den normativen Wissenschaften ein Wissen seien, das unabhängig von metaphysischen Vorgaben bestehe. In diesem Sinne leiste die Philosophie eine Begründung jenes Anfangsgrundes, auf dem die Wissenschaften fußen können. Der Anspruch auf universale Wissenschaft bedeute aber noch wesentlicher die Notwendigkeit eines radikalen Neuanfangs der Philosophie selbst. Sie müsse als *strenge Wissenschaft* auftreten. Die wissenschaftliche Strenge eines solchen Neuanfangs beinhalte den Radikalismus der Selbstverantwortlichkeit einer “auf letzte erdenkliche Vorurteilslosigkeit abgestellten, [...] in wirklicher Autonomie aus letzten selbst erzeugten Evidenzen sich gestaltenden Philosophie”⁹.

Der von Husserl anvisierte Neuanfang der Philosophie als strenger Wissenschaft meint also die Erneuerung der Philosophie auf der Basis einer Selbstbegründung derselben. Diese könne nur kraft einer letzten *Vorurteilslosigkeit* und begrifflicher, aus den *Evidenzen* erwachsender Autonomie gelingen. “Wir fangen also neu an”, so Husserl in §3 der *Cartesianischen Meditationen*, “mit dem Entschluss radikal anfangender Philosophen, alle uns bisher geltenden Überzeugungen und darunter auch alle unsere Wissenschaften zunächst außer Spiel zu setzen”¹⁰. Die gesuchte Vorurteilslosigkeit wird durch die phänomenologische Methode der $\epsilon\pi\omega\chi\eta$ erschaffen. Die $\epsilon\pi\omega\chi\eta$ ist das “universale Außergeltungsetzen (Inhibieren, Außerspielsetzen) aller Stellungnahmen zur vorgegebenen objektiven Welt”¹¹. Dank dieser “Einklammerung” der Erfahrungswelt und ihrer zum Erfahrungsleben gehörenden Geltungen, in denen auch die Wissenschaften ihren Platz haben, wird gleichzeitig eine Änderung der diesem Leben natürlichen Einstellung zu den Dingen in der Welt hervorgebracht. Damit soll also eine Wendung ermöglicht werden: eine Rückführung (Reduktion) des philosophischen Blickes auf das transzendentale Subjekt, auf das reine *ego cogito* als den apodiktisch letzten Boden, auf den sich eine radikale Philosophie stützen muss. Einzig und allein das *ego cogito* kann angesichts der Unzulänglichkeit der äußeren Erfahrung, welche aufgrund ihrer Perspektivität die Möglichkeit der Täuschung (und im Nachhinein der Korrektur) nicht ausschließt, jene begründende Evidenz gewährleisten, die systematisch zur Form einer begründeten Ordnung von Erkenntnissen – echten Erkenntnissen – gehört. Folglich wird die phänomenologische Frage

⁸ Hua I, S. 48.

⁹ Ebd., S. 49.

¹⁰ Ebd., S. 55.

¹¹ Ebd., S. 60.

nach dem Anfang als Frage nach den an sich ersten Erkenntnissen, welche den ganzen Stufenbau universaler Erkenntnis tragen sollen und können, bestimmt. Diese *prima philosophia* sei nur in der apodiktischen Evidenz des *ego cogito* zu finden, in der Zweifellosigkeit innerer Wahrnehmung.

Die Wesensbestimmung dieses *ego cogitans* sieht Husserl nun in der “Intentionalität”.¹² Die Intentionalität sei die Grundeigenschaft des Bewusstseins, das immer ein Bewusstsein von *etwas ist*. Demzufolge sei das Ego, welches grundsätzlich ein Bewusstsein von... ist, immer auf irgendwelche Gegenständlichkeiten gerichtet. Diese sind von ihm vermeint, werden von ihm intendiert. So kann nur in “mein[em] reine[en] Leben mit all seinen reinen Erlebnissen und all seinen reinen Gemeinheiten, [im] Universum der Phänomene im Sinne der Phänomenologie”¹³ jene absolute Zweifellosigkeit auftreten, welche eine Wissenschaft aus absoluter Rechtfertigung gewährleisten kann.

Der methodische Oberbegriff für den Zugang zum Forschungsfeld der Phänomenologie, für seine Erfassung und systematische Sicherung ist nun die *Reduktion*. Diese enthält die ἐποχή als ihren konstitutiven Moment und entfaltet sich in mehreren Schritten. Sie allein ermöglicht durch eine radikale Änderung derjenigen Einstellung, in der die natürliche, weltliche Erfahrung verläuft, den Eintritt in das absolut eigenständige Reich direkter Erfahrung: das Erfahrungsfeld der transzendentalen Subjektivität. Diese Einstellungsänderung und das Verlassen der natürlichen Einstellung mitsamt ihres Dogmatismus eröffnet den theoretischen und zunächst deskriptiv verfahrenden Gang in das bisher unzugänglich und verborgen gebliebene transzendentale Land. Dies ist die Urstätte aller Sinngebung und Seinsbewährung. Die Reduktion leite gewissermaßen den Aufstieg ein, der von der mundanen Subjektivität (dem psycho-physischen Menschen) zur “transzendentalen Subjektivität” führe. Diese transzendentale Subjektivität habe aber, wahlgemerkt, mit einem transzentalen Anthropologismus oder einer reinen Psychologie¹⁴ nichts zu tun. Es seien viele Schritte notwendig, neue Überlegungen hinsichtlich Stil und Absichten vonnöten, um in

¹² Den Terminus übernimmt Husserl von seinem Lehrer F. Brentano, der seinerseits auf die mittelalterlich-scholastische Verwendung des Begriffs zurückgreift. Bei Descartes ist dagegen das denkende Ich als ausschließlich denkende Substanz, *res cogitans*, gekennzeichnet und dies denkende Ding strikt vom rein körperlichen Dasein getrennt. Kein Attribut der Körperllichkeit kann dem *ego cogito* zukommen, da es von allen materiellen Dingen getrennt ist, die im Körper als *res extensa* auftreten. Demgemäß sei die bloße Materie, die *res extensa*, auch streng getrennt von der denkenden Substanz.

¹³ Hua I, S. 60-61.

¹⁴ Obwohl für den Psychologen die Welt in Geltung bleibt, weil er die Reduktion nicht vollzogen hat, besteht nach Husserl ein “wundersamer” Parallelismus: “*Jedes Transzendentale und die Einstellung selbst spiegelt sich vollkommen im Psychologischen und jedes Psychologische im Transzentalen*” (Hua XXXIV, S. 4 ff.). Es ist nur eine “kleine Wendung”, die die gesamte transzendentale eidetische Phänomenologie von der deskriptiven Bewusstseinspsychologie trennt, doch eine entscheidende. Ohne Vollzug der transzentalen Epoché und Reduktion bleibt die phänomenologische Einstellung versperrt. Aufgrund eben dieses Parallelismus, dieser “doppelten Edition” nicht nur der Subjektivität, sondern auch der Empirie – einmal als transzendentale und dann als psychologische – hat Husserl den Einführungsweg in die Phänomenologie als eine transzendentale Radikalisierung der deskriptiven Psychologie (z.B. Natorps) konzipiert.

diesem "neuen Lande festen Fuß fassen [zu] können und nicht am Ende an seiner Küste [zu] scheitern. Denn diese Küste hat ihre Klippen, über ihr liegt das Gewölk der Unklarheit, das uns mit skeptischen Sturmwinden bedroht".¹⁵ Der transzendentale Kontinent müsse erst erreicht werden, erst danach könne man anfangen, eine systematische Landkarte zu entwerfen.¹⁶ Der reduktive Weg, der zu ihm führe, sei aber lang und nicht einfach.

Daraus kann man die Schlussfolgerung ziehen, dass das Problem des Anfangs in der Phänomenologie Husserls die Frage nach dem voraussetzungslosen und im transzendentalen *ego cogito* apodiktisch ausweisbaren Ansatz einer universalen Wissenschaft, die eine transzendentale Selbstbegründung anstrebt, betrifft. Die 1907 von Husserl in Göttingen gehaltenen Vorlesungen stellen einen der ersten Versuche dar, die *Idee der Phänomenologie* und ihre methodischen Grundzüge im Anschluss an Descartes' Zweifelsbetrachtung systematisch zu entwickeln. Sie können daher als Vorlesungen über den ersten Anfang einer neuen, die Tradition des europäischen Denkens erneuernden, transzentalen Ur-Wissenschaft gelesen werden. Diese Interpretation wird auch durch Husserls Äußerungen im Nachhinein zu dieser Vorlesung bekräftigt: "Das war ein neuer Anfang, leider von meinen Schülern nicht so verstanden und aufgenommen, wie ich es erhofft habe. Die Schwierigkeiten waren auch allzu groß und konnten im ersten Anhieb nicht überwunden werden".¹⁷ Weitere Versuche zur Klarstellung und Vertiefung der Grundidee der Phänomenologie in den folgenden Jahren stellen z.B. sowohl die 1913 erschienenen *Ideen I* als auch die 1923/24 gehaltenen Vorlesungen zur systematischen Begründung einer *Ersten Philosophie* dar. 1929 ist dann das Jahr der im Descartes-Amphitheater der Pariser Sorbonne gehaltenen zwei Vorträge mit dem Titel "Einleitung in die transzendentale Phänomenologie". Angesichts des durch den Pariser Doppelvortrag hervorgerufenen "ungeahnten Erfolges und des lebhaften Interesses"¹⁸ überarbeitete Husserl schon auf der Rückreise von Paris nach Freiburg (über Straßburg) das Material zu einer umfassenderen Darstellung der Grundprobleme der transzentalen Philosophie.¹⁹ Die 1931 auf Französisch (von Levinas übersetzten) veröffentlichten *Meditations Cartesiennes* entsprechen jenem Textmanuskript, an dem Husserl unmittelbar nach seiner Rückkehr in Freiburg (März-Mai 1929) gearbeitet hatte. Eine geplante Umarbeitung dieses Textes in eine spezifisch für das deutsche Publikum gedachte Ausgabe, um "in die kritische Situation einzugreifen, in der jetzt die deutsche Philosophie steht",²⁰ kam nie zustande. Husserl und Fink arbeiteten daran viele Jahre lang

¹⁵ Hua III, S. 45-46.

¹⁶ Zu dieser Metapher vgl. den Brief Husserls an Pannwitz vom 28./29.2.1934 in BW VII, S. 222.

¹⁷ Hua II, Einleitung des Herausgebers, S. X.

¹⁸ Vgl. den Brief von Malvine Husserl an Roman Ingarden von 24.3.1929, wiedergegeben in Hua I, S. XXV.

¹⁹ Vgl. Hua I, Einleitung des Herausgebers, S. XXIV-XXVI.

²⁰ So Husserls in einem Brief an R. Ingarden von 19.3.1930. Dort schreibt er: "Ich [...] dürfte die deutsche Bearbeitung der Cartes[ianischen] Med[itationen] nicht aufschieben. Denn das wird das Hauptwerk meines Lebens

zusammen, ungefähr bis 1934, als der Plan der deutschsprachigen *Meditationen* aus verschiedenen Gründen aufgegeben wurde.

Diese Umarbeitungen an den *Cartesianischen Meditationen* sind Gegenstand der Auseinandersetzungen zwischen dem jungen Fink und dem "alten Meister" Husserl gewesen. Hier entschied sich auch Finks Abschied von Husserls cartesianischem Ansatz.

§ 2. Die außerwissenschaftliche Autonomie der Philosophie

Der philosophische Ansatz scheint bei Husserl wie bei Descartes von derselben Problematik bestimmt zu sein. Beide nehmen ihren Ausgang von der Wissenschaft, welcher die Philosophie eine absolut sichere Grundlegung geben soll. In Bezug auf die Wissenschaften wäre demnach die Philosophie eine *Ur-Wissenschaft*, weil sie imstande sei, ihnen eine absolute und methodisch begründete Ausgangsbasis zu sichern. Ferner sei die Philosophie an sich eine *strenge Wissenschaft*, weil sie selbstbegründend sei. Sie gebe sich selbst jenen absolut sicheren Anfang, auf dem ihr Wissen wachsen kann. Diese zwei miteinander verbundenen Auffassungen der Philosophie als Ur-Wissenschaft und als strenger Wissenschaft greifen auf das *fundamentum inconcussum* zurück. In der Suche nach dem unerschütterlichen Fundament würden also die Phänomenologie Husserls und die *prima philosophia* Descartes' formal übereinstimmen. Husserls "Cartesianismus" ist jedenfalls kein historischer, sondern *phänomenologischer*, d.h. *intentionaler* Art. Das *fundamentum* findet Husserl in der an sich ersten Evidenz des *ego cogito*, d.h. in der inneren Erfahrung des Subjekts. Und dieses Fundamentum ist auch *inconcussum*, weil die Bewusstseinsevidenz apodiktisch ist. Als Vorbild für diese Begründungsidee gelten also die Wissenschaft und ihre Strenge, deren Husserl sich als leitender Zweckidee für seine absolute Begründung der Philosophie bedient.

Unter den langen Umarbeitungsschriften²¹ der *Cartesianischen Meditationen*, an denen Fink

sein, ein Grundriß der mir zugewachsenen Philosophie, ein Fundamentalwerk der Methode u. der phil. Problematik. Mindestens für mich Abschluß u. letzte Klarheit, für die ich eintreten, mit der ich ruhig sterben kann. (Aber wichtiger ist, daß ich mich berufen fühle, dadurch entscheidend in die kritische Situation einzutreten, in der jetzt die d[eutsche] Philosophie steht.) [...] denn für das deutsche Publicum - in der jetzigen Situation (modische Schwenkung zu einer Philos. der 'Existenz', Preisgabe der 'Philosophie' als strenge Wissenschaft) bedarf es breiterer Exposition und Weiterführung bis zur obersten 'metaphysischen' Problematik" (E. Husserl, Briefe an Roman Ingarden, Hrsg. R. Ingarden, M. Nijhoff, Den Haag 1960 (Phaenomenologica 25), S. 59). Unmittelbar nach der Veröffentlichung der *Meditations* in Frankreich sandte Ingarden einige kritische Bemerkungen zur französischen Fassung des Gedankengangs an Husserl, der diese eingehend las und in ihrer Tragweite prüfte. Die Bemerkungen Ingardens sind nun als Beilage in der *Husserliana I* veröffentlicht. Vgl. Hua I, S. 203-218.

²¹ Der erste Entwurf Finks zur Umarbeitung der *Meditationen* stammt aus dem Sommer 1931. Dieser Text betrifft lediglich die erste Meditation, insbesondere den §3 und eine Neufassung der §§7-11 (Hua I, S. 48-65), und weist keine Randbemerkungen Husserls aus. Dagegen befasst sich die ein Jahr danach, im Sommer 1932, vorgenommene Revision mit allen fünf Meditationen und enthält zahlreiche Anmerkungen Husserls. Vgl. VIMC/2, S. 106-133 und

1931-1933 arbeitete, sind es vor allem die zwei Neufassungen der ersten Meditation, die im Vergleich zu Husserls cartesianischem Ansatz eine deutliche Änderung der Anfangsproblematik zeigen. An ihnen ist zu allererst auffällig, dass Fink die ersten Paragrafen der ersten Meditation über die "leitende Zweckidee einer absoluten Begründung der Wissenschaft"²² durch eine formale bzw. allgemeinere Kennzeichnung des Leitbegriffs der Philosophie ersetzt. Die wahre Philosophie sei wohl von einem "leidenschaftlichen Willen zur autonomen Selbstverantwortung und Rechtfertigung", welche "nur in einer eigenartigen Revolution der Denkungsart"²³ möglich sei, geleitet. Die cartesianischen Anspielungen reichen aber nur bis hierher. Nach dieser eher formalen Anerkennung der mit Descartes gemeinsamen Forderung einer radikalen Neubegründung des philosophischen Denkens wird das weitere Vorhaben der autonomen Selbstbegründung in beiden Finkschen Umarbeitungsentwürfen von der Idee der Wissenschaft endgültig getrennt. Der wahre Anfang der Philosophie ist – und das wird von Fink mehrmals wiederholt – die Proklamation ihrer unbedingten *Erkenntnisautonomie*. Die *conditiones* (d.h. sowohl das Bedingte als auch das Bedingende) ihrer Wissensform bestimme die Philosophie selbst. Darin, "dass Descartes diesen Umsturz unter der Leitidee einer absoluten Begründung der Wissenschaften vollzieht, und zwar durch ein methodisches Insspielsetzen einer universalen Zweifelsmethode",²⁴ solle man ihm nicht folgen. Das Problem des Anfangs betreffe ausschließlich die Aufgabe einer autonomen Rechtfertigung und Selbstbegründung *der Philosophie*, nicht eine Grundlegung der Wissenschaften. Dadurch distanziert sich Fink erheblich von der Leitidee Descartes'. Die Konsequenzen dieser Trennung zeigen sich auch in Bezug auf die in den weiteren Umarbeitungsschriften der Meditationen verschleierte Neuauslegung der Phänomenologie.

Die übliche, bei Husserl nach der Zweifelsmethode Descartes' gestaltete Motivation für die transzendentale Reduktion scheint Fink bedenklich zu sein²⁵. Die eigenartige μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, welche durch den Vollzug der ἐποχή/Reduktion zum Eintritt in die Transzentalphilosophie führt, ist für ihn nicht durch ein "wissenschaft-theoretisches Anliegen" begründet. Der Grund dafür muss in einer unterschiedlichen Auffassung dessen, was mit "Wissen" gemeint ist, gesucht werden. Fink weist vorerst darauf hin, dass das menschliche Wissen nicht nur in der Form der Wissenschaften existiert. Es ist auch (und zum größten Teil) ein unermesslicher Reichtum an vor-wissenschaftlichen und vor-theoretischen Wissensbeständen, die dem wissenschaftlichen Wissen sozusagen vorausliegen. "Wissen" in weitesten Sinne sei eine bunte

²² 134-275.

²³ Hua I, S. 48ff.

²⁴ VICM/2, S. 106.

²⁵ Ebd.

²⁵ Vgl. Z-IV, 15a.

Mannigfaltigkeit von Überzeugungen, Ansichten, Glauben und praktischem Know-how, in der das menschliche Weltleben zunächst und zumeist verläuft. Das "Wissen" ist im natürlichen Weltleben des Menschen zunächst eine geistige Form der Kultur und nicht ausschließlich der Wissenschaft. Die ungeheure Menge kulturellen Wissens tritt vorerst in der Form der *doxai* auf. Der Terminus *doxa* bedeutet "Meinung" und alle diejenige Formen des "Fürwahrhalts", die als gängiges Wissen angesehen werden können. In der klassischen Erkenntnistheorie der Antike (Sokrates und Platon) bezeichnet *doxa* die Form der Erkenntnis, die auf der subjektiven Meinung beruht und somit keine objektive Gewissheit der Wahrheit besitzt. Doch wird dabei nicht skeptisch der relative Charakter dieses Wissens betont, sondern die Existenz der wahren und wissenschaftlichen Erkenntnis (*ἐπιστήμη*), die den Grund der mannigfaltigen *doxai* ausmacht, dialektisch abgeleitet. Auch Fink verweist zunächst auf die *doxa* als ein vor-wissenschaftliches Wissen über die natürliche Welt in diesem positiven und dialektischen Sinne. Die *doxai* könnten zum Teil als unmittelbare Erfahrungserwerbe in der persönlichen Lebensgeschichte direkt aus dem eigenen Erfahrungsleben entstehen. Zum anderen Teil könnten es aber auch indirekte, aus der Kommunikation mit Anderen vermittelte Wissenserwerbe sein. Ob nun mittelbar oder unmittelbar, sei das Wissen aber nicht bloß für einzelne Subjekte da, denen es zur Verfügung steht. Das Wissen sei vielmehr immer "mit individuellen oder allgemeinen Zweckbestimmungen den Subjekten als Subjekten habitueller Interessen geltend in einem kommunikativen Kreis von Menschen, die in einer generativen Lebensgemeinschaft leben, in der Einheit einer dauernden Traditionalität eine gemeinschaftlich vertraute Welt haben und dabei in einer vergemeinschafteten Habitualität".²⁶ Das Wissen als intersubjektive Form der menschlichen Kultur stehe wesensmäßig im Bann einer Tradition. Eine "durchgängige Traditionalität"²⁷, die *alle* Formen des Wissens überspannt, ist laut Fink der Grundcharakter unseres natürlichen Dahinlebens in der Welt. Alle Wissensformen des Menschen seien durch ihre Gebundenheit an Gewohnheiten, an Habitualitäten, wesentlich durch einen allgemeinen und typischen Stil, der das Leben traditionell beherrsche, charakterisiert. In der Macht der Tradition, die sich unauffällig auf die inneren (persönlichen) und äußeren gemeinschaftlichen Formen des Wissens erstrecke, bekunde sich die Abhängigkeit unseres natürlichen Wissens. In Bezug auf dieses Ethos des Lebens zeige es sich nicht nur, dass wir inmitten einer lebendigen Tradition stehen, sondern auch, dass diese uns *verdeckt* und *vorausgesetzt* bleibe. Die natürliche Traditionsgebundenheit bleibt im natürlichen Leben zumeist unthematisch. Oft wird sie nie zu einem Problem. Sie zeigt keine problematische Fragwürdigkeit, sondern verläuft in ihrer vorausgesetzten Geltung. Darin, dass diese Macht der Tradition, nicht einmal ihre Erbschaft,

²⁶ Hua XXXIX, S. 58.

²⁷ VlCM/2, S. 136.

keineswegs sichtbar wird, bestätigt sich ständig der heteronome Charakter des menschlichen Wissens. Es wird sich seines Grundes, der sich in der traditionellen Vergangenheit verliert, nicht bewusst. Diese Grundhaltung des Lebens ist eben diejenige vor-philosophische und dogmatische Einstellung, die ihren Anfang immer hinter sich gelassen, inmitten der natürlichen Weltvertrautheit sogar vergessen hat.

Das menschliche Wissen im Allgemeinen ist also eine geistige Form der Kultur in einer Tradition. Mit diesem Argument weist Fink dann entschieden darauf hin, dass auch die Wissenschaft und ihr theoretisches Wissen zur Tradition gehören.

Zur Traditionalität des Lebens gehören doch nicht nur das schlichte Erfahrungsleben und die schlichten Formen der Kommunikation samt den in ihnen zugänglichen Geltungen, sondern auch alle Wissenschaften, sofern sie doch theoretisch Aus- und Umgestaltungen der schlichten Erfahrungen sind [...]. So etwas wie 'Wissenschaft' gehört also auch zum selbstverständlich hingenommenen Bestande der Welt, ist von vornehmerein in der traditionell gebundenen Weltvertrautheit einbegriffen.²⁸

In welcher Weise die Wissenschaften aus dem vor-wissenschaftlichen Boden des Lebens (den schlichten Geltungen des Erfahrungslebens) entstehen, wie die *theoria* aus der *praxis*, aus dem alltäglichen Weltverständnis entsteht und sich über die gebräuchlichen *doxai* erhebt, das zu erklären wäre nun die Aufgabe einer intentionalen Auslegung des Ursprungs der Wissenschaften. Was aber das Problem des Anfangs angeht, dessen spezifisches Thema die vorurteilslose Selbstbegründung der Philosophie ist, zeigt es sich nun, dass auch die Wissenschaft der phänomenologischen Methode der *ἐποχή* unterzogen werden muss. Die unbefragte Geltung der Wissenschaftsidee, die der Vertrautheit und dem Gewohnheitsstil der traditionellen, vor-philosophischen Welt-Erfahrung zugeordnet werden muss, darf nicht weiter unberührt in ihrer selbstverständlichen Gültigkeit bestehen. Sie darf nicht vorausgesetzt werden, sondern muss infrage gestellt werden. Als ein auf dem traditionellen Weltboden gewachsenes Wissen muss all das, was "Wissenschaft" ist, befragt werden. Die Idee der Wissenschaft selbst wird also "eingeklammert", "außer Spiel gesetzt". Das führt dazu, dass für den anfangenden Philosophen, der ein tiefes Misstrauen gegen alle bisher in Geltung stehenden Überzeugungen hat, die "Tatsächlichkeit" der Wissenschaft, wie Fink sagt, "außer Vollzug"²⁹ steht. Die Universalität und Radikalität des phänomenologischen Neuanfangs lässt die Geltung der Wissenschaft keineswegs als objektive, neutrale Tatsache zum echten

²⁸ VICM/2, S. 140.

²⁹ Idem.

transzental-phänomenologischen Bewusstsein gehören. Aber nicht nur als Welttatsache, als gemeinschaftliche Tradition des Wissens, sondern auch als normierendes Ideal des philosophischen Wissens, als *vόμος* der Philosophie kann die Wissenschaft keinen Beitrag zur Aufgabe der autonomen Selbstbegründung leisten.³⁰ Die Autonomie der Philosophie besteht in ihrer radikalen Wissensunabhängigkeit von jeder verfestigten Form dessen, was gemeinhin als fraglos gilt, und somit *auch* von der Idee der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Wissens, sofern es zur unbefragten und ständig vorausgesetzten Traditionalität der Welt gehört.

§ 3. Anfang als Befreiung von der Traditionalität der Welt

Traditionalität im phänomenologischen Sinne ist die intersubjektive *Zeitigung* des Horizonts jeder subjektiven Erfahrung, deren Zeithof (die ekstatische Form des Bewusstseinslebens) als einheitlicher Erlebnispol in einer geschichtlich erfahrenen und intersubjektiven Umwelt fungiert³¹. In einem späten Manuscript aus dem Jahr 1937, in dem es – wohlgemerkt – um eine gewisse Zurückweisung des cartesianischen Ansatzes geht, schreibt Husserl: „In dieser seienden Welt sind wir, bin ich, der Erfahrende, Erkennende, Wertende, Handelnde, kurz: der lebendige Mensch, immerfort das Zentrum; sie ist als meine Erfahrungswelt immerfort und notwendig um mich herum orientiert“³². Diese intersubjektive Umwelt geltender Erfahrung, in der das natürliche Leben sich abspielt, ist *traditional* orientiert. Die Tradition macht aus unserer Umwelt, die nie eine bloß neutrale Umgebung ist, eine *Heimwelt*, in der wir uns erkennen und „orientiert“ sind. So Husserl zur Tradition:

Jede Sondermenschheit lebt in einer, in ihrer Tradition, einer universalen Tradition, die sich in mannigfache Spezialtraditionen gliedert. „Tradition“ ist ein Begriff, der sich auf das geschichtliche Dasein des Menschen bezieht, d. i. auf das Dasein jedes Menschen als Gliedes einer historischen Menschheit, in welcher jede Gegenwart eine Formstruktur hat aus dem vergemeinschafteten Leben der Vergangenheit, dies kontinuierlich

³⁰ Diese Stellungnahme Finks erinnert an die meta-wissenschaftliche Position Heideggers in seiner Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik* (1929), die Fink persönlich hören durfte. Metaphysik, die hier als Bezeichnung des philosophischen Fragens gilt, erreicht „keine Strenge einer Wissenschaft“. Schließlich kann „die Philosophie nie am Maßstab der Idee der Wissenschaft gemessen werden“ (vgl. GA 9, S. 122). Auf diese für Fink so wichtige Rede Heideggers und deren Interpretation innerhalb des Gedankengangs einer meontischen Philosophie *qua* Freiheitslehre wird der §6 Bezug nehmen.

³¹ Vgl. Hua XXXIX, *Die Lebenswelt*. Dieser Band beinhaltet die wichtigsten Manuskripte Husserls zur Auslegung der vorgegebenen Welt und ihrer intersubjektiven Konstitution.

³² Ebd., S. 253.

verstanden.³³

Demzufolge ist das historische Dasein des Menschen eine kontinuierliche "Tradition aus Tradition aus Tradition", eine horizontale Historizität. Die Historizität unserer Heimwelt erscheint als eine Einheit normaler Vertrautheit dessen, was im traditionellen Horizont der Erfahrung je erlebt wird (oder werden kann). Wenn also unser aktuelles und originäres Erfahrungsleben in einem für uns in seiner Fraglosigkeit undurchsichtigen traditionellen Stil verläuft, ist unser Weltbezug wesentlich ein $\epsilon\theta\omega$, dessen intersubjektiv überlieferter Horizont immer vor dem des Einzelnen liegt und diesen prägt.

Fink zufolge kommt der Philosophie, wenn diese sich autonom und unabhängig begründen will, die einleitende Aufgabe zu, sich von den "Bindungen innerer und äußerer Traditionalität" zu lösen.³⁴ Philosophie nehme ihren Anfang nicht im Anschluss an den cartesianischen Zweifelsversuch, sondern gerade in der Absicht, die traditionelle Horizontalität der menschlichen Erkenntnis zu durchbrechen.³⁵ Die philosophische Bewegung des Anfangs gehe von einer gewissen Unruhe aus und münde in eine Befreiung von der Tradition. Dies sei der Geburtsakt der Philosophie und das Erwachen des philosophischen Geistes: eine gewaltsame Emanzipation, welche im Herausspringen aus der Tradition gebundenheit ein Durchbrechen der Weltvertrautheit im Ganzen leiste. In dessen Folge stife sich "die geistige Haltung, die für das universale Infragestellen der Welt erforderlich ist: der Habitus der reinen Selbstbesinnung"³⁶. Diese emanzipierende, historisch-horizontale Epoché³⁷, der eine vorurteilslose Selbstbesinnung folgen kann, stellt also "den "Einzelnen aus der Gemeinschaft einer kollektiven Tradition heraus in die Einzigkeit seiner Selbstverantwortung". Er wird frei für den Beginn des Philosophierens. Philosophieren ist ein Übersteigen der Tradition gebundenheit, ein Sichhöherwerfen über die vertraute Welt hinaus.

Zwei weitere Aufsätze bekräftigen und bestätigen diese Interpretation. Der erste geht auf die Jahre des $\sigma\mu\phi\iota\lambda\sigma\phi\epsilon\tau$ mit Husserl zurück, der andere wurde 1939 kurz nach dem Tod Husserls veröffentlicht. Der 1935 auf Einladung der Kant-Gesellschaft gehaltene Vortrag über *Die Idee der Transzentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie* enthält eine – wenn auch ganz

³³ Ebd., S. 526.

³⁴ VICM/2, S. 137.

³⁵ Vgl. Z-IV, 91a.

³⁶ VICM/2, S. 137.

³⁷ Mit dieser geschichtlich-horizontalen Form der phänomenologischen Epoché hat die rein erkenntnikritische Epoché Husserls noch wenig zu tun. Dessen war sich Husserl offensichtlich bewusst, wie seinen Randbemerkungen zu Finks Umarbeitung der ersten Meditation aus dem Sommer 1932 zu entnehmen ist. Dort betont er, dass Epoché immer eine *Erkenntniseepoché* ist. Diesbezüglich sei auch "der alte Gedankengang", d.h. der cartesianische Weg samt der Idee einer universalen Wissenschaft im Vergleich zu dem von Fink vorgeschlagenen Wandel richtiger. Daher ist Husserls Beurteilung dieser Assistentenzwürfe konsequent und drastisch: "unbrauchbar", "Alles unklar!", "Das ist zu vage und hat nichts Zwingendes" (vgl. die Fußnoten in VICM/2, S. 135, 137, 140).

vorläufige – Einleitung in die Phänomenologie mit der Form einer *Hinleitung* zum Verständnis ihres Problems und anfänglichen Ansatzes. Daraus entstand die Aufgabe, „die grundsätzliche Weise des der Phänomenologie eigentümlichen philosophierenden Fragens in Sicht zu bringen“³⁸. Wie der Titel des Vortrages und der Veranstaltungsort selbst vermuten lassen, sucht Fink hier einen Zugang zum phänomenologischen Problem des Anfangs nicht im Anschluss an Descartes, sondern vielmehr im Zusammenhang mit Kants Idealismus. Denn der deutsche Idealismus ist seit Kant wesentlich ein Idealismus der Freiheit³⁹. Freiheit werde bei Kant als die reine Spontaneität der Vernunft selbst, grundlegend als Selbstbestimmung und Selbst-Gesetzgebung aufgefasst. Und so bietet Kants Philosophie mit ihrer regulativen Idee der Freiheit den richtigen Ersatz für das nun losgelassene Ideal der Wissenschaft. Ausgehend von der kantischen Motivation einer Neubegründung der Metaphysik und ihrer Selbstbegründung, die er mit dem Selbstbegründungsanspruch der Phänomenologie in Verbindung setzt, bestimmt Fink die Philosophie als ein Wissen, das sich selbst über den Dogmatismus erhebt, indem es im Vornherein die Bedingungen seiner Möglichkeit freilegt.⁴⁰ Die Freilegung seiner eigenen Möglichkeit, die Selbstgesetzgebung des philosophischen Wissens soll aber nicht mehr im Hinblick auf die Wissenschaftlichkeit, sondern muss als autonome Befreiung von der dogmatischen Tradition geschehen. Philosophieren ist eigentlich eine Auflehnung, sogar ein Aufstand gegen die Geschichte, welche die zeitliche Horizontalität der Tradition ist. Es geht also darum, sich dem geistigen Bann der Tradition zu entziehen und dadurch, durch diesen grundsätzlichen Angriff auf die horizontale, längst undurchsichtig gewordene Traditionalität unseres Lebens, ihre Vergessenheit aufzuheben. Im Sich-Abwenden von der traditionellen Selbstverständlichkeit der Welt entsteht der Versuch, sich mit Gewalt aus dem Horizont des „dogmatischen“ Lebens loszureißen. Dort, wo „die natürliche Welt im Ganzen infrage [ge]stellt“⁴¹ wird, steigt der Philosoph in die transzendentale, an den mundanen Vor-Urteilen und Vor-Entscheidungen unbeteiligte Einstellung auf. Diese echte philosophische Haltung sei also der Wille zur Vorurteilslosigkeit des Anfangs, zur Traditionslösigkeit. Und Fink wiederholt schließlich, um alle möglichen „erkenntnistheoretischen“ Missverständnisse zu vermeiden, dass Tradition nicht nur Tradition des theoretischen Wissens, nicht nur eine überlieferte Auslegung der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte bedeute. Sie sei eher „die fast unfassbare Fülle von Wissens-Auflagen, die in unseren Alltag in die alltäglichste Verrichtung und Beschäftigung mit den Dingen eingegangen

³⁸ ND, S. 7.

³⁹ Vgl. dazu K. Dusing, *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus bei Kant und Hegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt 2002.

⁴⁰ ND, S. 19.

⁴¹ Ebd., S. 13.

sind“.⁴²

Das Durchbrechen der Traditionsgebundenheit soll uns dem Horizont des dogmatischen, natürlichen Lebens entreißen. Dieses Verhalten zur Traditionalität bedeutet weder eine Zerstörung noch eine Verleugnung der Tradition, sondern eine bewusste Aneignung des Überlieferten. Die autonome Selbstbegründung der Philosophie ist notwendig mit einer Dekonstruktion der Tradition, einem Abbau der Geschichte verbunden. Die Wissensüberlieferung wird demnach in ihrer Begrifflichkeit kritisch de-konstruiert. Für diese Dekonstruktion gelten wesentlich die Ausführungen Heideggers über die positive Absicht der Destruktion in §6 von *Sein und Zeit*, wo er diese als wesentlichen Bestandteil der phänomenologischen Methode anerkennt. Der radikale Neubau der Philosophie sei notwendig “Destruktion”, d.h. “ein im historischen Rückgang auf die Tradition vollzogener Abbau des Überlieferten, was keine Negation und Verurteilung der Tradition zur Nichtigkeit, sondern umgekehrt gerade positive Aneignung ihrer bedeutet.”⁴³ Die Destruktion ermögliche also eine “Aneignung der Vergangenheit in den vollen Besitz der eigensten Fragemöglichkeiten”.⁴⁴ Die Bedeutung und Zielrichtung der Destruktion liege nicht in der Vergangenheit, sondern in der Gegenwart, dem aktuellen Situationsboden der Philosophie.

Negierend verhält sich die Destruktion nicht zur Vergangenheit, ihre Kritik trifft das »Heute« und die herrschende Behandlungsart der Geschichte [...], mag sie doxographisch, geistesgeschichtlich oder problemgeschichtlich angelegt sein. Die Destruktion will aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat positive Absicht.⁴⁵

Im phänomenologischen Abbau der Tradition als positiver Aneignung des Überlieferten wird, so Fink, “das *Recht* der Tradition nicht bestritten. Es wird gar nicht entschieden, was Vorurteil oder Wahrheit ist”. Das Recht der Tradition wird für die Gegenwart suspendiert, eingeklammert, außer Geltung gesetzt. So lautet der vorurteilslose Anfang, mit dem der Phänomenologie ansetzt, “keinen Glauben, keine Meinung, kein Wissen um die Dinge im voraus in Geltung zu halten”.⁴⁶

Noch in dem 1939 in der *Revue internationale de Philosophie* erschienenen Artikel über *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, in dem es um eine Erörterung des Ansatzes der Phänomenologie geht, stellt Fink den Anfang der Philosophie als eine Befreiung dar. So

⁴² Ebd., S. 33.

⁴³ GA 2, S. 31

⁴⁴ Ebd., S. 29.

⁴⁵ Ebd., S. 31.

⁴⁶ Zitate aus ND, S. 34.

schreibt er, die phänomenologische Grundüberzeugung bestehe darin, dass der Anfang der Philosophie „nicht in einem Beginnen eines Erkenntnisverfahrens“, sondern zuerst und vor allem in der freien Selbstbegründung der Philosophie zu suchen sei. Zu philosophieren zu beginnen bedeute also nicht die gelehrte Übung einer erkenntnistheoretischen Epoché. Es gelte vielmehr, „sich zuerst einmal zu befreien von der Bevormundung und ständigen, wenn auch bisher unmerklichen Leitung durch gewisse Denkgewohnheiten, Überzeugungen, angelernte und nie wirklich nachgeprüfte Theorien, Vormeinungen, Vorurteile, 'erkenntnistheoretische' Vorentscheidungen“.⁴⁷ Die ungeheure und oft nie bewusste Macht solcher Vorentscheidungen bestehe darin, dass sie unterschwellig im Voraus bestimmen, was „Wissen“ ist. Eine Wiedergewinnung der Ursprünglichkeit des Sehens, eine autonome Klarheit des Denkens sei nur einer geschichtlich-horizontalen Epoché zu verdanken. Diese Tendenz zur Ursprünglichkeit, zur Unmittelbarkeit des Sehens und der Anschauung, die die Phänomenologie so tief prägt, ist in der Tat ein Gegenzug gegen die Mittelbarkeit des menschlichen Lebens. „Mittelbar“ ist das menschliche Verhalten zur Welt, sofern es sich immer auf dem Boden einer unaufgelösten, längst undurchsichtig gewordenen Traditionalität bewegt. Meint aber Traditionalität den Wesenszug der alltäglichen Bekümmerung des Menschen um seine Umwelt (die immer eine geschichtliche Heimwelt ist), so ist der Umgang im Modus der Mittelbarkeit der allumspannende und längst vergessene Horizont, von dem das sich selbst begründende Wissen der Philosophie befreien soll.

Das phänomenologische Problem des Anfangs in der Selbstbegründung betrifft also nicht die Selbstdiskussion des wissenschaftlichen Wissens in der Evidenz des reinen *ego cogito*, wie es bei Husserl und Descartes der Fall ist, sondern eine bestimmte Idee der Freiheit als Befreiung von der Tradition.

§ 4. Im Übergang der Einstellungen: Wege in die Phänomenologie

Die Frage nach dem Weg, der am besten vom Verlassen der natürlichen Einstellung zur phänomenologischen Einstellung führt, hat Husserl lebenslang beschäftigt. Darüber hinaus ist dies ein klassisches Thema unzähliger Beiträge zu seiner Philosophie geworden. Die Problematik des Weges in die Phänomenologie ist tatsächlich ein echter *tóπος*, einer der *loci classici* der phänomenologischen Forschung.⁴⁸ Der Grundüberzeugung Husserls gemäß gerät niemand einfach

⁴⁷ Zitate aus Studien, S. 192.

⁴⁸ Folgende Werke verschaffen einen gründlichen Überblick über die verschiedenen Facetten der hier in Frage stehenden Problematik: L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1963; I.

in die Philosophie, niemand wird zufällig Phänomenologe.⁴⁹ Daher ist es von entscheidender Bedeutung, wie man sich zur Philosophie, zum *bios theoretikos* erhebt.

Die 1927 gescheiterte Zusammenarbeit zwischen Husserl und Heidegger an der Redaktion des *Encyclopaedia Britannica*-Artikels⁵⁰ hat nicht nur deutlich gezeigt, wie verschieden ihre Auffassung von Philosophie war, sondern auch, dass ihre Wege in die Philosophie völlig gegensätzlich waren. In den vier Bearbeitungen des Artikels beharrte Husserl immer auf einem durch die Psychologie hindurch gehenden Weg, welcher zu deren Radikalisierung in Gestalt einer eidetischen Psychologie als Propädeutik zur Transzentalphänomenologie führen solle. Heidegger seinerseits verwarf einen solchen Ansatz zugunsten einer Auslegung des alltäglichen Seinsverständnisses.⁵¹ Nur darin waren sich beide einig, dass die Philosophie das Problem ihres Anfangs, d.h. die Beschäftigung mit dem in sie führenden Weg, nie übergehen dürfe, vor allem, wenn sie ihre Eigenart und radikale Andersartigkeit gegenüber den anderen Formen des Wissens behaupten wolle.

Bekanntlich hat Husserl mehrere Wege in die Phänomenologie, d.h. verschiedene Weisen, mit ihr zu beginnen, entworfen. "Verschiedene Wege führen zu demselben Desiderat einer Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität",⁵² heißt es im Nachwort (1930) zu den *Ideen I*. Der Entwurf des bestmöglichen Weges dreht sich um die Frage nach der Modalität der Einstellungsänderung durch die Reduktion, also um die Frage, *wie* die Überwindung der natürlichen Einstellung möglich sei. Aus diesem Grund fällt die Frage nach dem Weg in die Phänomenologie mit der Frage nach dem Weg zum Vollzug der phänomenologischen *Epoché* und Reduktion

Kern, *Die drei Wege in die transzentalphänomenologische Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls*, in: *Tijdschrift voor filosofie* 24 (1962), S. 303-349; R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag 1968, S. 186-216; E. Ströker, *Husserls letzter Weg zur Transzentalphilosophie im Krisis-Werk*, in: E. Ströker, *Phänomenologische Studien*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987, S. 115-138; J. Drummond, *Husserl on the Ways to the Performance of the Reduction*, in: *Man and World* 8 (1975), S. 47-69; D. Welton, *The other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington 2000.

⁴⁹ Vgl. Hua VIII, S. 19.

⁵⁰ Hua IX, S. 237-301. Die wichtigsten Texte dieser Auseinandersetzung (Briefe und Entwürfe) sind gesammelt worden in: E. Husserl – M. Heidegger, *Phänomenologie (1927)*, hrsg. R. Cristin, Duncker & Humboldt, Berlin 1999. Vgl. dazu auch W. Biemel, *Husserls Encyclopaedia Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, XII 1950, S. 246-280.

⁵¹ Eine ausführliche Diskussion über die Bedeutung des "Weg"-Begriffs für das Heideggersche Denken, das von einer durchgängigen Semantik des "Weges" beseelt ist und sogar in einer Gesamtausgabe mit dem Leitspruch "Wege, nicht Werke" gekrönt wird, geht über die begrenzte Aufgabe dieser Untersuchung hinaus. Jedoch sei hier angemerkt, dass Heidegger selbst seine späten philosophischen Erinnerungen in einem Text zusammengefasst hat, der ausdrücklich "Phänomenologie" und "Weg" zu einer gewissen Einheit führt. Es ist außerdem der Grundcharakter von Heideggers Denken, *unterwegs* zu sein. Fern jeder romantischen Ästhetik des erhabenen und abenteuerhaften Wandermotivs, ist "das wesentliche Denken" eine (mythische) Erzählung der Geschichte des Seyns und eine Dichtung ihrer Tragik. Doch diesen Bezug habe der Mensch vergessen, und das hieß nun für Heidegger: "Irren" (*errare*), Irrwege begehen. Vgl. dazu P. Trawny, *Irrnisfuge. Heideggers An-archie*, Matthes & Seitz, Berlin 2014.

⁵² Hua VIII, S. 251.

grundsätzlich zusammen. Die “verschiedenen Aufstiege zur Phänomenologie”⁵³ hat Husserl in den Vorlesungen und Manuskripten der Zwanziger- und Dreißigerjahre besonders ausgearbeitet, erprobt und miteinander verglichen.⁵⁴ Im Allgemeinen können drei Hauptformen des “Weges” festgestellt werden. Darüber ist sich die Husserl-Forschung einig, nur die genaue Anzahl der entworfenen Wege ist umstritten, weil in den Forschungsmanuskripten Husserls auch Mischformen auftauchen. In jedem Fall genügt hier eine Zusammenfassung.

Zum einen gibt es den berühmten “cartesianischen” Weg, bei dem ein meditierend vereinsamtes Ego sich auf die Idee der universellen Wissenschaftlichkeit (*philosophia perennis*) und auf ihre Selbstbegründung in der Evidenz der Erfahrung beruft. Wie in §1 geschildert, dienen dabei Descartes' *Meditationes de prima philosophia* als Urbild der philosophischen Selbstbesinnung. Diese Idee der echten Wissenschaft fungiert als regulative Idee und, darauf hinstrebend, müsste der philosophisch Anfangende erkennen, dass er “kein Urteil fällen oder in Geltung lassen darf, das nicht aus der Evidenz geschöpft [wurde], aus Erfahrungen, in denen die betreffenden Sachen und Sachverhalte als sie selbst gegenwärtig sind”.⁵⁵ Da das Dasein der Außenwelt in der Erfahrung immer perspektivisch gegeben ist und deswegen keine apodiktische Evidenz gewährleisten kann, müsste der radikal meditierende Philosoph der epochalen (von ἐποχή) Umwendung Descartes' folgen und sich der Evidenz des *ego cogito* als des “apodiktisch gewissen und letzten Urteilsbodens, auf den jede radikale Philosophie zu begründen ist”⁵⁶ zuwenden. Die objektive Außenwelt wird mit der phänomenologischen Methode der Epoché eingeklammert und ihre Geltung außer Kraft gesetzt. Diese freie Urteils-Enthaltung über die Welt befreie folglich den Blick “für mein reines Leben mit all seinen reinen Erlebnissen und all seinen reinen Gemeinheiten, das Universum der Phänomene im Sinne der Phänomenologie”.⁵⁷ Dementsprechend sei die phänomenologische Philosophie eine apriorische Wissenschaft, deren Forschungsfeld das Apriori der absoluten Selbstgegebenheit,⁵⁸ des absoluten φαίνεσθαι innerhalb einer transzendentalen korrelativen Erfahrungsinstanz ist.

Zweitens kann der Durchbruch ins transzendentale Feld auch durch eine Wanderung durch die Psychologie erfolgen. Dieser Weg hat wesentlich mit den wissenschaftlichen Motiven einer reinen Psychologie zu tun. Hierbei knüpft Husserl an die Debatte zur Grundlegung der Psychologie

⁵³ Hua XXXV, S. 51.

⁵⁴ Der Band XXXIV der *Husserliana* enthält eine große Auswahl der wichtigsten Forschungsmanuskripte Husserls zum phänomenologischen Reduktionsvollzug. Vor allem in den Texten, die aus den Arbeiten am “Systematischen Werk” (1931) stammen, beschäftigt sich Husserl mit den Themen, die den Kern der Auseinandersetzung mit Fink ausmachen. Vgl. Hua XXXIV, S. 279-383.

⁵⁵ Hua I, S. 54.

⁵⁶ Ebd., S. 58.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. Hua II, S. 9.

an, von der die damalige philosophische Diskussion beeinflusst war. Zu diesem Weg, welcher die Aufgabe hat, die Grundtypen des psychischen Lebens zu beschreiben und zu studieren, sagt Husserl in seinen Vorlesungen 1923/24: "Ich gehe aus von Beispielen, nehme Beispiele von Naturerkenntnis, von personaler Kulturerkenntnis als Leitfäden intentionaler Analyse, aber einer psychologischen, erhebe mich zu einer universalen egologischen Einstellung, sofern ich nicht, wie auf dem cartesianischen Wege, gleich von vornherein die ganze natürliche Welt ausschalte".⁵⁹ Die Bewusstseinsaktivität des natürlichen Subjekts werde durch eine allmähliche Radikalisierung des reflexiven Blicks auf das Feld der transzendentalen Erfahrung zurückgeführt. Diese Rückführung folge einer sozusagen "unnatürlichen" Richtung, da sie dem natürlich-psychologischen Verlauf des Lebens widerspreche. Der Betrachter der psychischen Akte müsse das Weltgelten, in dem er natürlich dahinlebe, außer Geltung setzen und damit seine Einstellung allmählich auf das rein Subjektive erweitern. Schließlich komme er zum entscheidenden Punkt, wo er seiner Naturalität entkleidet werde und daher transzental denken könne. Hier habe er sich endgültig als unbeteiligter Zuschauer des grandiosen Schauspiels des Bewusstseinslebens etabliert. Dieser psychologische Weg geht auf Husserls Hochschätzung der Anfänge einer Bewusstseinswissenschaft im britischen Empirismus zurück, wobei er die "verhängnisvolle Trennung von Transzentalphilosophie und Psychologie"⁶⁰ in der weiteren geschichtlichen Entwicklung des Denkens bedauert. Hätte man also die psychologische Forschung eines *Hume* und *Locke* richtig verstanden, dann wäre nach Husserl eine solche umfassende Erforschung des Bewusstseins von selbst in die transzendentale Dimension übergegangen. Was beide Disziplinen voneinander trennt, ist der kleine, aber bedeutende Unterschied der "Vorzeichenänderung" der Bewusstseinsbetrachtung, welche durch die Reduktion erfolgt. Der Weg über die Psychologie folgt also der empirischen Psychologie, verlässt sie aber mit dem Vollzug der transzentalen Reduktion und geht schließlich in die Phänomenologie als autonome Wissenschaft über.

Trotz der nie abgelehnten sachlichen Zusammengehörigkeit dieser zwei Möglichkeiten des Eintretens in die Transzentalphänomenologie betont Husserl im Laufe der Zwanziger- und Dreißigerjahre die Mängel des cartesianischen Weges und versucht einen noch umfassenderen Einstieg in die Phänomenologie durch eine radikale Erweiterung der Motive des psychologischen Wegs zu entwerfen. Die Ergebnisse seiner gigantischen Vivisektion des Bewusstseins⁶¹ stellt Husserl 1936 in seinem letzten Werk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*

⁵⁹ Hua VIII, S. 292.

⁶⁰ Hua VI, S. 201.

⁶¹ Dieser Ausdruck stammt von Fink selbst, und zwar aus seinem Aufsatz "Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit" (1959); heute in: *Nähe und Distanz*, a.a.O., S. 205-227.

zusammen, in dem er auch einen dritten Weg in die Phänomenologie durch die “Lebenswelt” vorschlägt. Mit dem Begriff der “Lebenswelt” erfasst Husserl philosophisch den allumspannenden Boden, worauf sich das ganze Menschenleben abspielt und praktisch ausrichtet. Die Lebenswelt sei die inter-subjektive Welt der Praxis, die alle Gegenstände, auf die sich das alltägliche menschliche Handeln bezieht und beziehen kann, aber auch alle individuellen und gemeinschaftlichen Interessen und Ziele, die die menschliche Praxis horizontaft bestimmen, mit einschließt. Sie ist eine wahrnehmungsmäßig gegebene Welt, zugleich aber auch eine geistig-geschichtliche Kulturwelt, der die Merkmale der *Perspektivität*, *Situativität* und der *Traditionalität* zukommen. Die Lebenswelt ist die Welt des natürlichen, vor-wissenschaftlichen Lebens, wie es sich in der Einstimmigkeit der ungebrochenen natürlichen Erfahrung darstellt. Hierzu stellt sich die Phänomenologie die Aufgabe, eine allgemeine *Ontologie* dieser Lebenswelt zu entwerfen, die auf die individuelle Anschauung und somit auf die “lebensweltliche Erfahrung, die noch nichts von den Idealisierungen kennt, sondern ihr notwendiges Fundament ist”⁶² zurückgeht. Sie soll diejenigen apriorischen Strukturformen erklären, die die Wesensverfassung der Lebenswelt ausmachen und auf die darin fungierende, transzendentale Subjektivität hinweisen. Diese Ontologie der Lebenswelt wird als eine “konkret allgemeine Wesenslehre”⁶³ der lebensweltlichen *onta* gedacht, die auf die Erfassung eidetisch-apriorischer Strukturen und die Beschreibung einer “festen Typik”⁶⁴ der Erfahrungswelt abzielt. Ihre Aufgabe sei also, “die anschauliche Lebenswelt in ihrer konkreten Typik nach relativ dauernden Seinsgeltungen und Werdensgestaltungen zu beschreiben, sie in anschaulich geschöpften Begriffen zu fixieren und so gründlich kennenzulernen”⁶⁵. Damit können auch die indikativen Leitfäden für die konsequente und korrelative Beschreibung der *cognitiones*, der mannigfaltigen Bewusstseinsweisen, in denen das jeweilige *cogitatum* als identische Einheit gegeben ist, gewonnen werden. Diese Auslegung der universalen strömenden Konkretion der Welt als synthetischer Einheit in den Gegebenheitsweisen ihrer Geltung nennt Husserl *transzendentale Ästhetik*. Das Subjektive, das hier zu thematisieren ist, ist aber nicht mehr bloß das Einzelsubjekt der reinen Psychologie oder das solipsistische *ego cogito* der cartesianischen Zweifelsbetrachtung, sondern sozusagen die volle, praktisch fungierende, intersubjektive Konkretion des natürlichen Lebens in der Welt. Dies bedeutet allerdings keine Ablehnung des cartesianischen und des psychologischen Weges, sondern eine weitere Ergänzung ihrer Ansätze.

⁶² Hua VI, S. 134 ff., S. 176.

⁶³ Ebd., S. 145.

⁶⁴ Ebd., S. 176.

⁶⁵ Husserliana Materialien IV, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, S. 187. Die umfassenden Ergebnisse dieser Forschungsrichtung der Phänomenologie sind heute im Band XXXIX der Husserliana zugänglich.

§ 5. Der befreiende Weg in die Philosophie: Auslegung der vorgegebenen Welt bei Fink

Finks Vorschlag knüpft an diesen "lebensweltlichen" Weg an, doch modifiziert er ihn in Bezug auf die Freiheitsthematik tiefgehend. Wie in §2 gezeigt wurde, richtet sich der Anfang der Philosophie, dessen Aufgabe ihre autonome Selbstbegründung ist, nach der Leitidee der Freiheit. Philosophie ist, anders als die Wissenschaften, autonome Selbstaufstellung, ist der Entwurf ihrer unabhängigen, vorurteilslosen Wissensweise. Unabhängigkeit und Vorurteilslosigkeit, Grundelemente der freien Selbstbegründung, laufen in der Methode der phänomenologischen Epoché zusammen, mit der ein neuer Anfang durch die "destruktive" Befreiung von der Tradition gestiftet wird. Dieses gewaltsame und schonungslose Durchbrechen der Traditionalität setzt aber eine vorgegebene Welt voraus. Tradition ist ja immer als Tradition in einer Welt gegeben, d.h. in einer Umwelt bekannter und im Voraus angelegter, orientierender Gewohnheiten, Sitten und Bräuche. Die Bekanntheit dieser traditionellen Welt lässt sie eben als Heimwelt erscheinen. Doch "die Welt" selbst, als *hypokeimenon* jeder Erscheinungsform der Tradition, bleibt unsichtbar. Sie ist gleichsam der unsichtbare, nie thematisierte Träger der Tradition. Das Erscheinende sind die bunten Formen des natürlichen Weltlebens in bestimmten Heimwelten: sowohl die materielle als auch die geistige Kultur eines Volkes. Die Tradition hat sich immer schon horizontal in einer Welt gezeigt, die von ihren Formen verdeckt bleibt. Tradition, m.a.W., setzt eine vorgegebene (Heim-)Welt voraus.

Das bedeutet aber nicht, dass die Idee der unabhängigen, im Hinblick auf die Freiheit umgesetzten Selbstbegründung der Philosophie etwas Unbefragtes, Vorausgesetztes bleiben würde. Diese ontologische "Voraussetzung" einer vorgegebenen Welt schlägt nicht auf die voraussetzungslose Bewegung der Befreiung zurück. In ihr wird die Welt nicht vorausgesetzt, sondern die Welt-Geltung *im Ganzen*, mitsamt ihren traditional geprägten Einzelgeltungen, wird eingeklammert. Die Epoché hat eine geschichtlich-destruktive Tragweite, ist eine Destruktion des Geltungshorizontes der Traditionalität, da sie sich auch der traditionellen, historischen Merkmale der Weltgeltung bemächtigt. Diese volle Einklammerung der Weltgeltung bedeutet natürlich nicht, dass man die Existenz der Welt zu leugnen versuchte. Die vorgegebene Welt als je-meinig erfahrene, erlebte und hingelebte wird zum bloßen "Phänomen", dessen Auslegung die Anfangsaufgabe der Philosophie ist. Der Weg, der aus der Tradition zur freien Philosophie führt, beginnt also mit einer vorgängigen Analyse der Vorgegebenheit der Welt.

Dementsprechend ließ sich von Anbeginn an eine scharfe Kritik an den klassischen Einführungen Husserls in die Phänomenologie, nämlich der cartesianischen und der psychologischen, entwickeln. Das belegen die in der Mappe Z-V aus den Jahren 1928-29

enthaltenen Nachlassmaterialien Finks mit außerordentlicher Klarheit. Der cartesianische Weg der *Ideen I* hatte laut Fink mit einem Sprung in die transzendentale Sphäre⁶⁶ geführt. Der Übergang sei dort zu abrupt dargestellt worden. Das Problem liege hauptsächlich bei der Bestimmung der Epoché, die den Übergang der Einstellungsänderung ermöglichen solle.⁶⁷ Der formale Begriff der Einklammerung/Ausschaltung der Generalthesis der natürlichen Einstellung (nämlich: *dass* die Welt ist), wäre somit unterbestimmt geblieben. Das wäre für ein genuines Verständnis des transzentalphänomenologischen Projekts verhängnisvoll, wenn nicht sogar in seinen Konsequenzen fatal. Die Generalthese sei dort lediglich als der Grundcharakter der in der Erfahrung aktuell begegnenden Gegenstände verstanden worden, und die in den *Ideen* konsequent vollzogene Einklammerung der "Natur überhaupt" halte sich nur innerhalb der Grenzen der bloß gegenwärtigen, unmittelbar gegebenen Welt. Dass die Welt immer mehr als der Inbegriff aktueller Gegenstände (mehr als eine Art von *summa entium*) ist, ergibt sich aber eindeutig aus den welthaften Merkmalen der Traditionalität und Geschichtlichkeit, die von Fink bei seiner Darstellung dessen, was menschliches "Wissen" sei, hervorgehoben wurden. Hingegen bemächtige sich die aus dem cartesianischen Motiv erwachsene Epoché ausschließlich der gegenwärtigen Gegenständlichkeit – eines Ausschnitts aus der erfahrenen Gegenwart. Das habe eine unzureichende und ungenügend radikale Form der Reduktion zur Folge, nämlich eine Reduktion der gegenwärtigen Erfahrung auf den immanenten Erlebnisfluss. Die phänomenologische Reduktion als Überwindung der natürlichen Einstellung habe aber mit der Aufhebung der Generalthesis ihr endgültiges Stadium nicht erreicht, obwohl dies eine notwendige Entwicklungsphase sei. Die beanspruchte Einklammerung der Welt und ihrer Geltung *im Ganzen* müsse zuvor schon das Phänomen "Welt" eindringlicher und ausführlicher verstanden haben, um nicht in eine einseitige Verengung der echten philosophischen Problematik zu geraten. Das habe, aus Finks Perspektive, auch Husserl endlich zur Kenntnis genommen und sich diesen Gedanken in dem Maße angeeignet, dass auch er "den Weg von der Vorgegebenheit der Welt zur transzentalen Subjektivität"⁶⁸ gehe.

Was die zweite Form der Einleitung in die Phänomenologie angeht, nämlich den Weg über die Psychologie hindurch, war dieser in Finks Augen allzu sehr mit einer mundanen Wissenschaft verbunden. Der Ausgangspunkt der Phänomenologie sei dabei von Haus aus auf einen Fehlbegriff hin orientiert, nämlich "auf den Begriff der Phänomenologie als einer in der natürlichen Erfahrungspositivität steckenbleibenden, deskriptiven Wissenschaft".⁶⁹ Daher mündete der psychologische Weg notwendig in einen (wenn auch eidetischen) erkenntnikritischen

⁶⁶ Vgl. Z-V, I/1b.

⁶⁷ Vgl. Hua III/1, S. 61ff.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Studien, S. 92.

Psychologismus, der nie imstande sein würde, sich über die natürliche Einstellung zu erheben – und ihren Stil zu durchbrechen. Der Weg, den Fink nun vorschlägt, ist die vorgängige Auslegung des natürlichen Weltlebens. Er geht somit von der Vorgegebenheit der Welt aus bis hinauf zur Notwendigkeit der Einführung der Reduktion.

In seiner *Disposition zum "System der phänomenologischen Philosophie"*,⁷⁰ die Fink 1930 im Rahmen der Zusammenarbeit mit Husserl an einem geplanten "großen systematischen Werk" der Phänomenologie anfertigte, fängt der Abschnitt über Anfang und Prinzip der Philosophie tatsächlich mit dem Thema "Die Philosophie in der Welt" an.⁷¹ Nach der Erläuterung der autonomen Begründung der Philosophie und ihrer absoluten Rechtfertigung steht dann die vorgegebene Welt als Leitfaden für die Betrachtung, die zur Reduktion führen soll. Die Aufgabe einer vorläufigen Deskription der Vorgegebenheit besteht dabei in einer erweiterten Thematisierung dessen, was "Tradition" ist. Erst nach einer Auslegung des Bekanntheitscharakters der Welt in allen ihren Dimensionen, unter denen die Geschichte eine wichtige Rolle spielt, wird im zweiten Absatz die phänomenologische Reduktion eingeführt und erläutert. Auf der Basis dieses vorbereitenden Inhaltsverzeichnisses hat Fink dann 1930/31 den ersten Teil des geplanten Werkes zu einem detaillierten Text ausgearbeitet.⁷² Die 100 Seiten starke Schrift wird aber von einem wohl auf Wunsch Husserls⁷³ geänderten Gedankengang beherrscht, der der Leitidee "Philosophie als universale Wissenschaft" nachgeht. Diese Änderung hat eine Verzögerung der Erläuterung der Weltthematik zur Folge, die also erst in §5 vorkommt.⁷⁴

Trotz der Wiederherstellung des alten "vertrauten" husserlschen Einleitungswegs gelingt es Fink, in den ersten Paragrafen des Textentwurfs den Fokus der Gedankenrichtung von der "Idee der universalen Wissenschaft" auf die Weltproblematik zu verschieben. Die Philosophie, wenn sie ihr Wesen autonom bestimmen soll, kann sich dabei nicht an der Vorgegebenheit der Tradition orientieren. Dennoch existiert sie zunächst als traditionelle Vorgegebenheit: als geistesgeschichtliche Tradition des Denkens und als vages, übliches Verständnis dessen, was mit "Philosophie" gemeint wird. Diese allgemeine Ausgelegtheit der Philosophie sei für das anfängliche Denken "der gefährlichste Schein".⁷⁵ Die traditionelle Interpretation der Philosophie verhindere nämlich ihr authentisches Wesen, das die "universale Menschheitsintention auf ein letztes und

⁷⁰ VICM/2, S. 3-9.

⁷¹ Ebd., 4

⁷² VICM/2, S. 10-105.

⁷³ Vgl. Anmerkung Husserls zur Disposition Finks, VICM/2, S. 4, Fußnote 2. Diese Randbemerkung Husserls besteht aus einer sehr präzisen Liste von Themen, die Fink nachher bei der Fassung des ersten Buches beachten sollten. Tatsächlich hat Fink dann dieser Anordnung des Gedankenganges gehorcht.

⁷⁴ VICM/2, S. 20-63.

⁷⁵ Ebd., S. 11.

radikales Selbst- und Weltverstehen”⁷⁶ sei. Die Gefahr für einen wirklichen Anfang der Philosophie sei also “die Meinung, es handle sich um ein Unterfangen, eben um eine Selbstbesinnung, wie wir sie schon kennen”.⁷⁷ Das Problematische, was Fink hier beunruhigt, ist eben der unbefragte Sinn dieser Universalität. Keineswegs “darf sich die landläufige Meinung in das philosophische Denken einschleichen, dass das 'Universum', worauf sich die Philosophie bezieht, eines und einerlei mit dem landläufigen Begriff des Universums als Welt oder als All des Seienden ist”.⁷⁸ Die Universalität der Philosophie ergibt sich nicht aus ihrem thematischen Gegenstand, der vermeintlich das Universum des Seienden, die *summa entium* wäre. Die Universalität betrifft vielmehr die Weise des philosophischen Fragens. Philosophie als universale Wissenschaft bedeutet keine faktische Befragung der Welt, sondern ein Erfragen ihres Ursprungs. Es ist ein Fragen über die Welt hinaus, das durch die Welttranszendierung mittels des Reduktionsvollzugs einen supra-mundanen Sinn bekommt. Dafür bedarf es aber, so Fink, eines langen Weges und einer Vielfalt an Stufen und Steigerungen. Die Meisterleistung der transzendentalen Infragestellung der Welt sieht er in einem “radikale[n] und unerbittliche[n] Angriff auf das Ganze unseres, allen Menschen gemeinsamen, natürlichen Lebens”. Es bedeute “ein Sich-Zerreißen von den lebendigen und ständig sich bewährenden wesentlichen Vorurteilen, Grundurteilen, die unsere natürliche Voreingenommenheit im In-die-Welt-Hineinleben”⁷⁹ ausmachen. Frei sein für den Beginn und das Beginnen der Bewegung des Wissens bedeutet, “für das Unbekannte schlechthin bereit sein”. Es liegt also an der Philosophie, “unser eigenes Leben und die Welt, die unsere Lebenswelt ist, aus dem letzten Grunde zu begreifen”⁸⁰. Nicht eine intentionale Auslegung der Welt als Korrelat der transzendentalen Subjektivität, wie bei Husserl, sondern eine Besinnung auf die Welt als Grundsituation unseres Lebens ist der Weg, den Fink einschlägt, um in die Philosophie einzuleiten. Bevor diese Besinnung eingehend charakterisiert werden kann, soll nun die *philosophische* Bedeutung der Frage nach der Welt im Ganzen dargestellt werden.

§ 6. Sicherung der Frage nach der Welt als einer authentisch philosophischen. Ein versteckter Kommentar zu Sein und Zeit

Bei der Einleitung in die Philosophie anhand des Weltproblems geht es Fink in seinem

⁷⁶ Ebd., S. 12.

⁷⁷ Ebd., S. 13.

⁷⁸ Ebd., S. 14.

⁷⁹ Beide Zitate aus ebd., S. 15.

⁸⁰ Ebd., S. 18.

Anfangsstück allererst darum, die philosophische Bedeutsamkeit einer Auslegung des natürlichen Weltlebens hervorzuheben. Die Befragung des In-der-Welt-Seins des Menschen sei eine genuin philosophische Aufgabe, der eine spezifische Dignität zukomme. Die Frage nach der Welt, die vorwiegend übersehen und in ihrer Fragwürdigkeit nicht erkannt worden sei, sei eine Grundfrage der Philosophie. Noch in seiner ersten Vorlesung an der Universität Freiburg, welche nicht zufällig *Einleitung in die Philosophie* heißt, wird die exklusive Zugehörigkeit des Problems der Welt zur Philosophie behauptet. Philosophie sei ein Denken über die Welt im Ganzen, das nach ihrem Ursprung fragt. Dort nimmt Fink den Gedanken einer "Besinnung auf die Weltsituation" wieder auf und formuliert seine These folglich neu: "Trotz aller grandiosen Erweiterung des menschlichen Wissens in den Wissenschaften kommen diese nie auf die Welt. Wissenschaft geht prinzipiell auf Seiendes, und das heißt auf Binnenweltliches. Die Binnenweltzone ist das Feld der Wissenschaft. Es gibt keine Wissenschaft von der Welt"⁸¹

Dies dringende Appellieren an den philosophischen Status der Weltfrage stimmt mit den Intentionen des Hauptwerks Heideggers überein. In *Sein und Zeit* hatte Heidegger die Ausarbeitung der Idee eines natürlichen Weltbegriffs als ein Desiderat bezeichnet, "das seit langem die Philosophie beunruhigt, bei dessen Erfüllung sie aber immer wieder versagt".⁸² Die Analyse des weltlichen Daseins wird von ihm als Aufgabe der Philosophie behauptet und es wird, vor allem in den §§9-11, die eigentlich philosophische Aufgabe einer Analyse des In-der-Welt-Seins gegenüber den traditionell wissenschaftlichen Forschungsrichtungen abgegrenzt. In der Tat hat Fink, meiner Ansicht nach, auf den Seiten 20-24 seines *Anfangsstücks* einen phänomenologischen Kommentar zu den §§10-11 von *Sein und Zeit* geliefert. Ob Husserl während der Lektüre des finkschen Vorschlagstextes diese Referenz bemerkt hat, scheint mir fraglich zu sein. Keine von seinen Anmerkungen zu dieser Schrift weisen darauf hin, und seine Randbemerkungen zu den betreffenden Passagen von *Sein und Zeit* sind spärlich und von allgemeinem Charakter.⁸³ Dass Heidegger in §11 von *Sein und Zeit* weder Avenarius⁸⁴ noch Dilthey⁸⁵ noch Husserl selbst erwähnt und die Rede vom "natürlichen Weltbegriff" als ein "matter of common knowledge rather than

⁸¹ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, Hrsg. F. A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, S.96. Den Unterschied zwischen dem binnenweltlichen Bereich und der Welt selbst nennt Fink in dieser Vorlesung die "kosmologische Differenz". Über die Weltauffassung als allumfassendes Erscheinungsfeld des Binnenweltlichen und ihre Voraussetzungen bei Fink siehe: I. Blecha, *Zeitspielraum – Erscheinungsfeld/Weltganzes*, in H.R. Sepp (Hrsg.), *Metamorphose der Phänomenologie*, Karl Alber, Freiburg/München 1999, S: 211-228.

⁸² GA2, S. 69.

⁸³ Vgl. *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik*, in: *Husserl Studies* 11, 1994, Hrsg. R. Breeur, S. 3-63.

⁸⁴ R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, 1891. In diesem Werk beschreibt Avenarius die Welt, wie sie vor jeder Wissenschaft von jedem Menschen erfahren wird. Husserl hat erstmals 1902 das Werk eingehend studiert. Vgl. dazu M. Sommer, *Husserl und der frühe Positivismus*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985.

⁸⁵ W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910). Das Buch wurde vom Dilthey selbst an Husserl gesandt und von ihm im Herbst 1911 gründlich studiert.

something developed by these two philosophers” betrachtet, wurde 1931 von Husserl während eines Gesprächs mit Fink und Dorion Cairns bitter angemerkt.⁸⁶

Die Frage nach der weltlichen Existenz des Menschen ist nach Heidegger eine in erster Linie philosophische Frage. Die existenziale Analytik des Daseins liege “vor jeder Psychologie, Anthropologie und erst recht Biologie. In der Abgrenzung gegen diese möglichen Untersuchungen des Daseins kann das Thema der Analytik noch eine schärfere Umgrenzung erhalten. Ihre Notwendigkeit lässt sich damit zugleich noch eindringlicher beweisen”.⁸⁷ Diese notwendige Umgrenzung zielt also auf eine Abgrenzung gegen die damaligen Konkurrenten der existentialen Analytik, diejenigen Disziplinen, die den Menschen in der Welt erforschten. Dies waren die philosophische Anthropologie *Plessners* und *Schelers*, die geisteswissenschaftliche Psychologie *Diltheys* und schließlich auch die Biologie, die in diesen Jahren mit dem Werk v. *Uexkülls* entscheidende Schritte gemacht hatte. Doch alle “bisherigen auf das Dasein zielenden Fragestellungen und Untersuchungen, unbeschadet ihrer sachlichen Ergiebigkeit, [hatten] das eigentliche, philosophische Problem verfehlt”.⁸⁸ Diese Forschungsrichtungen seien noch in der Tradition verfangen, da sie sich an der Tradition der antik-christlichen Anthropologie orientierten. Maßgeblich seien dabei immer noch die zwei traditionellen Bestimmungen des Menschen als ζῷον λόγον ἔχον und als *imago dei*.⁸⁹

Gegenüber solchen Disziplinen, die das menschliche Dasein und Weltleben zum Thema haben, stellt Heidegger unmittelbar am Anfang des §11 fest: “Die Interpretation des Daseins in seiner Alltäglichkeit ist aber nicht identisch mit der Beschreibung einer primitiven Daseinsstufe, deren Kenntnis empirisch durch die Anthropologie vermittelt sein kann. [...] bislang wird uns die Kenntnis der Primitiven durch die Ethnologie bereitgestellt. [...] Ethnologie setzt selbst schon eine zureichende Analytik des Daseins als Leitfaden voraus”.⁹⁰ Fink gibt in seinem Text die Formulierung Heideggers wieder und bemerkt, dass zur Analyse des natürlichen Lebens “weder die vergleichende Ethnologie noch die Primitivenforschung irgendeinen Beitrag zu leisten”⁹¹ vermögen. Die positiven Wissenschaften, wie die Ethnologie, die Anthropologie, die Soziologie, aber auch die Alltagspsychologie bewegten sich noch in bestimmten “Vorbegriffen und Auslegungen” des menschlichen Lebens. Bei der Ausarbeitung eines philosophischen Begriffes der “natürlichen Welt” handle es sich, so Fink, “nicht um eine wesensmäßige oder idealtypische Konstruktion eines 'natürlichen Weltbegriffes', der invariant der Abfolge aller historischen

⁸⁶ Vgl. Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague 1976, S. 63.

⁸⁷ GA 2, S. 60.

⁸⁸ Ebd., S. 61.

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 64-67.

⁹⁰ Ebd., S. 68-69.

⁹¹ VIM/2, S. 20.

Abwandlungen und faktischen Konkretionen zugrunde liegt".⁹² Ein Gedanke, der jede ontische Infragestellung der Welt für unzureichend erklärt und allen wissenschaftlichen Versuchen, "an der faktischen, historisch bedingten Gegebenheit unseres Weltlebens Wesensallgemeinheiten ablesen zu wollen", skeptisch gegenübersteht. Dasselbe Misstrauen gegen die Überfülle an wissenschaftlichen Informationen findet sich bei Heidegger wieder, für den der Reichtum an Kenntnissen über Kulturen und Daseinsformen des Menschen nur ein Schein ist. Dieser bedeutet eine Verführung des wesentlichen Denkens, genauso wie bei Fink, der auf einen gefährlichsten Schein der Philosophie hingewiesen hatte. Im Grunde, fährt Heidegger fort, "ist solche überreiche Kenntnis die Verführung zum Verkennen des eigentlichen Problems. Das synkretistische Allesvergleichen und Typisieren gibt nicht schon von selbst echte Wesenserkenntnis".⁹³

Die Schlussfolgerung ist letztendlich für beide Philosophen dieselbe. Heidegger stellt entschieden fest, "die Beherrschbarkeit des Mannigfaltigen in einer Tafel gewährleistet nicht ein wirkliches Verständnis dessen, was da geordnet vorliegt".⁹⁴ Fink wehrt sich seinerseits gegen das scheinbare Verständnis, das die Mannigfaltigkeit an Kenntnissen über das natürliche Leben bringe: "Eine Auslegung des natürlichen Weltlebens, welches selbst dessen Grundvoraussetzungen mitmacht, kann wohl eine ungeheure Mannigfaltigkeit konkreter Gestaltungen zur Darstellung bringen, zugleich ist sie aber philosophisch naiv".⁹⁵ Die Naivität des wissenschaftlichen Synkretismus kann nur eine philosophische Fragestellung beseitigen. Für eine echte philosophische Thematisierung der natürlichen Welt, von jeder naiven Anhäufung wissenschaftlichen Wissens befreit, bedarf es also einer radikal ansetzenden ursprünglichen Besinnung auf die Weltsituation. Der entschlossene Vollzug einer zum Äußersten radikalisierten Selbstbesinnung erscheint als der einzige Weg zur Philosophie.

*§ 7. Radikale Selbstbesinnung auf die Weltsituation. Er-Innerung und Weckung des *Apriori*.*

Welche Struktur hat nun jene radikale Selbstbesinnung auf die Weltsituation des Lebens, die den Grundansatz der Philosophie ausmacht? In dem Horizont der Welt, die die apriorische Grundsituation aller besonderen Situationen des menschlichen Lebens ist, liegt für Fink das Grundgeschehen unseres Lebens. Das apriorische "Geschehen der Welt" ist aber in tiefste Vergessenheit und Verborgenheit geraten. Unter den mannigfaltigen Formen der Vorgegebenheit in

⁹² VICM/2, S. 20.

⁹³ GA 2, S. 69.

⁹⁴ Ebd., S. 70.

⁹⁵ VICM/2, S. 21.

einer jeweiligen Heimwelt bleibt "die" Welt verborgen. Sie verbirgt sich sozusagen hinter ihren binnennweltlichen Erscheinungsformen. Diese Verborgenheit hat trotzdem keinen negativen Sinn. Vielmehr ist es die genuine "Gegebenheitsweise" des Welthorizontes, *ungegeben* zu sein, unsichtbar und verhüllt zu bleiben. Die verborgene Weltsituation, von der wir nichts wissen und nichts wissen können, ist jedoch eine universale Situation, die alle besonderen Situationen trägt. Und das ständige Voraussetzen der Weltexistenz ist, so Fink, "kein Akt, der in unser Willkür stünde", sondern vielmehr "das innerste Wesen unseres menschlichen Daseins".⁹⁶ Im Sichtbarwerden dieser Ur-Voraussetzung erblickt er das Prinzip des philosophischen Denkens. Die philosophische Besinnung beginnt also mit einer Reflexion des Menschen auf seine Weltsituation, in der er sich befindet. Diese *Situiertheit* des menschlichen Lebens in der Welt ist die Bedingung der Möglichkeit aller sonstigen Sondersituationen. Die Besinnung auf diese welthafte Befindlichkeit bringt eine innere Durchleuchtung und Aufhellung des ursprünglichen und vorwissenschaftlichen Weltlebens zutage und ermöglicht einen analytischen Nachweis der in ihm verborgenen Fülle tief vergessener und dadurch dem analytischen Zugriff zunächst entzogener Voraussetzungen. Die Rückführung und Einbettung des relativen und in Wahrheit begrenzten "Universums" jeder Umwelt in ein absolutes Universum, sowie die Aufklärung der absoluten Gründe für eben diese Vergessenheit und Verborgenheit ist jene Aufgabe, die diesem Blick in den Abgrund zukommt. Nicht die Idee der Wissenschaft, sondern die radikalste Analytik der menschlichen *Situiertheit* in der Welt, des Beheimatet-Seins in der Welt, der Faktizität des menschlichen Daseins ist der innerste Trieb des philosophischen Fragens. Und es dürtet nach seiner Befreiung.

Diese von Fink gezeichnete Selbstbesinnung ist ein menschliches Erlebnis, das auf eine immer schon gestiftete und somit auch gefestigte gewöhnliche, traditionelle Selbstvergessenheit des Menschen in seiner Umwelt verweist. Sie hat einen eigenartigen Charakter, welcher "sie von allen sonstigen menschlichen Selbstbesinnungen abscheidet".⁹⁷ Ihre Andersartigkeit gründet einerseits in der Aufhebung dieser weltalten Selbstvergessenheit des Menschen und andererseits in der Ermöglichung einer Umwandlung zu einem neuen Lebensbeginn, "der sich antizipierend auf das ganze künftige Leben erstreckt".⁹⁸ Diese Bekehrung zum wahren, eigentlichen Leben, bei der sowohl Heideggers Begriff der "Eigentlichkeit" als auch Husserls eigene Metapher einer "religiösen Bekehrung"⁹⁹ nachklingen, "entreißt uns dem Zug des gewohnheitsmäßigen Weltlebens".¹⁰⁰ Die

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ VICM/2, S. 24.

⁹⁸ VICM/2, S. 22.

⁹⁹ Siehe z.B. Hua VI, S. 140.

¹⁰⁰ Z-XII, I/2a ff.

Befreiung von den Gewohnheiten und Selbstverständlichkeiten der Alltäglichkeit bekehrt uns zum eigentlichen Leben, zum *bios theoretikos*. Daraus ergibt sich, dass Fink in der existentialen Analytik Heideggers nichts anderes als die Herausarbeitung des Ausgangspunkts der Philosophie sieht. Eine Interpretation, die folgende Notiz von Fink bestätigt.

Die Situation des Fragenden, die eigene Frage selbst und ihre Motivation aus der Situation heraus, dieses rückbezügliche Selbstverständnis nach allen seinen "Selbstverständlichkeiten" zur thematischen Abhebung zu bringen, den "Zirkel in echter Weise" zu thematisieren, ist die phänomenologische Herausarbeitung der "natürlichen Einstellung" (Heideggers "Alltäglichkeit" und "Eigentlichkeit").¹⁰¹

Die Besinnung auf die weltliche Befindlichkeit des menschlichen Daseins sei der eigentliche "Angriff auf den Menschen: ist die aggressivste Thematisierung meiner Situation". Mit dem Aufkommen der Weltfraglichkeit lässt der Besinnende die Welt nur als absolutes Phänomen gelten, von dem ihn eine gewisse Distanz scheidet. Im Verlust an Vertrautheit und Wohnlichkeit der Welt geschieht also ein "Rückzug des in die Welt naiv hineinglaubenden Lebens auf den letzten Halt, von dem es ausströmt". Dabei handelt es sich nicht um eine "Absolutsetzung des welterfahrenden Bewusstseins", sondern um einen Rückgang hinter die Endlichkeit, um einen "Versuch, diese abzuschütteln und loszulassen". Mit dem Einsetzen der Philosophie vollzieht sich also ein Riss in unserer Existenz: Sie löst uns schmerzlich aus der Vertrautheit unserer traditionellen Umwelt. Vor die Rätselhaftigkeit der universalen Grundsituation gestellt, richtet sich dann das menschliche Dasein "erstmal auf einen absoluten Urgrund der Welt hin", auf einen ersten vorahnenden Vorgriff auf das Absolute.¹⁰²

Die besinnende Befreiung von der Endlichkeit ist ein Grundelement der meontischen Lehre der Freiheit. Ihr Anliegen ist, so schreibt Fink, "das der Welt und dem Menschen selbst vorgängige Leben, das allein die Stelle des Absoluten sein kann, zu enthüllen". Wie aber ist dieser Rückgriff möglich? Die Reflexion, die diese rückgängige Enthüllung ermöglichen soll, ist bei Husserl die "transzendentale Reflexion". In ihr wird die natürliche Welt-Geltung transzendiert und die korrelative transzendentale Sphäre der Sinngebung eröffnet. Die philosophische Deutung der Vorgegebenheit der Welt als Besinnung ist aber bei Fink ein In-die-Tiefe-Gehen der Existenz, ein schmerzliches Wecken einer Latenz. Sie ist die Störung eines weltalten Schlafes und einer Vergessenheit, keineswegs aber eine psychologische Re-reflexion, keine Selbstbeobachtung

¹⁰¹ Z-I, 54a.

¹⁰² VIM/2, S. 30-31.

(*inspectio sui*) des Bewusstseins. Fink bestimmt die Besinnung auf die Weltsituation als eine *Er-Innerung*. Sie ist in der Tat eine *recordatio*, eine Anamnesis des vergessenen *Weltapriori*.

In dieser Hinsicht bewegt sich Fink nochmals näher an Heidegger als an Husserl. Für Husserl ist das Apriori selbst ein Erfahrbares, nämlich in dem gebenden Akt der Wesensschau. Innerhalb der genetischen Rückfrage an die transzendentale Konstitution der Welthabe ist es nun das Phänomen der "Umstülpung", das die Vorgängigkeit des Apriori vor dem es anschauenden Akt der Reflexion zeigt.¹⁰³ Das "an sich Erste" (das konstitutive Werden der Welt) erscheint, wird gegeben "pros hemas" als das Spätere. Es ist eben das, was als Letztes in der genetischen Rückfrage entdeckt werden kann. Bei Husserl geht es also vorwiegend um die Erfassung des Apriori, um seine Selbst-Gegebenheit in der Anschauung. Bei Heidegger dagegen geht es vor allem um den Vorgängigkeitscharakter des Apriori, das vor jeder erlebnismäßigen Gebung in der Vergessenheit liegt. Demzufolge wäre, so Fink, "die Zueignung des Wesens (des Apriori) in die ausdrückliche Habe eine schon innewohnende Habe, [eine] Anamnesis, [ein] Gegenzug gegen das ständige Vergessen".¹⁰⁴ Die Selbstbesinnung erinnert sich also an die ontologische Vorgängigkeit der Welt. Und "vorgängig" heißt hier "das jeweils schon voraus Wesende, das Gewesene, das Perfekt".¹⁰⁵ Die Welt ist das phänomenal nicht aufweisbare apriorische Perfekt, das die "kosmologische Differenz" gründet. Die Perfektivität der Welt schneidet einen Unterschied zwischen apriorischem Kosmos und binnengeweltlichen Seienden, zwischen Absolutem und Endlichkeit. Durch die *Er-Innerung* macht sich diese aber auf zum Absoluten und beginnt damit den Weg ihrer Befreiung zu gehen.¹⁰⁶

Doch die Hauptschwierigkeit dieses von Fink vorgeschlagenen Weges besteht nun darin zu zeigen, wie sich die natürliche Einstellung von sich heraus von ihrer Befangenheit und ihrer Naivität befreien kann. Die Möglichkeit eines Herausspringens aus der Natürlichkeit und Naivität des alltäglichen Weltlebens hängt hauptsächlich mit der Frage nach der Motivation, die zur Reduktion führen kann, zusammen.

§ 8. Die Motivationsfrage (Aufstellung der Freiheitsthese)

Die folgenden Überlegungen befassen sich mit der Frage nach der Motivation, die den Impuls zur

¹⁰³ Vgl. dazu Hua Materialien VIII, *Späte Texte über Zeitkonstitution*.

¹⁰⁴ Z-I, 150b.

¹⁰⁵ GA 2, S. 114.

¹⁰⁶ Angesichts dieses existenziellen Pathos, das Fink im innersten Kern der phänomenologischen Forschung bzw. des transzendentalen Denkens ansiedelt, scheint die Unzufriedenheit Husserls in Bezug auf den Entwurf für das systematische Werk verständlich. Tatsächlich war diese Vorlage für die Absichten Husserls "unbrauchbar". Vgl. z.B. VCM/2, S. 22, Fußnote 53.

philosophischen Besinnung und dann der Epoché/Reduktion geben kann. Es geht also darum, zu verstehen, wodurch die philosophische Besinnung *motiviert* ist. Wie das philosophische Fragen seinen Weg beginnen kann, wurde schon formal mit der Darstellung der Selbstbesinnung als *Er-Innerung* gezeigt. Sofern die Phänomenologie ihren sachlichen Anfang eben von der transzendentalen Reduktion als der eröffnenden Bruchstelle ihrer eigentlichen Problemdimension nimmt, muss nun untersucht werden, *warum* dies überhaupt geschieht. Damit ist nach den Gründen gefragt, "von denen das Erkenntnisstreben des anfangenden Philosophen überhaupt gezwungen wird, oder gezwungen werden soll, die natürliche Einstellung preiszugeben und in den Vollzug der Reduktion einzutreten".¹⁰⁷ Es geht also um die zur Einstellungsänderung treibende Motivation: Warum sollte jemand die natürliche Einstellung hinter sich lassen, die Reduktion vollziehen und in die phänomenologisch-transzendentale Einstellung aufsteigen? Fink prägnante Formulierung des Problems in seiner *VI Cartesianische Meditation* lautet: "Warum, in aller Welt, soll ich denn den Erfahrungsglauben inhibieren?".¹⁰⁸

Um diese Frage beantworten zu können, müsste, so Husserl in einem Brief an Pearl Welch, "von der Tradition und der natürlichen vor-wissenschaftlichen Erfahrung aus (in der jedermann vor der Phänomenologie steht) ein Motivationsweg beschritten werden, der zu der revolutionären phänomenologischen Reduktion emporleitet".¹⁰⁹ Es scheint wohl so, dass diese "Gründe" schon innerhalb der natürlichen Einstellung liegen. Doch ist diese zwingende Motivation für die phänomenologische Reduktion, so erwidert Fink in seinen Notizen zur geplanten und nie veröffentlichten Fortsetzung der Dissertationsschrift,¹¹⁰ äußerst schwer zu finden. Dort beabsichtigte er, seine These von der methodischen Horizontdestruktion als dem Abbau der traditionellen Vorgegebenheit der Welt ausführlicher darzustellen. In Bezug auf die "weltalte Vergessenheit" des *Apriori*, dessen Vorgängigkeit auf der Ebene der binnengesellschaftlichen Wissenschaften unsichtbar bleibt, stand dort die Frage, ob die zwingende Motivation für das

¹⁰⁷ VICM/1, S. 33.

¹⁰⁸ Ebd., S. 34.

¹⁰⁹ BW 6, 657.

¹¹⁰ Vgl. Z-IX, 37a. Bei der Veröffentlichung der Dissertation Finks in Husserls *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (1930, Band XI) wurde der Titel, mit dem sie 1929 an der Universität Freiburg eingereicht worden war, in "Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit (I. Teil)" verändert. Zur interessanten Entstehungsgeschichte des Werkes siehe vor allem Finks Notizmappe Z-I (EGFA 3.1), die Anmerkungen von R. Bruzina in seiner Einleitung zu diesem Band (S. XXVI-LII) und schließlich auch meine Vorbemerkung zur kritisch-philologischen Ausgabe und Übersetzung der Fink-Dissertation ins Italienische in: E. Fink, *Presentificazione ed Immagine. Contributi alla fenomenologia dell'irrealtà*, Hrsg. G.J. Giubilato, Mimesis, Milano-Udine 2014, S. XXII-XXVI. Die im neuen Titel enthaltene Angabe, dass es sich nur um den ersten Teil eines umfassenderen Werkes handle, ist insofern relevant, als Fink in der Fortsetzung beabsichtigte, seiner eigenen meontischen Position in expliziter Abgrenzung gegenüber Husserl (und Heidegger) Ausdruck zu geben. Vgl. z.B. Z-IX, IX/2a und 10a. Obwohl die Notizen und Entwürfe zu "Vergegenwärtigung und Bild II" sich auf die ganze Vorkriegszeit erstrecken, wurde eine solche Arbeit nie veröffentlicht. Sie ist auch in Finks Nachlass nicht zu finden. Laut Herrn Prof. von Herrmann, der in den Sechzigerjahren Finks Assistent war, existierte das Manuskript dieses Werks vor 1970 noch. Wahrscheinlich hat Fink es selbst vernichtet.

reduktive Unternehmen innerhalb des natürlichen Horizonts oder nur in dessen Transzendierung, in dessen Durchbrechung zu finden sei.

Die Frage nach einer womöglich zwingenden Motivation der Reduktion gehört also zurecht zu den Hauptschwierigkeiten der phänomenologischen Konzeption, wenn sie sich als Transzendierung der natürlichen Einstellung versteht. Dieser Problematik hat Husserl in der Tat zahlreiche Forschungsmanuskripte gewidmet.¹¹¹ Noch in dem berühmten *Nachwort* (1930) zu den *Ideen I* redet Husserl von einer schwer zu fassenden Motivation, einem ersten Anfang, der zum Herausgang aus der natürlich-naiven Einstellung befähigte. Aus ihr sollte "die phänomenologische Umstellung als ein absolutes Erfordernis erwachsen, damit die Philosophie überhaupt ihr eigentümliches Vorhaben auf den an sich ersten Erfahrungsboden stellen und somit überhaupt anfangen kann".¹¹² Eine solche Motivation "durchsichtig und zwingend herausstellen" zu können spielt eine absolut zentrale Rolle für eine Philosophie, die über die natürliche Positivität des Lebens hinausgehen will und die transzendentale Umstellung benötigt. Welches auch der Weg sein möge, der über die natürliche Einstellung hinaus führt, die Motivation müsse davor liegen.

Husserl glaubt zunächst, diese Motivation in der *Freiheit* des Menschen finden zu können. Der Übergang in die philosophische Einstellung ist, wie Husserl in den *Ideen I* erklärt, "Sache unserer vollkommenen Freiheit".¹¹³ Dies allzeit mögliche Verfahren des universellen Zweifelsversuchs, das Descartes in seinen *Meditationes de prima philosophia* angewendet hat, "gehört in das Reich unserer vollkommenen Freiheit: Alles und jedes, wir mögen noch so fest davon überzeugt, ja seiner in adäquater Evidenz versichert sein, können wir zu bezweifeln versuchen".¹¹⁴ Die Übung der ἐποχή, der Urteils- und Glaubensenthaltung erlaube uns eine Erkenntnisfreiheit, die jedoch bedeute: "Die gesamten bisherigen Denkgewohnheiten ausschalten, die Geistesschranken erkennen und niederreißen, mit denen sie den Horizont unseres Denkens umstellen, und nun in voller Denkfreiheit die echten, die völlig neu zu stellenden philosophischen Probleme erfassen, die erst der allseitig entschränkte Horizont uns zugänglich macht [...]"¹¹⁵ Auch die radikale Änderung der Generalthesis durch ihre Ausschaltung oder Einklammerung liege im Bereich des Wollens. Sie sei eine freie menschliche Entscheidung: "In Beziehung auf jede Thesis können wir und in voller Freiheit diese eigentümliche ἐποχή üben, eine gewisse Urteilsenthaltung, die sich mit der unerschütterten und ev. unerschütterlichen, weil evidenten Überzeugung von der Wahrheit verträgt. Die Thesis wird 'außer Aktion gesetzt', eingeklammert, sie verwandelt sich in die

¹¹¹ Vgl. Hua XXXIV.

¹¹² Hua V, S. 142.

¹¹³ Hua III/1, S. 63

¹¹⁴ Ebd., S. 62.

¹¹⁵ Ebd., S. 65.

Modifikation 'eingeklammerte Thesis'".¹¹⁶ Diese radikale Umwertung der Grundthesis, auf die sich das natürliche Leben und seine positive Glaubens- und Traditionswerte stützen, folgt einem freien Willensentschluss des Menschen.

Fink teilt sicherlich zumindest ansatzweise diese Auffassung. Zwar glaubt er wohl an die menschliche Freiheit des Philosophierens, doch bleibt er nicht dabei stehen. Die Überwindung dieser etwas naiven Position wird das Thema der folgenden Analysen sein; nun gilt es zu schildern, wie die Motivation zur Philosophie in der Freiheit des Menschen angelegt ist. Schon in den Umarbeitungsversuchen zu den *Cartesianische Meditationen* aus den Jahren 1931-1932 hatte er den Akzent darauf gelegt, dass es in unserer Freiheit liege, "statt im einfachen Ichbewusstsein dahinzuleben, zu reflektieren, d.h. das einfache Ichbewusstsein zum Gegenstande eines aufspringenden, ihm zusehenden Ichs zu machen".¹¹⁷ Diese Freiheit der Inszenierung ist eine spezifische Spontaneität des Ich, die sich innerhalb des passiv-konstituierten Raums der Vorgegebenheit der Welt bewegt.¹¹⁸ Die Überwindung der natürlichen Einstellung (des einfachen Ichbewusstseins) durch eine dem Vollzug der Epoché/Reduktion entspringende Reflexion, durch die der transzendentale, nicht mitmachende, von der Tradition und ihren Vor-Geltungen befreite Zuschauer gestiftet werde, sei eine autarke Produktion der menschlichen Geistesfreiheit. Und das gelte sowohl für die gewöhnliche Reflexion als auch, und noch mehr, für die transzendentale Reflexion, bei der die Glaubensenthaltung (Epoché) erst zum ausdrücklichen Subjekt der Philosophie zurückführe. Die von der Epoché geleitete Befreiung vom traditionellen Habitus der Weltgeltung hebe das echt Philosophische hervor. Philosophieren als "Aufzug der Freiheit, als Heraufstieg des Menschen"¹¹⁹ sei also eine "vereinsamende Aufgabe", welche "den Einzelnen aus der Gemeinschaft einer kollektiven Tradition heraus in die Einzigkeit seiner Selbstverantwortung stellt".¹²⁰ Die Kraft, den langen Gang der Befreiung von der Tradition zu gehen, muss jeder für sich aufbringen. Die Philosophie verwirklicht sich in der inneren Kraft des Einzelnen und hängt davon ab, wie er den epochalen Umsturz des Denkens zu vollziehen vermag. Deshalb hat, so Fink, "die Selbstverantwortung und letzte Rechtfertigung alles Wissens [...] ihren einzigen möglichen Ort in der Freiheit des Einzelnen".¹²¹ Als Grundakt der Philosophie identifiziert er die freie und autonome Selbst-Besinnung, die als *Er-Innerung* an das letzte und innerste Apriori bezeichnet wurde.

¹¹⁶ Ebd., S. 64.

¹¹⁷ VICM/2, S. 126.

¹¹⁸ Einige Anmerkungen Finks weisen darauf hin, dass diese "Freiheit" auch ein ontologisches Problem darstellt, ein Problem der Bewusstheit im Sinne des Gewissens (vgl. Z-IV, 24a). Bevor aber dies existenzielle Freiheitsproblem betrachtet werden kann, muss zuvor die transzendentale Bedingung der Möglichkeit des freien Aktes der Epoché erklärt werden.

¹¹⁹ Z-I, 73a.

¹²⁰ VICM/2, S. 108.

¹²¹ Ebd.

Auch in dem 1939 veröffentlichten Artikel *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls* kommt Fink auf diese Idee zurück. Das Hervorgehen der Philosophie ist kein "passives Geschehen, sondern wird nur wirklich im freien Einsatz des Menschen".¹²² Dafür ist die Kraft "begrifflicher Erkenntnis" nötig, diejenige freie Motivation, die in der Innerlichkeit erwachen kann. Die Freiheit des einzelnen Menschen als Ort der Philosophie, an dem sich ihre Radikalität und autonome Selbstverantwortung entscheidet, verwirft jede Deutung des Philosophierens als müßigen Spiels des Daseins. Der Philosoph ist, war, und wird immer der "Funktionär" der Menschheit sein, gleichsam ihr Gewissen. In der Totenrede für Husserl heißt es:

Der Blick auf Husserls Leben zeigt eine ursprüngliche Freiheit des Philosophierens, das um seiner selbst willen geschieht, elementar wie ein Naturereignis, nicht um der Beförderung des kulturellen Fortschritts willen, das entspringt aus der schöpferischen Not des Einzelnen, der seinen Lebensauftrag mitbringt und sich vollendend Größe und Grenze bewahrt.¹²³

Die Freiheit des Menschen ist also die notwendige Voraussetzung sowohl für das Überschreiten der Grenzen der natürlichen Einstellung und ihrer selbstverständlichen Habe der Weltgeltung eingeborenen Naivität als auch für das Erreichen der transzendentalen Ebene der Philosophie. Mit dieser Freiheitsthese wird die Bedingung der Möglichkeit des Reduktionsvollzugs in den freien Willensentschluss des Menschen¹²⁴ gestellt. Da sich die Möglichkeit der Reduktion aus einem autonomen und freien Akt ergibt,¹²⁵ ist das philosophische Unternehmen der Phänomenologie im Ganzen in der menschlichen Freiheit begründet.

¹²² Studien, S. 184.

¹²³ ND, S. 95.

¹²⁴ Vgl. auch Hua VIII, S. 6.

¹²⁵ Vgl. A. Altobrando, *Subjectivity; Nature and Freedom: An itinerary through Husserl's philosophy*, in: *Phenomenology 2010 (III), Selected Essays from the Euro-Mediterranean Area: In the Horizon of Freedom*, hrsg. von P. Kontos, A. Serrano de Haro, I. Copoeru, Zeta Books, Bukarest 2010, S. 13-35.

Kapitel III

Die radikale Unmotiviertheit der Philosophie und die Freiheit

§ 1. Transzendentale Gründung der freien Epoché: die Vermöglichkeit des "Ich-kann" und Neutralität

Mit dem Verständnis der menschlichen Freiheit als motivierender Voraussetzung für die Epoché und die Reduktion ist die letzte Stufe, auf der die Motivationsproblematik entschieden werden kann, noch nicht erreicht. Der Übergang von der vor-philosophischen zur echten philosophischen Einstellung kann wohl auf der Basis eines Willensentschlusses vollzogen werden, der demgemäß als motivierender Anstoß angesehen wird. Die Epoché auszuüben und damit die drückende Last der Tradition abzuwerfen liegt sicherlich im Bereich der menschlichen Freiheit. Doch diese Willensfreiheit spielt sich auf der Oberfläche der Welterfahrung ab und ist in einer tiefer liegenden Dimension des transzendentalen Lebens begründet.

Die emanzipierende Macht der Philosophie und selbst die Möglichkeit einer solchen Emanzipation durch die horizontal-geschichtliche Einklammerung der Weltgeltung im Ganzen ist nicht schlichtweg ein Vermögen des Menschen, der eine Entscheidung zur *theoria* willentlich treffen kann. Die Möglichkeit des Anfangs ist dagegen in einer *Vermöglichkeit* des transzendentalen Bewusstseins begründet. Die Möglichkeit, die dem Menschen zur Verfügung steht, die Epoché zu vollziehen und sich dadurch von den Vorbestimmungen der Tradition zu befreien, ist im transzendentalen Aktleben des Ich, das ein Leben der freien Akte, des freien "Ich-kann" ist, gesichert. Husserl bestimmt das Wesen dieses transzendentalen "Ich-kann" als eine das Aktleben steuernde Entscheidungsvollmacht mit dem Terminus "*Vermöglichkeit*". Mit diesem Begriff setzt er den Akzent auf die transzendentale Freiheit zur Verwirklichung von Möglichkeiten, die im Vermögen des reinen Bewusstseins stehen. Die Möglichkeit der freien Wahl und Entscheidung ist wohl mit dem erfahrenden Subjekt verbunden, aber im transzendentalen System der intentionalen Vermöglichkeiten fundiert.¹

In einem Text vom Sommer 1931, d.h. aus jener Zeit, in der Fink mit der Umarbeitung der ersten cartesianischen Meditation beschäftigt war, befasst sich Husserl mit der Auslegung vorgegebener Welt und ihres normalen Bekanntheit- und Vertrautheitsstils. Hier bezeichnet er die horizontale Weltgeltung, in der das Erfahrungsleben sich vorfindet, keineswegs als ein leeres

¹ Siehe z.B. Hua IV, S. 11, 83.

Kontinuum bzw. einen unendlichen Horizont des "und so weiter", sondern als einen in der Bewusstseinssynthesis zentrierten Radius positiver Potentialitäten menschlichen Könnens. Diese sind die Vormöglichkeiten des transzendentalen Lebens innerhalb eines Welthorizontes möglicher Erfahrungsräume.

Mein Leben ist durchaus Leben in Vermöglichkeiten, durchaus ein Leben intentionaler Synthesis, einer passiven Synthesis, die vielfältige Fortgangsrichtungen hat, in jeder Richtung, die verwirklicht wird, urzeitigend ist im ur-phänomenalen Strom. Diese passive Verlaufsstruktur <ist> aber vom wachen Ich, dem der Aktivitäten bzw. Vermögen, aktiv dirigiert, wobei aber alle Aktion ihren Horizont der Vermöglichkeiten hat.²

Der horizontale Verlauf des Lebens haftet an einem freien Spielraum möglicher Verwirklichung bzw. Verwirklichungsenthaltung seiner aktiv gesteuerten *Vermöglichkeiten*. Die transzendentalen Vermöglichkeiten bilden sozusagen den Rahmen, in dem sich die menschlichen Möglichkeiten abspielen. Mit dem Begriff der "Vermöglichkeit" setzt Husserl also die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Freiheit im transzendentalen "Ich kann". Diesbezüglich hat K. Held in einem Artikel über den Begriff der Lebenswelt³ darauf hingewiesen, dass die Welt für die natürliche Einstellung und die in ihr heranreifenden Wissenschaften kein Gegenstand ist – und nie ein solches Forschungsobjekt sein kann –, "weil sie [die Welt] als universaler Verweisungszusammenhang der Spielraum meiner Vermöglichkeiten ist".⁴ Die Welt bleibt im Unterschied zu den Einzelgegenständen, die in der binnennweltlichen Zone erscheinen, prinzipiell unthematisch. Ausgerechnet innerhalb des un-thematischen Welthorizontes und im Verhältnis zu den Weltdingen hat die menschliche Aktivität ihren freien Horizont der Vermöglichkeiten. Der Mensch, indem er Vollzieher seiner Akte ist, verfügt über einen freien Weltbezug, in dem er sich innerhalb eines Horizonts offener Möglichkeiten freiwillig steuert und entscheidet: "Die Vermöglichkeiten, die sich in meinem gerade aktuellen Erlebnis eines Gegenstandes oder Gegenstandszusammenhangs eröffnen, werden auf andere daran anschließende Erscheinungsweisen anderer Gegenstände verweisen. Indem mir dieser Tisch beispielsweise als etwas bewusst ist, was in einem Raum steht, ist damit unthematisch schon die Möglichkeit vorgezeichnet, die Aufmerksamkeit der Frage

² Hua XV, S. 203.

³ K. Held, *Husserls neue Einführung in die Philosophie: Der Begriff der Lebenswelt*, in: Carl Friedrich Gethmann (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bouvier Verlag, Bonn 1991, S.79-113.

⁴ Ebd., S. 87.

zuzuwenden, wie man aus diesem Raum hinausgehen oder hinausschauen kann".⁵

Den wichtigsten Aspekt dieser – hier notwendigerweise verkürzten – Darlegung des transzendentalen "Ich-kann" sieht Held darin, dass im freien Spielraumhorizont der Vermöglichkeiten "die Gegebenheitsweisen eines Gegenstandes mir als ihrem Vollzieher zur Disposition [stehen]. Es liegt in meiner Entscheidungsvollmacht, in welchen Erscheinungsweisen ich mir den Gegenstand zur Gegebenheit bringe. Die Erscheinungsweisen sind Möglichkeiten meines freien subjektiven Vollzugs, sie sind – wie Husserl dies ausdrückt – meine 'Vermöglichkeiten', d. h., sie sind Weisen meines Erfahren-Könnens. Weil mein Vermögen, die Einstellungen bzw. Perspektiven zu wechseln, frei ist, ist es nicht daran gebunden, sich dabei jeweils ausschließlich auf *einen* Gegenstand zu beziehen".⁶ Wenn also die Perspektive- oder Einstellungsänderung im Vermögen des Menschen steht – und das war genau die im vorigen Paragrafen exponierte Husserlsche These –, dann ist die Möglichkeit eines freien Übergehens in eine andere Einstellung aufgrund einer entschlossenen Ausschaltung der Welt- und Seinsgeltung (Epoché) in der *Vermöglichkeit* des transzendentalen "Ich kann" gesichert.

Die faktische Freiheit der Epoché gründet also in der transzendentalen Freiheit des Ich-kann und seiner Vermöglichkeiten. Welcher besonderen Vermöglichkeit des transzendentalen Systems entspricht die faktische Möglichkeit des Menschen, die Erfahrungsgeltung der Welt in einem freien Entschluss des Willens *de facto* einzuklammern und zu suspendieren? Dabei handelt es sich um einen spezifischen Akt, der von Husserl in den *Ideen I*⁷ unter den auf die Glaubenssphäre bezogenen Bewusstseinsmodifikationen analysiert wird. Diese besondere intentionale Modifikation, welche "jede doxische Modalität, auf die sie bezogen wird, in gewisser Weise völlig aufhebt, völlig entkräftet – aber in total anderem Sinne wie die Negation",⁸ ist die *Neutralitätsmodifikation*. Diese ist laut Husserl eine höchst bedeutsame und besondere Art Bewusstseinsmodifikation, da sie, indem sie jede doxische Modalität⁹ entkräftet, aber nicht negiert, die transzendentale Bedingung der Möglichkeit für den Epochévollzug darstellt. Neutralisierung ist in der Tat ein Sich-des-Leistens-enthalten, ein Es-äußer-Aktion-Setzen, eine Einklammerung dessen, woran man glaubte. Das wird nun "dahingestellt" gelassen, ohne "mitzutun", sodass man sich in das vorherige Leisten "hineindenken" und das vorher Erlebte "bloß denken" kann. In der von der Neutralitätsmodifikation geleisteten Einklammerung hat, so Husserl in den *Ideen*, "alles die modifizierende 'Klammer', derjenigen nahe verwandt, von der wir früher soviel gesprochen haben, und die für die

⁵ Ebd., S. 89-90.

⁶ Ebd.

⁷ Hua III/11, § 109 ff.

⁸ Ebd., S. 247.

⁹ Vgl. ebd., § 113-117.

Wegbereitung zur Phänomenologie so wichtig ist".¹⁰ Damit meint Husserl natürlich die vorher dargelegte Epoché. Mit diesen Worten erkennt er die Neutralitätsmodifikation explizit als Bedingung der Möglichkeit für die phänomenologische Epoché an, d.h. für den die phänomenologische Philosophie im Ganzen tragenden Akt einer freien Welteinklammerung.

Auf diese Untersuchungen Husserls in den *Ideen I* verweist Fink explizit in seiner Dissertation¹¹, wo er sich ausführlich mit der Neutralitätsmodifikation im Rahmen einer Analytik des Bildbewusstseins befasst.¹² Im Anschluss an Husserl bestimmt auch er das Wesen der Neutralisierung als ein Dahinstellen, ein Außer-Geltung-setzen. Die mögliche Verwirklichung einer solchen transzental gegebenen Vermöglichkeit gehöre außerdem in die Freiheit des reinen Ich. Doch im Sinne der Fink eigenen meontischen Philosophie sei die Neutralisierung als eine gewisse "Freiheit vom Sein"¹³ zu verstehen: Sie betreffe also zuvörderst die Existenz des Menschen, nicht nur das transzental konstituierende Bewusstsein.

Die Neutralitätsmodifikation als eine universale Modifikation des ganzen Aktlebens ist primär ein Modus der Existenz des Ich in seinen Akten. Es ist in die Freiheit des reinen Ich gestellt, ob es im Modus des Neutralisierens, d.h. der Unechtheit seiner konstitutiven Leistungen existieren will.¹⁴

Dem Zitat zufolge ist die Neutralisierung eine besondere Modifizierung des Erfahrungslebens im Ganzen. Sie erzeugt ein Glauben im Modus Als-ob,¹⁵ das die Existenzweise des Ich in seinen Akten betrifft. In seiner Analyse der Neutralitätserlebnisse unterscheidet Fink zwischen der Neutralität des *Aktgehaltes*, welche z.B. konstitutiv für das Bildbewusstsein ist,¹⁶ und einer existentialen

¹⁰ Ebd., S. 248.

¹¹ Wie G. van Kerkhoven in dem dieser Schrift gewidmeten Teil seiner Studie *Mundanisierung und Individuation* ausführt, „erwartete sich [Husserl] von dieser Arbeit eine Erhellung der Neutralitätsmodifikation der doxisch-thetischen Akte, eine Modifikation, die als Vollzugsneutralisierung gerade den Begriff der Glaubensenthaltung, des Vollzugs der Reduktion bestimmte“ (G. van Kerkhoven, *Mundanisierung*, a.a.O., S. 87).

¹² Vgl. *Vergegenwärtigung und Bild*, § 29. *Neutralitätsmodifikation und Bildbewusstsein*.

¹³ Vgl. dazu R. Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink*, a.a.O., S. 133ff.

¹⁴ Vgl. dazu R. B. Studien, S. 69.

15

¹⁶ Die Wahrnehmung eines Bildes besteht nach Fink in einem Erlebnis, das als "medialer Akt" charakterisiert werden kann. Dementsprechend geschehe das Bewusstsein von einem Bild in einem Akt, der ein Medium "für das Erscheinen und Sich-zeigen-können einer 'Unwirklichkeit' freihält" (Studien, S. 72). Um die Medialität des bildwahrnehmenden Aktes phänomenologisch auszuweisen, rekurriert Fink auf die Bestimmung der Fensterfunktion des Bildes. Diese unterscheidet sich nicht nur von Husserls Auffassung des Bildbewusstseins als intuitiver Vergegenwärtigung, sondern geht über sie hinaus in der phänomenologischen Aufweisung einer "Gehaltsneutralität" – einer "Unwirklichkeit" im Akt selbst. Vgl. dazu H.R. Sepp, *Bild. Phänomenologie der Epoché I*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012, insbes. S. 79-103; und ders., Vorwort zu E. Fink, *Presentificazione ed Immagine. Contributi alla fenomenologia dell'irrealtà*, Hrsg. G. J. Giubilato, Mimesis, Milano/Udine 2014, S. IX-XXI. Zur Phänomenologie des Bildes vgl. außerdem die Wuppertaler Dissertation von H. J. Seeman, *Bild als Widerstreit. Ein Beitrag zur Phänomenologie der anschaulichen Unmöglichkeit*, 2000 (<http://elpub.bib.uni-bielefeld.de>).

Neutralität des *Vollzugs*. Sie sei für die infrage stehende Problematik des Anfangs insofern von allergrößter Bedeutung, weil die transzendentale Reduktion den Typus einer Vollzugsneutralität kennzeichne. In ihr lebt das Ich “in den Erlebnissen *ohne das innere Gewicht seiner Existenz*”, wobei “die Positivität seiner Akte innerlich gebrochen und entkräftet”¹⁷ ist. Die Entkräftung und existenziale Gewichtslosigkeit, die aus der Neutralisierung folgen, haben allerdings nicht den Sinn der geläufigen Gleichgültigkeit. Sie sind nicht einfach sinnlos. Die Entkräftung des Erlebnisgewichts, die mit der Epoché auftritt, kann dagegen “in einem eminenten Sinne von einem Ichinteresse geführt sein”¹⁸. Und tatsächlich wird sie von einem spezifischen Ichinteresse geführt: Sie wird nämlich im Hinblick auf den gewollten Vollzug der Epoché bewusst verwirklicht. Mit der neutralisierenden Einklammerung der Welt und ihrer Gesamtgeltung wird die Ausschaltung des weltlichen Seins *willentlich* verfolgt,¹⁹ um den Zugang zur transzentalen Dimension der Philosophie zu erlangen.

Den aus dieser Darlegung hervorgehenden Zusammenhang von Freiheit und Epoché hat H.R. Sepp in seiner Studie zur *Phänomenologie der Epoché* folgenderweise zusammengefasst: “Die Freiheit zur Epoché besteht dann darin, dass hier Freiheit erst entbunden wird. Der Epoché-Vollzug macht von der prinzipiellen Möglichkeit Gebrauch, in ein freies Verhältnis zu dem Bereich zu gelangen, der als Umkreis des Sinns zugleich den Horizont für jeden freien Umgang mit Seiendem vorgibt”²⁰. Die entschlossene und freie Annahme dieser prinzipiellen Möglichkeit des menschlichen Daseins, die in einer transzentalen Vermöglichkeit zur Neutralisierung begründet ist, muss dementsprechend “selbst erst ermöglicht, befreit, werden”²¹. Die Epoché als faktischer Lebensvollzug eröffnet erst die Dimension dieser existenziellen Möglichkeit: “die Freiheit menschlicher Existenz sich zu verwirklichen und zu erheben, indem sie eine Einstellung außer Kraft setzt”²². Somit hält die freie Epoché uns für den Beginn der Philosophie frei.

Die Möglichkeit der Epoché als freien Aktes menschlichen Willens ist in der Freiheit des reinen Ich begründet, dessen Leben ein Leben der Vermöglichkeiten ist. Unter diesen ist es

wuppertal.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-286/d029901.pdf). Die Anwendung des medialen Modells auf die phänomenologische Reduktion ist ein Schwerpunkt des IV. Kapitels dieser Arbeit.

¹⁷ Studien, S. 70.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Vgl. Hua I, S. 60; Hua VIII, S. 417, Hua XXXIV, S. 138, 395. Husserl unterscheidet auch einen Epoché-Vollzug, der auf einzelne Bewusstseinsakte gerichtet ist und das darin Enthaltene einklammt (vgl. Hua VIII, S. 127, 292; Hua XXXIV, S. 129). Aus dieser “psychologischen” Epoché ergibt sich die Einstellung der rein eidetischen Psychologie, die, von einem methodologischen Gesichtspunkt aus bewertet, propädeutisch als Vorstufe zur reinen Transzentalphilosophie gewertet wurde. Diese hat zum Thema die reinen Bewusstseinsakte und ihre Wesensform, interpretiert aber das reine Bewusstsein immer noch als psychische Form menschlichen Seienden, d.h. auf dem Boden der natürlichen Einstellung und im Ausgang von der vorgegebenen seienden Welt.

²⁰ H. R. Sepp, *Bild. Phänomenologie der Epoché I*, a.a.O., S. 274.

²¹ Ebd., S. 264.

²² Ebd.

spezifisch die Neutralitätsmodifikation, welche die transzendentale Bedingung eines freien Epoché-Vollzugs darstellt. In seinen Untersuchungen knüpft Fink zunächst an Husserls *Ideen I* an, doch für ihn hat die Neutralisierung keineswegs nur eine bewusstseinsanalytische Bedeutung. Vielmehr hebt er die existenziale Bedeutung der Neutralität hervor, diejenige existenziale Neutralisierung, in der das innere Gewicht der Existenz verschwindet. Bei Fink eröffnet sich eine existenziale Interpretation des Neutralitätsphänomens, welche im Anschluss an die Texte Heideggers erfolgt, mit denen sich er damals (1929) auseinandergesetzt haben dürfte. Dies ist nun das Thema der nächsten Betrachtungen.

§ 2. Existenziale Auslegung des Neutralisierungsphänomens: Grundstimmung als Anfang der Philosophie

Den zweiten Abschnitt seiner Promotionsschrift eröffnet Fink mit der Feststellung, dass die Neutralitätsmodifikation eine phänomenologische Problematik darstelle, die über die bloß erkenntnistheoretische Analyse der im Urteil vollzogenen Setzungen hinausgehe. Die Neutralisierung sei eine Grundmodifikation des egologischen Erlebnisstroms im Ganzen bzw. seines intentionalen Weltbezugs, welche "sich auf jedes konstituierende Erlebnis, auch auf die nicht im engeren Sinne objektivierenden, wie Stimmungen, Gefühle, usw." erstrecke.²³ Dieser – in Wahrheit sehr flüchtige – Hinweis auf die konstitutive Rolle der Stimmungen wird im Dissertationstext nicht mehr aufgenommen und weitergeführt. Doch er ist ein weiteres Indiz für die Relevanz der dauernden Auseinandersetzung mit dem Denken Heideggers, der übrigens als Zweitgutachter für Finks Promotion fungierte. In der Tat enthält die damalige Lehrtätigkeit Heideggers, z. B. die Eintrittsvorlesung "*Was ist Metaphysik?*"²⁴ (1929) und die Vorlesung des Wintersemesters 1929/30 "*Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*"²⁵, eine innovative, nicht urteilstheoretische Interpretation des Neutralitätsphänomens. Die Neutralität habe hauptsächlich mit Stimmungen zu tun, die – wie Angst und Langeweile – eine wirklich konstitutive, obwohl *nicht objektivierende* Funktion im menschlichen Dasein spielen. Schon in *Sein und Zeit* hatte die existenziale Analytik auf eine entscheidende Bedeutung der Stimmungen hingewiesen. Im offenbaren Gegensatz zu dem Vorrang, den die philosophische Tradition der Rationalität und den höheren Erkenntnisakten zuerkennt, misst Heidegger den Stimmungen eine hohe konstitutive

²³ Studien, S. 68.

²⁴ Vgl. GA 9, S. 103-122.

²⁵ Vgl. GA 29/30.

Bedeutung für die menschliche Existenz bei. Unser Dasein sei ein In-der-Welt-sein, das sich wesentlich in Stimmungen eröffne: "Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf ... allererst möglich".²⁶ So schreibt P. Trawny in seiner Studie *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, die das Phänomen der Grundstimmung bei der Konstellation der *Beiträge zur Philosophie* neu gedeutet hat: "Die Welt [...] wird] von der Stimmung *als Ganzes* erschlossen [...] Dieses Ganze bleibt dort verschlossen, wo die Stimmung nicht als Grundstimmung erfahren wird. [...] Die Grundstimmung eröffnet, indem sie einen Anfang ermöglicht".²⁷ Diese anfängliche und die Welt im Ganzen erschließende Grundstimmung, die Heidegger in seinen Marburger Vorlesungen in Bezug auf die aristotelische Theorie der $\pi\acute{a}\theta\eta$ (Leidenschaften, Gemüt) ausführlich interpretiert²⁸ hat, wird mit den total "neutralisierenden" Stimmungen der Angst und der Langeweile identifiziert. In der Grunderfahrung, die aus ihnen hervortritt, liegt ein wesentlicher Zugang zum Anfang der Philosophie.

In *Vergegenwärtigung und Bild* bleiben die Anspielungen auf eine existenzielle Auffassung der Neutralität auf das oben genannte Zitat beschränkt. Jedoch hat Fink in seinen Privatnotizen, die den ursprünglichen Plan seiner Dissertation enthalten, eine ausführliche Auseinandersetzung mit der existenziellen Analytik geführt. Die Darlegung des inneren Zusammenhangs zwischen Neutralität/Neutralisierung und motivierender Grundstimmung der Philosophie, den Fink in Anlehnung an Heideggers Philosophie beleuchtet, zeugt noch einmal von einer kritischen Stellungnahme gegenüber Husserl und gleichzeitig von einer Tendenz zur Radikalisierung und Überwindung seiner Bewusstseinsphilosophie.

Im Bezug auf die Husserlsche Auffassung der Neutralität als qualitativer Modifikation aller Bewusstseinsakte fragt sich Fink in seinen Bemerkungen zunächst, ob der "in den *Logischen Untersuchungen* und dann in den *Ideen* im wesentlichen beibehaltene Forschungshorizont"²⁹ wirklich genügt, um das Verhältnis zwischen Epoché und Neutralisierung (verstanden als Bedingung der Möglichkeit der Welteinklammerung) angemessen zu denken. Diese rhetorische Frage beantwortet er mit der Forderung nach einem wesentlich radikaleren Ansatz. Die Relation Epoché-Neutralität müsse dadurch eine Integration erfahren, dass das Problem auch ontologisch-existenzial, d.h. eben sich auf Heidegger stützend, gestellt werde. Eine solche Radikalisierung des

²⁶ GA 2, S. 137.

²⁷ P. Trawny, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Karl Alber, Freiburg/München 1997, S. 73. Trawny stellt jedoch ins Zentrum seiner Neuauslegung des Stimmungsphänomens das zweite Hauptwerk Heideggers, die *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, während unsere Auslegung sich auf *Sein und Zeit* und auf die Vorlesungen Heideggers 1925-1930 beschränkt.

²⁸ Vgl. GA 18, S. 122. Dazu siehe auch K. Withy, *Owned emotions: affective excellence in Heidegger on Aristotle*, in: D. Mc Manus (Hrsg.), *Heidegger, Authenticity and the Self*, Routledge, New York 2015; und F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Bari 2010.

²⁹ Z-I, 83a.

Husserlschen Ansatzes hatte im originären Plan der Dissertation zur Folge, dass der konstitutiven Analytik der Neutralität, "die ihre erste aufweisende und ihren Problemreichtum offenbarend Erhellung im § 109 der *Ideen* gefunden hat",³⁰ eine ontisch-ontologische Erörterung der Neutralitätsmodifikation und ihres existenzialen Problems vorangehen sollte. Diese Erörterung der Neutralitätsmodifikation sollte von der Fundamentalontologie ausgehen und folgendermaßen gegliedert sein:

- 1) Neutralität als ein Modus des Sich-verhaltens zu..., das Sein-bei als "Ort" der Neutralität;
- 2) Neutralität als Gleichgültigkeit und das ontologisch-existenziale Problem derselben: Verlorenheit, Benommenheit, Freiheit;
- 3) Der existenziale Zeitsinn der Neutralität: Zeitlosigkeit der Gegenwart.³¹

Zu Punkt 1. Neutralität als ein Modus des Sich-verhaltens zu ...

Aus der von der Fundamentalontologie Heideggers inspirierten Vorbemerkung, dass "neutral und gleichgültig nur ein Seiendes sein kann, zu dessen innerstem Wesen es gehört, interessiert zu sein",³² zieht Fink die Schlussfolgerung, dass das Problem der Neutralität in seinem vollen Umfang nur nach einer vorgängigen Klärung des ontologischen Wesens des menschlichen Daseins angemessen zu stellen ist. Dies entspricht dem methodologischen Vorgehen Finks, nach dem die Untersuchung transzendentaler Probleme immer eines Leitfadens bedarf. Diesen findet Fink in Heideggers *Fundamentalontologie* und ihrem Hauptstück, welches die Ausarbeitung einer *existenzialen Analytik* ist. Die ontologische Charakterisierung des menschlichen Daseins als "Interessiertheit", d.h. als ein intentionales Sich-Verhalten-zu, welches grundsätzlich ein praktisch-orientiertes (sorgendes) In-der-Welt-Sein ist, gilt Fink als Leitfaden für seine Analyse. Diese Interessiertheit des Daseins heißt mit der Terminologie von *Sein und Zeit*: "Bedeutsamkeit, Weisen der Begegnung im besorgenden Umgang, Bewandtnis".³³

Die *Bedeutsamkeit* bezeichnet die Weise, mit der das Dasein in seinem Weltbezug den innerweltlichen Seienden begegnet. Diese kommen ihm nicht als Einzeldinge oder Einzelgegenstände entgegen, sondern stehen in einem allgemeinen Bedeutungszusammenhang, der eine horizontale Verweisungsstruktur der Welt ist und somit das In-der-Welt-Sein des Daseins

³⁰ Z-I, 84a.

³¹ Ebd.

³² Z-I, 85a-b

³³ Ebd.

artikuliert.³⁴ Der Umgang mit dem nichtdaseinsmäßigen Seienden stellt sich in der Gesamtheit der Weisen dar, in denen sich das Dasein um die innerweltlichen Seienden "sorgt". Diese praktische Modalität des Umgehens *mit* und *in* einer Umwelt wird von Heidegger "Besorgen" genannt. Mit "Fürsorge" bezeichnet er dagegen die sorgende Begegnung mit dem Anderen, dessen Seinsweise als völlig verschieden von derjenigen der nichtdaseinsmäßigen Seienden erkannt wird. Besorgen und Fürsorge sind also die Grundweisen der Begegnung im besorgenden Umgang innerhalb einer Umwelt, auf die sich Fink bezieht. Mit dem Terminus "Bewandtnis" wird außerdem die Seinsweise der umweltlichen Sachen, d.h. der nichtdaseinsmäßigen Seienden definiert. In jeder Umwelt wird jedes Seiende als ein "Zeug" wahrgenommen, das eine spezifische Verwendbarkeit hat. So Heidegger in §18 von *Sein und Zeit*:

Seiendes ist daraufhin entdeckt, dass es als dieses Seiende, das es ist, auf etwas verwiesen ist. Es hat mit ihm bei etwas sein Bewenden. Der Seinscharakter des Zuhgenden ist die Bewandtnis. [...] Die Bewandtnisganzheit, die zum Beispiel das in einer Werkstatt Zuhandene in seiner Zuhandenheit konstituiert, ist "früher" als das einzelne Zeug, imgleichen die eines Hofes, mit all seinem Gerät und seinen Liegenschaften.³⁵

Das letzte Glied des Verweisungszusammenhangs, der jede Umwelt sinnhaft konstituiert, oder besser gesagt, das Zentrum jeder Bewandtnisumwelt ist ein Seiendes, "bei dem es keine Bewandtnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhgenden innerhalb einer Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit selbst gehört".³⁶ Es ist der Mensch, dessen Wesen ein sorgendes Sich-Verhalten-zu ausmacht.

Nun ist laut Fink die Neutralisierung einzig aus dieser ontologischen Struktur des Bewandtniszusammenhangs angemessen zu interpretieren. Sie sei also eine besondere Modifikation der Struktur der *Sorge*, sozusagen eine Stilllegung der Verweisungsstruktur, die jedem besorgenden

³⁴ Im Rahmen seiner Untersuchungen über das Bildbewusstsein und die Neutralitätsmodifikation stellt Fink dagegen fest, dass die "Bedeutsamkeit eines Bildes primär nicht Bedeutsamkeit des Zeuges" ist, sondern eine solche, "die auf die *Ganzheit* des Lebens bezogen ist". Diese auf das Ganze des Lebens bezogene Bedeutsamkeitsfunktion bestimmt er als eine *symbolische*, als eine *zusammen-gesetzte* (aus dem Griechischen "συνβαλλω"): So schreibt Fink "Zweckfreiheit der Kunst. Kunst ist wesentlich symbolisch, geht auf die Totalität des Lebens". Daraus ergebe sich die Aufgabe einer existenziellen Interpretation der Bildlichkeit, der "Aufklärung der Lebenstendenzen und Lebensmöglichkeiten, die zum Ausdruck kommen in der 'zweckfreien' Repräsentation seiner selbst, die eben Selbstdarstellung und Überendlichung, Drang nach Unvergänglichkeit, Unvergänglichkeit in der Welt ist" (Z-I, 97a).

³⁵ GA 2, S. 112.

³⁶ Ebd., S. 113.

Sein-bei zukommt. Neutralität bedeutet hier also "Un-Bewandtnis", doch eine solche, die selbst noch eine höchst eigenartige Bewandtnis hat. Welches ist diese Bewandtnis der neutralisierten Un-Bewandtnis? Damit kommen wir zu Punkt 2.

Zu Punkt 2. Neutralität als Gleichgültigkeit und ihr ontologisch-existenziales Problem

Wenn die Neutralität eine Modifizierung des Bewandtniszusammenhangs im Sinne einer Bewandtnislosigkeit ist, welche Bewandtnis kann sie noch haben? Was kann die neutrale Gleichgültigkeit angesichts der normal durch Interessen erschlossenen Umwelt bedeuten? Es bedarf hier einer existenzialen Explikation der Neutralität und jener Situation der menschlichen Existenz, in der die Umwelt "bewandtnislos", gleichgültig, sozusagen neutralisiert erscheint. Die Phänomene, in denen sich eine solche Modifikation meldet, sind nach Heidegger die *Stimmungen* der *Angst* und der tiefen *Langeweile*. Die tiefe Langeweile bricht auf, wenn *es einem langweilig ist*. Sie lauert in den "Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herziehend", und bringt alles "in eine merkwürdige Gleichgültigkeit".³⁷ In dieser Stimmung "sind wir nicht bloß der alltäglichen Personalität enthoben, ihr irgendwie fern und fremd, sondern in eins damit hinausgehoben auch über die jeweilige bestimmte Situation und das betreffende Seiende, das uns da umgibt".³⁸ Diese Gleichgültigkeit der Dinge zu uns und gleichzeitig unseres Verhaltens zu ihnen sei nicht ein Resultat bewusster Abschätzungen oder vernünftiger Überlegungen. Vielmehr werde da alles "mit einem Schlag" gleichgültig, alles "rückt in eine Gleichgültigkeit zusammen".³⁹ Dieser überraschende Verlust an "innere[m] Gewicht der Existenz" springt aber "nicht erst von einem Ding auf das andere über wie ein Feuer, um es zu verzehren, sondern mit einem Mal ist alles von dieser Gleichgültigkeit umfangen und umhalten. Das Seiende ist – wie wir sagen – im Ganzen gleichgültig geworden".⁴⁰

Innerhalb dieser Gedankenkonstellation erkennt Heidegger in seiner Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* (1929) der Stimmung der Angst eine ontologische Grundfunktion zu. In der Angst erfahren wir eine "Unheimlichkeit", bei der "alle Dinge und wir selbst in einer Gleichgültigkeit" versänken.⁴¹ Die Angst erzeuge also ein Schweben, "weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt",⁴² und in dieser unheimlichen Erschütterung unseres Daseins werde "das Seiende im Ganzen hinfällig".⁴³ Somit stelle uns die Angst vor das Nichts. Doch in ihr geschehe wohl

³⁷ GA 9, S. 110

³⁸ GA 29/30, S. 207.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., S. 208.

⁴¹ GA 9, S. 111.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd., S. 112.

“keine Vernichtung des ganzen Seienden an sich”, ebenso wenig sei sie eine Verneinung der Welt. Vielmehr sei sie eine “*Nichtung*”⁴⁴, eine Neutralisierung der seienden Welt und ihres Sinnes. In eins damit geschehe aber eine wunderbare Verwandlung des Menschen, welche Fink als Motivation der Philosophie in seiner Interpretation des griechischen *thaumazein* wieder aufnehmen wird. In der durch die Angst erweckten Neutralität gegenüber der Welt sehen Heidegger und Fink ein Phänomen, das “das Seiende in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit” offenbart⁴⁵. Das Erscheinen der Befremdlichkeit, Unheimlichkeit der Welt dränge also die neutralisierte “Hineingehaltenheit” der Existenz vor dem Nichts zu einem fragenden “Übersteigen des Seienden im Ganzen”. Das Hinaussein über das Seiende nennt Heidegger *Transzendenz*, Fink interpretiert es als eine *Transzendierung der Endlichkeit*. Ohne diese Offenbarung des Seienden im Ganzen würde es keine menschliche Freiheit geben: “So abgründig gräbt im Dasein die Verendlichung, dass sich unserer Freiheit die eigenste und tiefste Endlichkeit versagt”⁴⁶. Das Versagen der menschlichen Macht, die eher verschwindet und den Raum für ein Ergriffenwerden lassen muss, wird von Fink als Motiv seiner meontischen Fundierung der Philosophie übernommen und weiterentwickelt.

Zum Punkt 3) Der Zeitsinn der Neutralität: die Gegenwartslosigkeit

Der Zeitcharakter der neutralisierenden Grundstimmungen, wie z.B. der tiefen Langeweile, besteht in einer eigenartigen Zeitlosigkeit der aktuellen, in ihrem Weltbezug “modifizierten” Erfahrung. Wenn einem also langweilig ist, entgleist in dieser Stimmung die normale, metrisch-chronologische Wahrnehmung der objektiven Zeit. Man ist gleichsam in eine zeitlose Leere verbannt und isoliert. Dies Phänomen nennt Heidegger die “*Leergelassenheit*”, die “Ausgeliefertheit des Daseins an das sich versagenden Seiende”⁴⁷. Das Neutralitätsphänomen begleitet eine Suspendierung des gewöhnlichen Zeitverlaufs und eine eigentümliche Hingehaltenheit, ein Dahingestellt-Bleiben in einer Verzögerung der Zeit. Man verbleibt sozusagen “schwebend” in der Zeit, ohne das innere Gewicht der eigenen Existenz, sodass es vergeblich ist, irgendwelchen *Zeitvertrieb* zu unternehmen. Darin zeigt sich die Übermächtigkeit dieser Grundstimmung gegenüber der Ohnmacht des menschlichen Daseins, das sich nicht mehr aus dieser “hellen Nacht” herausholen kann. Die tiefe Langeweile hat einen nicht-personalen Charakter, sie ist universal. Da sie ein ohnmächtiges Aussetzen an den unbestimmten Horizont der Zeit mit sich bringt, bietet sie laut Heidegger einen ursprünglichen Zugang zum Wesen der Zeit und ihrer horizontalen Zeitigung, die jenseits jeder messbaren Zeitspanne liegt.

⁴⁴ Ebd., S. 113.

⁴⁵ GA 9, S. 113.

⁴⁶ Ebd., S. 114.

⁴⁷ Vgl. GA 29/30, S. 206ff.

Heidegger und Fink erkennen den beiden Grundstimmungen der Angst und der Langeweile, da sie eine Neutralisierung des Seienden im Ganzen hervorbringen, eine offenbarende, enthüllende Funktion zu. In der *Unheimlichkeit*, die sie im Dasein hervorrufen, verschwinde das Seiende und diese *Nichtung* bzw. Neutralisierung des Weltsinnes, der plötzlich entgleite und neblig werde, motiviere ein Fragen, welches der Ursprung des philosophischen Denkens sei, und somit den Übergang zu einer philosophischen "Einstellung" oder "Existenzweise". In explizitem Gegensatz zu Husserl und der erkenntnikritischen Gestaltung der Epoché glaubt also Fink, dass es eine Stimmung gebe, die eine Bekehrung von der natürlichen zur echt philosophischen Einstellung motivieren könne. Die neutralisierenden Grundstimmungen lassen das Dasein in seine Endlichkeit dahingestellt, tief im Nichts seiner Existenz verlassen. Doch "wenn die Befremdlichkeit des Seienden uns bedrängt, weckt es und zieht es auf sich die Verwunderung" einer Weltfrage: *Warum das Seiende und nicht vielmehr das Nichts?* Diese Frage ist dann der Ursprung (*origo*) und Anfang (*principium*) der Philosophie. Sie ist ihre $\alpha\rho\chi\eta$.

§ 3. Existenziale Grundstimmung als Motivation

Ein Echo des gleichsam verborgenen Gedankenganges, in dem Fink die Aufweisung der Neutralität als transzendentale Vermöglichkeit des reinen Ich und eine existenziale Interpretation derselben als Grundstimmung integriert, findet sich in jenem *Anfangsstück*⁴⁸ für das mit Husserl geplante systematische Werk der Phänomenologie, das G. van Kerckhoven zutreffend als eine "Gegenexpertise des cartesianischen Standpunktes der [Cartesianischen] Meditationen"⁴⁹ definiert hat. Das Scheitern des Experiments, zumindest was die geplante Erarbeitung eines umfassenden Werks zur Einleitung in die Transzentalphilosophie angeht, nimmt ihm aber nicht die frische Klarheit, mit der Fink an einer erneuernden Selbstauslegung der Phänomenologie arbeitete. Auf der Textoberfläche tauchen bestimmte Elemente auf, die es zeigen, wie Fink einige von der Forschung bisher vernachlässigte Einflüsse hinsichtlich der Frage nach Motivation und Anfang der philosophischen Selbstbesinnung von Heidegger rezipiert und eigenständig neu interpretiert hat. Insbesondere über den Seiten 29-37 des finkschen Entwurfs, in denen es um das anfängliche Aufgehen des philosophischen Denkens geht, liegt sozusagen eine öffentlicher Reflex der privat entwickelten Deutung der Funktion der Stimmung für die Verbindung Anfangsproblem-Freiheit.

Darüber hinaus steht der Unterschied zwischen der erkenntnikritischen Form der Epoché,

⁴⁸ Vgl. VICM/2, S. 10-105.

⁴⁹ G. van Kerckhoven, *Mundanisierung und Individuation*, a.a.O., S. 109.

die Husserl im freien Willensentschluss des Menschen begründet hat, und jener Radikalisierung der Reflexion im Inneren der natürlichen Einstellung, die Fink als Selbstbesinnung und Weg in die Philosophie versteht, auf dem Spiel. Formal wurde diese Selbstbesinnung als eine Er-Innerung an das Weltapriori bestimmt. Ihre Aufgabe sei das Wecken einer Latenz aus ihrem weltalten Schlaf, aus ihrer Vergessenheit. Mit dieser radikalen Besinnung auf die Weltsituation, die das Spezifische des philosophischen Fragens darstellt, frage der Mensch nach der Welt und ihrem Ursprung. Indem der Mensch nach der Welt fragt, so Fink, fragt er aber "nicht von sich weg, sondern im Stellen der Ursprungsfrage fragt er nach dem tiefsten Wesen seiner selbst, nach der verborgenen Weltgröße in ihm".⁵⁰ Er besinne sich auf das ihn existenzial situierende Dass-Sein der Welt und füge sich in ein Fragen nach dem nicht-seienden Urgrund dieser umweltlichen Situiertheit.

In seiner Schrift versucht Fink also eine Motivation zur Infragestellung der Welt auszumachen, die im Inneren des natürlichen Lebens erwachsen könnte – und dann so mächtig wäre, dass sie zum Durchbrechen der Lebenspositivität und zum Übersteigen über sie hinaus zu führen vermöge. Diese Motivation liege der Selbstbesinnung (der Frage nach dem Weltursprung) zugrunde und lasse dadurch den metaphysischen Überbau der sogenannten "transzendentalen Einstellung" aufleuchten.⁵¹ Das Ganze des Seins, so Fink, "ist nur verstehbar und zwar radikal verstehbar, wenn ich es aus seinem Ursprung her begreife".⁵² Die Frage nach dem Ursprung erhebt sich auf dem Grund einer Motivation, die Fink in seinen Notizen zunächst ganz allgemein "existenziale Not" nennt.⁵³ Was ist dann dies unausweichliche Drängende, das die Existenz *gestimmt*⁵⁴ lässt und somit zur Philosophie motiviert?

Da die "zur Philosophie treibenden Anlässe"⁵⁵ mannigfaltig sind und zumeist verborgen bleiben, scheint es Fink praktisch unmöglich, eine apodiktische und feststehende Motivation zur Infragestellung der Welt anzugeben. Das könnte den Anschein erwecken, dass der einfachste Weg, um eine Motivation zur Philosophie zu finden, eine Befragung der Philosophiegeschichte sei. Doch eine solche Beschäftigung mit der Geschichte des philosophischen Anfangs, auch wenn sie legitim

⁵⁰ Z-VII, XVII/21b.

⁵¹ Von "metaphysischen Überbau der transzendentalen Einstellung" spricht auch K.-H. Lembeck in seinem Artikel *Natürliche Motive der transzendentalen Einstellung? Zum Methodenproblem der Phänomenologie*, in: *Phänomenologische Forschungen* 1 (1999), Karl Alber, Freiburg/München, S. 3-21. Dort distanziert sich der Autor vom Finks Denkweg und versucht, vor allem im Anschluss an der Tradition der frühromantischen Ästhetik, zu zeigen, wie natürliche Phänomene wie das Komische, der Humor, der Witz und besonders die Ironie als Quelle der transzendentalen Einstellung interpretiert werden können. Doch hat sich Fink in seinen Privatnotizen auch mit dem Phänomen der Ironie beschäftigt: erstens im Rahmen seiner Untersuchung des Bildphänomens und der Repräsentationen, zweitens in Bezug auf methodische Überlegungen über die phänomenologische Begrifflichkeit.

⁵² Z-IV, 18b.

⁵³ Vgl. z. B. Z-VII, XVII/19a und XVII/21a.

⁵⁴ "Stimmen" soll hier in dem Sinne des "sich für etwas entscheiden", oder auch des "zu etwas geneigt sein" verstanden werden. Vgl. *Das deutsche Wörterbuch von Jakob und Wilhelm Grimm*, Bd. XVIII, S. 3093.

⁵⁵ VICM/2, S. 29.

und eine interessante Forschungsrichtung sei, würde uns lediglich mit traditionell vorgegebenen Anstößen zum philosophischen Fragen konfrontieren. *Unser* Anfang dagegen, die je-meinige und ureigene Stiftung des philosophischen Habitus, gestalte sich als eine Befreiung vom vorgegebenen Traditionshorizont, wie sie von der autonomen Selbstbegründung der Philosophie verlangt werde. Fink bemüht sich infolgedessen zu zeigen, wie aus dem alltäglichen Leben zwingende Motive aufspringen, „die uns aus dem natürlichen gewohnten Dahinleben herausreißen“⁵⁶ können. In bestimmten Lebensumständen ereigne sich eine Erschütterung des natürlichen Weltbodens, die „uns über alle Besorgnisse und Geschäftigkeiten unseres alltäglichen Weltlebens hinweg mit elementarer Gewalt auf das Problem der Welt“⁵⁷ stoße. Das geschehe z.B. im Erleben eines Schicksalsschlags, in einem plötzlichen „Wachwerden des sonst verheimlichten Wissens um die letzten Dinge, um Tod und Vergänglichkeit, in den rätselhaften Stimmungen des Grauens und Entsetzens“.⁵⁸ In all diesen Phänomenen verwandelt sich die altvertraute Heimwelt in ein Rätsel, in ein dunkles Mysterium, da sie ihren konstitutiven Vertrautheit- und Gewohnheitscharakter verliert. Dadurch wird eine Bruchlinie gegenüber dem gewöhnlichen Lebensstil gezogen. P. Trawny beschreibt den Sachverhalt in Bezug auf Heideggers Philosophie in einer Weise, die mit ihrem Anklang an Ernst Jünger auch unglaublich nah an dem finkschen Gedanken ist: „Es sind Grundstimmungen, die uns bewegen, diesen unseren von Katastrophen erschütterten Horizont – die 'Linie' – zu überschreiten“.⁵⁹ Unsere Umwelt von Sicherheiten bricht in „extremen“ Situationen des normalen Daseins zusammen – z.B. im Krieg, in der Nähe des Todes oder in jenem Moment, in dem uns die Vergänglichkeit der Existenz plötzlich ganz nah aufleuchtet. Die erschütternde Erfahrung der Zerbrechlichkeit unserer Weltsituation, unserer *conditio humana*, und auch der blitzartige Einbruch der immer ausgesparten Latenz des Todes, die das „*memento mori*“ wieder wachruft, sind jene Motivationsformen der Philosophie, in denen das Denken die Konturen einer *meditatio mortis* oder einer Meditation *de brevitate vitae* annimmt. In ihnen besinnt sich dann der Philosoph auf die Weltsituation des Menschen und seine Vergänglichkeit.

Ungeheuer ist, so fährt Fink fort, „die philosophische Bedeutsamkeit dieser meistens religiösen Motivation“.⁶⁰ In ihr orientiert sich das natürliche Leben erstmals auf einen absoluten Urgrund der Welt hin, auf einen ersten Vorgriff auf das Absolute. Philosophie und Religion sind, neben der Kunst, „absolute Verhältnisse, in denen der Mensch [...] am Seinsgrund alles

⁵⁶ Ebd., S. 30.

⁵⁷ Ebd.,

⁵⁸ Ebd.,

⁵⁹ P. Trawny, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, a.a.O., S. 33.

⁶⁰ Ebd..

Seienden”⁶¹ teilnimmt. Die Dreizahl dieser Bezugsrichtung zum Absoluten ist nicht zufällig, sondern hat ihren Grund in der Dreifaltigkeit des ur-einen Seinsgrundes, der sich jeweils als “das Heilige, das Schöne und das Wahre”⁶² offenbart. Doch anders als die Religion muss die Philosophie der Strenge des Begreifens folgen, wobei “keine unmittelbare Auslegung” der motivierenden Stimmungs- und Erschütterungserlebnisse gestattet ist.

Der finksche Hinweis auf die Stimmungen und insbesondere auf die Stimmung des Grauens ist hier wichtig. Tatsächlich schreibt er in einer anderen Notiz, dass “die Philosophie auf dem Grunde des Grauens ruht”⁶³ Im Grauen sieht Fink die ausgezeichnete Weise jener Stimmung, die die Griechen *thaumazein* (Erstaunen) genannt haben. Zu den anderen Modalitäten des *thaumazein* zählt er die Grundstimmungen der “Rätselhaftigkeit, der Fremdheit, der Einsamkeit, der Verlorenheit und der Angst”⁶⁴ Einsamkeit und Angst verweisen deutlich auf Heideggers Philosophie. Die Angst sei jedoch laut Fink “keine so ursprüngliche Stimmung wie das Grauen”, sondern Angst und Entsetzen können als “Grundmodi des Grauens” betrachtet werden. “Das Inmittensein, Hineingeratensein, Gefangensein unter dem Seienden” offenbare sich in der Stimmung des Grauens, die also eine Grunderfahrung der Welt im Ganzen ermöglicht. Das Grauen kommt sozusagen von den Gegenständen her und in ihm, als einer “seltenen Stimmung, bricht die Gegenständlichkeit des Gegenstandes”⁶⁵ auf. In diesem Zusammenbruch des Seinssinnes wird der Gegenstand neutralisiert und erscheint nur als Fremdes. Die Fremdheit, die im Grauen andrängt, ist die Fremdheit des Anderen, der vollkommen verdunkelten Außenwelt, einst so heimisch und vertraut. In der Berührung mit dem Grauen spüren wir “den kalten Atem des Fremden, des Unbegreiflichen”⁶⁶ Aus der Unheimlichkeit und Unbegreifbarkeit der vorgegebenen Welt könne also das philosophische Fragen erwachsen.

Trotz der Verschiedenheit aller faktischen Anlässe für die universale Infragestellung der Welt aus der aufbrechenden Unheimlichkeit und Rätselhaftigkeit der bekannten Heimwelt ist eine formale Charakterisierung dieser Erlebnisse möglich. Der jeweilige Ausgangspunkt dieser formalen Charakterisierung ist das natürliche Dahinleben in der Welt, welche als Umwelt der Vertrautheit und der Bekanntheit erscheint. Diese Lebenswelt ist also eine vertraute Heimwelt. Die Normalitätsstruktur des Daseins erfährt durch die neutralisierenden Stimmungserlebnisse eine so tiefe Erschütterung, dass “die Vertrautheit im Ganzen [aufgehoben] und in universale

⁶¹ Enthusiasmus, S. 15.

⁶² Ebd.

⁶³ Z-V, IV, 3a.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Zitate aus Z-V, IV/3b.

Rätselhaftigkeit verwandelt“⁶⁷ wird. Die Aufhebung der Naivität des weltgewohnten Lebens in seiner Totalität durch den Fragwürdigkeitscharakter der nun als unheimlich vorgegebenen Heimwelt wäre demzufolge die Weckung des philosophischen Geistes durch jene *Stimmung*, in der “alle Dinge zusammenschießen zu einem bedeutungslosen Ganzen”⁶⁸ und uns die Unheimlichkeit ergreift.

Hierzu muss allerdings angemerkt werden, dass “diese neue Befremdlichkeit der vertrautesten Gewohnheit in uns” geweckt wird, ohne dass “wir ihr durch einen willkürlichen Entschluss Genüge tun könnten”⁶⁹ Die Neutralisierung des natürlichen Weltlebens und seiner Geltung ist nicht ein Akt unserer Freiheit, sondern die Neutralität, die Nichtung, die Befremdlichkeit ergreift uns inmitten unserer Heimwelt durch eine Stimmung. Die Stimmung steht aber uns nicht beliebig zur Verfügung, so als ob ihr Eintreten frei abrufbar wäre. Im besten Fall könnte es in der Macht menschlicher Freiheit liegen, das Stimmungsereignis heraufzubeschwören, nie aber, es zu erzeugen. Wie Fink sagt: Nicht wir haben die Stimmung, sondern sie hat uns. Und wir müssen für dieses Sichergreifenlassen frei sein, weil der Aufstieg nicht in einem Akt unserer Willkür entschieden wird. Sie ergreift uns und entfremdet uns in der Neutralisierung unserer Weltgewohnheit. So ungeheuer mächtig ist diese tiefe Weltgewohnheit, dass sich das “Loslassen und Preisgeben der natürlichen Einstellung” unserer Kontrolle entzieht:

Ist diese Weltgewohnheit am Ende nichts anderes als eine ungeheuere Mannigfaltigkeit und synthetisch zusammenwirkende Einheit von ständig und unausdrücklich verborgen spielenden “Vorurteilen”, so ist mit einer reflektiven Sistierung “aller” Vorurteile, mit welchem Beginnen das Philosophieren, geleitet von der Absicht auf eine erste und untrügliche Wahrheit, anzuheben pflegt, zumeist doch nur eine oberflächige Schicht getroffen und inhibiert, während die von uns so gemeinhin durch Reflexion unfasslichen Grundvorurteile trotz aller kritischen Einstellung und aller Skepsis ungebrochen am Werk sind.⁷⁰

Die erkenntnikritische oder skeptische Form der Epoché, d.h. die “Sistierung aller Vorurteile” bleibt nach Fink auf der Oberfläche des Weltphänomens und ihrer Gesamtheitgeltung, weil sie sich auf das innerweltliche Ideal der Wissenschaft orientiert. Die Freiheit einer solchen

⁶⁷ VICM/2, S. 33.

⁶⁸ Z-IV, 99a-b. Diese kurze Notiz enthält eine Zusammenfassung der Antrittsvorlesung Heideggers *Was ist Metaphysik?*, die er am 24.7.1929 gehalten hat.

⁶⁹ VICM/2, S. 34.

⁷⁰ Ebd.

Reflexion könne also nie den überlieferten Welthorizont im Ganzen durchbrechen, sondern höchstens den Horizont der unmittelbaren Gegebenheit inhibieren und infrage stellen. Dagegen vermöge die emanzipierende, historisch-horizontale Epoché, die den Kern der Besinnung auf die Welt ausmacht und aus einer Grundstimmung des menschlichen Daseins erwächst, den Menschen vor die gesamte vorgegebene, nun neutralisierte Welt zu stellen. Diese gelte dann “nunmehr als bloßes Phänomen unserer Situation”⁷¹ Die Welt als Situationsphänomen des menschlichen Daseins ist nun der “universale Inbegriff” des Für-mich-Seienden geworden. Aus der existenziellen Umdeutung des Neutralitätsphänomens und der darauffolgenden Auslegung der in einer Grundstimmung aufbrechenden Neutralität, die das Philosophieren motiviert, ergebe sich eine existenzielle Motivation für die Weltbesinnung. Die aus der Existenz selbst ausspringende Motivation bestehe in einer freien Antwort auf erlebte Stimmung, die das Dasein ergreife und es aus dem Vertrautheitszustand mit der Heimwelt heraustreibe. Doch selbst diese im Anschluss an Heidegger entwickelte Aufklärung der Motivation zur Philosophie ist etwas Vorläufiges. Das letzte Wort ist noch nicht gesprochen.

§ 4. Unzulänglichkeit aller mundan konzipierten Motivationen. Die radikale “Unmotiviertheit” der Philosophie

Finks Privatnotizen aus den späteren Zwanzigerjahren dokumentieren seine aufkeimende Unzufriedenheit in Bezug sowohl auf eine bewusstseinsanalytische als auch eine fundamental-ontologische Interpretation der Motivationsproblematik. Da jene radikale Selbstbesinnung, die den Einzelnen in eine bestimmte Verantwortung des Fragens verpflichtet, den Philosophen im Faktum der Existenz vorfindet, kann die Faktizität menschlicher Existenz nicht vollkommen außer Acht gelassen werden. Doch bei der anfänglichen Motivation zur Philosophie geht es nicht ausschließlich um eine explizite Übernahme der Endlichkeit, deren erschütternden Vergänglichkeits- und Zerbrechlichkeitscharakter die Grundstimmungen in die Seele des Menschen hineinströmen lassen. Dies würde eine gewisse Fixierung der Grundmöglichkeiten des Philosophierens, eine gewisse Einengung der Philosophie auf eine bloße Fundamentalontologie bedeuten. Die Aufklärung der existenziellen Motivation der Philosophie ist demzufolge nach Fink “ein Vorläufiges”, das immer in gewisser Weise etwas “Künstliches” an sich habe, wenn es auch abgründig in der “eigensten und tiefsten Endlichkeit” geschehe.⁷² Fink erkennt wohl die aufsprengende Macht, die die

⁷¹ VICM/2, S. 34.

⁷² Vgl. z.B. Z-IX, VII/5a.

neutralisierenden Stimmungen in der Seele wecken können. Er erkennt wohl auch die dadurch aufbrechende Fraglichkeit des Seienden im Ganzen an. Doch eine solche Fragestellung ist für ihn letztendlich unzulänglich, weil das “Übersteigen des Seienden im Ganzen”, der Transzensus der Welt nicht *endlich* motiviert sein kann. Es muss dagegen ausschließlich “transzental”, d.h. absolut motiviert werden. Die Motivation muss also aus dem Absoluten herabkommen, um die Seele des Menschen zu erheben.

Eine bewusstseinsanalytische Bestimmung des Ursprungs der Philosophie erweist sich ihrerseits daher als unzulänglich, weil sie lediglich eine “ontisch-mundane” Motivation aufzuklären vermöge. Eine solche also, die hauptsächlich von der natürlich-eingestellten Freiheit des Menschen abhänge, wenn sie auch durch eine transzendentale Vermöglichkeit des reinen Subjekts *a posteriori* garantiert werde. Dadurch sei zwar nur eine äußerlich-formale Strukturtypik der Philosophie gewonnen: eine Philosophie als reine Selbst-Reflexion. Der Ansatz einer solchen Philosophie als transzentaler Selbstreflexion sei aber völlig von der These menschlicher Freiheit abhängig und zeige ihre Mängel. Die Beschaffenheit der natürlichen Einstellung, von der die Bewegung der Philosophie ihren Ausgang nimmt, sei die Ursache einer solchen ungenügenden Radikalität. Die phänomenologische Theorie der natürlichen Einstellung⁷³ zeige, dass diese von ihrer “Natürlichkeit”, d.h. ihrem normalen In-die-Welt-Geradehinen, ihrem geworfenen Verschlossensein in der Welt *nichts weiß*. Genau darin bestehe ihre “Naivität”, die also einen strukturellen Mangel an Wissen (Unwissenheit) über sich selbst bedeute. Wenn also die natürliche Einstellung sich wesentlich verschlossen bleibe, könne sie auch nichts von der Möglichkeit einer Überwindung, eines Aufstiegs über ihre Naivität hinaus wissen. Das natürliche Leben, im natürlichen Welthorizont beschränkt und in seiner eigenen Selbstgenügsamkeit und sicheren Welthabe fortlebend, habe tatsächlich “keine Motive, [...] in die transzendentale Einstellung überzugehen, also mittels der phänomenologischen Reduktion transzendentale Selbstbesinnung zu vollziehen”.⁷⁴ Die natürliche Einstellung scheine eine “trotzige Autarkie” zu sein, in der es “der Endlichkeit [...] ausschließlich um ihr Endlich-sein”⁷⁵ gehe.

Mit der phänomenologischen Charakterisierung des natürlichen Weltlebens als einer trotzigen Autarkie hebt Fink eine Grundeinsicht hervor, die auch Heidegger in seinen frühen Freiburger Vorlesungen beleuchtet und phänomenologisch gedeutet hat.⁷⁶ Das Phänomen “Leben”

⁷³ Vgl. S. Luft, *Phänomenologie der Phänomenologie*, a.a.O., S. 35-78. Vgl. dazu auch M. Fischer, *Differente Wissensfelder, einheitlicher Vernunftraum. Über Husserls Begriff der Einstellung*, Fink Verlag, München 1985; S. Luft, *Husserl's phenomenological discovery of the natural attitude*, in: *Continental Philosophy Review* 31 (1998), 153-170.

⁷⁴ Hua III/1, S. 153.

⁷⁵ Z-IX, VII/5a.

⁷⁶ Vgl. GA 58, §§ 9-14; und GA 60, vor allem §3. *Faktische Lebenserfahrung als Ausgangspunkt*, §4. *Die*

zeigt nach Heidegger eine eigentümliche *Selbstgenügsamkeit*, die seine Autarkie charakterisiert. Das Leben richte sich aus sich selbst heraus: Es sei selbst-genügsam in dem Sinne, dass es sich selbst genug und mit sich selbst zufrieden sei. Es brauche überhaupt nicht außer sich zu gehen, um seine Verwirklichung zu finden. Die faktische Lebenserfahrung verdecke "immer wieder eine etwa auftauchende philosophische Tendenz durch ihre Indifferenz und Selbstgenügsamkeit",⁷⁷ und in dieser selbstgenügsamen Bekümmерung um den binnennweltlichen Umgang mit dem innerweltlichen Seienden falle das Leben selbst "ständig in die Bedeutsamkeit" seiner vertrauten Umwelt ab. Die Autarkie des Lebens wäre also der verschlossene Ablauf der Bedeutsamkeitsfunktion, in deren Verweisungsstruktur die menschliche Welterfahrung verläuft und – vielleicht noch wichtiger – sich versteht.

Aus der binnennweltlichen natürlichen Einstellung heraus scheint in der Tat die Philosophie und die zu ihr treibende Reduktion etwas unnatürlich. Die "hinter" dem Reduktionsvollzug stehende transzendentale Landschaft bleibt, solange man diesseits des Eingangsorts sondiert, unsichtbar. Dies Außer-Sicht-Bleiben hat aber seinen wesentlichen Grund nicht in der überweltlichen Transzendenz des sonst verborgenen Absoluten, sondern in der Wesensbestimmung der natürlichen Einstellung. Eine transzendentale Motivation der Philosophie ist, so Fink, in der natürlichen Einstellung "gar nicht sichtlich zu machen". Mit anderen Worten, "solange wir in der natürlichen Einstellung existieren, ist uns das Problem der Philosophie nicht nur 'unbekannt' als faktisch nicht gegeben, sondern auch unzugänglich".⁷⁸ Zum Wesen der natürlichen Einstellung gehöre eine Verschlossenheit gegen die Dimension des Transzentalen, der ein selbstgenügsames Verfangensein in der natürlichen Welt entspreche.

Wenn also die Unzulänglichkeit sowohl der bewusstseinsanalytischen als auch der fundamentalontologischen Auslegung der Motivation darin besteht, dass beide zutiefst in der Autarkie und Selbstgenügsamkeit des Lebens verwurzelt sind und ihr nicht entrinnen können, scheint keine andere Alternative möglich, als dass die Philosophie ganz "unmotiviert" bleibt. Tatsächlich hat Fink in seinem Aufsatz *Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik* die Unmotiviertheitsthese öffentlich vertreten. Der Artikel wurde 1933 mit einem Vorwort von Husserl in den *Kant-Studien* veröffentlicht und betraf vornehmlich die Einwände der Südwestdeutschen oder Badischen Schule des Neukantianismus, die in Rickert ihren Hauptvertreter hatte. Ohne die naukantianische Bewertung der Phänomenologie und die darauf folgenden Einwände gegen die Transzentalphilosophie Husserls – die Fink energisch ablehnte und widerlegte –, ausführlich

⁷⁷ *Kenntnisnahme*.

⁷⁸ GA 60, S. 15.

⁷⁸ Studien, S. 111.

darzustellen, was hier leider nicht möglich ist, muss hervorgehoben werden, dass Husserl in seinem Vorwort völliges Vertrauen in Finks Worte äußerte. Er habe auf Wunsch der Redaktion die Schrift durchgesehen und sei mit den "philosophischen Intentionen, aber auch mit dem hauptsächlichen Gehalt [der] unveröffentlichten konkreten Untersuchungen auf das Vollkommenste vertraut geworden". Aus diesem Grund, so schreibt Husserl weiter, könne er behaupten, "dass in derselben kein Satz ist, den ich mir nicht vollkommen zueigne, den ich nicht ausdrücklich als meine eigene Überzeugung anerkennen könnte".⁷⁹

Dennoch sind die darin enthaltenen Ausführungen und die zentralen Punkte des Artikels mehr oder weniger versteckte, für ein aufmerksames Auge sicherlich auffällige Wegmarken von Finks eigenem Denken, d.h. eines Denkens des nicht-seienden und nicht-gegebenen Absoluten, kurzum, einer meontischen Philosophie. So schreibt Fink, wenn die Phänomenologie Wissenschaft sein wolle, so bedeute dies "primär eine Verwandlung der Idee der Wissenschaft". Sie realisiere mit ihrer Erkenntnis der Welt aus ihrem nicht-gegebenen Ursprung ein Wissen, "das prinzipiell alle Formen munder Erkenntnis (auch das Erkennen der vor aller Erfahrung liegenden Sinnssphäre) übersteigt"⁸⁰. Dadurch setze sie einen "Neubegriff der Wissenschaft", während der traditionelle Begriff der Wissenschaft "grundsätzlich welt-immanent" bleibe. Hier liege also ein abgrundtiefer Richtungsunterschied und eine Differenz zu jeder weltlichen Wissensform, weil die Philosophie über die Welt hinausfrage nach dem absoluten, nicht-seienden Weltursprung. Dies sei aber nur möglich mit einer der Phänomenologie eigentümlichen Erkenntnismethode, die "in einem radikalen Gegensatz zu aller glaubensmäßigen und spekulativen Metaphysik" stehe. Dieser notwendige Erkenntnisweg, ohne den es keine Phänomenologie gebe, heiße "phänomenologische Reduktion": jener aufsteigende Transzensus, der zum welttranszendenten Ursprung emporleite. Hierzu merkt Fink aber an:

Die Erkenntnisbewegung, die in der Reduktion geschieht, ist zwar ein transzenderender Übergang [...], aber prinzipiell innerhalb der Einheit des Absoluten, als welches wir im Durchgang durch die phänomenologische Philosophie das "konstitutive Werden" der Welt aus den Ursprüngen des "transzentalen" Lebens erkennen. So wie die Welt nur ist, was sie ist, aus dem "Ursprung" her, so ist dieser selbst auch nur, was er ist, auf die Welt hin. Die Welt im Rückgang auf eine "Transzendenz" erkennen, die sie gerade wieder einbehält, bedeutet eine transzendentale Welterkenntnis realisieren. In diesem

⁷⁹ Zitate aus Ebd., VIII.

⁸⁰ Ebd., S. 106 f.

Sinne allein ist die Phänomenologie "Transzentalphilosophie"⁸¹.

Der Transzensus über die Welt, und nicht nur über das innerweltliche Seiende, hinaus sei aber kein spekulativer Ausflug in ein metaphysisches Jenseits, sondern die erkenntnismäßige Zurücknahme der Welt in die Tiefe des Absoluten. Die Welt bleibe dem Absoluten immanent oder werde vielmehr als im Absoluten liegende entdeckt, aus ihrer tiefen Verborgenheit herausgeholt. Das Entscheidende dabei sei, dass eine solche Erkenntnisbewegung der Reduktion im Horizont der natürlichen Einstellung zunächst als ganz und gar unmotiviert auftrete. Man müsse diese "befremdende Unmotiviertheit" aushalten können, um der Gefahr zu entrinnen, diese zunächst unmotivierte Erkenntnisbewegung der Reduktion von vornherein auf eine mundane, traditionell vorgegebene Problematik abzustellen. So würde man den "allgemeinprinzipiellen Charakter" der Phänomenologie verfehlen, und das hätte wiederum zur Folge, dass man auch den Sinn "aller besonderen Erkenntnismethoden der Phänomenologie" und alle ihre Analysen missverstehen würde.

Auf diesem Artikel reagierte damals L. Landgrebe, Vorgänger Eugen Finks auf der Assistentenstelle bei Husserl⁸² und 1935 wegen der politischen Veränderungen in Deutschland nach Prag ausgewandert. Es ist tatsächlich ein Brief erhalten,⁸³ der zwei Einwände gegen die in Finks Artikel vertretenen Hauptthesen enthält. Einerseits bestreitet Landgrebe den produktiven oder kreativen Charakter der absoluten Erkenntnis, der er infolge der Passivität der Urkonstitution Ohnmacht zuschreibt. Andererseits – und das ist hier das Wichtigste – stellt er die Unmotiviertheitsthese infrage: "Der Übergang zur phänomenologischen Reduktion ist, von der mundanen Einstellung her gesehen, *unmotiviert*".⁸⁴ Finks Antwort ist vom 5. Juni 1934 datiert.

⁸¹ Ebd. S. 106.

⁸² Ludwig Landgrebe war von 1923 bis 1930 Assistent bei Husserl. 1927 promovierte er mit einer Arbeit über "Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften (Analyse ihrer Grundbegriffe)", veröffentlicht in Husserls *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IX 1928, S. 237-366. Nach seiner Auswanderung nach Prag habilitierte er sich 1935 an der Deutschen Universität in Prag bei Oskar Kraus mit einer Arbeit über Anton Martys Sprachphilosophie.

⁸³ Dieser "Einwändebrief" wurde am 6. April 1934 abgeschickt, wie den ersten Sätzen von Finks Antwortbrief zu entnehmen ist, in denen er sich für die späte Antwort entschuldigt. Schon Dezember 1933 hatte Husserl Landgrebe über den aktuellen Stand der Veröffentlichung des finkschen Artikels mitgeteilt: "Leider zieht sich die Ausgabe des ausstehenden Heftes der Kant-Studien ungemessen hinaus (Gleichschaltung!), [...] und so können wir Ihnen noch immer die schon im Juli fertiggedruckte Finksche Abhandlung nicht zugehen lassen, die Ihnen viel zu sagen hat" (BW 4, 316). Als der Artikel Ende 1933 schließlich veröffentlicht wurde, fragte Husserl in seinem Brief an Landgrebe: "Haben Sie die ganz ausgezeichnete Finksche Abhandlung in den Kant-Studien studiert? Natürlich ist alles durchgesprochen und identisch mit meinen Ansichten" (BW 4, S. 319). Darauf antwortete Landgrebe am 8. Januar 1934: "Dr. Fink, der mir seine Abhandlung zugeschickt hat, will ich auch ausführlich darüber schreiben, sobald ich sie eingehend studiert und die nötige Ruhe dazu habe" (BW 4, 322). Am 6. April 1934 war die intensive Lektüre des finkschen Artikels offensichtlich beendet, und so teilte Landgrebe Husserl schriftlich mit: "An Dr. Fink habe ich nun endlich auch geschrieben und ihm eine Reihe von Fragen und Einwänden zu seiner Arbeit geschickt" (BW 4, S. 326). In der Tat hatte Landgrebe am selben Tag Fink seinen Brief mit den Einwänden zugeschickt.

⁸⁴ EFGA 3.2, S. 482.

Obwohl er große Bedenken hatte, "so grundsätzliche Fragen in der zur Knappheit zwingenden Form eines Briefwechsels zu diskutieren", nimmt er kurz Stellung zu den geäußerten Einwänden. Leider ist der zweite Teil dieses Briefes, in dem Fink die Phänomenologie als Erkenntnis des Absoluten ausdiskutiert hat, verloren gegangen, doch im ersten Abschnitt vermerkt er zur erwähnten Problematik der Unmotiviertheit ausdrücklich: "An der 'Unmotiviertheit' der Reduktion möchte ich unbedingt festhalten"⁸⁵

Was bedeutet nun diese in Anführungsstriche gesetzte *Unmotiviertheit* im Kontext seiner Neuinterpretation der Phänomenologie Husserls und der ontologischen Philosophie Heideggers im Sinne einer meontischen Philosophie des Absoluten als Freiheitslehre?⁸⁶ Und spezifisch mit Bezug auf die Problematik des Anfangs formuliert: "Wodurch ist letzten Endes das phänomenologisch-reduzierende Tun überhaupt motiviert, wenn es nicht durch Erkenntnisse geschehen soll, die im Horizont der natürlichen Einstellung gewonnen sind?"⁸⁷

Der Sinn dieser eigentümlichen Unmotiviertheit lässt sich nur im Bezug auf die autonome Selbstbegründung der Philosophie klären. Philosophie ist, anders als die Wissenschaften, eine autonome Selbstaufstellung, deren Anfang laut Fink in einem dreifachen Entwurf geschieht.⁸⁸ Die selbstbegründende Autonomie der Philosophie bestehe danach im Entwurf ihres Grundproblems, im Entwurf der philosophischen Existenzweise und schließlich im Entwurf ihrer autonomen Wissensweise, die ihr *téλoς* (Zweck) enthält. Dieser dreifachen Selbstaufstellung der Philosophie als autonomem Entwurf ihres Grundproblems, ihrer Existenzweise und ihres Zweckes entspricht ein dreifacher Sinn der Unmotiviertheitsthese, den Fink in seinem Antwortbrief an Landgrebe zusammengefasst hat.

Unmotiviertheit hat zunächst einen ganz schlichten Sinn: "Im Horizont der wesenhaft geschlossenen natürlichen Einstellung [gibt es] kein Problem, als dessen Beantwortung sich die Phänomenologie herausstellen könnte".⁸⁹ Der nicht weltliche Charakter des phänomenologischen Grundproblems bedeute, dass die Phänomenologie über keine binnenweltliche *causa materialis* verfüge, und dass sie "erst im Welttranszendenten ihr transzendentales Problem entwerfen kann".⁹⁰ Der autonome Entwurf des philosophischen Grundproblems gehe mit der sachlichen Unmotiviertheit der Philosophie zusammen, die mundan immer unerreichbar ist. (Dieses Problem wird das Thema der nächsten Abschnitte sein).

Zweitens besage die Unmotiviertheit keineswegs Motivlosigkeit, denn "alles Philosophieren

⁸⁵ Ebd., S. 481.

⁸⁶ Vgl. das erste Kapitel, in dem die Meontik dargestellt wird.

⁸⁷ VICM/1, S. 39.

⁸⁸ Vgl. *Vom Wesen des Enthusiasmus*, S. 15.

⁸⁹ EFGA 3.2, S. 482.

⁹⁰ Studien, S. 107.

ist wie jede Größe des Daseins [...] in einer dämonischen Leidenschaft des Menschen”⁹¹ motiviert. Von einem existenziellen Gesichtspunkt aus finde also die Philosophie ihre *arché tes kinéseos* (ihren Prinzip und Anfang der Bewegung) “in einer Leidenschaft: dem *bios theoretikos*”.⁹² Diese Leidenschaft, in einer dämonischen Motivation fundiert, deren sich der Mensch anfangs nicht bewusst ist und in der er zunächst kein Hauptdarsteller ist, nennt Fink in seinem Brief an Landgrebe zutreffend die “List der Vernunft”. All dem entspricht der autonome Entwurf der philosophischen Existenzweise, deren Problematik im folgenden §7 erörtert wird.

Die Anspielung an den berühmten Ausdruck Hegels ist insofern besonders zutreffend, als hier ein dritter Aspekt der Unmotiviertheitsthese zutage tritt. Es geht um einen zur Philosophie bewegenden Vorgang, durch den ein Zweck sich verwirklicht, dessen sich aber der Mensch bemächtigen kann – und dessen Anfang nicht ganz in der Verfügung des Menschen steht. Die Motivation – hier als Endzweck (*causa finalis*) verstanden – der Philosophie ist nicht mehr die Wissenschaft – wie es am Anfang des Kapitels dargelegt wurde –, sondern die Freiheit. Im autonomen Entwurf ihrer Wissenschaft befreit sich die Philosophie von der traditionell vorgegebenen Zweckidee der Wissenschaft und erkennt ihre Aufgabe in der Verwirklichung absoluter Freiheit, d.h. in der Befreiung der menschlichen Existenz. Mit der in §16 enthaltenen Darstellung der Freiheit als $\tau\acute{e}\lambda\omega\zeta$ der Philosophie erreicht die Auslegung des dreifachen Charakters der “Unmotiviertheitsthese” eine gewisse Vollständigkeit: Das Problem des Anfangs wird durch die Einzelfragen nach *Principium*, Weg und Motivation der Philosophie erläutert.

§ 5. Der sachliche Sinn der Unmotiviertheitsthese

Die Unmotiviertheit der Philosophie hat zunächst einen rein *sachlichen* Sinn. Sie bedeutet laut Fink, dass es “im Horizont der wesenhaft geschlossenen natürlichen Einstellung kein Problem [gibt], als dessen Beantwortung sich die Phänomenologie herausstellen könnte”.⁹³ Doch inwiefern kann man wirklich sagen, so fragt Landgrebe in seinem Einwändebrief,

dass das Grundproblem der Phänomenologie in der natürlichen Einstellung überhaupt nicht als drängendes da ist, dass es erst durch den freien und weltlich nicht motivierten Übergang zur Reduktion geschaffen wird, dass also die Phänomenologie keinen

⁹¹ EFGA 3.2, S. 481.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd., S. 482.

weltlichen Problemen als motivierenden Anlässen zugeordnet werden kann?⁹⁴

Landgrebe bezieht sich in seinem Schreiben zunächst auf die Freiheitsthese Husserls, auf "den freien Übergang zur Reduktion", und erkennt dann die Fragwürdigkeit der finkschen Unmotiviertheitsthese und die Schwierigkeiten, die eine solche für die Phänomenologie und ihr offenes System bereitet. Die Phänomenologie muss zwangsläufig in der natürlichen Einstellung aufwachen und diese dann aber verlassen. Und die Motivation selbst für das Verlassen des natürlichen Lebens und seiner Positivität muss bereits "transzental" sein. Das ist eine paradoxe Situation, und so fragt Landgrebe kurz darauf erstaunt: "Wie wäre dann der erste Schritt des Übergangs zur Reduktion analytisch zu verstehen?"⁹⁵ Finks Antwort auf die Bedenken Landgrebes gegenüber seiner in der Kant-Studien-Abhandlung formulierten Unmotiviertheitsthese beschäftigt sich eingehend mit einer klaren Formulierung des rein *sachlichen* Sinnes der phänomenologischen "Unmotiviertheit". Ihre Darlegung wird hier mit Passagen sowohl aus der erwähnten Abhandlung als auch aus der *Sechsten cartesianischen Meditation*, in der die Motivationsproblematik wenige Jahre zuvor eine erste Darstellungsform gefunden hatte,⁹⁶ in Zusammenhang gebracht.

Die phänomenologische Fragestellung ist laut Fink keine Antwort auf ein offen bestehendes Problem, auf ein Problem also, das bereits die weltliche Existenz des Menschen beunruhige, denn

kein Ausstand im Wissen, keine beunruhigende Antinomie oder Paradoxie motiviert als vorfindliches und offen bestehendes theoretisches Problem den Entwurf der phänomenologischen Frage.⁹⁷

Der selbstaufstellende Charakter der Philosophie, der ihre Autonomie ausmacht, ist so absolut, so unabhängig, dass der Entwurf ihres eigenen Grundproblems nicht im Horizont der natürlichen Einstellung geschehen kann, sondern nur in ihrer Transzendierung. Wie die allerersten Zeilen der Einleitung von *Vergegenwärtigung und Bild* klar machen, sind Probleme "nicht vorhanden, sie erwachsen allererst im Geschehen des Fragens".⁹⁸ Dies Erwachsen der Problemstellung aus der Anstrengung des Fragens bedeutet hier: nur im Geschehen des Transzensus des natürlichen

⁹⁴ Ebd., S. 483.

⁹⁵ Ebd., S. 484.

⁹⁶ Vgl. dazu die sehr präzise und dokumentierte Rekonstruktion der historischen Entstehungsgeschichte beider Schriften und ihres inneren philosophischen Zusammenhangs, der erst aus den neu veröffentlichten Privatnotizen Finks ersichtlich geworden ist und der sie mit der Durchsicht der *Cartesianischen Meditationen* 1931-1932 verknüpfen lässt, in: R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology 1928-1938*, a.a.O., insbes. S. 44-54.

⁹⁷ EFGA 3.2, S. 482.

⁹⁸ Studien, S. 1.

Welthorizontes. Wenn also (philosophische) Probleme generell "keine vorgegebenen Gegenständlichkeiten"⁹⁹ sind, bietet die traditionelle Vorgegebenheit des Lebens, wie problematisch sie auch erscheinen mag, keine motivierenden Anlässe zur Philosophie. Das die Phänomenologie bewegende Problem bleibt innerhalb des traditionell ausgelegten Weltlebens sozusagen immer *verdeckt*, noch nicht durch die transzendentale Reduktion aufgedeckt und enthüllt. Es bleibt aus der Perspektive der natürlichen Einstellung noch unsichtbar. Aus diesem Grund kann die Phänomenologie im Hinblick auf mundane Probleme oder Fragwürdigkeiten gar nicht begriffen werden. Jedoch kann sie, so fährt Fink in seiner Abhandlung fort, natürlich "in mannigfacher Weise an mundane Probleme anknüpfen: sei es als Theorie der Erkenntnis, als Wissenschaftslehre, als Ontologie, als universale Selbstbesinnung usw."¹⁰⁰ Diese mundanen Probleme würden aber schließlich "alle [...] durch das Einmünden in die phänomenologische Reduktion" grundsätzlich verwandelt. Die Phänomenologie erkenne letztendlich "ihren eigenen Ausgängen von weltlichen Problemstellungen nicht den Charakter philosophischer Besinnungen"¹⁰¹ zu und sie seien daher keine *causa materialis* ihres eigenen Fragens.

Diese sachliche Unmotiviertheit der phänomenologischen Reduktion, d.h. kein weltliches Problem als wirkliches Motiv zu haben, ist "ebenfalls Ausdruck der eigentümlichen *Unbekanntheit* der Reduktion"¹⁰² und ineins damit des eigentlichen Grundproblems der Philosophie in der natürlichen Einstellung. Unbekannt muss sie bleiben, weil sie innerhalb der natürlichen Einstellung *per definitionem* nicht auftreten kann, insofern sie ja gerade die Aufhebung derselben ist. Demnach ist nach Fink jede versuchende Exposition des Anfangs der Philosophie und Darstellung der Reduktion gleichsam ein Appell an den Vollzug der Reduktion, ohne den je-meinigen und persönlichen Nachvollzug des reduktiven Ganges würde sie prinzipiell *unverständlich* bleiben.

Verdecktheit, *Unbekanntheit* und *Unverständlichkeit* sind die Grundcharaktere dessen, was Fink die "seltsame Paradoxie des Anfangs der Philosophie"¹⁰³ nennt. Diese Paradoxie steht in Wechselwirkung mit der Unmotiviertheitsthese und drückt sich "in der grundsätzlichen Verlegenheit aus, in die jeder Versuch, die phänomenologische Reduktion zu exponieren, gerät". Da "erst in der Welttranszendierung" die Philosophie "selbst in ihrer "transzentalen Motivation" erkennbar [wird]",¹⁰⁴ bestehe die Verlegenheit darin, dass die Reduktion sich selbst voraussetzt, und zwar so, "dass sie erst die Problemdimension aufreißt, im Hinblick auf die sie eine theoretische

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Ebd., S. 108.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Ebd., S. 110.

¹⁰³ Ebd., S. 111.

¹⁰⁴ Ebd., S. 110.

Erkenntnismöglichkeit begründet".¹⁰⁵ Die sachliche Unmotiviertheitsthese mündet also letztendlich in das Paradoxon, wonach der Anfang der Philosophie im Angefangenen liege. Diese *petitio principii*, die in der Natur des philosophischen Anfangs liege, sei die autonome Selbstaufstellung des Philosophierens und transzentalen Entwurfs ihres Grundproblems und sodann die Grundhandlung der Philosophie. Sie bedeute "den ewigen Stein des Anstoßes für den gemeinen Verstand".¹⁰⁶

So schreibt Fink: "Das Problem einer Philosophie ist ihre ständig sich radikalisierende Grundfrage, in deren aktivem Entwurf und innerer Entfaltung sich eine neue Dimension möglichen Wissens bildet und die Selbstaufstellung und Selbstbegründung einer Philosophie geschieht."¹⁰⁷ Durch die Epoché wird die Eröffnung einer neuen Dimension der Freiheit ermöglicht, aber es ist die menschliche, transzental gegründete Freiheit zur Epoché, die erst diese Befreiung des Menschen bewirkt. Die Zirkelhaftigkeit dieser Sachlage schlägt sich in jener Paradoxiethese nieder, die feststellt, dass die Freiheitsthese bereits aus der Perspektive der nicht-natürlichen, bereits philosophischen Perspektive formuliert wird. Die Paradoxie deckt die Freiheitsthese Husserls als methodische Retrospektive auf, als Rekonstruktion einer schon vergangenen und vollzogenen Handlung, nämlich des Reduktionsvollzuges. Die Epoché/Reduktion liegt demnach schon immer "hinter den Rücken" des philosophierenden Subjekts, das nachträglich über sie redet. Jede Erläuterung der Reduktion ist wesentlich nachträglich zu dieser. Oder, was aber dasselbe ist: Die natürliche Einstellung kann *per definitionem* keine bewegende Motivation zur Selbstüberwindung enthalten. Anders gesagt, keine innerweltliche Erweiterung des Horizonts kommt über den Welthorizont hinaus. Damit ist von Fink keine Leugnung der Freiheit des Menschen gemeint, sondern nur ihre Tragweite infrage gestellt. Erst im Abschied von traditionell überlieferten und vorgegebenen Fragwürdigkeiten und im freien Neuanfang eröffne sich jene absolute Dimension der Freiheit, die der Phänomenologie bzw. Meontik gebührt.

Die Paradoxie des Anfangs, ein Ausdruck der schonungslosen Selbstbedingtheit allen phänomenologischen Verstehens und seiner autonomen Selbstaufstellung, wird von Fink im fünften Paragraphen seiner *Transzentalen Methodenlehre* behandelt, wo er die Motivationsproblematik

¹⁰⁵ Ebd., S. 111. Wichtige Diskussionen zu dieser schwer zu lösenden Problematik, die S. Luft in seiner Studie *Phänomenologie der Phänomenologie* (vgl. S. 79-84) als Paradoxiethese der Freiheitsthese gegenüberstellt, finden sich in Dorion Cairns *Conversations with Husserl and Fink*. Insbesondere in den Einträgen vom November 1931 taucht die Frage nach der Motivation für den Vollzug der phänomenologischen Epoche, und inwiefern sie vor der Epoché selbst liegen kann, auf. Husserls Antwort beschäftigt sich mit einigen Überlegungen, die uns in der natürlichen Einstellung in den Sinn kommen könnten: z.B. könnte die Erfahrung der Welt und ihrer Gegenstände auf ein erfahrendes Subjekt verweisen und so möglicherweise zur Einsicht führen, dass sowohl das Ganze des Seins als auch die Einzelgegenstände durch Akte der Sinngebung konstituiert sind. (Vgl. *Conversations with Husserl and Fink*, a.a.O., S. 39).

¹⁰⁶ Enthusiasmus, S. 15.

¹⁰⁷ ND, S. 69.

bzw. Unmotiviertheitsthese schildert.¹⁰⁸ Wenn die Motivation weder, in Anlehnung an Husserl, bewusstseinsanalytisch noch, mit Bezug auf Heidegger, existential, sondern *meontisch*, d.h. vom Absoluten her interpretiert werden soll, muss dabei "der Begriff der Motivation [...] allerdings auch aus den mundanen Vorstellungen losgemacht und in einem neuen transzentalen Sinn gefasst werden".¹⁰⁹ Der transzendentale Sinn der Motivation, der der Unmotiviertheitsthese entspricht, muss im Ausgang von der Vergessenheit des Absoluten innerhalb der natürlichen Einstellung (vgl. hier, Kap. II, §7) als der Einbruch des Absoluten in die Welt verstanden werden. Das einbrechende Herabkommen einer Motivation aus der Transzendenz des me-ontischen Absoluten fasst Fink mit einem Terminus, den er Plotins Metaphysik des Einen entlehnt, als eine *ἀληθινή ἐγρήγορσις*, als ein wahres Erwachen. Es ist das Erwachen einer Fragwürdigkeit, die den Menschen in der natürlichen Einstellung betrifft, doch ihren Horizont transzendierte. Sachliche Motivationen der Reduktion seien demgemäß ausschließlich Formen des phänomenologischen Vorwissens *in statu nascendi*, und zwar Vorerkenntnisse des Absoluten, "die erst die Fragestellungen ermöglichen, [und] den Vollzug der phänomenologischen Reduktion motivieren".¹¹⁰ Das blitzartige Einleuchten dieser motivierenden Vorerkenntnisse, in denen sich das natürliche Weltleben "erstmals auf einen absoluten Urgrund der Welt hin" richtet, führt also "zum ersten Vorbegreifen des Absoluten".¹¹¹ Wenn die phänomenologische Reduktion erst in ihrem ausführlichen (d.h. transzendierenden) Vollzug die Problemdimension der Philosophie eröffnet, "so eröffnen diese vorspringenden phänomenologischen Vorerkenntnisse allererst die Richtung und die Möglichkeit des Reduzierens".¹¹² Damit stellt Fink den Sinn der autonomen Selbstbedingtheit der Philosophie genauer dar. Er präzisiert, dass "die Selbstvoraussetzung der phänomenologischen Reduktion also nicht derart [ist], dass sie sich als *explizit* vollzogene voraussetzt, sondern nur insofern sie erst beginnen kann, wenn ein transzendentales Wissen in Form einer extremen radikalen Fragestellung

¹⁰⁸ Landgrebe kannte damals diese Schrift wahrscheinlich nicht. Die *VI. Cartesianische Meditation*, deren Niederschrift Fink im Oktober 1932 abgeschlossen hatte, war nicht veröffentlicht worden und wurde es auch nicht, da die geplante deutsche Ausgabe der umgearbeiteten *Cartesianischen Meditationen* nie verwirklicht wurde. Wichtige Dokumente des Ideenaustausches zwischen Fink und Landgrebe, vermutlich auch bezüglich der Unmotiviertheitsthese, liegen in den Mappen Z-XIX II/1a-8a, Z-XX XX/1a-2b und 21a, Z-XXV und Z-XXVI-XXX des Fink-Nachlasses vor. Sie dokumentieren die Debatte zwischen den beiden Philosophen bis ca. 1940, sind aber leider noch nicht veröffentlicht. Im Briefwechsel Landgrebes mit Husserl (BW IV, S. 245-383) findet sich m. E. keinen Hinweis auf die von Fink verfasste *VI. Cartesianische Meditation*. Diese zirkulierte jedoch, wie der Herausgeber S. Ijsseling im Vorwort zum VICM/1 (S. XI) erklärt, schon vor dem Krieg "in einem kleinen Kreis von Phänomenologen". Zu ihnen gehörte Landgrebe allerdings nicht, sondern D. Cairns, F. Kaufmann, S. Schütz, G. Berger, Tran Duc Tao und M. Merleau-Ponty, durch dessen Vorwort zu seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Paris, 1945) die Öffentlichkeit von der Existenz einer unveröffentlichten *VI. Meditation* erfuhr.

¹⁰⁹ VICM/1, S. 39.

¹¹⁰ Ebd., S. 39.

¹¹¹ VICM/2, S. 30-31.

¹¹² VICM/1, S. 40.

vorausgeht”.¹¹³ Auf die motivierenden Vorerkenntnisse in ihrer Struktur und in methodologischer Hinsicht soll hier nur formal hingewiesen werden. Die konkrete Analyse dieser “von außen” kommenden Motivation zur Philosophie wird in folgendem §7 dieses Kapitels stattfinden.

Mit seinem entschlossenen Festhalten an der Unmotiviertheitsthese, die einen zentralen Bestandteil seiner meontischen Philosophie darstellt, beabsichtigt Fink zu zeigen: “Solange wir in der natürlichen Einstellung existieren, ist uns das Problem der Philosophie nicht nur 'unbekannt' als faktisch nicht gegeben, sondern unzugänglich.”¹¹⁴ Die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörende Verschlossenheit gegenüber der Dimension des “Transzentalen”, das Verfangensein in der Welt des natürlichen Lebens lasse die transzendentale Motivation zum Philosophieren letztlich als Unmotiviertheit erscheinen. Das bedeute, dass wir “gar nicht von vornherein in der Problematik der Philosophie”, sondern in einem ganz radikalen Sinn außerhalb ihrer stehen. Das Grundproblem der Philosophie, ihre *causa materialis*, sei eben “kein im Umkreis der natürlichen Einstellung exponierbares Problem”. Eine Einleitung in die Philosophie stelle sich also als das *exemplum crucis* der “in der natürlichen Einstellung einsetzenden Herausführung aus ihr”¹¹⁵ dar.

§ 6. Korollarium: Die Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie als exemplum crucis der Herausführung aus der natürlichen Einstellung

Aus der sachlichen Unmotiviertheit der Philosophie, d.h. aus dem Nicht-Vorhandensein ihres Grundproblems entsteht die Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie. Diese soll eine Herausführung¹¹⁶ aus der natürlichen Einstellung und ein schrittweiser Aufstieg in die absolute Dimension der Freiheit sein. Die Bewegung der Philosophie führt also aus dem natürlichen Dogmatismus heraus, indem sich ein wahres Erwachen aus dem dogmatischen Schlummer, aus der Befangenheit in der natürlichen Einstellung anbahnt. Solange die Idee der Philosophie in der naiven Positivität des Lebens beheimatet bleibt, d.h. solange sie anhand der traditionellen und weltlichen Idee der Wissenschaft erschlossen wird, ist eine echte Einleitungsproblematik nicht gegeben.

Die Notwendigkeit, in die Philosophie einzuleiten, ist zunächst und ersten Ranges eine *systematische* Frage der *transzentalen Methodenlehre*, die Fink in seiner *VI. Meditation* ausgearbeitet hat. Die außerordentliche Wichtigkeit dieser Grundfrage für Finks eigene Philosophie beschränkt sich jedoch keineswegs auf die Schriften aus seiner Assistentenzeit bei Husserl. Nicht

¹¹³ Ebd., S. 40.

¹¹⁴ Studien, S. 111.

¹¹⁵ Ebd.,

¹¹⁶ Zum Begriff der “Herausführung” als Überwindung des natürlich eingestellten Lebens vgl. B-VII, XIV/6b.

zufällig hat Fink seiner Antrittsvorlesung an der Universität Freiburg den Titel *Die Voraussetzung der Philosophie* gegeben und ferner seine erste, im Sommersemester 1946 gehaltene Vorlesung als *Einleitung in die Philosophie*¹¹⁷ verstanden. In ihr werden alle wesentlichen und entscheidenden Gedanken, die er während seiner Assistentenzeit bei Husserl zu diesem Thema entwickelt hatte, zusammengeführt und zusammengefasst. In diesem Sinne verstand er auch seine 1946 erfolgte Habilitation, die dem Senat der Universität als "Fall politischer Wiedergutmachung" galt und für Fink hochsymbolische Bedeutung hatte. In einem Brief an van Breda schreibt Fink: "Als Arbeit wählte ich daher die von Husserl aufs Höchste autorisierte 'Sechste Meditation' [...]. Damit habe ich symbolisch zum Ausdruck gebracht, dass ich die Husserl-Tradition aufnehmen will, nicht in orthodoxer Nachfolge, aber in Fortführung der von Husserl empfangenen geistigen Impulse."¹¹⁸ Eine ausführliche Darlegung der Kontinuität des finkschen Denkens über die Zäsur des Krieges hinaus liegt aber außerhalb der begrenzten Aufgabe unserer Untersuchung. Allerdings soll mit dieser Arbeit, die seine Philosophie der Freiheit bis zum Ende der Kriegszeit zum Thema hat, ein kleiner Beitrag zur Darstellung dieser Kontinuität geleistet werden.

Im vorigen Paragrafen wurde gezeigt, was Fink mit seiner Unmotiviertheitsthese zunächst meint und wie im Horizont der wesentlich geschlossenen natürlichen Einstellung keine *causa materialis* für die Philosophie vorliegt, d.h. kein Problem, "als dessen Beantwortung sich die Phänomenologie herausstellen könnte." Mit dieser These, so Fink in seinem Brief an Landgrebe,

möchte ich alle die Einleitungsversuche in die Phänomenologie [ablehnen], die – gleichsam pädagogisch – so tun, als begäne der Philosophierende selbst mit dem, den er "einführen" will, innerhalb der Sphäre des vorphilosophischen Wissens und der Wissenschaften, um dann durch bestimmte Widersprüche, Paradoxien und Antinomien motiviert hinaufzusteigen auf die Höhe der transzentalen Betrachtung. Diese Fiktion des pädagogischen Weges, die vielfach die philosophische Literatur der Gegenwart beherrscht, halte ich für das direkte Gegenteil der eigentlichen Einleitungsproblematik.¹¹⁹

¹¹⁷ Vgl. E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, Hrsg. F. A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985. Der Herausgeber setzt Anfangsproblem und Einleitungsproblematik in seinem Nachwort ausdrücklich in Verbindung: "Eine 'Einleitung in die Philosophie' steht für Eugen Fink deshalb vor einem schwierigen Problem, weil sie sich mit höchster Entschiedenheit auf den Anfang zustellen muss. Sie kann deshalb nur sein, sofern wir in uns selbst das Philosophieren einleiten. [...] Vermutlich gibt es für den 'Anfänger' in der Philosophie keinen besseren Anfang als diesen. Daß diese 'Einleitung' zugleich Eugen Finks eigenste Grundfrage, das Weltproblem, im Zusammenhang der Urgliederung der Seinsfrage exponiert, macht diese Vorlesung überdies zu einer Einleitung in Eugen Finks eigenen Denkweg." Vgl. ebd., S. 146.

¹¹⁸ Brief zitiert nach VICM/1, S. XI.

¹¹⁹ EFGA 3.2, S. 482.

Wen Fink mit dem vagen Ausdruck "philosophische Literatur der Gegenwart" im Blick hat, ist weder aus dem Briefkontext noch aus seinen Privatnotizen zu entnehmen. Sicherlich stellt aber die Redeweise "Fiktion des pädagogischen Weges" eine indirekte und verblümte Kritik an Husserls Bemühungen dar, eine Mannigfaltigkeit von pädagogisch nachvollziehbaren Wegen in die transzendentale Einstellung zu entwerfen, um die Öffentlichkeit durch das Lösen von bestimmten Aporien¹²⁰ in die Gedankenwelt der Transzentalphänomenologie einzuführen. Was Fink grundsätzlich bestreitet, ist die Möglichkeit, eine *kontinuierliche* Motivation, die aus der natürlichen Einstellung führt, zu finden. Ihm zufolge ist dies vielmehr immer nur durch einen tiefen Bruch mit ihr möglich. Dieser tiefe Bruch erfordert mehr als eine bloße Überwindung der natürlichen Positivität, weil die Motivation gleichsam "von außerhalb der natürlichen Einstellung" kommen muss. Schon in der *VI. Meditation* steht demgemäß: "Wege in die Phänomenologie, im Sinne einer kontinuierlichen Motivation, in der natürlichen Einstellung beginnend und folgerichtig zwingend überleitend in die transzendentale Einstellung, gibt es nicht."¹²¹ Auch die von Husserl entworfenen Wege greifen auf einen mundanen Anlass zurück und stellen also keine eigentlichen Zugangsweisen zur transzentalen Dimension dar. "Auch der Weg von der Psychologie aus, der Weg von der Logik aus" usw. werden "überhaupt erst zu Wegen in die Phänomenologie [...], wenn ein phänomenologisches Vorwissen den Weg bereits erhellt".¹²²

Die authentische Aufgabe einer Einleitung ist keine "Hinlenkung von Unwissenden auf einen für sich noch ausstehenden Gegenstandsbereich". Die echte Einleitung ist immer mehr als eine bloße pädagogische Funktion, geht stets über die erzieherische Intention hinaus. Sie ist vielmehr, gemäß der Eigentümlichkeit der Philosophie, sich ihren Gegenstandsbereich erst autonom schaffen zu sollen, "das Erzeugen einer Fraglichkeit aus der Selbstverständlichkeit der allgemeinen Welt, die als selbstverständlich in Geltung war". Die Einleitung in die Philosophie ist wesentlich *die* Begründung der Philosophie; sie unterscheidet sich also von jeder anderen Einleitung in eine Fachdisziplin durch die Tatsache, dass sie ihre Problematik erst erzeugen muss.

Dabei zeigt es sich, dass die Aufgabe der Einleitung keine bloß pädagogische Angelegenheit ist, sondern mit der Produktivität der philosophischen Problematik zu tun hat. Die autonome Selbstaufstellung der Philosophie als Entwurf ihres Grundproblems zeigt hier den produktiven Charakter des philosophischen Wissens. Landgrebe hat im zweiten Absatz seines Briefes an Fink

¹²⁰ Vgl. D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, a.a.O., S. 39.

¹²¹ VICM/1, S. 37.

¹²² Ebd., S. 37-38. Den Satz korrigiert Husserl auffallenderweise: "Zwingend wird der Weg freilich erst dann, wenn wir uns ein – zunächst ganz dunkles – Vorerorschauen des transzentalen Horizontes schon erworben hatten im ersten Sprung der Epoché und Reduktion" (vgl. ebd., Fußnote 88).

diesen Punkt scharfsinnig formuliert: Wenn die Phänomenologie Erkenntnis des Absoluten sei, sei sie „zugleich eine kreative und nicht gegenüber dem Erfassten ohnmächtige Erkenntnis“.¹²³ Die Produktivität des philosophischen Denkens bestehe eben darin, dass in ihm das Erfasste, das Gedachte (das bei Fink das Absolute ist), aus der ihm eigentümlichen Latenz herausgeholt und in diesem Begreifen *begrifflich* ent-nichtet wird. Das nicht-seiende Absolute, der Urgrund alles Seins, wird als Gegenstand der Philosophie im Denken aus seiner Nichtigkeit freigelegt und in die Begriffe entfaltet und verstanden. Das philosophische Denken sei also eine produktive Ent-nichtung der Nichtigkeit (Negativität) seines Gegenstandes (des Absoluten). Phänomenologisch formuliert: Die Reduktion führt zur Entdeckung der transzendentalen Subjektivität in ihrem ursprünglich konstituierenden Leisten, und dieses wird zunächst ausschließlich in der transzendentalen Gegenwart analysiert, d.h. innerhalb des Unmittelbar-Gegebenen. Das transzendentale Leisten aber, die sogenannte Konstitution, ragt über die bloß gegenwärtig gegebenen Grenzen der transzendentalen Erfahrung hinaus, da sie auf eine inter-subjektive Geschichte hinweist. Sowohl die Auslegung der Gegebenheit als auch die motivierte Konstruktion einer transzendentalen Vergangenheit sind aber wesentlich Erzeugnis der transzendentalen Reflexion, d.h. der philosophischen Tätigkeit des unbeteiligten Zuschauers. Dergestalt schreibt Fink in einer vermutlich aus den Jahren 1931/32 stammenden Notizenreihe, in der er sich mit dem meontischen Denken des Absoluten befasst:

Die Phänomenologie ist eine Bewegung des Wissens [...]. Allerdings ist damit nicht gemeint eine Bewegung in der Erkenntnis. Eine solche gehört von jeher zur Philosophie. Sondern eine Bewegung des Wissens und Gewussten in innerer Verflechtung. Das Gewusste liegt nicht als vorgegebenes Wissbares schon bereit, es "ist" überhaupt nicht; sondern produktive Anschauung: ent-nichtende Intuition.¹²⁴

Diese Art Anschauung oder „ent-nichtende“ Intuition wird insofern als produktiv bezeichnet, weil das in ihr Gewusste nicht vorweg vorhanden ist, sondern erst durch die Reduktion freigelegt werden muss, um zugänglich zu sein. Das bringt eben die Anfangsdimension der Philosophie in eine paradoxe Verlegenheit. Mit überraschender Umwandlung einer berühmten Formulierung Kants bestimmt Fink nun die Beziehung zwischen ohnmächtigem (oder bewusstseinsanalytisch aufweisendem) und schöpferischem (meontischem) Denken folgendermaßen: „Aufweisung allein

¹²³ EFGA 3.2, S. 483.

¹²⁴ Z-IX, VII/3a. Siehe auch Z-VIII, 13d; Z-IX, XVII/4a; Z-IX, 46a und 63a; Z-X, 20a und 25a; Z-XI, III/9a; Z-XI, 51b, 54a.

ist blind, Schöpfung allein ist leer.”¹²⁵ Die Erste ist die fundamentale theoretische Leistung der Phänomenologie, so wie Husserl sie herausgearbeitet hat, d.h. die bewusstseinsanalytische Eidetisierung auf dem Boden der prädikativen Deskription der transzendentalen subjektiven Erfahrung. Diese transzendentale Empiriographie des Subjekts sei an allererster Stelle eine “transzendentale Ästhetik”, d.h. die Auslegung des raumzeitlichen Weltphänomens und korrelative Beschreibung der *cognitiones* und *cogitata* in ihrer invarianten Strukturtypik, die letztendlich alle Erfahrungseinheiten und Geltungen durchdringe. Aufgrund der damit gewonnenen “transzendentalen Leitfäden”, die als Indices des transzendentalen Konstitutionsprozesses fungierten, sei es dann möglich, eine konstitutive Rückfrage zur Genesis dieser beschriebenen Strukturen zu entwerfen – wie Husserl es selbst mit seiner genetischen Methode gezeigt hat. Genetische Phänomenologie und Transzendentale Ästhetik sind also die zwei Komponenten dessen, was Fink unter bewusstseinsanalytischer “Aufweisung” versteht. “Aufweisung” sei also die Entdeckung der transzendentalen Korrelation “Welt-Erfahrung” und die “Archäologie” dieses korrelativen Prozesses mittels der genetischen Rückfrage in die sedimentierte Geschichte der ursprünglichen Welt-Konstitution.¹²⁶

Diese ganze phänomenologisch-analytische Aufweisungsarbeit bleibe “blind”, solange “die Gesamtheit aller die reduktive Gegebenheit des transzendentalen Lebens in motivierten Konstruktionen übersteigenden phänomenologischen Theorien”¹²⁷ nicht entfaltet worden seien. Diese meontische Integration des Denkens Husserls, die Fink “transzendentale Dialektik” oder “konstruktive Phänomenologie” nennt, stelle die schöpferische Vollendung des analytischen Teils der Phänomenologie dar. Ist ihr Thema die Weltkonstitution, soweit sie “durch die Methode der Konstitutionsanalyse [...] zur *Ausweisung* kommt”, so hat dagegen “die konstruktive Phänomenologie u.a. die transzendentalen Fragen nach 'Anfang' und 'Ende' [...] aufzuwerfen und zu beantworten.”¹²⁸ “Schöpferische Erkenntnis” sei also nicht nur eine äußerliche Bestimmung des autonomen Wesens der Philosophie als Selbstaufstellung, sondern wirklich ein zentraler “Methodenbegriff für transzendentale Erkenntnisse eigentümlicher Art”. Er bezeichne die “Bezogenheitsweise des phänomenologischen Erkennens zu seinem hier in Frage stehenden

¹²⁵ Z-X, 6a.

¹²⁶ So schreibt Fink in einer kritischen Notiz zu Husserl: “Husserls Ausgang bei der Innerweltlichkeit ist motiviert durch seine Idee der Ausweisung. Ausweisbar, anschaubar ist zumeist Einzelnes. Ein Zusammenhang ist nur Horizont-mäßig thematisierbar. Die Welt z.B. ist nie in ausweisende Anschauung zu bringen. Sie ist das – prinzipiell – Unausweisbare. Allerdings könnte die Idee der Ausweisung auch in einem formalisierten Sinne gefaßt werden, als die genuine Zugänglichkeit zu jedem 'Phänomen', z. B. also zur Ferne als Ferne, zum Un-anschaulichen als solchem” (Z-XI, 60a).

¹²⁷ VlCM/1, S. 12.

¹²⁸ Ebd.

Thema”¹²⁹: die *Ungegebenheit* der absoluten Negativität, des nicht-seienden Ursprungs. Leer würde ein solches Denken bleiben, wenn nicht in den intentional-analytischen Aufweisungen phänomenologisch motiviert. Es wäre ein leeres Spekulieren, ohne jede philosophische Rigorosität. Doch so verstanden und in der analytisch-regressiven Analyse motiviert, sei die schöpferische Tätigkeit der Philosophie eine “phänomenologische Restitution der Spekulation als Methode der Entnichtung (meontische Produktivität) des Absoluten”¹³⁰ Meontische Philosophie sei also ein schöpferisches Wissen, das sich auf phänomenologische Aufweisungen stütze und diese aber übersteige. Aufweisung und Schöpfung, kritisches und spekulatives Denken, seien aber

[...] je für sich ohnmächtig, die Philosophie, d. h. die Wirklichkeit des absoluten Begriffs wirklich sein zu lassen. Einzig in jener Einheit ihrer inneren Ineinssetzung geschieht die Mächtigkeit des philosophischen Fragens: das produktive Aufbrechen eines neuen Raumes der Fraglichkeit und der spähende Umlauf, Vorblick und Rückblick, die forschende Sicht. Eine Philosophie, die alles und jedes zurückführt auf originale Selbstgegebenheit, schneidet sich ab von der Möglichkeit, 'Selbstgegebenheiten' dort zu finden, wo der gemeine Verstand keine 'Räume' mehr vermutet, Sterne zu entdecken, die in noch nicht aufgebrochenen Himmeln stehen.¹³¹

In der Notwendigkeit der Einleitung und ihrer Begründung offenbare sich das Wesen und das Grundproblem der Philosophie. Die echte Einleitung in die Philosophie beginnt nach Fink mit einer Erörterung der Notwendigkeit einer Einleitung. Die Notwendigkeit sei letztendlich keineswegs ein “Zeichen der Endlichkeit des philosophierenden Subjekts”, eine Spur unseres vergänglichen Daseins, sondern entspreche wesensmäßig dem Gegenstand der Philosophie: “Das wahre Thema der Philosophie ist der sich selbst wissende Geist”,¹³² das Absolute. Das Absolute “ist” aber, wenn es sich konstituiert und verweltlicht, immer schon außer sich. Das “Sein” des Absoluten ist sein Außer-sich-Sein, das Entstellt-Sein in die natürliche Einstellung, in das Resultat der Konstitution in die Welt. Das Absolute ist nur, insofern es sich in die Welt *verendlicht* hat. Und wenn auch “Einleiten immer die existentielle Inangriffnahme des Einsetzens, das Wagnis des Denkens [besagt]”,¹³³ ist die Einleitung in die Philosophie eigentlich eine existenziale Unmöglichkeit, weil “die Philosophie keine menschliche Möglichkeit ist”. Sie steht außerhalb der Macht des Menschen,

¹²⁹ Ebd., S. 62.

¹³⁰ Z-XI, 90a.

¹³¹ Z-X, 6a.

¹³² M-II, 3.

¹³³ Ebd.

der ihr nur antworten kann. Die Philosophie ist ein Sich-ergreifen-Lassen von der Selbstbewegung des absoluten Geistes, der in der natürlichen Einstellung (in der Welt) eingestellt ist. Der Erörterung dieser These sind nun die nächsten Paragrafen gewidmet.

§7. Unmotiviertheit besagt keineswegs existenzielle Motivlosigkeit. Motivation ist die dämonische Leidenschaft des Menschen

Die philosophische Autonomie, "produktiv" einen neuen Anfang des Philosophierens zu schaffen und sein Grundproblem autonom zu entwerfen, macht nur den ersten Bestandteil der Unmotiviertheitsthese Finks aus. Der zweite Aspekt der autonomen Selbstaufstellung der Philosophie betrifft die philosophische Existenzweise des Menschen. Wie Fink in seinem Antwortbrief an Landgrebe erklärt hat, bedeutet die Unmotiviertheit "ja keineswegs Motivlosigkeit", da "alles Philosophieren wie jede Größe des Daseins [...] in einer dämonischen Leidenschaft des Menschen"¹³⁴ motiviert ist. Es gilt nun, diese dämonische Leidenschaft der menschlichen Existenz, die zur Philosophie motivieren kann, zu verstehen. Die Philosophie, diese Größe der menschlichen Existenz, zu der sich Religion und Kunst hinzufügen, findet das Prinzip und den Anfang ihrer Bewegung (*arché tes kinéseos*) in einer Leidenschaft, die der philosophische Problementwurf motiviert und der ein Selbstentwurf der philosophischen Existenzweise entspricht. Diese "denkerische Leidenschaft, die [die] Befangenheit im traditional vorgegebenen Weltverständnis fragend sprengt",¹³⁵ hat etwas Dämonisches an sich: die erleidende Erfahrung des θαυμάζειν, derjenigen Verwunderung, in der das Problem – "im philosophischen Verstande"¹³⁶ – erzeugt wird. In diesem Paragrafen wird also erstens die Erfahrung des Staunens dargestellt, dann ihre Struktur dargelegt und zum Schluss der von Fink bezeichnete "dämonische" Charakter dieser philosophischen Grunderfahrung expliziert.

Die Entstehung des philosophischen Geistes hat seit der Antike im θαυμάζειν, in dem Staunen vor der Welt (*stupor mundi*) ihr grundlegendes Ereignis gefunden. Im platonischen Dialog *Theaitetos* (155d) ist es Sokrates, der dem jungen Mathematiker Theaitetos entgegnet: "Denn gar sehr ist dies der Zustand eines Freundes der Weisheit, die Verwunderung; ja es gibt keinen anderen Anfang der Philosophie als diesen."¹³⁷ Das Motiv der Verwunderung nimmt auch Aristoteles

¹³⁴ EFGA 3.2, S. 481.

¹³⁵ ND, S. 57.

¹³⁶ Ebd., S. 62.

¹³⁷ "Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη". Platon, *Theaitetos*, aus dem Griechischen von F. Schleiermacher, Suhrkamp Studienbibliothek, Berlin 2007, S. 53.

wieder auf, indem er in der *Metaphysik* (982b11) schreibt: "Denn Verwunderung war den Menschen jetzt wie vormals der Anfang des Philosophierens".¹³⁸ Bei Platon und Aristoteles ist allerdings das Staunen eine allen Menschen eigene Fähigkeit, jenes *πάθος* oder "Erleiden" zu erfahren, das zur wissenschaftlichen Auflösung gewisser Aporien anreizt. Daher wird ihm keine besondere Bedeutung zugeschrieben. In seinem Aufsatz "*Husserl und Heidegger über den Anfang der Philosophie*" hat K. Held darauf hingewiesen, dass die wissenschaftliche Neugier, die durch die aus diesen Aporien erwachsenen Unruhe motiviert ist, nach ihrer Befriedigung das Gefühl oder die Stimmung des Staunens verschwinden lässt.¹³⁹ Diesem traditionellen Verständnis des θαυμάζειν gegenüber betont er demnach mit Recht, dass eine echte philosophische Besinnung auf den Anfang sich mit der Frage beschäftigen müsse, wie sich das θαυμάζειν von den allgemein dem Menschen eigenen Möglichkeiten des Staunens oder der Verwunderung unterscheide. Anders gesagt, müsse die Frage gestellt werden: "Was ist eigentlich das Philosophische am Staunen?"¹⁴⁰ Diese Fragestellung sei überdies in einem phänomenologischen Kontext besonders gerechtfertigt, "weil die Phänomenologie sich seit ihrer Gründung durch Edmund Husserl die Aufgabe gestellt hat, die menschliche Erfahrung in ihrem ganzen – nicht sensualistisch verkürzten – Reichtum zu analysieren."¹⁴¹ Die phänomenologische Analyse der anfänglichen Erfahrung des Staunens müsse also bei dieser Grundstimmung bleiben und dürfe sie nicht überspringen, d.h. sie staunend philosophisch auslegen.

Die Textgrundlage dieser Darstellung bilden vornehmlich zwei Schriften aus den Jahren 1937-1939. Der erste Beitrag ist der 1937 verfasste Aufsatz "*Die Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls*",¹⁴² der als erster Abschnitt eines umfassenden Werkes über die Entwicklung der Phänomenologie geplant war und den, wie Fink anmerkt, "Husserl selbst noch während seiner Krankheit vor dem Tode gelesen hat."¹⁴³ Zahlreiche wichtige Gedanken aus dieser bis 1976 unveröffentlicht gebliebenen Schrift hat Fink später in seinem Artikel "*Das Problem der*

¹³⁸ "Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἀνθρόποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἡρξαντο φιλοσοφεῖν". Aristoteles, *Metaphysik*, Neubearbeitung der Übersetzung von H. Bonitz, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, S. 13.

¹³⁹ K. Held, *Husserl und Heidegger über den Anfang der Philosophie*, in: *Heidegger Jahrbuch* 6 (2012), Karl Alber Verlag, Freiburg/München, S. 70-71.

¹⁴⁰ Ebd., S. 71. Hier schreibt Held, dass die Philosophen – Husserl eingeschlossen – dem traditionellen Verständnis des θαυμάζειν weitgehend gefolgt seien, aber dabei diese einfache Vorfrage übersprungen hätten. Nur Heidegger habe als Erster in seiner Vorlesung vom Wintersemester 1937/38 *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (GA 45) diese Frage gestellt. In dieser Vorlesung konzentriert sich Heidegger in der Tat auf die philosophische Grunderfahrung des θαυμάζειν, das als "Sache selbst" seiner Überlegungen gilt. Dabei zeigt er, wie sich die philosophische Stimmung des θαυμάζειν "von denjenigen Formen der Verwunderung-über-etwas unterscheidet, die uns aus dem vor-philosophischen Leben vertraut sind" (GA 45, S. 71). Im Bezug auf diese Problematik versteht sich die vorliegende Arbeit sozusagen als Anhang des heldschen Aufsatzes, da hier gezeigt wird, wie auch Fink sich in den Jahren 1929-1940 mit dieser Frage ausführlich befasst und das Philosophische am Staunen dargelegt hat.

¹⁴¹ K. Held, *Husserl und Heidegger über den Anfang der Philosophie*, a.a.O., S. 70.

¹⁴² ND, S. 45-74.

¹⁴³ Ebd., Anm. des Verf.

Phänomenologie Edmund Husserls“ überarbeitet, der 1939 in der *Revue internationale de Philosophie* erschienen ist.¹⁴⁴ Tatsächlich enthalten beide Schriften Stellen, die eine ausführliche phänomenologische Interpretation des Staunens enthalten. Dazu soll ferner eine spätere (1940) Abhandlung über die Erfahrung des θαυμάζειν als Enthusiasmus in Betracht gezogen werden, weil in ihr der dämonische Charakter dieser philosophischen Grunderfahrung geklärt wird.

Seit der Antike gilt also die Erfahrung des Staunens als die Geburt der Philosophie. Laut Aristoteles erstreckt sich die Verwunderung anfangs “auf das nächstliegende Unerklärte”, dann schreitet sie allmählich fort bis hin zum Aufwerfen allgemeinerer Fragen. Dieses staunende Fragen gehört aber jemandem, der – wie Aristoteles behauptet – glaubt, die Sachen nicht zu kennen und an ihnen eine gewisse Fragwürdigkeit zu spüren. Diese Fragwürdigkeit, die Erfahrung des Nicht-Erkennens und Nicht-Wissens um etwas, bezeichnet Fink in seiner Abhandlung über “*Die Entwicklung der Phänomenologie Husserls*” zuerst als ein Widerfahrnis, das den Menschen überfällt und seine natürliche Existenz erschütternd umwandelt.

Im Staunen widerfährt dem Menschen eine ihn auf sich selbst vereinzelnde und vereinigende Vereinsamung, die ihn löst aus der gemeinschaftlich immer schon beredeten, allgemeinverständlichen Sphäre traditionaler Welterkenntnis und ihn zurückbringt in den Urstand seiner Existenz.¹⁴⁵

Die offenkundige Tatsache, dass diese Erfahrung “doch ein Jedem und Jedermann bekanntes Erlebnis ist”,¹⁴⁶ widerspricht nicht der hohen philosophischen Bedeutung, die ihr zuerkannt wird. Vielmehr zeigt sich gerade in Abgrenzung gegen das alltägliche Phänomen des Staunens, gegen seine Allbekanntheit und sein gewohntes Vorkommen die wesenhafte Struktur dieser philosophischen Grunderfahrung. Gemäß dem alltäglichen Verständnis dieser Fragwürdigkeitserfahrung sei “das Erstaunliche eine Eigenschaft an den Dingen selbst”,¹⁴⁷ gleichsam eine “Unbegreiflichkeit” oder “Undurchdringlichkeit” bestimmter rätselhaften Sachen, die der Mensch einfach “resigniert konstatieren kann, ohne sich zu verwandeln”.¹⁴⁸ Ferner sei diese Unverständlichkeit ausschließlich auf ein bestimmtes Randgebiet unserer Umwelt bezogen: Sie liege an der Grenze unserer allvertrauten praktischen Lebensheimwelt und betreffe z.B. unser

¹⁴⁴ E. Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, ursprünglich in: *Revue internationale de Philosophie* I (1939), 226-270; heute in: *Studien*, S. 179-223.

¹⁴⁵ ND, S. 62.

¹⁴⁶ Ebd., S. 62.

¹⁴⁷ Ebd., S. 63.

¹⁴⁸ Ebd.

“geheimnisvolles Schicksal, die unnennbaren Mächte, das Übersinnliche”.¹⁴⁹ Diese übliche, gleichsam beruhigende Auffassung des θαυμάζειν, die es außerhalb der zurechtgelegten, heimischen Welt beiseitelegt, stammt nach Fink von einer dem selbstgenügsamen Leben eigentümlichen Tendenz zur Sicherung der menschlichen Vertrautheit mit seiner traditional vorgegebenen Umwelt. Die “trotzige Autarkie”, die dem natürlichen Leben innewohnt, wurde in §12 schon beleuchtet. Hier zeigt sich wieder ihre ursprüngliche Neigung, “eine etwa auftauchende philosophische Tendenz durch ihre Indifferenz und Selbstgenügsamkeit” zu verdrängen. Dazu schreibt Fink:

Es ist eine und dieselbe Lebenstendenz, die das Erstaunliche gleichsam “seßhaft” und als eine bestimmten Dingen zukommende Eigenschaft “dingfest” gemacht hat und so hinausgerückt hat an den Rand des Lebens.¹⁵⁰

Doch ganz vergebens ist der mittelmäßige Versuch, dem derart hinausgebannten “Geheimnisvollen” entfliehen und das eigene gesicherte Lebenumfeld, die “ruhende und bleibende, ein für alle Mal verstandene Ordnung der Dinge”¹⁵¹ gegen es verteidigen zu wollen. Gleichsam “hinter dem Rücken”, da und dort, allzeit und überall kann “der Schatten der Entfremdung fallen” und das Staunen den Menschen überfallen. Nicht als eine Eigenschaft bestimmter Dinge, die fern und marginal in ein Randgebiet des normalen Lebens verbannt sind, geschieht das Staunen. Vielmehr bricht es schonungslos auf und entfacht aus dem Ganzen der Erfahrungsdinge eine verkehrte Welt. Diese verdrehte Welt zeigt eine Unbekanntheit des Bekannten und Unvertrautheit des Vertrauten. Im Staunen geschieht also eine eigentümliche Verkehrung: Das Selbstverständliche wird gerade als Selbstverständlichkeit fragwürdig und das Bekannte “in einem bislang unbekannten Sinne unbekannt”.¹⁵² Die “verkehrte Welt” der Philosophie entspringt in der Unheimlichkeit des Staunens, das “unvermutet und ungerufen” im Menschen “als die jähe Verwandlung seines Aufenthaltes” in seiner vertrauten Heimwelt aufsteigen kann. Infolge des Einbrechens des Staunens zerbricht “die Vertrautheit, in der [der Mensch] heimisch unter den Dingen war”,¹⁵³ der heimatliche Boden der Welterfahrung verliert seinen Vertrauheits- und Selbstverständlichkeitscharakter. Zwei Zitate drücken das vortrefflich aus:

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ ND, S. 63.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Studien, S. 182.

¹⁵³ ND, S. 64.

Das Staunen wirft den Menschen aus der Befangenheit in der alltäglichen, gemeinschaftlich geteilten, traditionalen und abgenützten Vertrautheit mit dem Seienden heraus und lässt ihm diese als "Befangenheit" unheimlich werden.¹⁵⁴

Wie ein Feuer ist das Staunen, [...] ein Weltbrand, in dem alle Tradition, alle Vertrautheit [...], das ganze vorgegebene nichtursprüngliche, traditional übernommene Weltverständnis zur brennenden Fragwürdigkeit wird [...] gleichsam wie erstarrte Lava, wieder ins Glühen und in Bewegung kommt.¹⁵⁵

Die formale Wesensstruktur dieses Bruches innerhalb der natürlichen-traditionellen Einstellung bezeichnet Fink mit dem griechischen Wort $\epsilon\kappa\pi\lambda\eta\zeta\iota\varsigma$. Dies deutet er als ein Herausschlagen, ein Herauswerfen des Menschen aus der Grundweise seiner Existenz, aus "jenem lässigen Lebensvollzug auf dem Boden einer fraglosen und unbewegten Geltungstradition".¹⁵⁶ Die "ekplektische" (ent-setzende, heraus-schlagende) Struktur des Staunens zeigt wohl eine gewisse Verwandtschaft mit den "Stimmungen und Erfahrungen, die den Menschen in die Tiefe seines Wesens heimbringen: Schrecken, Angst, Grauen".¹⁵⁷ Doch ist das Staunen keineswegs nur eine Stimmung, sondern es ist *die* Grundstimmung des reinen Denkens. Es ist "ursprüngliche Theorie", wie er sagt:

Das Staunen ist ursprüngliche Theorie, sofern es dabei dem Menschen widerfährt, dass seine Wissenstraditionen, seine Vorerkenntnisse von Welt und Dinge zerfallen und er in die Not [...] gerät und ein neuer Entwurf [...] notwendig wird.¹⁵⁸

Die erschütternde Erfahrung des Staunens ist also ein ent-setzendes (ek-plektisches, heraus-schlagendes) Widerfahrnis, das die natürliche Einstellung zerbricht und in eins damit im Menschen eine Selbstverwandlung erzwingt. Das $\theta\alpha\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\varsigma$ hat eine dynamische Struktur: "Indem der Staunende sein Befangensein in der alltäglichen Vertrautheit mit der Welt loslässt, sein ruhendes

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ ND, S. 65. Der vom Staunen hervorgebrachte Riss in der Tradition als Motivation zu einer revolutionären Änderung des Denkens findet sich übrigens auch in einem Ende Juni/Juli 1937 datierten Manuscript Husserls über die Teleologie in der Philosophiegeschichte: "Bei den Griechen aber führt die aus ihrer besonderen historischen Verflechtung und nationalen Entwicklung verständlich gemachte Motivation zu einer total neuartigen Weltfrage bzw. zu einer universalen Neugier, einem $\theta\alpha\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\varsigma$, das alle naive traditionale Gebundenheit hinter sich lässt, indem sie nach dem an sich Seienden, ganz irrelativen, über-traditional 'Seienden' fragt" (Hua XXIX, S. 389).

¹⁵⁶ ND, S. 64.

¹⁵⁷ Studien, S. 183.

¹⁵⁸ Ebd.

Weltverständnis preisgibt, kommt gerade sein Verstehen und seine weltliche Existenz in Bewegung.“¹⁵⁹ Das Erstaunen über die Welt im Ganzen, diese akute Verwunderung ist der „plötzliche Übergang zwischen der bewegungslosen Ruhe und der bewegten Unruhe“¹⁶⁰ des Philosophierens. Dadurch wird das Staunen als *arché kinéseos*, als Prinzip und Motivation der Philosophie bestimmt, denn „die Geburt der Philosophie ist die Verwunderung über das Selbstverständliche“.¹⁶¹ Dass der selbstaufstellende Charakter der Philosophie erstens in einem autonomen Entwurf ihres Grundproblems besteht und zweitens im staunenden Entwurf der philosophischen Existenzweise motiviert ist, besagt laut Fink aber nicht, „dass es in der Macht und Willkürfreiheit des Menschen läge“,¹⁶² das Staunen hervorzubringen und zu erzeugen. So wenig der Mensch dem θαυμάζειν entweichen kann, so wenig ist die Grundstimmung der Philosophie willentlich zu erzeugen. Die Stimmung der Verwunderung steigt im Menschen auf, kann jedoch nicht aus freiem Willen eingeleitet werden. Anders als bei dem husserlschen Akt der Epoché, die „Sache unsererer vollkommenen Freiheit“¹⁶³ ist, entzieht sich die anfängliche Grunderfahrung der Philosophie dem Reich menschlicher Freiheit. Vom Menschen wird vielmehr ein reaktives Verhalten verlangt. Er muss eine angemessene Antwort auf das, was ihm zustößt, bieten.

Die wahre Freiheit des menschlichen Geistes ist die Selbstbestimmung zur wissenden Hinnahme dessen, was jenseits aller Menschenmacht ist, ein Sichfreigeben zum Erleiden der Gewalt des wahrhaft Seienden.¹⁶⁴

Die aushaltende und austragende Hinnahme der aus der Verwunderungserfahrung aufgestiegenen Fraglichkeit berührt die menschliche Freiheit, spricht sie an und verlangt vom freien Menschen eine Antwort auf die erschütternde Erfahrung. Sie setzt also ein Sich-Freigeben, Sich-Öffnen voraus. Die Annahme dieser Gabe ist kein passives Geschehen, sondern fordert den freien Einsatz des Menschen „im Aushalten und Austragen des Staunens in der wachen Kraft der begrifflichen Erkenntnis“. Denn der autonome Entwurf des Problems, der die wesentliche Grundhandlung der Philosophie ist, ist nicht lediglich ein Frageansatz, sondern die begriffliche „Entfaltung der staunenden Frage“.¹⁶⁵

Zu diesem Punkt stellt sich aber erneut die Frage, ob und inwiefern die eigentümliche Kraft

¹⁵⁹ Ebd., S. 65.

¹⁶⁰ ND, S. 67.

¹⁶¹ B-VII, 22a.

¹⁶² Studien, S. 182.

¹⁶³ Hua III/1, S. 62.

¹⁶⁴ Studien, S. 184.

¹⁶⁵ Zitate aus: ebd.

des Staunens, den Horizont der den Menschen definierenden natürlichen Einstellung erschütternd zu sprengen, dem Reflexionssubjekt gehört – oder vielmehr nicht. Die finksche Darstellung des Staunens und seiner Struktur ist durch einen besonderen Wortschatz der Unpersönlichkeit charakterisiert, der zu einer negativen Antwort tendieren lässt. Der Mensch kommt sehr oft im Dativ vor, und es gibt vor allem unpersönliche Formen, die das θαυμάζειν-Erleidnis charakterisieren. Es empfiehlt sich, einige davon hier zu wiedergeben. So schreibt Fink z.B.: "Im Staunen widerfährt dem Menschen eine [...] Vereinsamung",¹⁶⁶ das θαυμάζειν sei "ein Verhältnis der Dinge zum Menschen".¹⁶⁷ Der Mensch erfährt das Staunen nicht als Subjekt, sondern als Objekt. In der "Aktion" des θαυμάζειν steht der Mensch in der semantischen Rolle des nicht aktiv Handelnden. Das staunende Subjekt ist sozusagen von dieser Erfahrung ergriffen, die Verwunderung erschüttert es und seine Heimwelt. Wie Fink sagt: "Das Staunen wirft den Menschen aus seiner Befangenheit",¹⁶⁸ es ist ein Widerfahrnis, "das den Menschen ent-setzt".¹⁶⁹ In der Abhandlung in den *Kant-Studien* wird die vorläufige und "skizzenhafte" Erörterung der Reduktionsmotivation als Ermöglichung der Philosophie mit der enigmatischen Feststellung beendet, dass man hier vor eine ausweglose Schwierigkeit gestellt sei. Das Enigma ist die Reduktion:

[...] von ihr [der Reduktion] wie von einer ständig möglichen und im Horizont unserer menschlichen Möglichkeiten von vornherein liegenden Erkenntnishandlung reden zu müssen, während sie in der Tat keineswegs eine Möglichkeit unseres menschlichen Daseins darstellt.¹⁷⁰

Auf diese problematische Behauptung, die mit Husserls Überzeugungen sicherlich nicht übereinstimmt,¹⁷¹ hatte auch Landgrebe in seinem Einwändebrief reagiert. Mit dieser Behauptung wäre, ihm zufolge, der Begriff des Menschen zu sehr in seiner natürlichen Einstellung eingeschränkt. Ist aber diese natürliche Einstellung, so Landgrebe, "wirklich so grundsätzlich bruchlos? Ist nicht der Begriff des Menschen so sehr verkürzt, dass unter ihm ein Wesen befasst wäre, von dem überhaupt nicht zu verstehen wäre, wie es dazu kommt zu philosophieren?"¹⁷²

Die am besten formulierte Antwort auf die Bedenken Landgrebes hat Fink dem Text eines

¹⁶⁶ ND, S. 62.

¹⁶⁷ Ebd.

¹⁶⁸ Ebd., S. 64.

¹⁶⁹ Ebd., S. 65.

¹⁷⁰ Studien, S. 110.

¹⁷¹ Vgl. z.B. Hua XXXIV, S. 315ff; Hua I, S. 8, 56.

¹⁷² EFGA 3,2, S. 483.

Vortrags anvertraut, den er erstmals 1940 unter dem Titel “*Vom Wesen des Enthusiasmus*” in Löwen gehalten hat. Hier legt Fink das θαυμάζειν als eine “dämonische” Erfahrung aus, deren Wesen der Enthusiasmus ist. Der Terminus “Enthusiasmus” ist die Übernahme des griechischen Wortes ἐνθουσιασμός, das vom Verb “ἐνθουσιάζειν” abgeleitet ist. Ἐνθουσιάζειν bedeutet: einen Gott in uns zu haben, von einer Gottheit inspiriert und beseelt sein, “das Überwältigt- und Eingenommensein vom Gott”. So schreibt Platon im *Timaios* (71e), dass niemand die gottbegeisterte und wahrhafte Seherkraft (μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς) mit Überlegung (ἔννοιας) ausübe, sondern entweder, während der Schlaf die Kraft seines Nachdenkens (φρονήσεως) fesselt, oder vermöge eines Fiebers oder einer durch Gottergriffenheit erzeugten Verwandlung (ἢ διά τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας). Doch nach dem Moment der Verzückung müsse er über die Aussagen seiner Sehergabe und göttlichen Begeisterung (ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς) bestimmt (συννοέω) werden, es sich im Wachen oder im Schlaf ins Gedächtnis zurückzurufen und wohl zu erwägen und alle gehabten Erscheinungen (φαντάσματα) durch Nachdenken (λογισμῷ) genau zu unterscheiden (διαιρέω). In diesem Sinne ist die enthusiastische Erfahrung des Staunens eine dämonische, weil ein δαιμόνος den Menschen beherrscht und in ihm eine Erfahrung heraufsteigen lässt, die ihn dann zur Strenge des Begriffs zwingt. Dämonisch ist also jene große Verwunderung, in welcher der Mensch sich befreit und erneut zur Welt im Ganzen fragend verhält. Dies ist die dämonische Leidenschaft, die die existenziale Motivation zur Philosophie ist: ein Erleidnis des Menschen, bei dem ihn ein δαιμόνος beseelt. Der Enthusiasmus als ausgezeichnete Form des Staunens ist also die Anfangserfahrung der Philosophie, die nicht in der Macht des Menschen steht, sondern von der er ergriffen wird.

Die formale Struktur des Enthusiasmus bezeichnet Fink in diesem Vortrag wiederum als die ἐκπληξίς, also die ent-setzende Erschütterung des tragenden Traditionalbodens. Es ist eine “Ent-Setzung des Menschen aus dem Umkreis seiner endlichen, der irdischen Selbstbehauptung dienenden Zwecke”.¹⁷³ In der Grunderfahrung des Entsetzens wird die Selbstgenügsamkeit des natürlichen Lebens durchbrochen und das in diesem Erleidnis ergriffene Subjekt “über alle Genügsamkeit beim Gegebenen” herausgerissen. Die Möglichkeit dieser Grunderfahrung “liegt aber nicht in dem Umkreis jederzeit verfügbarer Möglichkeiten” des Menschen, die nur freiwillig erzeugt werden können. Dagegen muss “der harrende Anruf aus der innersten Lebenstiefe kommen”.¹⁷⁴ Die enthusiastische Seinsweise des Menschen, die echte philosophische Existenz, ist eine, in “welcher der Mensch nicht im Umkreis seines endlichen Wesens und der damit gegebenen

¹⁷³ Ebd., S. 17.

¹⁷⁴ Ebd., S. 13.

Möglichkeiten verbleibt, sondern wo er vom Übermenschlichen her hinausgehoben wird".¹⁷⁵ Die von Fink beschriebene Bewegung ist ein Über-sich-hinaus-getragen-Werden: Im Enthusiasmus geschieht eine Selbstüberschreitung der menschlichen Existenz, die endliche Selbstüberschreitung der Endlichkeit¹⁷⁶ als ein "Sichergreifenlassen vom Gott".¹⁷⁷

Das Problem der Philosophie, das im enthusiastischen Staunen "dämonisch" motiviert und dementsprechend entworfen wird, entspringt nicht aus einem "beliebigen Zweifel am Feststehenden, aus der Zweifelsucht, aus dem bloßen Misstrauen des menschlichen Geistes".¹⁷⁸ Vor der Philosophie versagt die Selbstherrlichkeit des Menschen.

§ 8. Motivation als Telos: die Freiheit

Der dritte und letzte Aspekt der Unmotiviertheitsthese liegt nun im autonomen Entwurf des Zwecks der Philosophie. Motivation wird hier als $\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma$ (*causa finalis*) verstanden und bedeutet also "dasjenige, worumwillen etwas geschieht" - $\tau\omega\tau\omega\delta` \tau\omega\omega\tilde{\epsilon}\nu\kappa\alpha$.¹⁷⁹ Im autonomen Entwurf ihrer Wissensweise und ihres Grundproblems, ineins mit dem Entwurf ihrer Existenzweise, hat sich die Philosophie von der traditionell vorgegebenen Zweckidee der Wissenschaft befreit. Im Gegensatz zu Husserl orientiert sich die finksche Begründung der Philosophie keineswegs an der "Wissenschaft", da es keine natürlich eingestellte, "weltbefangene Motivation [gibt], die konsequent zur phänomenologischen Einstellung führen würde"¹⁸⁰ und die Idee der Wissenschaft eine natürlich eingestellte ist. Die natürliche Einstellung sei in der Tat eine "Weltbefangenheit": eine ontisch nicht zu überwindenden Autarkie, deren Selbstgenügsamkeitstendenz eine naive "Genügsamkeit beim Gegebenen" und eine Sicherung der "alltäglichen, gemeinschaftlich geteilten, traditionalen und abgenützten Vertrautheit" mit der vorgegebenen Heimwelt darstelle. Diesem "nicht-ursprüngliche[n], traditional übernommene[n] Weltverständnis gehört auch unsere Wissenstradition, d.h. auch die Idee der 'Wissenschaft' an. Die Idee der 'Wissenschaft' entspringt in der Weltbefangenheit".¹⁸¹

Daher ist laut Fink die Philosophie Husserls im Grund *motivlos*, und die bei ihm

¹⁷⁵ Ebd., S. 22.

¹⁷⁶ Ebd., S. 25.

¹⁷⁷ Ebd., S. 26.

¹⁷⁸ Studien, S. 182.

¹⁷⁹ Aristoteles, *Metaphysik* Δ 1013α, 33.

¹⁸⁰ Z-IX, IX/2a.

¹⁸¹ Vgl. Ebd.

entscheidende Vorgabe der leitenden Zweckidee der Wissenschaften äußerliche Dekoration.¹⁸² Die Philosophie, so meint Fink, "wenn anders sie geschieht in der Einsamkeit der letzten Fragen, hat keine äußere Motivation".¹⁸³ Damit wendet sich Fink auch gegen Heideggers Position, wenn er schreibt, dass "mit dem groben Geschrei der Existenzialität ihre [der Philosophie] Motivation nicht geklärt"¹⁸⁴ ist. Die Philosophie sei dagegen ganz der Freiheit überliefert und darum vollkommen motivlos. Von der "Motivlosigkeit" der Philosophie sprechen auch die Ausführungen für J. Patocka, die Fink 1933 niedergeschrieben hat.¹⁸⁵ Mit dieser These bestreitet Fink, wie er in seinem Antwortbrief an Landgrebe klarmacht,

dass die frühere Philosophie ihrer Intention nach schon auf den transzendentalen Boden abzielte, weder in Leibnizens Monadologie, noch in Berkeleys Spiritualismus usw. Die teleologische Einheit der Geschichte des Geistes ist kein "geisteswissenschaftliches Faktum", sondern allein eine philosophische Konstruktion, ist keine ontisch standhaltende Wahrheit, sondern eine spekulative Forderung. Mit dem tiefsten Misstrauen kann ich alle die Versuche, auch die phänomenologischen, ansehen, eine finale Sinnrichtung in der Geschichte des Geistes, mit dem Endzweck der gerade interpretierenden Philosophie, zu behaupten. Die philosophisch-spekulative Wahrheit über die Einheit des in der Geschichte sich äußernden Geistes darf nie zu einer massiv-ontischen, kulturoptimistischen veräußerlicht werden. Husserls Interpretationen von Descartes, Hume usw. sind spekulativ, und keineswegs ausweisende Belege für das bei diesen Denkern vorhandene phänomenologische Problem¹⁸⁶.

Hier kann man eine deutliche Polemik gegen die husserlsche teleologische Auffassung der Geschichte als Verwirklichung des Vernunftideals sehen. Ein wichtiges Element dieser Distanzierung liegt darin, dass für Fink die Geschichte der Philosophie ihre Vollendung nicht in seinem aktuellen Philosophem hat. Das gegenwärtige Philosophieren ist nicht die Klimax einer langen Entwicklungsbewegung des Fortschritts, keine Krönung einer Entelechie der Menschheit. Die Philosophie ist Freiheit, weil sie autonom, selbstaufstellend ist und also um ihrer selbst willen geschieht. Sie hat aber auch ein *τέλος*, welches mit seiner freien Urstiftung in der Reduktion übereinstimmt.

¹⁸² Vgl. Z-X, 28a.

¹⁸³ Ebd.

¹⁸⁴ Ebd.

¹⁸⁵ Vgl. Z-XII, 6a.

¹⁸⁶ EFGA 3.2, S. 482.

Die phänomenologische Reduktion ist keine Methode, die einmal gelernt sein kann, sondern ist die Aufgabe der Philosophie, sofern deren Telos die Freiheit des Menschen ist. Nur um der Freiheit willen existiert Philosophie. Motivation der Reduktion ist einzig der Wille zur Freiheit. Freiheit ist aber nicht die "Freiheit" eines Tun- und Lassen-könnens, sondern ist die Befreiung der Existenz des Menschen.¹⁸⁷

Der $\alpha\rho\chi\eta$ der Philosophie, ihrer selbstaufstellenden Freiheit, entspricht ihr $\tau\acute{e}\lambda\omega\varsigma$, die Befreiung. Eins ist in dem anderen enthalten. Anfang und Ende der Philosophie fallen zusammen, weil sie vollkommen *autotelisch* ist. So kann man mit Schelling behaupten: *Anfang und Ende aller Philosophie ist – Freiheit!*

¹⁸⁷ Z-IV, 27a-b.

Zweiter Teil
Reduktion und Befreiung

Kapitel IV
Die Reduktion und ihre Situation

§ 1. Die phänomenologische Reduktion

Die transzendentale Reduktion ist der Schlüssel zum phänomenologischen Verstehen. Jede Art von "Phänomenologie" ist letztendlich nur die jeweilige Entfaltung dieses Grundgedankens. Er muss insofern als Grundakt der Phänomenologie angesehen werden, weil die Reduktion allererst die Möglichkeit zu philosophieren gibt. Sie ist, samt der ihr zugehörigen phänomenologischen Epoché, der radikale Anfang und *Principium* der Philosophie, wie im ersten Teil der vorliegenden Arbeit dargestellt wurde.¹ Die Reduktion ist also auch der Schlüssel zur Phänomenologie als transzentaler Philosophie: Einzig durch den Reduktionsvollzug hat man Zugang zur innersten Kammer des phänomenologischen Gebäudes. Hält man diese zentrale Bedeutung der Reduktion fest, und betrachtet man die phänomenologische Philosophie von diesem Standpunkt aus, so könnte man die Entwicklung des husserlschen Reduktionsgedankens von seinem Frühwerk (ab ca. 1906/07) bis hin zur letzten, und doch unvollständig gebliebenen Gestaltung der Phänomenologie in der *Krisis* (1936) verfolgen. Doch das würde eine Gesamtinterpretation des husserlschen Denkens implizieren, die außerhalb der Grenzen unserer Untersuchung liegt.² Wenn auch die Reduktion

¹ Die Ablehnung der Reduktion hat eine realistische und anti-transzendentale Strömung innerhalb der Phänomenologie in Gang gesetzt. Theodor Conrad hat z.B. die Position der sogenannten "München-Göttinger Schule" in der Formel "Phänomenologie ohne Reduktion" zusammengefasst. Vgl. T. Conrad, *Bericht über die Anfänge der phänomenologischen Bewegung*, in: E. Ave-Lallmant/K. Schumann (Hrsg.), *Eine Zeizeuge über die Anfänge der phänomenologischen Bewegung: Theodor Conrads Bericht aus dem Jahre 1945*, Husserl Studies IX, 1999, S. 83.

² Man könnte die geschichtliche Entwicklung des Reduktionsgedankens in drei Hauptphasen einteilen. Zum frühesten Zeitabschnitt gehören *Die Idee der Phänomenologie* (Fünf 1907 in Göttingen gehaltenen Vorlesungen, Hua II) und die *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* (Vorlesungen 1906/07, Hua XXIV). In der Vorlesung "Grundprobleme der Phänomenologie" (1910/11, Hua XII) findet sich die erste dokumentierte Ausdehnung der Reduktion auf die Intersubjektivität. Der Kulminationspunkt dieser ersten Phase sind die 1913 veröffentlichten *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Buch (Hua III/1). Die mittlere Phase umfasst ungefähr die Zwanzigerjahre. Dazu gehören die Vorlesung "Erste Philosophie" vom Wintersemester 1923/24 (Hua VII, VIII) und die Vorlesung vom Wintersemester 1922/23, "Einleitung in die Philosophie" (Hua XXXV). Zu erwähnen sind auch die 1922 an der University of London gehaltenen "Londoner Vorlesungen" (in: *Husserl Studies* 16/3, 1999, S. 183-254), welche einen frühen Plan zum gesamten System der Phänomenologie bieten. Die letzte und dritte Phase bilden die Dreißigerjahre: Die Bände XIV, XV und XXXIV der Husserliana lassen die sehr komplizierte und radikalisierte Auffassung der Reduktion und ihre unabdingbare Bedeutung für die

zunächst im Rahmen der phänomenologischen Erkenntnistheorie als Ausschaltung aller Transzendenzen und deren In-Geltung-Habens bereits *vor* der "Wende" zum transzentalen Idealismus eingeführt wurde,³ steht sie doch mindestens seit den *Ideen I* "in untrennbarem Zusammenhang mit dem transzental-phänomenologischen Idealismus". Vor allem in den Zwanziger- und Dreißigerjahren erscheint die Reduktion als "pars pro toto für die Phänomenologie im Ganzen".⁴ Damit stimmen auch die Behauptungen Husserls 1931 in einem Gespräch mit Fink und Cairns völlig überein. Cairns hat in seinen philosophischen Memoiren aus der Zeit seines Freiburger Aufenthalts geschrieben, für Husserl "the most important thing about his whole philosophy is the transcendental reduction".⁵ Dem entspricht auch die systematische Anordnung und thematische Gliederung des Nachlasses Edmund Husserls, an der er 1933 – 1935 mit Hilfe seines Assistenten Fink und Dr. Landgrebe persönlich arbeitete. Die Systematik der Nachlassordnung, welche die endgültige Gliederung und Zusammenstellung unzähliger Manuskripten in sechs Mappen (von A bis F) führte, stimmt mit der Grundeinsicht Husserls zusammen, dass die Reduktion das Fundament der Phänomenologie bzw. der Philosophie ist, und dass sie wie eine philosophische Wasserscheide fungiert. *Vor ihr* liegt die uneigentliche, vorphilosophische Einstellung, *nach ihr* die echte philosophische, d.h. transzendentale Forschung. Die Manuskripten seien also gemäß der Systematik der phänomenologischen Philosophie in zwei Hauptgruppen gegliedert. Die erste Gruppe bilden solche Forschungen, die sich mit "den sich schon in der 'Natürlichen Einstellung' (d.i. auf dem selbstverständlichen Boden der immer vorausgesetzten Weltgeltung) darbietenden Problemen"⁶ befassen. Dabei handelt es sich um die Manuskripten der Gruppe A, die Untersuchungen zur "mundanen Phänomenologie" enthalten. Diese sind in acht thematischen Untergruppen geteilt: Logik und formale Ontologie, formale Ethik, Ontologie (Eidetik und Methodologie), Wissenschaftslehre, intentionale Anthropologie, Psychologie und Theorie der Weltapperzeption. Die zweite Hauptgruppe hat die erst nach der phänomenologischen Reduktion auftauchenden transzentalen Probleme zum Gegenstand: die Zeitkonstitution als formale Konstitution (Gruppe C), die primordiale Konstitution (die sogenannte "Urkonstitution") (Gruppe D), die intersubjektive Konstitution (Gruppe E). Die übrigen Manuskripte zu Vorlesungen und Vorträge sind in der letzten Gruppe F gesammelt worden. Die erste, vortranszendentale (vorphilosophische) Hauptgruppe ist von der zweiten, transzentalen

³ Transzentalphänomenologie deutlich werden.

⁴ Vgl. Hua II, insbesondere S. 39-52.

⁵ Beide Zitate aus Hua XXXIV, Einleitung des Herausgebers, S. XXI. Vgl. auch den Brief Husserls an Ingarden vom 13.11.1931: "Das Schwerste der Philosophie überhaupt ist die phänomenologische Reduktion, sie mit Verständnis zu durchdringen u. zu üben" (E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, Nijhoff, Den Haag 1968, S. 74).

⁶ D. Cairns, *Conversations*, a.a.O., S. 43.

⁶ Ms. P 2 II/10.

(eigentlich philosophischen) und ihrer Disziplinen durch die Übergangsgruppe B getrennt. Sie enthält alle der phänomenologischen Reduktion und ihrer Methodik gewidmeten Manuskripten, welche ihrerseits in vier Untergruppen geteilt sind: 1) Wege zur Reduktion, 2) die Reduktion selbst und ihre Methodologie, 3) vorläufige intentionale Analytik und 4) historisch-systematische Selbstcharakteristik der Phänomenologie. Die Archivierung des husserlschen Nachlasses und die Entwicklungsphasen der thematischen Anordnung aller Manuskripten in den Jahren 1933-1935 hat S. Luft 2004 in einem sehr detaillierten Artikel mit dem größten Sachverstand analysiert.⁷ Aus der vergleichenden Studie der drei, zu Husserls Lebenszeit verfassten Nachlassordnungen (zwei aus dem Jahr 1933 und eines letzten vom März 1935) geht deutlich hervor, dass "die Pläne und Übersichten über den Nachlass also alle mit Nachdruck die Differenz zwischen natürlicher und phänomenologischer Einstellung [betonen]".⁸ Die Stiftung dieser phänomenologischen Differenz hängt von dem Reduktionsvollzug grundsätzlich ab.

Wenn man also von der zentralen Bedeutung der Reduktion ausgeht, gleicht jede phänomenologische Analyse und Problembetrachtung dem sorgfältigen Begehen eines unsichtbaren Kreises, der das bunte Reich der Erscheinungen beschreibt. Es lässt sich in aller Schärfe nach der phänomenologischen Korreleativmethode beleuchten, dabei wird durch die Methode der eidetischen Variation das invariante Wesen (*Eidos*) erfasst. Doch der tragende Mittelpunkt, um den die minuziöse Arbeit an den Phänomenen kreist – man könnte sagen, um den die Phänomenologie im Ganzen sich begrifflich entfaltet –, tritt in dieser ersten Problemdimension nicht hervor. Die grundlegende, tragende Mitte des offenen Systems der Phänomenologie ist die Reduktion. Ihr explizites Begreifen liegt in einer höheren, rückbezüglichen Dimension des phänomenologischen Denkens, die eine Phänomenologie zweiter Stufe verwendet. Der höhere Zusammenhang heißt grundsätzlich: transzendentale Methodenlehre, deren primäre Aufgabe in der Phänomenologie der phänomenologischen Reduktion besteht. Der Methodenlehre eignet eine hohe Einsicht, die sich eher auf das ganze, zusammenhängende Gefüge des phänomenologischen Denkens als auf die einzelnen gesonderten Analysen richtet. Ihr liegt also die gesamte Entfaltung der phänomenologischen Analytik und Konstitutionstheorie als notwendige Voraussetzung voraus. Das systematische Ganze erwächst tatsächlich nur aus den konkreten Einzelanalysen, die durch die Reduktion ermöglicht werden, und endet im bewussten Sich-selbst-Begreifen des reduktiven Tuns. Keine der unzähligen Einzelanalysen, in denen sich die transzendentale Erfahrung mit ihren Einsichten niedergeschlagen hat, ist "um ihrer selbst willen da", jede untersteht dagegen einem

⁷ S. Luft, *Die Archivierung des husserlschen Nachlasses 1933–1935*, in: Husserl Studies XX 2004, S. 1-23.

⁸ Ebd., S. 10.

“Zug zum Ganzen des Systems”, von dem sie geleitet und getrieben wird.⁹ Nur in dem Maße also, in dem die Einzelfrage durch die philosophische Grundfrage geleitet wird, “bestimmt sich die Abschätzbarkeit ihrer philosophischen Relevanz”.¹⁰ Die kritische Abschätzung der “Reduktion” und die Befragung ihrer philosophischen Tragweite im Lichte der meontischen Integration der Phänomenologie Husserls ist jene theoretische Operation, an der Fink während seiner gesamten Assistentenzeit bei Husserl gearbeitet hat.

Man kann sich die Phänomenologie als ein Denken vorstellen, das von zwei entgegengesetzten und genau deswegen sich wesentlich ergänzenden Grundtendenzen durchdrungen ist, deren Zentrum die Reduktion ist.¹¹ Diese zweifache Spiralbewegung, die von der Reduktion hervorgerufen wird, ist sowohl ein Zurückholen aus der Verweltlichung heraus, d.h. aus der natürlichen Einstellung als dem Endresultat des Konstitutionsprozesses, als auch eine analytische Wiederholung dieses Konstitutionsprozesses, der in der sinnhaften Welt (Kosmos) sein teleologisches Endpunkt hat. Die Wiederholung des Konstitutionsprozesses ist die phänomenologische “Konstitutionslehre”. Von der Reduktion ermöglicht, eröffnet sie für den “phänomenologischen Zuschauer” das Reich der verborgenen, vergessenen intentionalen Konstitutionsleistungen der transzentalen Subjektivität. Unter den Augen des Zuschauers spielt sich nun das vergessene “Drama der Weltkonstitution” ab: das ungeheure Schauspiel einer verborgenen Konstitutionsgeschichte, das er nun verfolgt. Das Phänomenologisieren ist in diesem Sinne ein Gegenspiel, d.h. eine Gegenbewegung gegen die “weltausgerichtete Konstitution”.¹² Wenn man der gesamten Ordnung dieses Prozesses folgt, eröffnet sich “zwischen Natur und Geist” eine Mannigfaltigkeit *konstituierter* Schichten, welche in der natürlichen und geistigen Welt ihre *noematische* Einheit finden. Korrelativ gibt es natürlich eine Mannigfaltigkeit an *noetischen*, konstituierenden Leistungen. Diese sind ebenso auf eine synthetisierende Einheit hin gerichtet, wie sie von ihr ausstrahlen: der transzentalen Subjektivität. Das erste, niedrigste Niveau ist laut Husserl die Konstitution der reinen, materiellen Natur. Die *Aistheta* (Sinnesdinge) mit ihren verschiedenen Sinnesschichten der Wahrnehmbarkeit verweisen aber auf einen *aisthetischen*, erfahrenden Leib, dessen konstituierende Funktionen über eine bloß solipsistische Stufe hinausgehen. Das Endprodukt dieser leiblichen, *kinesthetischen* Konstitution ist das unendliche Feld einer objektiven und intersubjektiven Natur. Husserl begreift die Konstitution der animalischen Natur als die nächste Stufe dieser sehr differenzierten Schichtung, wobei das reine Ich und die seelische Realität in Zentrum seiner Untersuchungen stehen. Für die Konstitution einer vollen

⁹ Studien, S. 2.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. Z-IV, 67a.

¹² VlCM/1, S. 125.

seelischen Realität habe also der Leib und das in ihm begründete Einfühlungsvermögen des Subjekts eine entscheidende Bedeutung. Die Konstitution spielt sich innerhalb einer Sphäre egologischer Urpräsenz, die sich im Zentrum eines Zeithofes befindet, zusammen mit einer intersubjektiven Appräsentation des Anderen ab. Nur in der dritten Schicht vollziehe sich die Konstitution der "geistigen Welt" und ihres "Trägers": der Person.¹³ Aus dieser knappen Schilderung der Husserlschen Konstitutionslehre leuchtet trotz ihrer Kürze ein, dass die transzendentale Weltkonstitution "in den Synthesen und Einheitsbildungen, Habitualitäten und Potentialitäten des transzentalen Lebens"¹⁴ als Hauptthema des phänomenologischen Denkens angesehen werden muss. Mit dem Ausdruck "transzendentales Leben" ist also nicht bloß ein solipsistisches Subjekt gemeint, sondern die allumfassende Einheit "einer sich im Konstitutionsprozess vergemeinschaftenden Monadenintersubjektivität":¹⁵ das Monadenall und seine weltschöpferische, sinngabende Aktivität. Doch man muss sich das Schema der Konstitution nicht so vorstellen, dass das konstitutive Werden zwischen zwei entgegengesetzten Polen (Welt und Subjektivität) verliefe und es das bloß "zufällige" *Praedicatum* einer irgendwie substanziellem, von ihm unabhängigen Subjektivität wäre. Es gibt keine unbewegte, stillstehende Subjektivität, die auch konstituieren könnte. Das transzendentale, vergemeinschaftende Leben *ist* das "*Wovon-aus*" des konstitutiven Werdens, und die Welt (d.h. ihre endgültige Konstitutionsschicht: die natürliche Einstellung) das "*Wohin*" der teleologischen Terminierung. *Nicht die Glieder der konstitutiven Korrelation, sondern die Korrelation selbst ist hier apriori.*

Nicht ist die transzendentale Subjektivität hier und die Welt dort, und zwischen beiden spielt die konstitutive Beziehung, sondern das Werden der Konstitution ist die Selbstverwirklichung der konstituierenden Subjektivität in der Weltverwirklichung.¹⁶

Das Zitat drückt die Grundidee Finks aus. So sei eine philosophische Wieder-holung des Konstitutionsprozesses und seine Bereitstellung als Überschaubares durch die Freilegung der transzentalen Dimension des Lebens nur aufgrund einer radikal transzendenten Zurück-holung des Philosophierenden aus der Verweltlichung zu bewirken. Diese Zurückholung aus der Konstituiertheit sei eben jener Welttranszensus, der die eigentliche Leistung des Reduktionsvollzuges darstellt. Demzufolge ist die Reduktion die Bedingung der Möglichkeit der

¹³ Vgl. ebd., S. 172-280. Bemerkenswerterweise schließt Husserl seine Betrachtungen über die Konstitution der geistigen, höheren Stufe der Welt mit einem Vermerk über den "ontologischen Vorrang der geistigen Welt gegenüber der naturalistischen", was auf seine idealistische Position hinweist.

¹⁴ VICM/1, S. 11.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., S. 49.

theoretischen Wiederholung des Konstitutionsprozesses, d.h. der phänomenologischen Konstitutionslehre im Ganzen. Das stimmt auch mit der Überzeugung Husserls überein. Für ihn ist tatsächlich die Reduktion die *conditio sine qua non* für die Methode der Rückfrage. Da sie einen "Aufstieg" vom Mundanen zum Transzentalen darstellt, gewährt die Reduktion den einzigen phänomenologischen Zugang zu den Schaukammern, in denen sich die $\pi\epsilon\rho\iota\sigma\tau\rho\phi\eta$ (die Wiederholung) vollzieht.

Diesbezüglich legt Fink den Akzent darauf, dass es "einer vorgängigen Ausarbeitung dessen, woraus das Leben zurückgeholt werden soll"¹⁷ bedarf, um die reduktive "Zurückholung aus..." vollziehen zu können. Wenn die Zurückholung möglichst vollständig und erfolgreich sein soll, muss im Vorfeld schon geklärt sein, wie die Ausgangssituation des Transzensus beschaffen ist. Dies ist laut Fink das große Thema der phänomenologischen Ontologie, welche er in der Fundamentalontologie Heideggers verwirklicht sieht. Es bedarf also nach Fink einer eingehenden, ausgearbeiteten Analyse der Ausgangsbedingungen der Reduktion, die ihre Situation ausmachen. Es geht um ein phänomenologisches Verständnis dessen, wovon die transzendernde Bewegung ausgeht: eine Analyse des natürlichen In-der-Welt-Seins des Menschen. Die phänomenologische Reduktion ist aber

keine Methode, die einmal gelernt sein kann, sondern ist die Aufgabe der Philosophie, sofern deren Telos die Freiheit des Menschen ist. Nur um der Freiheit willen existiert Philosophie. Motivation der Reduktion ist einzig der Wille zur Freiheit.¹⁸

Auf die Freiheit als Motivation wurde im ersten Teil der vorliegenden Arbeit, wo die Freiheit als Anfang und Ende aller Philosophie galt, ausführlich eingegangen. Nun kommt es darauf an, zu zeigen, dass im Rahmen der phänomenologisch-meontischen Philosophie

die Freiheit nicht die "Freiheit" eines Tun- und Lassen-könnens, sondern die Befreiung der Existenz des Menschen [ist].¹⁹

Fink denkt die von der Reduktion eingeleitete, meontische Zurückholung aus dem In-der-Welt-Sein und der Faktizität unserer Situation explizit als einen Akt der *Befreiung*. Die Ausgangssituation der befreien Bewegung muss notwendigerweise eine grundsätzlich unfreie sein.

¹⁷ Z-IV, 67a.

¹⁸ Z-IV, 27a.

¹⁹ Ebd.

Der Mensch ist wesenhaft in der Unfreiheit. Und nur weil er unfrei ist, kann er frei werden. [...] Reduktion als Befreiung, als Einleitung der Befreiung, ist in der Unfreiheit einer Situation.²⁰

Diesem zweiten, einer Gesamtdarstellung der Reduktion als Befreiung gewidmeten Teil dieser Untersuchung kommt die Aufgabe zu, folgende zwei Aspekte zu klären:

- 1) Inwiefern die Reduktion ihre notwendige mundane Situation hat. Dafür wird es zunächst notwendig sein, die Medialität des Bildbewusstseins zu analysieren, um danach den medialen Charakter der Reduktion und ihre zweifache Situation angemessen verstehen zu können (Kapitel IV).
- 2) Dass diese Situation eine wesenhaft *unfreie* ist. Dabei verlässt Fink die Husserlsche Terminologie der "natürlichen Einstellung" zugunsten seiner eigenen Prägung: der "Weltbefangenheit". Diese macht die Grundlage für eine radikalierte Auffassung der Reduktion als *Befreiung* aus. In dieser Umdeutung wird die Reduktion als "Entmenschung" und "Absolution" gedacht. Dies ist die Thematik des fünften Kapitels.

§ 2. Die Medialität des Bildbewusstseins und seine Fenster-Struktur

Die Ausarbeitung der Situationslehre der Reduktion muss von einer vorbereitenden Analyse der Medialität des Bildbewusstseins bzw. des Bildphänomens ausgehen. Mit der Erläuterung des Medialitätscharakters solcher Phänomene wird der analytische Leitfaden für die Erklärung der Situation der Reduktion, welche zwischen mundaner und transzentaler Dimension liegt, gewonnen.

Physische Bilder sind Phänomene der Sichtbarkeit und geben uns als solche etwas zu erkennen, was sie selbst als stoffliche Dinge im Kontinuum räumlich-zeitlicher Welterfahrung eigentlich *nicht* sind. Dadurch werden sie zu paradoxen Vexierbildern zwischen Sein und Nichtsein, denn das *in* oder *auf* dem Bild Gesehene und Erkannte ist "in der Wirklichkeit", materiell überhaupt nicht da. Es ist zwar nicht da, aber es zeigt sich, es erscheint uns als ein Bild. Ein Gemälde besteht

²⁰ Ebd.

z.B. aus einer Leinwand und den unzähligen mit Ölfarbe darauf gezogenen Pinselstrichen. Sie werden nicht gesehen: Man geht durch sie hindurch und erkennt sofort das Bild, das Dargestellte, das *auf* der Leinwand erscheint. Man verweilt bei dem "Darstellenden" nicht.²¹ Diese Wahrnehmung, die über die Materialität des Seins hinweggeht, stellt einen Typus höherer Anschauungskraft unseres Geistes dar. Bilder sind also wie *Amphibien zwischen Sein und Nicht-Sein*, zwischen Wirklichkeit und Unwirklichkeit. Unser Leben im Ganzen ist Tag und Nacht von Bildern umringt, wir leben in einer bunten Welt von Bildern aller Art. Unser In-die-Welt-Hineinleben ähnelt in der Tat einem Verweilen in einem überfüllten Bildersaal, der auf eine tiefere Einheit hinweist. Die Bilder bezeichnen aber einerseits weniger, andererseits mehr, als die Erfahrung umfasst. Es ist also keine Überraschung, dass die Phänomenologie im Bildphänomen bzw. Bildbewusstsein ein zentrales, kompliziertes Problem erkennt.²² Der klassischen Phänomenologie Husserls zufolge wird jedes Bild erst dann zum Bild, wenn es sich vor dem Hintergrund eines Raumkontinuums als Gesondertes abgrenzt und abhebt. Diese Sonderung geschehe durch eine feine und graduelle Abstufung von Wahrnehmung und Neutralitätsmodifikation, und zwar einer Modifikation, die den Wahrnehmungsakt betrifft – auch Vollzugsneutralisierung genannt –. Aufgrund dieser graduellen Neutralisierung erscheine der anschauliche Gegenstand des Bildbewusstseins, das Wahrgenommene, im Modus des "*Als ob*". Im Modus des "*Als ob*" konstituiere sich die Unwirklichkeit des Bildes oder, besser gesagt, die Irrealität dessen, was *auf dem* und *durch das* Bild dargestellt wird. Es scheint genau so, *als ob* das Abgebildete wirklich gegenwärtig wäre. Unter unseren Augen eröffnet sich z. B. die unendliche, detailübersäte Winterlandschaft eines *Peter Bruegel des Älteren* oder wird die statische Gegenwart der weiten Wildnis auf einem Schwarz-Weiß-Foto vom *Ansel Adams* zugänglich.

Im Fall solcher physischer Bilder – d.h. es geht hier keineswegs um Fantasiebilder oder Traumbilder, denen ein ganz anderer phänomenaler Status zukommt – zeigt sich die zweifache Bedeutung des Begriffs "Bild". Einerseits meint "Bild" das rein physische Ding: das bedruckte Papier, die bemalte Leinwand, den Rahmen, der an der Wand hängt. In diesem Sinne kann ein Bild

²¹ Wohl vermag aber ein Restaurator sich auf das Material bzw. auf die "abbildende" Komposition konzentrieren, um Beschädigungen zu beheben und somit ihre darstellende Kraft völlig wiederherzustellen. Das ist aber nur eine modifizierte Betrachtung dessen, was notwendig vorausgesetzt werden muss: der reinen Bildwahrnehmung im medialen Bildbewusstsein. Über den Zusammenhang Phänomenologie/Restaurierung siehe C. Brandi, *Theorie der Restaurierung*, hrsg. von U. Schädler-Saub, Siegl 2006, wo das Kunstwerk nach der Korrelationsmethode der Phänomenologie analysiert wird. Die Restaurierung ist nach Brandi der methodologische Moment der Erkenntnis des Kunstwerks in seinem sowohl physischen als auch ästhetischen und historischen Bestand im Hinblick auf seine Weitergabe an die Zukunft.

²² Als *locus classicus* der Phänomenologie der Bildlichkeit gelten natürlich die Manuskripte und Vorlesungsstücken Husserls über die Fantasie und das Bildbewusstsein (Hua XXIII). Zur Bildtheorie etlicher Autoren aus der phänomenologischen Konstellation (neben Husserl, Heidegger und Fink werden u.a. Ingarden, Kaufmann und Becker betrachtet) siehe H.R. Sepp, *Bild. Phänomenologie der Epoché I*, a.a.O.

z.B. schief hängen, eingerissen oder von der Zeit komplett zersetzt sein. Andererseits wird mit "Bild" das Bild-Subjekt, d.h. das durch die Farben, Formen, Zeichen, etc. Dargestellte, das erscheinende Subjekt des Bildes bezeichnet. Die phänomenologische Analyse geht davon aus und unterscheidet drei wesentliche Komponenten des Bildphänomens und – korrelativ – des Bildbewusstseins, da es ohne Erfahrung kein physisches Ding und ohne Wahrnehmung kein erscheinendes Bild gibt. In der Bildstruktur muss man also laut Husserl unterscheiden: erstens das physische Bild: das Ding aus Marmor, Plastik, Papier oder Kreide, die Leinwand usw. Das Bildding ist der physische "Träger" des Bildes. Zweitens ist da das abbildende Objekt, auch Bildobjekt genannt. Es können z.B. die verschiedenen Pinselstriche sein oder die vielen Tintentupfer, die ein menschliches Gesicht zeichnen. Drittens schließlich das Abgebildete, das Bild-Subjekt: eben das, was uns "als" Bild erscheint, z.B. eine Winterlandschaft, ein Porträt eines Mannes, das Foto eines Kindes.²³ Das Bildsubjekt bildet sich ab, man könnte auch sagen, dass es sich *in dem* oder *auf dem* gegenwärtig wahrgenommenen Bildobjekt darstellt, welches seinerseits vom physischen Gegenstand "getragen" ist. Dem Bildsubjekt und dem Bildobjekt kommt eine gewisse Abhängigkeit von der ersten, den Untergrund bildenden physischen Schicht des Bildwahrnehmungsprozesses zu. Mit seiner Bildtheorie weist Husserl nebenbei auch darauf hin, dass der "Träger" selbst zum Erzeuger der Bildauffassung werden kann und insofern das faktische, dinglich-stoffliche Medium eine mit-konstitutive Rolle bei der Stiftung bildlicher Sichtbarkeit spielen kann.

Genau an diesem Punkt zeigt sich das Spezifische finkscher Bildanalyse. Einerseits folgt er den aus Husserls mikroskopischer Zerkleinerung des Bildbewusstseins stammenden Anregungen, andererseits aber richtet er sich gegen dessen einseitige Auffassung des Bildphänomens, der zufolge eine kontinuierliche Abstufung zwischen Wahrnehmung und Bildbewusstsein (d.h. dem einheitlichen Auffassungsergebnis der drei verschiedenen Komponenten) bestehe. Diese progressive Abstufung sei eine kontinuierliche, stetig durchlaufene intentionale Modifikation, die eine Steigerung des irrealen Charakters des Wahrgenommenen produziere. Diese Modifikation werde eben Vollzugsneutralisierung genannt, weil sie eine Neutralisierung des thetischen Aktcharakters "Existenz" sei: Durch sie geschehe eine Neutralisierung der Existenz-Setzungen, die den Gegenstand der Wahrnehmung betreffen und ihn als "Wirkliches" konstituieren. Folgendermaßen fasst H.R. Sepp in seiner Studie zur Erfahrung des Raumbildes, in welcher auch die mit dieser Erfahrung verbundene "lebensweltliche Modifikation" gedacht wird, den Kern von Husserls Position zusammen: Aus der Neutralitätsmodifikation des die "Wirklichkeit" setzenden Aktcharakters ergebe sich "eine neue positionale Setzung", die "das Hingegebensein im Stand der

²³ Vgl. das Beispiel Husserls in Hua XXIII, S. 19.

ersten Neutralisierung” neutralisiere und “zugleich das Scheinbild als Wirklichkeit, als Gesehenes dieses quasi-Sehens” setze. “Indem sie aber neutralisiert, [...] vollzieht sie den Quasi-Glauben nicht mit, sondern betrachtet reflexiv ihn und darin das Noema, das Bild”.²⁴

Wenn einerseits unleugbar ist, dass in der Bildwahrnehmung eine Neutralisierung des wahrnehmenden Aktes stattfindet, ist andererseits für Fink klar, dass bei den Neutralitätserlebnissen auch eine Neutralisierung des *Gehaltes* aufzuweisen sein muss.²⁵ In diesem Fall sind die neutralen Momente sozusagen in das materiale Wesen selbst eingetreten, sie liegen im “Sinneskern” und nicht nur in den “thetischen Charakteren” des noetischen Bildbewusstseins. Es hat eine feinste Modifikation der Materie stattgefunden, wodurch sich die Unwirklichkeit, das Scheinhafte des Bildes im neutralisierten Kern konstituiert hat. Fink fixiert terminologisch alle Akte dieser Gattung als “Repräsentationen”: Die Repräsentationen sind also keine *vergegenwärtigenden* Akte (wie z.B. die Fantasie und die Erinnerung), sondern Akte der *Gegenwärtigung* (wie die Wahrnehmung). Auch sie geben etwas als “gegenwärtig” vor, nur nicht “leibhaftig” wie die Wahrnehmung (der gegenwärtigende Akt *par excellence*), sondern im Modus des “Als ob”. Diese Modalität kann jedoch nur ausgehend von einem physischen, materiellen Wahrgenommenen konstituiert werden. Das konstitutive Resultat liege darin, dass *das Bild* wahrgenommen wird und der Bildgegenstand erscheint, “als ob” er wirklich leibhaftig da wäre. Unter Repräsentationen versteht Fink also alle Akte der Gegenwärtigung, die im Modus “als ob” geschehen; außer dem Bildbewusstsein erwähnt er auch das Spiel, die Ironie und Ähnliches.²⁶

Solche gegenwärtigenden Akte im Modus des “Als ob” werden auch auch *indirekte, mediale Akte* genannt. Ihr wesentlicher Mittelbarkeitscharakter, d.h. die wesensmäßige Notwendigkeit eines *Mediums*, um überhaupt erscheinen, sich zeigen zu können, ist der wichtigste Befund der finkschen Untersuchungen zur Neutralitätsmodifikation und zur Theorie der Imagination. So ist die Bildwahrnehmung ein medialer Akt, weil sie in sich dank der Gehaltsneutralisierung ein *Medium* freihält für das Erscheinen einer “Unwirklichkeit” – eines unwirklichen Kindes, einer imaginären Landschaft, einer abgebildeten Person selbst. Die in der Repräsentation dargestellte unwirkliche Gegenständlichkeit ist eine objektive, keineswegs bloß immanente Einbildung wie eine Fantasievorstellung und auch kein blitzartig in den Sinn gekommenes Bild aus der Kindheit wie eine Erinnerung. Die Bildlichkeit der physischen Bilder ist grundsätzlich intersubjektiv erfahrbar. Im Bildphänomen ist also laut Fink zu unterscheiden: 1) die “physische” Seite, eine intersubjektiv erfahrbare Objektivität im Sinne der rein stofflichen Objektivität, und 2) eine Bedeutungsschicht,

²⁴ Alle Zitate aus H.R. Sepp, *Bild. Phänomenologie der Epoché I*, a.a.O., S. 46.

²⁵ Studien, S. 70ff.

²⁶ Z-I, 15b, 65b; EFGA 3.2, S. 143 ff.

die allerdings auch prinzipiell intersubjektiv erfahrbar ist. Daraus ergibt sich wiederum eine dreifache Struktur: der Träger, das Repräsentierende und das Repräsentierte.

In seiner bahnbrechenden Dissertation mit dem Titel *“Vergegenwärtigung und Bild”* stellt Fink dann eine tiefere Bestimmung dieser Struktur vor und beschreibt das Bildphänomen als *Fenster*. Die intentionale Deutung der Bilderfahrung bzw. Bildwahrnehmung muss zunächst einsetzen mit der Statuierung des Unterschieds von “Träger” und “Getragenem”, wobei sogleich ersichtlich wird, dass das Getragene den Träger vollkommen verdeckt. Die “Verdecktheit” des Trägers ist keine negative Bestimmung seiner Möglichkeit zu erscheinen, sondern die genuine Weise seiner Gegebenheit. Die sogenannte “Bildwelt” ist dagegen das, was an dem Bild primär und unmittelbar wahrgenommen wird. Sie ist zugleich das Verdeckende, also das, was Träger und Repräsentierendes komplett überdeckt. Wie ist nun diese Überdeckung angemessen zu bestimmen? Laut Fink gehört die Überdeckung wesentlich zur Bildwelt als deren “Lokalisation” in der wirklichen Welt. Sie sei der “Ort” des Fensters. Die repräsentierte Bildwelt muss wesensmäßig ein “Fenster” in die wirkliche Welt haben, sich nach ihr öffnen. Das Fenster ist der *locus* der Medialität, es bringt die repräsentierende Wirklichkeit und die repräsentierte Unwirklichkeit in Verbindung. Die widersprüchliche, mediale Einheit von realer Welt bzw. Wirklichkeit und Unwirklichkeit bzw. Bildwelt sei das Wesen der Bilderfahrung. Sie bestehe in einer zwieträchtigen Einheit, die eine dialektische Bewegung aufweise, aber nie zur letzten Synthesis, zum Stillstand komme. Es geschehe eine Öffnung in eine unwirkliche Bildwelt und ein wirkliches, ein erlebtes Betroffenwerden des Bilderfahrenden: ein Geschehen, das zwischen Sein und Nicht-Sein, Wirklichkeit und Unwirklichkeit kreist. Im Unterschied zur husserlschen Auffassung, die bei der Bildwahrnehmung eine kontinuierliche intentionale Modifikation (Neutralisierung) unterstellt, betont Fink den Bruchcharakter dieser medialen Erfahrung. Sie sei eine Sprengung des normalen Erfahrungshorizonts und keine stufenartige Erweiterung desselben, wie bei Husserls Theorie anzunehmen sei. Und diese Sprengung, dieser Eingang in die Bildwelt, sei der einzige Zugang zur Bildlichkeit, zum *Medium* des Fensters, mit seiner realen und irrealen Seite. Das Bildphänomen als medialer Akt sei wie ein Fenster, das sich in die Wirklichkeit hinein öffnet und durch das wir in die Unwirklichkeit schauen.

§ 3. Die Reduktion als Ort eines “Fensters”

Die angezeigte Fensterstruktur und ihr mediales Wesen, das zwischen Wirklichkeit und Unwirklichkeit kreist, wendet Fink explizit auf die phänomenologische Reduktion und ihre Gestalt an. Die Absicht dieser philosophischen Geste ist es zu zeigen, dass die Reduktion gleichsam ein

Fenster ist, durch das die mundane und transzendentale Einstellung in Verbindung gebracht werden. Eine Entsprechung zwischen "Reduktion" und "Fenster" taucht schon den einleitenden Passagen von *Vergegenwärtigung und Bild* auf, wo der phänomenologische Transzensus (der Aufstieg in die Reflexion höherer Ordnung) als je-meiniger Gang zum absoluten, nicht seienden, nicht weltlichen Ursprung dargestellt wird. Die jeweilige reduktive Bewegung als je-meiniger radikalster Aufbruch ins Absolute solle es dann der spezifischen, notwendig begrenzten Einzeluntersuchung der Vergegenwärtigungs- und Bildphänomene ermöglichen, ein "Fenster ins Absolute"²⁷ zu werden. Die Fenster-Metapher besitzt mehr als nur symbolische Kraft. Bei Fink hat sie nicht nur eine spezifische Funktion, sondern auch eine lange Tradition. Seit Leon Battista Alberti in seinem Theorietraktat über die Malerei (*De pictura*, 1435) die Metapher vom Bild als einem offenen Fenster (*fenestra aperta*) zur Welt eingeführt hat, ist sie zum theoretischen und ästhetischen Leitmotiv geworden. So schreibt Fink in seinen Privatnotizen:

Der in der Dissertation noch als Gleichnis gebrauchte Begriff des Fensters ist mehr als ein solches, zeigt auf einen fundamentalen Charakter hin.²⁸

Dieser fundamentale Charakter der Reduktion als Fenster ist in seinem phänomenologischen Hauptwerk von 1932, das lange Zeit unveröffentlicht blieb, klar zu erkennen. In der *VI. Cartesianischen Meditation*, der systematischen Methodenlehre des phänomenologischen Denkens, wird die mediale Fensterstruktur auf die rein *theoretische* Sehfunktion des unbeteiligten Zuschauers übertragen.

Die Etablierung des Zuschauers gilt als das geheimnisvollste Ergebnis einer durch den Reduktionsvollzug zustande gekommenen Ichspaltung des philosophierenden Menschen.²⁹ Mit der Unterbrechung des ursprünglichen Weltglaubens vom natürlichen Leben, d.h. mit der spezifisch phänomenologischen Glaubensenthaltung (*Epoché*) gegenüber dem Da-sein und So-sein der Welt (der Weltgeltung) – d.h. mit der Einklammerung und Ausschaltung der Generalthesis (Ur-δόξα) der natürlichen Einstellung – verwandelt sich der philosophierende Mensch freiwillig in einen reinen Zuschauer, in den theoretischen Betrachter dieses Lebens, des transzendentalen Ich-Lebens. Der tiefste Bruch besteht jedoch nicht zwischen dem natürlichen, konstituierten Ich und dem transzendentalen, konstituierenden Ich. Diese stehen in einem homogenen Seinszusammenhang, da sie die zwei Pole des Konstitutionsprozesses sind, zwischen denen er verläuft. Die radikalste

²⁷ Studien, S. 18.

²⁸ Z-XI, 40b.

²⁹ Vgl. z.B. Hua VIII, S. 92ff.

Spaltung eröffnet sich dagegen zwischen diesen Anfangs- und Endpolen der Konstitution und dem ihr zuschauenden, transzentalen Philosophen.

Das phänomenologisierende Reflexionsich steht in einem tieferen Kontrast zu dem transzentalen Leben, das es in weltkonstituierende Bewegung thematisch macht, als je ein Reflexionsich in der natürlichen Einstellung zu dem reflektiv erfassten Ichleben.³⁰

Der Grund dafür ist in dem gewaltigen Akt der Reduktion zu suchen. Der Philosoph hat sich aus der innersten Lebenstendenz des transzentalen Lebens, aus dem Konstitutionsfluss "herausgerissen" und ist der gestalt zum reinen Auge geworden. Aus der Ferne eines frei geschaffenen Abstands betrachtet er das transzendentale Geschehen der konstituierenden Weltbewegung. Der transzendale Zuschauer ist gleichsam ein unbeteiligt Panopticum, er schaut durch ein durch die Reduktion eröffnetes Fenster hindurch das ungeheure Schauspiel der Konstitution. Dies Schauspiel "spielt" zwischen transzental-konstituierender Subjektivität und ihrem konstituierten Endprodukt, der Mensch-Welt-Erfahrungskorrelation. Es ist ein konstituierendes Ausfließen, das in seinen genetischen Konstitutionsschichten wie an Indizien von Kristallisationen abgelesen werden kann. Wie Fink sagt, schaut der an diesem Prozess unbeteiligte Zuschauer das Drama der Weltkonstitution. Der Vorhang hat sich dank der vollzogenen Reduktion geöffnet, und auf der Bühne läuft das Schauspiel der apriorischen, konstitutiven Korrelation: das Werden der Konstitution als Selbstverwirklichung der konstituierenden Subjektivität in der konstituierten Welt.³¹ So bringt der Vollzug der Reduktion die eindeutige und unverlierbare Gewissheit mit sich,

dass das eigentliche (letztwirkliche) Subjekt des Phänomenologisierens der transzendale Zuschauer ist. Das Phänomenologisieren weist sich selbst aus als ein transzendentales Geschehen, und zwar als das Geschehen der transzentalen Selbstbewegung des konstituierenden Lebens.³²

Das konstitutive Werden der Welt, die immer schon in Gang befindliche transzendentale "Kosmogonie"³³ wird in ihrer teleologischen, weltfinalen Tendenz enthüllt und durch das reduktiv

³⁰ VICM/1, S. 12.

³¹ Vgl. VICM/1, S. 49.

³² Ebd., S. 124.

³³ Der Schritt von der lebensweltlichen *Kosmologie* Husserls (vgl. z.B. Hua XXXIX, S. 73ff.) zur meontischen *Kosmogonie* Finks markiert wahrscheinlich den Punkt, an dem beide Autoren auseinandergehen. Es gibt aber einige Manuskripte, in denen die Analyse der Zeitigung eine *kosmogonische* Perspektive erreicht und schwierige Probleme für die Transzentalphilosophie bereitet: "Der Mensch und Tiere im Kosmos. Die Spezies homo unter den

eröffnete Fenster geschaut. Dies ist laut Fink

ein Urereignis im Leben der transzendentalen Subjektivität, sie kommt zu sich selbst, sie erwacht – um im Gleichnis zu reden – aus dem weltalten “Schlaf” des Aussersichseins.³⁴

Mit dem Vollzug der transzendentalen Reduktion hat sich das Fenster ins Absolute geöffnet. Der Philosoph schaut das transzendentale Werden der konstituierten, ihm in der natürlichen Einstellung vorgegebenen, geschichtlichen Welt. Es ist das vorher in einer anonymen Latenz, in einer weltalten Vergessenheit liegende Schauspiel der transzendentalen “Ontogenesis” durch das verströmende, emanierende absolute Leben. Im Augenblick der Reduktion öffnet sich auf der geschichtlichen Oberfläche der natürlichen Einstellung ein Fenster, durch welches das “Transzendentale” und das “Mundane” optisch verbunden werden.

Das “Historische” des menschlichen Geistes, welches Gegenstand der rekonstruktiven Wissenschaft geschichtlicher Tatsachen ist, erscheine nun als bloße Oberfläche. “Hinter” ihr erkenne man den “geologischen”, siderischen Grund der transzendentalen Konstitution. So spricht auch Husserl über die Auffassung dieses überzeitlichen – Zeit-konstituierenden – Verlaufs als Form einer “Gemeinschaftserinnerung” an die transzendentale Genesis und ihre Sedimentierungen.³⁵ Die Reduktion sei also ein vollzugsmäßiger Einbruch aus der konstituierten mundanen Historie in die transzendentale Geschichte der Weltkonstitution, in die Konstitution der Welthistorie selbst.³⁶ Doch ein neuer Akt dieser vorher verborgenen Geschichte habe nun angefangen:

Mit der phänomenologischen Eröffnung der Geschichte der Konstitution (in welcher die Weltgeschichte nur als endkonstituierte “Schicht” liegt) [ist] diese selbst in ein neues

Tierspezies. Die Tierspezies kommen und gehen in der Erdgeschichte. [...] Die Welt des Menschen als Welt aus menschlicher Generativität und Vergemeinschaftung. [...] Die Welt sei als Kosmos betrachtet: als objektive raum-zeitliche Welt, Sternenwelt mit den darunter seienden Erden. Auf unserer Erde ist der Mensch ein 'unbedeutendes' Vorkommnis. Ähnlich ist unsere Erde ein geringfügiger Himmelskörper, und so jede Erde im Sternenall. In der transzendentalen Betrachtung umgekehrt! Es heißt nun aber: Der Mensch entwickelt sich auf der Erde, er ist als Spezies in der universalen Speziesgenese auf seiner Erde geworden, Speziesgeburt. Die menschliche Spezies war einmal nicht. Die Erde selbst war einmal nicht, und jedwede Erde. Kann man nun sagen: Das Sternenall, darin das Erdenall, war einmal nicht? Das ist eine zeitliche Rede. Wir stehen in der Transzentalität.” (Hua XV, S. 666ff.).

³⁴ Ebd.

³⁵ Hua VI, 231; Hua VIII, 236.

³⁶ Ohne auf das Problem der Geschichte eingehen zu können, ist hier trotzdem zu vermerken, dass Fink dem bloßen Parallelismus einen höchst problematischen Charakter zuerkennt. So schreibt er in seinen Privatnotizen “Korrespondiert der Weltgeschichte eine ‘transzendentale Geschichte’, die eine bloße ‘Parallele’ ist? Sind wir im selben Sinne als die phänomenologisch Reduzierenden in einem Zeitpunkt der ‘transzendentalen Geschichte’, wie wir als Menschen in einem Zeitpunkt der Weltgeschichte sind?” (Z-VII, XVI/14b).

Stadium eingetreten. Der „Äon“ des Aussersichseins der transzentalen Subjektivität ist zu Ende, die Geschichte ihrer „Anonymität“ schliesst und beendigt sich mit der phänomenologischen Reduktion, sie tritt in das „Zeitalter“ des transzentalen Prozesses des Zusichselbstkommens ein.³⁷

Das Fensters als Medium dieses Ur-Ereignisses öffne sich in eine zweifache Richtung: von der natürlichen Einstellung ins Absolute hin; aber durch die Öffnung des Fensters komme auch das Absolute zu sich selbst, es begreife sich selbst im mundan situierten Phänomenologisieren. So werde der jeweilig reduzierende Philosoph „zum transzentalen Repräsentanten des Monadenuniversums“, das notwendig perspektivisch auf ihn hin zentriert ist. Es gehöre ihm „mit zu seinem transzental-egologischen Bestande eben als sein Fenster“.³⁸

Im Gegensatz zum Bildfenster, das sich aufgrund einer Übersteigung des Bild-Trägers und des Bildobjekts auf das Dargestellte hin gleichsam automatisch, fast ungewollt und unterschwellig öffnet, erfordert das Sich-Öffnen des Reduktions-Fensters einen aktiven, willentlichen Akt der Entschlossenheit. Diese setzt eine aktive Teilnahme an der Macht der Reduktion voraus. Wie auch Husserl sehr oft betont hat, wird niemand zufällig zum Phänomenologen. Man philosophiert nicht aus bloßem Zufall. Die echte Phänomenologie fängt erst nach der vollzogenen Reduktion an, und diese folgt einem freien und universalen Willensentschluss, in dem man sich entscheidet, die Reduktion bewusst und wollend zu vollziehen. Das ist der Geburtsakt der Phänomenologie: die Durchführung des reduktiven Aktes. Dieser Akt stiftet einen Bruch in der Kontinuität unseres In-der-Welt-Dahinlebens, er erzeugt nämlich einen *Bruch* mit unserer „natürlichen“ Erfahrung und ihrem mundanen Stil, aus denen man „herausgerissen“ wird. Somit wird für den Philosophierenden die ganze Weltsituation umgewälzt. Wie Fink sagt, ist die Reduktion eine „Erschütterung, welche die Weltvertrautheit im Ganzen aufhebt und sie in eine radikale Rätselhaftigkeit verwandelt“.³⁹ Es ist ein Zerbrechen der natürlichen Selbst- und Weltbekanntheit. Die Reduktion, in ihrem vollzugsmäßigen Charakter beleuchtet, ist der Grundakt der phänomenologischen Philosophie, von dem alles abhängt. Der Phänomenologe muss also die transzendentale Oberfläche, die Schicht der Endkonstituiertheit, aktiv zerschneiden. Er muss gleichsam der Membrane der natürlichen Einstellung eine Zäsur, einen *Riss* zufügen, um die reduktive Öffnung hervorzubringen. Der *Riss* muss wiederum aus der Perspektive der Medialität beleuchtet werden: Durch das Zerreißen der normalen, natürlichen Einstellung des Lebens in der Welt wird ein Schnitt in die Normalitätsfläche

³⁷ VICM/1, S. 144.

³⁸ Z-VII, VI/1a.

³⁹ VICM/2, S. 33.

dieses Weltlebens gemacht. Durch den Riss werden nun zum ersten Mal zwei Dimensionen, die menschliche und die transzendentale, in Verbindung gebracht. Erstens wird der Mensch „aus seiner natürlichen Situation, aus der Lebenssicherheit unserer Gewohnheiten, aus der Selbstverständlichkeit unserer normalen Welterfahrung, unserer traditionellen Überzeugungen“⁴⁰ herausgerissen. Die Reduktion, die uns dem Lauf des gewohnheitsmäßigen Weltlebens entzieht, ermöglicht die transzendentale Einstellung und Erfahrung und die darin realisierte Transzentalphänomenologie. Zweitens wird der rein theoretisch erfahrene transzendentale Ursprung alles Seienden „aus dem Nicht“⁴¹ aus seiner Nichtigkeit gerissen und in der transzentalen Analyse ent-nichtet, d.h. begrifflich verstanden und ausgelegt. Diese produktive Entnichtung, das Herausholen aus der Negativität der absoluten Transzendenz ist die mühsame Aufgabe der phänomenologischen Analytik als Erscheinungslehre des Absoluten. Die ganze Gewaltsamkeit, die Spannung und die Anstrengung des Vollzugs des Philosophierens versinnbildlicht Fink mit dem Höhlengleichnis Platons: „Die philosophische Entfesselung, das Sich-Losreißen aus der Macht der naiven Hingegebenheit an die Welt, das Heraustreten aus der uns immer geborgen haltenden Vertrautheit mit dem Seienden“⁴² erfordere eine Aktion des Sich-Befreiens aus der Höhle. Diese aktive, performative Teilnahme an der Macht der Reduktion heißt, in die noch intakte Umhüllung der natürlichen Einstellung eine *Wunde* zu schneiden. Der Vollzug eines Risses erzeugt eine Wunde: „Die Front des transzentalen Lebens hat in der Reflexion“ – d.h. in der reduktiven Besinnung auf die Welt – „ihre Wunde. Aller Durchbruch ist nur hier möglich“.⁴³ Jeder performative Versuch, die natürliche Einstellung abzuschütteln, zu durchreißen, loszulassen ist also mit dem *Schmerz* einer Wunde verbunden, die den Ort des Sichlosreißens markiert. Die Reduktion ist wie eine schmerzliche Befreiung: ein Sich-Freimachen, das dem Schmerz der „ἀληθινὴ ἐγρήγορσις“,⁴⁴ des wahren Erwachens ähnelt. Dieses wahre Erwachen ist aber ein wahres Aufsteigen des Denkens im Ganzen, der freie Aufstieg des Menschen. So schreibt Fink: „Nur im Aufstieg aus der Höhle der Weltbefangenheit, im Durchgang durch den Schmerz der Selbstbefreiung ist die Reduktion zu vollziehen“.⁴⁵ Außerdem gehört laut Ernst Jünger der Schmerz „zu jenen Schlüsseln, mit denen man nicht nur das Innerste, sondern zugleich die Welt erschließt“.⁴⁶ In der Tat führt der performative, aktiv vollzogene Welttranszensus der phänomenologischen Reduktion nicht „von der Welt weg und zu einem von ihr getrennten (nur durch eine Relation

⁴⁰ Z-VII, VIII/1a ff.

⁴¹ Z-V, VI/19a.

⁴² Studien, S. 160.

⁴³ Z-IV, 51a.

⁴⁴ Vgl. Plotin *Enneaden*, III/6, 6, 71.

⁴⁵ Studien, S. 160-161.

⁴⁶ E. Jünger, *Über den Schmerz* (1933), Ernst Jünger Werke Bd. 5, Ernst Klett, Stuttgart, S. 151.

verbundenen) Ursprung", sondern er ist die schmerzhafte Öffnung eines Fensters ins Absolute durch einen Riss in unserem vertrauten Weltleben. Zugleich ist er "die Einbehaltung der Welt in das freigelegte Universum des absoluten Seins. Die Welt bleibt dem Absoluten immanent, [...] sie wird als im Absoluten liegende entdeckt".⁴⁷ So bleibe "die auf den Schmerz gerichtete" transzendentale Bewegung der Selbstbefreiung "als ein erstaunliches Zeichen bestehen; in ihr verrät sich der negative Abdruck einer metaphysischen Struktur".⁴⁸

Diese auf die Reduktion angewendete Fensterstruktur des Bildes mit ihrem performativen Zerreißen der Weltvertrautheit und der normalen Welterfahrung ähnelt den berühmten Kunstwerken von Lucio Fontana, den Schnittbildern, und seiner Idee der Bild-Kunst. Diese geschlitzten Bilder, *I Tagli*, sind performative Bilder und bestehen grundsätzlich aus drei Komponenten: dem Schnitt und der vornehmlich monochromen Fläche (der Farbschicht), welche auf dem Bildträger (Leinwand) liegt. Die homogene Fläche des Bildes stellt einen leeren, unmarkierten Raum dar. Vor dem Akt des Reißens ist sie wie eine leere Bühne, die noch auf die Akteure wartet. Die Eröffnung des transzendentalen Schauspiels ist noch nicht eingetreten, es bleibt hinter der traditionellen Bildfläche noch unzugänglich und verborgen. Mit dem Schnitt kommt aber die wahre Doppelnatur (die Medialität) der Leinwandfläche zum Vorschein: Sie ist sowohl materieller Träger des Bildes als auch Erscheinungsort eines Unwirklichen – die Öffnung zu einem Anderen. Wenn er ein Bild mit einem Schnitt mache, so behauptete Fontana, wolle er kein Bild machen. Er eröffne einen Raum, eine neue Dimension: die Dimension der Unwirklichkeit in der Wirklichkeit. Fontanas aktive Kunst schlitzt nicht nur die Leinwand auf, sondern sprengt zugleich mit ihrem Riss schmerhaft das, was als Repräsentation gilt. Er überführt den durch Repräsentation eröffneten klassischen Raum des Bildes in eine performativ, aktiv eröffnete Räumlichkeit – er ersetzt die "represented spatiality" durch eine "acted spatiality".⁴⁹ Was das Bild zeigt, ist die Spur dieses eröffnenden Akts. Die *Tagli* von Lucio Fontana sind Bilder, sind Bild-Fenster, mediale Fenster, die ein performatives Geschehen voraussetzen: das Zerbrechen des "natürlichen" (traditionellen) Bildraumes durch die Schaffung einer Zäsur, durch einen Schnitt in die Oberfläche der kontinuierlichen, zweidimensionalen Front des Bildes. Durch den Riss tritt man ins Unendliche hinein.

⁴⁷ Studien, S. 105.

⁴⁸ E. Jünger, *Über den Schmerz*, a.a.O., S. 197.

⁴⁹ Vgl. M. Lüthy, *Vom Raum in der Fläche des Modernismus*, in: A. Henning, B. Obermayr, G. Witte (Hrsg.), *Fraktur. Gestörte ästhetische Präsenz in Avantgarde und Spätavantgarde* (Wiener Slawistischer Almanach, Bd. 63, 1996), Wien/München.

§ 4. Reduktion als Etablierung eines Mediums

Der Reduktionsvollzug ist ein Akt, der in sich ein *Medium* für das Erscheinen des sonst verborgenen Transzendentalen bzw. des Absoluten freihält. Das Erscheinen ist aber ein weltliches, es erscheint in der Welt. Das Medium, welches mit dem Reduktionsvollzug freigelegt wird, ist jedoch auch “transzental”: es ist der phänomenologische Zuschauer – der Philosoph. Die Bedeutungen des Wortes “Medium” sind zahlreich und können in diesem Kontext zu gefährlichen Missverständnissen führen. Daher soll hier zunächst erwähnt werden, in welchem Sinne phänomenologisch vom transzentalen Philosophierenden als Medium gesprochen werden kann.

Unter Medium versteht man heute zumeist ein Kommunikationsmittel, mithilfe dessen eine Nachricht beliebiger Art vom Absender zum Empfänger übermittelt wird. Das Medium ist also das Instrument dieser Übermittlung; sei es nonverbale oder verbale Sprache, ein Buch, ein Fernseh- oder Radiogerät oder ein Computer, das Medium ermöglicht die Übermittlung einer Nachricht oder irgendeines Inhalts von einem Kommunikationspol zum anderen. Dieser Funktion entsprechend befindet sich das Medium wesensmäßig in einem “Dazwischen”, in einem Durchgangsraum zwischen Absender und Empfänger, wo das Kommunikationsgeschehen erfolgt. Dieser Verbindungscharakter zwischen zwei fernen “Polen”, die somit “in Kommunikation gesetzt werden”, tritt auch bei einer zweiten Bedeutung des Wortes “Medium” deutlich hervor, jedoch ohne jeglichen mechanischen oder instrumentellen Beiklang. Das Medium als Person, die für Verbindungen zum übersinnlichen Bereich besonders befähigt ist, ist der Schamane, der Medizinmann. Er leitet die “hieratische Handlung” des Kultspiels, wo “das zerstreute, ins Tagtägliche auseinandergefallene Lebensganze sich wieder sammelt in der Vergegenwärtigung der Götter”.⁵⁰ Die mediale Übermittlung zwischen der Welt der Sterblichen und dem “Jenseits”, der Welt der Geister hat meist religiöse Bedeutung und gehört der spirituellen Weltanschauung an. Mit jeder dieser ersten zwei Formen der Medialität hat der phänomenologische Zuschauer etwas gemeinsam. Ihm kommt insofern eine Vermittlungsfunktion zu, als er seine in der transzentalen Einstellung erworbenen Erkenntnisse und Einsichten in die natürliche Einstellung zurückbringen soll, um sie dort “prädikativ” zu explizieren. Dieses “Explizieren” und “kommunikative Aussprechen” in der Welt, in der Philosophie existiert, nennt Fink “sekundäre, uneigentliche Verweltlichung”.⁵¹ Der Philosoph fungiert also als Medium für die Objektivation der

⁵⁰ E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, hrsg. von C. Nielsen und H.R. Sepp (Eugen Fink Gesamtausgabe, Bd. 7), Freiburg/München 2010, S. 227. Es handelt sich um ein Zitat aus dem 1975 verfassten Aufsatz “*Spiel und Feier*”, der in der Gesamtausgabe als zur kosmologischen Anthropologie gehörender Text dem großen Späthauptwerk “*Spiel als Weltsymbol*” beigefügt ist.

⁵¹ Im Gegensatz zu der ersten, eigentlichen Verweltlichung, welche der Konstitutionsprozess darstellt. Zur

Transzentalphänomenologie, deren Wissensbestände aus der einsamen, transzentalen Einstellung herausgetragen werden. Die Außenobjektivation solcher transzentalen Erkenntnisse in eine intersubjektive natürliche Welt, in der sie später insbesondere von der Philosophengemeinschaft diskutiert werden können, geschieht durch das personale Medium des Philosophen, der meditierend in die transzendentale Einstellung vorgestoßen ist. Als Vollstrekker einer Mitteilungsaufgabe, die eine wesentliche Rolle in der zunächst notwendig solipsistisch verfahrenden, vereinsamenden Transzentalforschung spielt, befindet sich der Philosoph mitten im Zentrum einer zweifachen Bewegung: von der natürlichen in die transzendentale Einstellung und zurück. Und hier leuchtet die metaphorische Ähnlichkeit mit der zweiten Bedeutung des Wortes "Medium" als Person ein. Der transzendentale Zuschauer bewegt sich im offenen Raum zwischen zwei Reichen, fast als sei er ein Schamane. In diesem Dazwischen fungierend, bringt er durch sich hindurch die natürliche und die transzendentale Einstellung in Verbindung. Er ist das Medium ihrer Verbindmöglichkeit.

Der mediale Charakter wird jedoch am treffendsten charakterisiert, wenn er in Bezug auf die sprachwissenschaftliche Bedeutung des Wortes "Medium" gedacht wird. Neben dem Sanskrit gibt es besonders im Altgriechischen eine *mediale Diathese* (von διάθεσις, "Aufstellung", und zwar bezeichnet sie den Status des Subjekts hinsichtlich der vom Verb ausgedrückten Aktion), die zwischen Aktiv und Passiv liegt. Diese mediale Diathese, die im Deutschen oft durch eine Reflexivform ausgedrückt wird, äußert ein partikuläres Interesse oder eine besondere Teilnahme des Subjekts an der Aktion, die es gerade vollzieht. Das Subjekt vollzieht die Aktion in seiner eigenen Interessensphäre. Und so kommt dem phänomenologisierenden Zuschauer ein besonderes philosophisches Interesse zu, unbeteiligt zu sein. Er vollzieht nämlich die Reduktion im Hinblick auf ein "interessenhafte" Ziel: an dem Konstitutionsprozess unbeteiligt zu sein und diesen rein transzental, theoretisch erfahren zu können. Desgleichen ist der Zuschauer gleichzeitig aktiv und passiv, er steht im "Zwischen": Er ist aktiv, weil er "phänomenologisiert", aber auch passiv, weil er an dem Konstitutionsprozess "unbeteiligt" ist. Der Transzentalphilosoph ist also ein Medium zwischen natürlicher und transzentaler Einstellung. Fink nennt ihn auch den "funktionellen Exponenten" des transzental konstituierenden Lebens, weil er durch seine transzendentale Tätigkeit (die Transzentalphilosophie) das Selbstbewusstsein der konstituierenden Subjektivität ermögliche. Mit anderen Worten: In ihm wird der Konstitutionsprozess des transzentalen Lebens für sich selbst "durchsichtig", in ihm begreift das absolute Leben sich selbst. Folglich sei er

nichts anders als der Exponent, den das in der Weltkonstitution stehende transzendentale Leben auswirft, um durch diesen zu sich selbst zu kommen.⁵²

Er ist das ausgeworfene Medium eines Prozesses des Zu-sich-selbst-Kommens des transzentalen konstituierenden, absoluten Lebens, das aus seiner Anonymität herausgeholt wird und dank eines "Gegenspiels" (des Phänomenologisierens) begrifflich beleuchtet wird. Die Phänomenologie ist sozusagen das Gegenspiel des konstitutiven Werdens, weil sie es "rückläufig" begeht. In der phänomenologischen Rückfrage wird ja die Genese der Konstitution anschaulich ans Licht gebracht, sie wird zur anschaulichen Gegebenheit gebracht und so expliziert. Diese Rekonstruktion der genetisch verborgenen Konstitutionsgeschichte ist auch eine Herausholung aus der Anonymität, aus der Latenz des konstituierenden Lebens.⁵³ "Anonymität" hat hier eine transzendentale Bedeutung und bezeichnet laut Fink die Weise, in der die transzendentale Weltkonstitution immer schon verlief und darin unbeachtet geblieben ist. Diese Selbstverschlossenheit und Selbstvergessenheit des absolut konstituierenden Transzentalen Lebens macht letztendlich das Wesen dessen aus, was Husserl die "natürliche Einstellung" nennt.

Das phänomenologisierende Ich ist nichts anderes als der vom weltkonstituierenden Leben selbst ausgeworfene Exponent transzentaler Selbstbesinnung, in welchem das Für-sich-Werden des konstituierenden Lebens möglich werden soll.⁵⁴

So geschehe dank der phänomenologischen Reduktion und des durch sie etablierten Zuschauers ein reflexives Erwachen der vorher verdeckten, nun entdeckten transzentalen Weltkonstitution. Im Thematisieren des phänomenologischen Zuschauers und durch dies Medium hindurch vollziehe sich die Bewegung des absoluten Selbstbewusstseins: der dialektische Prozess der transzentalen Selbstbewusstwerdung. In diesem Stadium kommt laut Fink die konstitutive Kosmogonie (Weltkonstitution) zu sich selbst, sie trete aus der Dunkelheit ihrer eigenen Verborgenheit, aus dem objektivierten "Außersichsein" in der natürlichen Einstellung heraus und erscheine in die Helligkeit des transzentalen "Fürsichseins".⁵⁵ Das helle Selbstbegreifen des absolut konstituierenden Lebens sei aber ohne den phänomenologischen Zuschauer ganz unmöglich, weil er das Medium

⁵² VlCM/1, S. 65.

⁵³ Zur Methode der Rekonstruktion siehe Hua XXXIX, S. 163, 228 und insbesondere S. 432-437. Der Text Nr. 43 über das Anfangsproblem der Subjektivität befasst sich explizit mit der Methode der Rekonstruktion, welcher die Aufgabe zukommt, Einsichten über das zu gewinnen, was nicht direkt erfahren und erfahrbar ist – also über das Reich der vergessenen Konstitution.

⁵⁴ Ebd., S. 73.

⁵⁵ VlCM/1, S. 15.

der dialektischen Selbstbewegung des Absoluten sei. Der Philosoph hat mit dem Reduktionsvollzug ein "Fenster ins Absolute" geöffnet. Dadurch erhebt er sich in die transzendentale Einstellung, aber auch das Absolute begreift sich selbst. So wird der Philosoph zum "Einfallsort" des Absoluten und gleichzeitig zum "Ort" des Aufstiegs ins absolute Leben. Der Mensch ist letztendlich "die metaphysische Lücke im Kosmos", der "Statthalter" des Absoluten, wie Fink in seinen Notizen schreibt.⁵⁶ Demzufolge kann er die Formulierung "Der Mensch ist Platzhalter des Nichts",⁵⁷ deren sich Heidegger in seiner Antrittsvorlesung 1929 *Was ist Metaphysik* bedient, in einem phänomenologischen Sinne verbessern:

Der Mensch ist der Platzhalter des Absoluten, in zweifachem Sinne: 1) anstelle des Absoluten (Einfallstor), 2) er hält in seinem Sein das Absolute aus.⁵⁸

Der Blick, der hinter die Kulissen der Phänomenologie als bloß deskriptiver Wissenschaft geworfen wird, zeigt die übliche Gegenüberstellung von natürlicher und transzentaler Einstellung als eine vorläufige, wenn nicht sogar unvollständige Perspektive. Beide Einstellungen scheinen sich vollständig auszuschließen, stehen aber in Wahrheit in einem einheitlichen Wesenzusammenhang: Fink sagt, dass sie sich " gegenseitig umgreifen und aufeinander gegenseitig bezogen sind".⁵⁹ Sie seien wie die zwei Seiten ein und derselben Medaille: hier der transzendentale, das Sein konstituierende Prozess der Weltkonstitution, dort dessen konstitutives Resultat, die sinnhafte Welt der natürlichen Einstellung. Die natürliche Einstellung sei eigentlich ein integrales Moment des transzentalen Lebens selbst und keineswegs ein unfertiger, verfallener, zu missachtender Zustand des Menschseins. Sie sei vielmehr das "Sein des Menschen in der Welt nach allen seinen Modi",⁶⁰ der "Inbegriff" der endkonstituierten, d.h. in die seiende Welt hinunter objektivierten, transzentalen Subjektivität.

Die Absicht dieser Darstellung des medialen Charakters des phänomenologischen Zuschauers, welcher zwischen natürlicher und transzentaler Einstellung "vermittelt", ist zu zeigen, dass der Begriff der "natürlichen Einstellung" eigentlich ein *transzentaler* Begriff ist. Er ist ja sogar ein *Grundbegriff* der meontischen Philosophie⁶¹ und keineswegs eine bloße Begriffsbildung in der natürlichen Einstellung. Als solcher kann er weder bestimmt noch erklärt werden, wenn man innerhalb der natürlichen Einstellung verbleibt. Man muss dagegen über sie

⁵⁶ Z-V, VI/1b

⁵⁷ GA 9, S. 118.

⁵⁸ Z-V, VI/21b.

⁵⁹ Vgl. Studien, S. 14.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Z-VII, VIII/6a.

hinaus sein, um sie definieren zu können. Als transzendentaler Begriff ist die natürliche Einstellung nur in der phänomenologisch-philosophischen Einstellung angemessen zu bestimmen und zu analysieren. Solange man in der natürlichen Einstellung verbleibt, kann sie gar nicht in ihrem eigentlichen Wesen beschrieben werden: "in ihrer verstockten und selbstgenügsamen Verschlossenheit gegen die transzendentale Tiefendimension der konstituierenden Subjektivität"⁶² ist man "blind" für ihre konstituierende Leistungen. Im täglichen Wortgebrauch bedeutet "Einstellung" eine bestimmte Haltung oder Verhaltensweise des Menschen, z.B. jene, die seinem Beruf, seinem Charakter, seiner kulturellen Umwelt entspricht.⁶³ Mit dem phänomenologischen Begriff der "natürlichen Einstellung" ist jedoch etwas anderes gemeint, das keine solche mundane Verhaltensweise des Menschen ist, sondern der Grund, auf dem sie alle ermöglicht werden. "Natürliche Einstellung" meint die *Bedingung der Möglichkeit* aller faktischen Einstellungen. Dafür hat Husserl, etwas missverständlich vielleicht, wieder den Terminus "Einstellung" verwendet. Doch alle faktischen, konkreten Verhaltungen des natürlichen Menschen verbleiben grundsätzlich innerhalb der natürlichen Einstellung. So setzt eine wirklich philosophische, transzendentale Auslegung der natürlichen Einstellung und ihres Wesens "das reduktive Entkommensein aus dieser Befangenheit"⁶⁴ voraus. Dieser Durchbruch geschieht eben durch die Reduktion, mit der der Zuschauer etabliert wird. Ihm, dem an der natürlichen Einstellung unbeteiligten Zuschauer, erscheint sie als konstitutives Resultat, als Endresultat der konstitutiven Leistungen der transzendentalen Subjektivität, als Endresultat des Weltkonstitutionsprozesses. Die natürliche Einstellung als transzendentaler Begriff meint also die *Ent-stellung* in die Welt des absoluten, verströmend konstituierenden Lebens.⁶⁵ Wenn daher "transzendentale und natürliche Einstellung sich zueinander in einem gegenseitigen Umgriff" verhalten, insofern die "transzendentale Einstellung" ein "Vorkommnis in der natürlichen Welt" ist, und andererseits "die natürliche Einstellung eine notwendige (keine zufällige) Weise der Selbstapperzeption der transzentalen Subjektivität"⁶⁶ darstellt, so gehört die Theorie dieser Bezüge in die phänomenologische Ausarbeitung der *Situation der Reduktion*.

Dem medialen Charakter der Reduktion zufolge ist die Situation eine zweifache: sowohl eine transzendentale als auch eine mundane, je nachdem, in welcher Hinsicht sie betrachtet wird. Der Wechsel der Perspektive ändert jedoch nichts an diesem reduktiven Strukturmoment, er wird

⁶² Z-XII, 23b.

⁶³ Vgl. dazu die Überlegungen Husserls über die Urstiftung einer rein theoretischen, philosophischen Einstellung (ἐπιστήμη) im Ausgang von der natürlichen, in habituellen Berufsaufgaben verharrenden Einstellung (δόξα) des gemeinschaftlichen Lebens in seinem Manuskript "Teleologie in der Philosophiegeschichte" (1936-37), in Hua XXIX, S. 362-420.

⁶⁴ Studien, S. 113.

⁶⁵ Vgl. Z-IV, 124a.

⁶⁶ Z-IV, 113a-b.

nur anders zur Ansicht freigegeben. Während einer seiner Aspekte klargestellt wird, fällt der Schatten auf die andere Seite. Die zwei aufeinander bezogenen Aspekte der Situation der Reduktion sind das Thema der folgenden Abschnitte.

§ 5. Die mundane Situation der Reduktion

“Die Reduktion selbst hat ihre mundane Situation, in der sie anhebt und in der sie irgendwie verbleibt”.⁶⁷ Mit diesen enigmatischen Worten eröffnet Fink in *Vergegenwärtigung und Bild* seine existenziale Interpretation der phänomenologischen Reduktion, als er im fünften Paragrafen seiner Dissertation die vorherige, sehr knappe Darstellung der Reduktion durch eine Erörterung ihrer Situation ergänzt. Eine solche Zurückführung der transzentalen Reduktion auf ihre eigentümliche Situativität ist keine spekulative Konstruktion, sondern eine logische Konsequenz aus seiner Art und Weise, die Phänomenologie Husserls zu lesen und zu interpretieren. Obwohl bei ihm die existenzialen Grundbedingungen der phänomenologischen Reduktion nicht ausdrücklich zu finden sind, seien sie – so Fink – doch in seiner Transzentalphänomenologie angelegt.⁶⁸ Dagegen fand Fink sie deutlich und explizit in der suggestiven Wirkung, welche die tiefgehende Lektüre der Werke Heideggers und seine Vorlesungen damals hatten. Der Einfluss des heideggerschen Denkens auf Finks eigene Philosophie ist außerordentlich groß und bedarf keines weiteren Belegs. Aber es ist das Eigentümliche an Fink, dass er von Anbeginn an sowohl die heideggersche als auch die husserlsche Position in ein übergeordnetes Ganzes integriert, welches “seine” Meontik ist. Auch seine Situationslehre bewegt sich exemplarisch und eigenständig auf dem schmalen Grat zwischen zwei Denkrichtungen, die sich im weiteren Verlauf ihrer Entwicklung und Wirkungsgeschichte immer mehr getrennt haben.⁶⁹ In einer Notiz aus den dreißigen Jahren merkt er

⁶⁷ Studien, S. 14.

⁶⁸ Vgl. z.B. Husserls Manuskript *Psychologie und Phänomenologie in Parallelismus* (22. Juli 1932), wo er nach einer Auslegung des menschlichen Daseins in der natürlichen Einstellung zur Explikation jener wundersamen Deckung von transzentaler und mundaner (psychologischer) Subjektivität kommt. Hier heißt es: “*die transzendentale Weltkonstitution ist die des natürlichen Daseins und Lebens der transzentalen Subjektivität, dessen Eigenheit es ist, dass darin alles und jedes thematisch verweltlicht bewusst ist und so die Subjektivität nur als weltliche. Oder auch das ist das Eigentümliche der transzentalen Subjektivität als natürlich-menschliches und weltliches Dasein konstituierende, dass sie für sich selbst in diesem Stand notwendig verborgen, dass sie anonym ist. Erst die transzendentale Epoché und Reduktion erlöst die transzentalen Subjektivität aus ihrer Selbstverborgenheit und erhebt sie zum neuen Stand, dem des transzentalen Selbstbewusstseins*” (Hua XXXIV, S. 399). Die seit 2008 veröffentlichten Manuskripte über die Auslegung der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution (Hua XXXIX) bieten eine sehr reiche Ausgangsbasis für eine mögliche Untersuchung dieser Problematik bei Husserl in ihren Einzelheiten.

⁶⁹ Auch darin liegt m.E. die Faszination eines Denkers, der nicht das Abgesonderte und Abgeteilte, sondern vielmehr den bedeutenden Zusammenhang zu sehen vermag. Indem er einen synoptischen Blick über die einzelnen Wahrheiten besitzt, kann er die Ähnlichkeit in der Tiefe spüren. Anscheinend hat auch Husserls selbst seinen

sardonisch an, dass die Situation gar nicht nur den "Inbegriff der faktischen Existenz des Denkers, [...] die heute so viel beredete "existenzielle" Wurzelhaftigkeit und Bodenständigkeit"⁷⁰ bedeute. Wennschon diese Bemerkung unzweifelhaft Heideggers Denken und Jargon betrifft, bleibt doch auch Husserl keineswegs von der Kritik verschont. Der Grundirrtum Husserls in seiner Lehre der natürlichen Einstellung sei hauptsächlich die Meinung, dass die Voraussetzungen, in denen man sich situationshaft (d.h. mit Heidegger "geworfen-entwerfend") befindet, einfach und problemlos außer Geltung gesetzt, eingeklammert werden könnten; so als ob die geschichtliche Situation unserer Existenz, in der Philosophie geschieht, ein persönlicher Besitz, ein disponibles Kapital sei, über das man frei verfügt. Dass die natürliche Einstellung als Situation der Reduktion kein bloßer Schleier erkenntnistheoretischer Art, keine Anhäufung von Vorurteilen ist, deren Geltung uns wie eine Täuschung umfängt, soll die in diesem Paragrafen vorgenommene Spezifizierung der drei Grundcharaktere dessen, was Fink unter "Situation" versteht, erklären. Die Leitfrage, mit der die angesprochenen Grundcharaktere erhellt werden, ist folgende: Was heißt es, dass die Reduktion in einer mundanen Situation anhebt?

"Das entscheidende Moment an dieser mundanen Situation ist, dass die phänomenologische Reduktion als die Aufhebung der natürlichen Einstellung einsetzt".⁷¹ Aber die natürliche und die transzendentale Einstellung sind nicht entgegengesetzt, sondern gehören in einem dritten, höheren Seinszusammenhang zusammen, wie der vorige Abschnitt gezeigt hat. Beide sind Stationen der Seinsweise des transzendentalen, konstituierenden Lebens. Die natürliche Einstellung als Einsatzsituation der Reduktion ist der Inbegriff aller Welt- und Selbstapperzeptionen der transzendentalen Subjektivität, in denen sie sich in die Welt hinein als Mensch konstituiert hat.

mitphilosophierenden Mitarbeiter dafür besonders geschätzt. In einem Brief, den Husserl 1930 an seinen Bruder Albert geschrieben hat, heißt es einmal: "Allergrößten Dank schulde ich meinem jungen Mitarbeiter Fink. Ein unglaublich begabter Mensch: ohne die tägliche Aussprache mit ihm könnte ich nicht durchführen, was ich vor habe. Wo mein Gedächtnis nachlässt, hilft mir seine Jugend, jede Wendung meiner vielverästelten phänomenologischen Aufweisungen (sozusagen eine Unzahl mikroskopischer Quer- und Längsschnitte und Präparate) beherrscht er und in dem Gespräch mit ihm habe ich oft die besten Einfälle, plötzlich sehe ich die lang gesuchten Zusammengehörigkeiten, die innere Ordnung, in der alles schon zusammenstimmt" (BW IX, S. 80.). In seiner unveröffentlichten intellektuellen Autobiografie "Politische Geschichte meiner wissenschaftlichen Laufbahn", die Fink am 1. Juni 1945 niedergeschrieben hat und die im Eugen-Fink-Archiv unter der Signatur E 015-496 aufbewahrt wird, befindet sich eine Bestätigung der husserlischen Worte: "Sieben Jahre lang hat Husserl täglich in mehrstündigen Gesprächen mich in seine gesamten, über vier Jahrzehnte sich erstreckenden analytischen Forschungen eingeführt, die in seinen Manuskripten vorlagen. Ich habe dadurch, wie kein zweiter Mensch, einen umfassenden Einblick in die philosophische Problematik Husserls, in ihre innersten Antriebe und unausgesprochenen Horizonte, in die unedierten Manuskriptmassen und Publikationsentwürfe gewonnen. [...] Husserl, der weit davon entfernt war, sich in mir einen Paradeschüler zu erziehen, hat meine Mitarbeit vor allem wegen ihrer starken kritischen Tendenz geschätzt: [...] Husserl hat meine geistige Selbstständigkeit gerade dadurch anerkannt, dass er immer meinen produktiven Widerspruch und meine Kritik suchte, die er als Stimulanz zur Objektivierung seiner schöpferischen Gedanken brauchte. So entstanden gerade in diesen sieben Jahren die wichtigsten Forschungsmanuskripte. In dieser Zeit, in der Husserl die Ernte seines langen Forscherlebens einzubringen versuchte, habe ich für ihn gleichsam als geistiger Katalysator gewirkt".

⁷⁰ Z-X, 19a.

⁷¹ Studien, S. 15.

Anders gesagt, stellt die Situation ein Strukturmoment der Reduktion selbst dar. Die Reduktion

ist nicht ein für allemal "hinter sich gelassen", sondern bestimmt als "Wovon aus" das Reduzieren selbst und das Reduktum. Zunächst ist die "natürliche Einstellung" ein notwendiger Gegenbegriff zur "reduktiven Einstellung", dient dazu, den Sinn der Reduktion abzuheben. Ferner fungiert sie als "Leitfadenstätte" für die konstitutive Analyse. – Die natürliche Einstellung ist ein ständiges Thema der konstitutiven Analytik selbst: Nämlich als "Wohin" der Konstitution: [sie] ist die Einstellung der mundanisierten Subjektivität. Sofern nun alle Konstitutionsanalytik nichts anderes ist als die Aufklärung der Mundanisierung, die Zurückführung von Mensch und Welt auf die "Quellen des Ursprungs", ist die Phänomenologie selbst nichts anderes als die transzental-aufklärende Theorie der natürlichen Einstellung.⁷²

Mit diesem Verständnis des eigentlichen Orts der natürlichen Einstellung im systematischen Ganzen des phänomenologischen Denkens und mit der Hervorhebung ihrer grundsätzlichen Bedeutung (sowohl als "Wovon aus" als auch als "Wohin" der Konstitution) soll jene tückische Gefahr vermieden werden, welche "in der phänomenologischen Epoché eine harmlose Glaubensenthaltung zu Zwecken der Gewissheit"⁷³ sieht. In der phänomenologischen Reduktion manifestiert sich im Gegenteil der ungeheure Versuch, "den Menschen in die Tiefe seines Ursprungs" zurückzubringen und die Philosophie des Menschen "als existenziale Möglichkeit" in dem nicht-seienden, absoluten Ursprung zu begründen.

Daraus ergibt sich ein weiterer Aspekt der finkschen Situationslehre. Der Aufbruch ins Absolute, der reduktive Transzensus des Denkens über die Konstituiertheit der natürlichen Einstellung hinaus, setzt wesensmäßig die Vorgegebenheit der Welt, und diese eben als eine erlebte, als eine leiblich-ästhetisch erfahrene voraus. Indem er reduziert, befindet sich der Philosoph inmitten einer fertig konstituierten Welt, mit anderen Menschen umgehend und bezogen auf eine intersubjektive, geschichtlich und traditionell vermittelte Weltsituation. Ist bei Husserl dieser sinnhafte Kosmos die Lebenswelt der Erfahrung samt all ihren möglichen Weisen des Erfahrens und korrelativ dazu, bedeutet also "Erfahrung" keineswegs nur ein bloß "vernehmendes Hinsehen",⁷⁴ sondern ist "der formalisierte Titel" für alle situationshaften Modi des natürlichen Lebens im Ganzen. Eine solche Lebens-Welt ist die notwendige Ausgangssituation aller

⁷² Z-IV, 125a.

⁷³ Vgl. Z-IV, 135a.

⁷⁴ Z-XI, 51a.

phänomenologischen Aufklärungen, aller transzentalen Einzelanalysen. Es ist die Situation, in der die in der transzentalen Aktualität der Weltkonstitution stehende Subjektivität zu erreichen ist. Nur von einer vorgegebenen Welt her, reduktiv aufsteigend ist das Fenster ins Absolute zu öffnen. Daraus kann man folgern, dass die Reduktion nur auf der Grundlage einer geschichtlichen Welt möglich ist.

Welches ist also der Zusammenhang von Situation und Geschichte? Schon in der Dissertation⁷⁵ verweist Fink explizit auf diese Problematik. Aber erst in seinem *Entwurf zu einem Anfangsstück des systematischen Werkes* (1930) und seinen Privatnotizen wird ausführlich auf sie eingegangen. Der phänomenologische, durch die Epoché erzielte Rückzug "des sonst naiv in die Welt hinausglaubenden Lebens" lasse die Welt nur als unsere Allsituation korrelativ gelten. Sie wird zum Situationsphänomen unserer mundanen, faktischen Existenz: zu einem Allphänomen, das ständig da ist, immer da gewesen ist und da sein wird. Dieser Rückzug in die Faktizität der Weltsituation sei, so argumentiert Fink weiter, "weit entfernt von einer selbstgewissen, sicheren und beruhigten Ansetzung eines solipsistischen Ego, von der Harmlosigkeit eines weltlosen Subjekts".⁷⁶ Sicherlich kann man den Satz als Antwort auf die heideggersche Kritik an Husserl verstehen, dass seine Phänomenologie die Geschichte und die Geschichtlichkeit vergessen habe und in der erkenntnikritischen Trockenheit einer lebensfernen, rechnerisch objektivierenden, reinen Theorie verlaufe.⁷⁷ Ein Erlebnisstrom, der von vornherein in "transzentaler Einstellung" verläuft, lässt sich tatsächlich nicht denken. Dies wäre ein Widersinn, weil die weltliche Endkonstituiertheit wesenhaft zum transzentalen Leben gehört, da dies ein konstituierendes (Fink sagt auch "emanierendes") ist.⁷⁸ Umso mehr betont Fink die Notwendigkeit, eine "objektive" Bestimmung dieser Situation nach dem Muster der gegenwärtigen Vorhandenheit zu vermeiden. Die vorgegebene, mit geschichtlichen Merkmalen wahrgenommene und traditionell überlieferte Welt "umfasst ja nicht nur die gegenwärtige Welt, [...], sondern umspannt die Totalität des gegenwärtigen (ob wahrgenommenen oder nicht wahrgenommenen), vergangenen und künftigen Seienden".⁷⁹ Die Geschichtlichkeit der Welt, der Aufbau der geschichtlichen Welt gehöre zur mundanen Situation, zur Situation der Endkonstituiertheit des transzentalen Lebens. Die

⁷⁵ Vgl. Studien, S. 15.

⁷⁶ VfCM/2, S. 28.

⁷⁷ Schon in einer 1928 für die Dissertation geschriebenen Notiz kann man lesen: "Im § über die Situation der Reduktion ist auf Heidegger insofern Bezug zu nehmen, als gesagt werden soll, dass Reduktion immer nur möglich ist aufgrund einer Geschichte, also immer die Subjektivität bereits eine konstituierte Welt und in eins damit ein System von Selbstapperzeptionen inne hat, das nicht analytisch auflösbar ist. Heideggers These von der Geworfenheit (Schon-Sein...) und der Vorgängigkeit des Seins vor der faktischen Erfahrung des Seienden ist eine Interpretation des phänomenalen Befindens der Geschichtlichkeit der Reduktion, die wesenhaft zu ihrer Situation gehört" (Z-II, 38a). Im fünften Paragrafen von *Vergegenwärtigung und Bild* wird jedoch Heidegger nicht genannt.

⁷⁸ Vgl. Z-IV, 14a.

⁷⁹ Ebd.

Analyse der Situiertheit der Reduktion versucht zu zeigen, dass diese Situation nicht "geschichtlich" ist, weil sie "in der Geschichte steht", sondern umgekehrt, dass sie geschichtlich nur sein kann, weil die Geschichte in ihr ist.⁸⁰ So ist der radikal verstandene Begriff der "Situation" kein historischer oder binnengeschichtlicher (inner-zeitlicher) Begriff, sondern der Inbegriff der weltlich konstituierten, nicht-mundanen (transzentalen) Subjektivität. Wie Fink sagt, ist die Situation nicht in der objektiven Weltgeschichte, sondern umgekehrt: Die Geschichte ist in der Situation. Die Geschichte und die menschliche Auffassung der Gegenwart "als einer weltzeitlichen", als einer Gegenwart in der Geschichte gehört mit zur Situation, zu ihrem wesentlichen "natürlichen" Bestand.⁸¹ Und so kann der Entwurf des reduktiven Aktes mitten in dieser geschichtlichen Geworfenheit geschehen. Diese übersteige der reduzierende Philosoph wesentlich, indem er einen Sprung "hinter" die situative Endkonstituiertheit, hinter die faktische Endlichkeit zurück in das konstitutive Leben wagt.

Der dritte Charakter der mundanen Situiertheit der Reduktion ist mit der mundanen Geschichtlichkeit, die in der Situation mit eingeschlossen ist, verbunden. Der dritte Aspekt betrifft den Reduktionsvollzug, also jenen Akt des reduzierenden Ich, mit dem die selbstgenügsame Traditionalität der Welt durchbrochen wird. Die Frage lautet nun: Wer reduziert? Wer fängt an zu reduzieren? Fink antwortet: Wesenhaft ein empirischer Mensch, und zwar ein geschichtlicher Mensch. Zur Konkretion der phänomenologischen Erfahrung gehöre also die geschichtliche Je-meinigkeit des Vollzugs, den der Einzelne ausführt. Diese Je-meinigkeit sei die "unaustauschbare, unauswechselbare und je-meinige Faktizität"⁸² des reduktiven Aktes, die in der mundanen Situation des Reduzierenden gründet. Dazu schreibt Fink:

Faktizität des Reduzierenden? Diese gründet in der Situation der Reduktion. Reduktion üben oder philosophieren ist eine Seinsweise des Menschen. Die Faktizität des Philosophierenden bestimmt nicht nur sein Philosophieren, sondern auch das Worüber seines Philosophierens, das Wovon aus... seines Philosophierens und die Möglichkeiten seines Philosophierens. Die Faktizität des Philosophierenden ist je-meinig.⁸³

⁸⁰ Vgl. dazu die Parallelargumentation, die Heidegger in §72 von *Sein und Zeit* verwendet, um zu zeigen, dass die Geschichtlichkeit der in der Welt seienden Existenz und ihre (vulgäre) Auffassung als Historie in der reinen Zeitlichkeit des Daseins gegründet sind.

⁸¹ Vgl. VICM/2, S. 28-29; Z-V, VII/3a; Z-V, VII/4a und Z-VI, 19a: "Was einzig auf dem 'transzentalen Boden' antrefferbar ist, ist das gegenwärtige fließende transzendentale Bewusstseinsleben. Die Gegenwärtigkeit des transzentalen Lebens ist charakterisiert, dass sie in der konstitutiven Deckung steht mit der Gegenwart der Weltzeit, d.h. m. a. W. die Selbstperzeption des transzentalen Lebens objektiviert sich zur Gegenwart der Weltzeit. Ferner ist die transzendentale Subjektivität (wenn schon verstanden als Intersubjektivität) eine solche transzendentale Koexistenz".

⁸² Studien, S. 15.

⁸³ Z-VI, 21a.

Der Situationslehre mit ihren drei mundanen Merkmalen (*Ausgangssituation*, *Geschichtlichkeit* und *Je-meinigkeit*) entspricht eine Idee phänomenologischer Forschung, welche eine Analyse der Vorgegebenheit der Welt (des In-der-Welt-Seins) erfordert, um ihre Übersteigung in die absolute Freiheit vollziehen zu können. Ausgangssituation, Geschichtlichkeit und Je-meinigkeit bestimmen also die faktische Situation, in der die phänomenologische Reduktion anhebt. Was heißt es aber, dass sie in dieser Situation auch irgendwie verbleibt und verbleiben muss? Um eine Antwort auf diese Frage geben zu können, ist es notwendig, einen Blick auf die transzendentale Seite der Situation zu werfen.

§ 6. Die transzendentale Situation

Die Phänomenologie vertritt die Idee einer radikalen Grundlegung der Philosophie in einer absoluten, transzendentalen Selbstbesinnung. "Das erst in der reinen Selbstbesinnung sich enthüllende Selbst"⁸⁴ ist laut Fink der in dieser Grundlegungsidee angesetzte Grund. Damit meint er, dass das zuerst Gegebene in der phänomenologischen Reduktion die transzendentale Egologie des Erfahrungslebens ist. Zwar ist die Idee der Selbstbesinnung als des bewegenden Anfangs der Philosophie eine neue, eine spezifisch phänomenologische. Diese radikal neue Selbstbesinnung wird bei Husserl in Form der transzendentalen, inneren Wahrnehmung – welcher einzig unmittelbare Evidenz zukommt – geleistet. Fink lehnt allerdings diese bloß erkenntnistheoretische Einschränkung auf eine "*Inspectio sui*"⁸⁵ grundsätzlich ab. Die in der Reduktion fundierte Selbstbesinnung sei vielmehr eine Grunderfahrung, die das philosophische Denken in Bewegung bringt. Die erschütternde Grunderfahrung muss aber ein entschlossener, philosophischer Wille begleiten, die Welt aus dem absolut konstituierenden Leben, aus jener Ursprungsdimension, welche Fink sehr bemerkenswert auch den "Geist"⁸⁶ nennt, zu verstehen. In dieser Selbstbesinnung werde die Selbstverwirklichung, die Selbstkonstitution, die Verweltlichung des Geistes für einen Zuschauer sichtbar. Doch er als Funktionär des Geistes (des absolut konstituierenden Lebens, der transzendentalen Subjektivität) steht in der Welt, in der faktischen Konstituiertheit, wozu ein

⁸⁴ Studien, S. 165.

⁸⁵ Vgl. Hua IV, §54. *Das Ich in der inspectio sui*, S. 211ff; und die Beilage VI, *Inspectio sui ("Ich tue" und "Ich habe")*, S. 316ff.

⁸⁶ Vgl. z.B. Studien, S. 169 und Z-XIII, 39a, wo Fink seine meontische Interpretation der Phänomenologie Husserls "Metaphysik des Geistes" nennt und auch auf die Formel "*Nicht die Immanenz des Geistes im Leben - sondern die Immanenz des Lebens im Geiste*" (Z-XIII, 40a) bringt. Der Zusammenhang zwischen der "Meontik" und der "Metaphysik des Geistes" bei Fink wird explizit bestätigt bei R. Bruzina, *E. Husserl & E. Fink*, a.a.O., S. 316-359.

Wissen um sich selbst als ein "Seiendes unter dem Seienden" gehört. Der Geist befindet sich also zunächst und zumeist, aber wesentlich, in einer Selbstausgelegtheit seines Selbst: in der Selbstausgelegtheit des natürlichen Lebens, in dem der Mensch nach seiner *conditio* fragt.

Umfangen vom Kosmos, eingelagert in die unendliche Vielfalt der Dinge, gemeinsam mit ihnen in dem einen Raum, in der einen Zeit, preisgegeben den überlegenen Mächten der Natur, ohnmächtig vor dem waltenden Schicksal, versteht und spricht sich der Geist an als "Menschen"⁸⁷

Gerade aus diesem kosmologischen Horizont des menschlichen Selbstverständnisses und seines Wissens, "in welchem unbewegt der Geist immer schon röhrt",⁸⁸ soll die Grunderfahrung der Reduktion herausführen. Nur derart kann jene phänomenologische, radikal neue Grundlegung der Philosophie gelingen, die mit ihrer "epochalen" Selbstverantwortung "in äußerster Schärfe und Konsequenz jede naive Inanspruchnahme des mundan-ontologischen Selbstverständnisses"⁸⁹ unterbindet. Für diesen selbstbefreienden Prozess ist von entscheidender Bedeutung, dass jede Selbstbesinnung vom Wissen "um die *Situation*, in der sie anhebt, [...] die sie durchsichtig machen will"⁹⁰, ausgeht. Die erste Frage lautete tatsächlich: Welches ist nun die Situation, aus der die Selbstbesinnung der phänomenologischen Grundlegungsmethode hervorgeht? Diese wurde als die natürliche Einstellung bestimmt. Ihre Grundcharaktere wurden als Ausgangssituation, Geschichtlichkeit und Je-meinigkeit bezeichnet. Was bedeutet aber all das für den transzentalen Zuschauer? Wie steht es also mit der *Situiertheit* bei der "transzentalen Seite" des Mediums? Dies ist auch die Grundfrage, mit der sich Fink in seiner *Sechsten Cartesianischen Meditation* beschäftigt hat. Konzipiert als Methodenlehre der Phänomenologie, also als eine Phänomenologie des phänomenologischen Denkens, ist ihr thematischer Gegenstand der durch die Reduktion etablierte "unbeteiligte Zuschauer": das phänomenologisierende Ich.

Die zentrale Fragestellung ist hier: Wie ist das phänomenologisierende Ich in der Durchführung der analytischen Auslegung der transzentalen Subjektivität und in ihrer konstitutiven Befragung dabei?⁹¹

⁸⁷ Studien, S. 168.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Ebd., S. 169.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ VlCM/1, S. 55.

Das "Wie" der Auslegung und Befragung des transzentalen konstituierenden Lebens wird hier vom Fink betrachtet: "Welches ist die Situation der phänomenologischen Analyse"?⁹² Es handelt sich also nicht um die "natürliche", mundane Erfahrung, deren Naivität durch die Reduktion überstiegen wird. Nicht die Situation des natürlichen, konstituierten Menschen steht hier infrage. Es geht auch nicht um die (transzentalen) konstitutive Erfahrung, deren Analyse so sorgfältig in der konstitutiven Rückfrage durchgeführt wird. Nicht das absolute Weltwerden und der Konstitutionsprozess ist hier Gegenstand der phänomenologischen Sicht, sondern das phänomenologische Auge selbst. Es geht hier um die spezifische Art und Weise der transzentalen Erfahrung des Zuschauers, dessen Thema das konstitutive Weltwerden ist. Dementsprechend ist das Problem der transzentalen Situation der phänomenologischen Analyse

die transzendentale Interpretation der Gegebenheit aller analytischen Bestände und Sachverhalte für den phänomenologisierenden Zuschauer.⁹³

Wie ist also der phänomenologische Zuschauer im Vollzug der reduktiv ermöglichten transzentalen Erfahrung bei seinem thematischen Gegenstand dabei? Solche Überlegungen über das Sein-bei des Zuschauers bei seinem thematischen Gegenstand sind keine bloße Komplizierungen, sondern ein Hinweis auf ein bisher noch verborgenes und wenig beachtetes Problem, dessen Verständnis mit einem widersprüchlichen Begriff von Einheit zu kämpfen hat. Wie soll die Einheit, sogar die Identität vom (angeschauten) Konstitutionsprozess des transzentalen Lebens und dem unbeteiligten Zuschauer gedacht werden? Zu diesem Thema erklärt K. Held im zweiten Teil seines Buches *Lebendige Gegenwart*, der dem *Rätsel* der Seinsweise der transzentalen Subjektivität gewidmet ist:

[...] nur in und mittels der phänomenologischen Reflexion wird die urphänomenale strömende-stehende Selbstgegenwart des Ich erfahren und als Bedingung der Möglichkeit für Reflexion aufgewiesen.⁹⁴

Der Satz bedeutet zweierlei. Einmal besagt er, dass das transzendentale Leben, das ich unmittelbar durch die Reduktion finde, sich als "lebendige Gegenwart", als strömende Selbstanwesenheit meines transzentalen Lebens gibt. Mit dem Akt einer reflektiven Selbstgegenwärtigung wird

⁹² Ebd., S. 57.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblemaktik*, a.a.O., S. 96.

zwar ein Erlebnisströmen enthüllt, das notwendig mein Bewusstseinsleben ist. Diese Selbstidentifikation des Ich – so schreibt Held weiter –, sei “offenbar nicht durch die Selbstgegenwärtigung ins Werk gesetzt, sondern nur nachträglich aufgedeckt”.⁹⁵ Sie sei kein Produkt der Reflexion, sondern ein immer schon geschehenes Urereignis des transzentalen Bewusstseinslebens. Zweitens zeige sich also, dass diese “rätselhafte, vor der Reflexion liegende und durch sie nur aufgedeckte, nach-vollzogene”⁹⁶ stehend-strömende Ur-Gegenwart des transzentalen Lebens genau die Bedingung der Möglichkeit für die transzendentale Reflexion ist, der sie immer schon vorausgegangen ist. Die Gegenwart des transzentalen, reflektierenden Zuschauers und die urtümliche Gegenwart, welche eben durch diese transzendentale Reflexion enthüllt wird, sind unausweichlich miteinander verbunden.

Die notwendige Vorausgesetztheit des phänomenologisierenden Ich für die analytischen Aufweisungen der Konstitution hat ihr Gegenspiel in der Vorausgesetztheit des weltkonstituierenden Lebens für die Möglichkeit, einen transzentalen Zuschauer zu etablieren.⁹⁷

Die strömend-stehende Gegenwart des transzentalen Lebens sei die Bedingung der Möglichkeit für die reflexive Gegenwart des Zuschauers, in der die “lebendige Gegenwart” entdeckt wird. Diese gehe unabhängig von jeder phänomenologischen Schau vonstatten. Sie sei eigentlich immer schon im Gang gewesen, und sei jene absolute Verzeitigung, in der “alle Zeit und Weltzeit” in jedem Sinne liege. Doch sie ist wiederum nur dank der phänomenologischen Reflexion des Zuschauers, und nur auf dem Weg einer stufenweisen Rückfrage in die Genesis des Selbstzeitigungsprozesses des absoluten Lebens freizulegen.⁹⁸ Der konstituierende Prozess ist eben das, woran der Zuschauer “unbeteiligt” ist. Dementsprechend kann er ihn philosophisch anschauen (*theorein*). In diesem Sinne befindet sich der Zuschauer in einer transzentalen Situation: Er befindet sich inmitten der Weltkonstitution, welche die notwendige Voraussetzung seiner Phänomenologie ausmacht. Das transzendentale Philosophieren des Zuschauers ist von der transzentalen Situation der schon laufenden und seit jeher in Gang gesetzten Weltkonstitution umschlossen.

Die gegenseitige Bedingtheit transzentaler Reflexion und transzental verströmenden, konstituierenden Lebens samt ihrem konstitutiven Endresultat (der vorgegebenen Welt) verweist

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ VICM/1, S. 65.

⁹⁸ Vgl. dazu Husserls Manuskript vom 21./22. September 1934 “Zeitigung – Monade”, in: Hua XV, S. 666-670; und dasjenige zur Urzeitigung der Welt (1933) in: Hua XXXIX, S. 557-570.

auf eine höhere, gegensätzliche Einheit der beiden Momente. Diese, die transzendentale Konstitution und die phänomenologische Reflexion, erscheinen als Spiel und Gegenspiel eines absoluten Einen.

Alles ist eins – das Absolute in seiner Einheit: Einheit einer absoluten Selbstzeitigung, das Absolute in seinen Zeitmodalitäten sich zeitigend in dem absoluten Strömen, der “strömend lebendigen”, der urtümlichen Gegenwart, der des Absoluten in seiner Einheit, All-Einheit!, welche alles, was irgend ist, in sich selbst zeitigt und gezeitigt hat. Darin die Stufen des Absoluten: das Absolute als absolutes “menschliches” Monadenall. Das Absolute als Vernunft und in der Zeitigung der Vernunft: Entwicklung der vernunftmonadischen Allheit: Geschichte im prägnanten Sinn. [...] Es sind Stufen des absoluten Systems des absolut gezeitigten Seins.⁹⁹

Der Philosoph (der transzendentale Zuschauer) sei der einzige Exponent dieses ungeheuren Systems des absolut gezeitigten Seins. Ohne seine produktive philosophische Aktivität, mit der er die vergessene Geschichte dieser absoluten Zeitigung stufenweise aufspürt und aus ihrer Latenz herausholt, würde all dies unter der Weltoberfläche unserer Naivität versinken und daher auch unbeachtet bleiben. Der Philosoph ist nichts anderes als der Repräsentant des absoluten Lebens, durch den dieses aufgezeigt, begrifflich ausgelegt und erfasst wird. Da aber die transzendentale Konstitution die Bedingung der Möglichkeit für die philosophische Reflexion der Phänomenologie ist, kann man sagen – so Fink –, dass der Philosoph aus dem in der Weltkonstitution strömend-stehenden Absoluten ausgeworfen wird.

Nur aus dieser transzentalen Situiertheit der Phänomenologie ist die Reduktion radikal zu verstehen. Der Prozess des “Fürsichwerdens” des transzentalen Lebens durch den Zuschauer als Medium besteht aus zwei Tendenzen, welche in der Reduktion – in der ereignishaften Etablierung des Zuschauers – konvergieren. So müsse der phänomenologisch-meontische Aufstieg zum Absoluten nicht nur notwendig von der natürlichen Einstellung ausgehen, sondern auch in sie zurückkehren:

[...] wenn eben der Philosophierende für die Anderen, mit denen er in einer letzten transzentalen Lebensgemeinsamkeit steht, die aber noch in der beschränkten Situation der natürlichen Einstellung befangen sind, mitphilosophiert.¹⁰⁰

⁹⁹ Ebd., S. 669.

¹⁰⁰ VfCM/1, S. 109.

Diese anscheinende Rückkehr in die natürliche Einstellung – nach dem großen Aufbruch über sie hinaus zur transzendentalen Einstellung und nach der langen, vereinsamenden Wanderschaft in den transzendentalen Kontinent, der nun erkundet wurde – stellt die phänomenologisch erworbenen Erkenntnisse gerade in die Situation der natürlichen Einstellung zurück. Letztendlich ist es für diese und in dieser Welt, dass die Philosophie existiert. Es gibt weder eine transzendentale Sprache noch eine in der transzendentalen Einstellung dauerhaft verbleibende Philosophie. Das “Phänomenologisieren” muss notwendig in einer weltlichen Situation erscheinen und sich dort objektivieren. Dadurch erscheint es “in einer bestimmten historischen Situation inmitten der abendländischen Geistesgeschichte”.¹⁰¹ Diese transzental motivierte Angewiesenheit des phänomenologischen Denken auf seine “mundane Äusserungssituation” besagt nun:

Alle transzendentale Selbsterkenntnis, die sich in der Rückfrage in die Konstitution realisiert, geht nicht nur bloß aus von der natürlichen Einstellung, sondern bleibt auch auf sie zurückbezogen.¹⁰²

Damit ist der Sinn jener enigmatischen Wörter, mit denen Fink seine Dissertation eröffnet hat, erklärt: “Die Reduktion selbst hat ihre mundane Situation, in der sie anhebt und in der sie irgendwie verbleibt”.¹⁰³ Eine Bestätigung dieser Interpretation findet sich in seiner schon zitierten Privatnotiz, die im Rahmen einer radikalisierten Phänomenologie der Reduktion ihre meontische Bedeutung zuerkennt:

Die phänomenologische Reduktion ist keine Methode, die einmal gelernt sein kann, sondern ist die Aufgabe der Philosophie, sofern deren Telos die Freiheit des Menschen ist. Nur um der Freiheit willen existiert Philosophie. Motivation der Reduktion ist einziger Wille zur Freiheit. Freiheit ist aber nicht die “Freiheit” eines Tun- und Lassen-könnens, sondern ist die Befreiung der Existenz des Menschen. Der Mensch ist wesenhaft in der Unfreiheit. Und nur weil er unfrei ist, kann er frei werden. Die Unfreiheit gehört so wesenhaft zu ihm, dass auch seine Freiheit wichtig ist. Reduktion

¹⁰¹ Ebd., S. 142.

¹⁰² Entsprechend redet auch Merleau-Ponty in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* von der “Unmöglichkeit einer vollständigen Reduktion”, auch wenn es bei ihm der präreflexive Charakter des *être au monde* ist, der un-reduzierbar bleibt.

¹⁰³ Studien, S. 14.

als Befreiung, als Einleitung der Befreiung, ist in der Unfreiheit einer Situation.¹⁰⁴

Diese Aufzeichnung wurde 1928/29 gemacht und bezieht sich offensichtlich auf den fünften Paragrafen von *Vergegenwärtigung und Bild* über die Situation der Reduktion, in den die Freiheitsidee jedoch gar nicht aufgenommen wurde. Man kann mit Recht nach dem Grund für diese Nichtberücksichtigung fragen. Wenn er eine für ihn so wichtige Thematik wie jene der Freiheit in die Dissertationsschrift nicht aufgenommen hat, scheint die plausible Begründung darin zu liegen, dass er sie schon gegen Ende der Zwanzigerjahre einem eigenen Projekt vorbehalten wollte. Das über Husserl und Heidegger hinausgehende eigene philosophische Projekt war eben die *Idee einer meontischen Philosophie und Phänomenologie des Absoluten als Lehre von der Freiheit*.¹⁰⁵ Weitere Privatnotizen und Aufzeichnungen, die aus den Dreißigerjahren stammen, können dies belegen. In den zahlreichen Entwürfen zur Abfassung der *Sechsten Cartesianischen Meditation* ist zu lesen:

Die Lehre von der Situation der Philosophie ist das entscheidende Grundstück für den Ansatz einer meontischen Philosophie.¹⁰⁶

Die Darstellung der Reduktion als Befreiung, als Beginn der Befreiung aus der Unfreiheit der natürlichen Situation, in der der Mensch sich befindet, ist das Thema des nächsten, letzten Kapitels.

¹⁰⁴ Z-IV, 27a.

¹⁰⁵ Z-IV, 57b.

¹⁰⁶ Z-X, 19a.

Kapitel 5.

Weltbefangenheit und Befreiung

§ 1. Weltbefangenheit

Eine der wichtigsten Konsequenzen aus der Darstellung der zweifachen Situation der Reduktion ist die Neubestimmung des Begriffs "natürliche Einstellung". Diese ist keineswegs eine bloß unwissenschaftliche Haltung, welche letztendlich zu verwerfen ist, sondern in Wahrheit ein ständiges Thema der konstitutiven Analytik: nämlich als "Wohin", als Endresultat des Konstitutionsprozesses. Ist die natürliche Einstellung die Einstellung der mundanisierten, konstituierten Subjektivität, so ist "die Phänomenologie selbst nichts anderes als die transzendentalaufklärende Theorie der natürlichen Einstellung".¹ Hierzu hat Guy van Kerckhoven angemerkt, dass Fink mit dem Begriff der natürlichen Einstellung diese "über die realisierende Selbstauffassung – als Ontifizierung des reinen Ego, dessen Selbstdeklination, indem es sich als kinästhetisches Subjekt konstituiert – hinaus erweitert, sie an das Problem der konkreten Individuation, der Konstitution der Menschlichkeit heranführt".² Diese Erweiterung der natürlichen Einstellung, in deren Auslegung das Problem der Individuation, der Konstitution des faktischen Menschen einbegriffen ist, bilde sicherlich eine bedeutsame Diskrepanz zu Husserl, da er "den Unterschied zwischen transzendentalem Subjekt und dem Menschen noch nicht in die Dimension der Individuation"³ verlege. Diese Sicht auf Finks eigene Philosophie der Zwanziger- und Dreißigerjahre, die auch van Kerckhoven in der Meontik erkennt,⁴ muss nun aufgrund der neu zugänglichen Textgrundlagen, d.h. der in den Privatnotizen Finks enthaltenen Texte, ergänzt werden. Eine aufmerksame Lektüre dieser neuen Materialien und ein Überblick über ihre verästelte, fragmentarische Gedankenentwicklung zeigt, dass die Neubestimmung der natürlichen Einstellung nicht nur eine Verlegung des Konstitutionsprozesses in die Dimension der Individuation impliziert, sondern dass sie als "Weltbefangenheit" umgedeutet wird.

Dass dieser Begriff und seine nur in den Privatnotizen vorhandene theoretische Ausarbeitung eine zentrale Rolle innerhalb der meontischen Phänomenologie spielt, belegen zahlreiche Passagen. Die Weltbefangenheit taucht zwar flüchtig auch in manchen veröffentlichten

1 Z-IV, 125a.

2 *Mundanisierung*, S. 98.

3 VICM/1, S. 183.

4 Vgl. z.B. *Mundanisierung*, S. 100 ff.

Schriften auf, doch dort wird sie nie ausführlich entfaltet und begrifflich erklärt. Aber sie ist bei Fink eine Bezeichnung für eine zentrale Problematik der phänomenologischen Philosophie. So schreibt er in seinen Privatmaterialien: "Weltbefangenheit als ein Titel für ein zentrales Problem der Philosophie. Das als der eigentliche Schlüsselbegriff zum Wesen der Philosophie selbst".⁵ Die von Dorion Cairns in seinem philosophischen Tagebuch festgehaltenen Gespräche mit Fink aus den Dreißigerjahren belegen die Entstehung der Terminologie der "Weltbefangenheit" aus der Umdeutung der natürlichen Einstellung im Sinne der Meontik. Nachdem Cairns sich notiert hat, dass "Fink himself is inclined to speak of the transcendental as meontic rather than ontic",⁶ schreibt er am 23.9.1932:

The term "*natürliche Einstellung*" (natural attitude) is dangerous as suggesting a sort of (arbitrary?) "attitude". Fink prefers to say "*Weltbefangenheit*" (entanglement in the world). The transcendental ego lives then as it were in the superficies of its life. The transcendental reduction makes the third dimension transparent, enables the ego to see the lower levels of world constitution.⁷

Die natürliche Einstellung sei keine Haltung des Menschen unter anderen, sondern das Wesen der Menschlichkeit selbst, sofern das menschliche Leben ein In-die-Welt-Hineinleben ist. Die natürliche Einstellung sei das Endergebnis der Konstitution der Menschlichkeit selbst, d.h. der Mundanisierung der transzendentalen Subjektivität in den faktischen Menschen. In Abgrenzung gegen Husserl zieht Fink also den Terminus "Weltbefangenheit" vor, und er zeigt die Grenzen der Husserlschen Auffassung an:

Terminologisch statt "natürliche Einstellung" "Weltbefangenheit": Der Husserlsche Ausdruck natürliche Einstellung ist missverständlich und von ihm selbst in zweifacher Weise gebraucht: 1) die unmittelbare Lebenseinstellung, die vortheoretische im Gegensatz zur theoretischen-reflektierten; 2) Gegenbegriff zur transzendentalen Einstellung.⁸

Husserls Ausdruck "natürliche Einstellung" hat die Unzuträglichkeit bei sich, dass er missverstanden wird als "vortheoretische", "zunächst und zumeist" Einstellung, als

5 Z-XV, 37a

6 Conversations, S. 57.

7 Ebd., S. 95.

8 Z-XI, III/5a.

“natürlicher Weltbegriff”.⁹

Beide Zitate haben mit “Missverständnissen” zu tun. Das erste Zitat erhebt einen anscheinend nur terminologischen Einwand gegen Husserl. Doch der Wunsch, Missverständnisse möglichst zu vermeiden, kaschiert einen wesentlichen Unterschied in der Auffassung der Phänomenologie im Ganzen. Die natürliche Einstellung ist einerseits wohl eine unmittelbare, nicht philosophische, nicht phänomenologische “Haltung” des menschlichen Lebens. Doch keineswegs ist sie ein “Gegenbegriff” zur transzental-phänomenologischen Einstellung, wie die Betrachtungen über die Situation der Reduktion bewiesen haben.¹⁰ Das zweite Zitat geht seinerseits spezifisch auf eins der möglichen Missverständnisse hinsichtlich der “natürlichen Einstellung” in Bezug auf Heideggers Philosophie ein und nimmt von ihm Abstand. Darin zeigt sich nochmals die mühevolle Auseinandersetzung mit Heideggers Denken, die der Gebrauch seines Jargons (“zunächst und zumeist”) verrät. Die existenziale Analytik Heideggers mit ihrer Ausweisung der ontologischen Geworfenheit und Endlichkeit der menschlichen Existenz *könne* als Ganzheitsauslegung der Weltbefangenheit gelesen werden,¹¹ doch vom Gesichtspunkt der transzentalen Meontik bleibe eine solche Interpretation unzureichend. Die Fundamentalontologie Heideggers sei noch mit der Situation der Weltbefangenheit, den konstitutiven Endprodukten und somit der “transzentalen Oberfläche” verbunden. Sie sei zwar eine “immanente”, d.h. befangene Auslegung der Weltbefangenheit; eine Auslegung also, die in ihrer weltbefangenen Situation gefangen geblieben sei. Sie habe den meontischen Rang der Konstitution nicht erkannt: dass das “Sein” ein Resultat des nicht-seienden Konstitutionsprozesses ist, dass also die Weltbefangenheit der Horizont alles Seins ist. Zu dem besonderen Verhältnis, das Fink zwischen der Fundamentalontologie des Daseins in *Sein und Zeit* und seiner meontisch-spekulativen Perspektive sieht, gibt uns folgende Notiz Auskunft:

Die existenziale Analytik ist – wenn auch nicht als positive Wissenschaft – auf dem Boden der Weltbefangenheit. Ihr Wissen ist prinzipiell “befangenes Wissen”. Sie analysiert die konkrete Existenz des Menschen. Gewiss, aber “Konkretion” ist hier die wesentliche Fülle von Seinsphänomenen, die dem seienden Subjekt, dem Menschen, eignen. Der Mensch aber ist spekulativ – ein “konstitutives Resultat”. “Phänomenologie

9 Z-XV, 37b.

10 Obwohl für Fink die Husserlsche “*Deskription der natürlichen Einstellung [...] unzureichend ist und damit notwendig im Gefolge auch die Darstellung der phänomenologischen Reduktion*”, würdigt er jedoch “*in der formalen Allgemeinheit der Husserlschen Fassung [...] den grundsätzlichen Rahmen für eine konkretere Ausführung*” der meontischen Analyse der Weltbefangenheit. Zitate aus Z-IX, XVII/6a.

11 Vgl. z.B. Z-I, 54a.

des Bewusstseins" (und zwar des *konstituierenden*) ist prinzipiell nicht vergleichbar mit der Existenz.¹²

Das Sein denkt Fink als ein notwendiges "Moment" des konstituierenden Prozesses, und zwar als "Wohin' des Weltsturzes des sich entnichtenden Absoluten". Die menschliche Existenz sei daher kein Urphänomen, sondern ein konstitutives Resultat der Mundanisierung (Individuation) des absoluten, konstituierenden Lebens. Die "natürliche" Einstellung sei eben die "Entstellung des Absoluten, als Emanation, als absolute Entnichtung im Weltsturz".¹³ Der transzendental-phänomenologische Begriff der Weltbefangenheit umschreibe das, was "als Reich der Entstelltheit des Absoluten"¹⁴ erscheint. Das Sein werde also in einem Sturz des Absoluten konstituiert, eben als Welt, als jene absolute Oberfläche, in der der faktische Mensch befangen ist. Die Welt ist die Manifestation des Absoluten, welches nur "ist", indem es sich manifestiert. Sonst ist es nicht, "ist" Nichts, μη öv.

Aber die Philosophie sei eben ein Fragen nach dem konstituierenden, nicht seienden Ursprung der konstituierten Welt. Zum Wesen der Philosophie selbst als Frage nach dem meontischen Ursprung gehöre die "Weltbefangenheit" als ihr eigentlicher "Schlüsselbegriff": "in ihr' oder 'über sie hinaus', das entscheidet einzig über Dogmatismus der Philosophie und Freiheit derselben".¹⁵ Das Wesen der Philosophie und ihre Freiheit entscheide sich nun an der gelungenen Befreiung von der Weltbefangenheit. Doch dafür müsse erst wieder ein Verständnis "für die Schwierigkeit des Ausbruchs aus der Weltbefangenheit, [aus der] Welt als universaler Seinshorizont",¹⁶ aus der Unfreiheit der Situation erweckt werden.

§ 2. Strukturanalyse der Weltbefangenheit

Die Analyse der Situation der Reduktion hat in der natürlichen Einstellung sowohl die Ausgangssituation als auch den Endpunkt (das "Wohin") für das phänomenologische Denken festgelegt. Dieses hat also zu seinem ständigen Thema die natürliche Einstellung, aber nicht weil es zur Wissenschaft unterwegs ist, sondern weil es ein Denken der Freiheit ist. Philosophieren als Aufzug der Freiheit ist das Heraussteigen des Menschen aus seiner natürlich und notwendig

12 Z-XV, 18a.

13 Z-IX, 25a.

14 Z-IX, XVII/6a.

15 Z-XV, 37a.

16 Z-IX, XVII/6a.

weltbefangenen Situation. Die Freiheit muss aber letztendlich in die natürliche Einstellung hineinwirken.

Mit dem Begriff der "Einstellung" bezieht sich Fink – anders als Husserl – nicht so sehr auf seine Herkunft aus der technischen Sprache der Fotografie und aus der empirischen Psychologie des XIX Jahrhunderts,¹⁷ sondern vielmehr auf die heideggersche Umdeutung der aristotelischen $\xi\iota\varsigma$: der gewohnheitsmäßigen Disposition¹⁸ und ihrer Struktur. Diese sei nach Heidegger eine Grundbestimmung der "Befindlichkeit", welche mit "Verstehen" und "Rede" die existenziale Bestimmung des Daseins ausmache. So sei die $\xi\iota\varsigma$ "die Bestimmung der Eigentlichkeit des Daseins in einem Moment des Gefasstseins für etwas: die verschiedenen $\xi\iota\varsigma\iota\varsigma$ als die verschiedenen Weisen des Gefasstseinkönnens. [...] Das Gefasstsein ist nicht ein beliebiges und unbestimmtes, in der $\xi\iota\varsigma$ liegt die primäre Orientierung auf den $\kappa\alpha\rho\varsigma$: »Ich bin da, es mag kommen, was will!« Dieses Dasein, Auf-dem-Posten-Sein in seiner Lage, seiner Sache gegenüber, das charakterisiert die $\xi\iota\varsigma$ ".¹⁹ Meines Erachtens bietet die heideggersche Bestimmung der "Einstellung" als $\xi\iota\varsigma$, welche auf die Befindlichkeit orientiert ist und in der Sorge ihre einheitliche Wurzel hat, Fink die Möglichkeit, sich bei dem Phänomen der "Einstellung" nicht einem *cogito*, sondern einer praktischen, umweltlichen Erschlossenheit der menschlichen Existenz zuzuwenden. Das "Worum-willen" der Philosophie sei letztendlich die Freiheit, die Befreiung der Existenz, nicht die Wissenschaft.

Doch der phänomenologisch-konstitutive Rückgang vom gegenstandsausgerichteten (natürlich eingestellten) zum transzental-konstituierenden Leben ist keineswegs eine Zurückwendung auf das Dasein qua Transzendenz (qua Entwurf des Seinsverständnisses) und damit eine ontologische Thematisierung des Seins des Seienden. Wenn auch der Begriff der Einstellung von Fink existenzial-analytisch erörtert wird und somit eine faktische Kennzeichnung bekommt, ist die phänomenologische Reduktion kein ausdrücklicher Vollzug der ontologischen Differenz, welche im Zentrum des Seinsdenkens bei Heidegger steht. In seinem Artikel über die *Philosophie als Überwindung der Naivität*, in welchem Fink seine Überlegungen zur "ontologischen Differenz" zusammengetragen hat, liegt eine phänomenologische Interpretation jenes nicht nur theoretischen,

17 Vgl. J. Broekman, *Phänomenologie und Egologie. Faktisches und transzendentales Ego bei Edmund Husserl*, Nijhoff, Den Haag 1963 (Phaenomenologica 12), S. 56; T. W. Adorno, *Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Kohlhammer, Stuttgart 1956, S. 205ff. Hier schreibt Adorno in Bezug auf die Ausschaltung der natürlichen Einstellung: "Nicht umsonst ist der Ausdruck 'Einstellung' Husserl mit dem bürgerlich-privaten Allerweltsrelativismus gemeinsam, der Verhaltensweisen und Meinungen weniger von verpflichtender Erkenntnis als vom zufälligen Sosein der urteilenden Person abhängig macht. Beide mögen das Wort von der Sprache der Photographie geborgt haben. [...] Gleich dem Photographen älteren Stils verhüllt sich der Phänomenologe mit dem schwarzen Tuch seiner $\acute{\epsilon}\pi\omega\chi\acute{\eta}$ [...]. Wie in der Photographie *Camera obscura* und registriertes Objekt zueinander gehören, so in der Phänomenologie Bewusstseinsimmanenz und naiver Realismus". Zu diesem Zusammenhang, der letztendlich die idealistische Position Husserls eines absoluten Bewusstseins angreift, vgl. S. Luft, *Phänomenologie der Phänomenologie*, a.a.O., S. 39.

18 GA 18, S. 172-190.

19 Ebd., S. 176.

sondern auch praktischen Gefasstseins für etwas, das die weltbefangene Einstellung ausmacht.

Die binnennweltliche Zukehr zu den Dingen können wir also interpretieren als eine Benommenheit von den Dingen, das In-die-Welt-Hineinleben als die Weltbefangenheit des Menschen. Damit meinen wir Lebensstrukturen, die nicht nur im theoretischen Weltbezug sich abspielen, sondern alles Weltleben durchherrschen. Die Natürliche Einstellung ist wesentlich eine Befangenheit. Eine Befangenheit ist ein Verschlossensein in einem begrenzten Bereich des Offenen, ohne dass die Begrenztheit als solche erkannt wird.²⁰

Es ist also eine verhängnisvolle, aber wesentliche Tendenz des natürlichen Lebens, sich in seiner Situation und ihren Mitteln zu verfangen. Und zwar derart, dass es durch die Zwecke selbst völlig verhüllt wird. Heidegger nennt diese ursprüngliche Bewegtheit des Lebens "*Ruinanz*". Der *ruinante* Charakter des konstituierten Lebens, das ständig von sich selbst weg in die Weltlichkeit hinfällt, habe zur Folge, dass der Mensch "natürlich" eingestellt ist, weil er in seinem Umgang mit der Welt diese "im voraus in selbstverständlicher und fragloser Geltung hält und belässt".²¹ Die Strukturanalyse der Befangenheit zeigt also, dass sie eine notwendige, konstitutiv motivierte Disposition, eine in der Welt auftretende Haltung ist. An ihr werden gleichzeitig ein "Nur-offen-Sein-für" und ein "Verschlossen-sein-gegen" offenbar.²² Das ist ein wichtiges Moment der Weltbefangenheit: die Benommenheit von... "Von etwas benommen sein, an es verloren sein, in ihm aufgehen, auf es fixiert sein", ist eine fundierte Struktur der Befangenheit. So in etwas befangen, "bin ich zugleich an das verloren, an das preisgegeben, wofür ich gemäß der Befangenheit nur offen sein kann".²³ Diese Befangenheit in der Welt ist also eine wesentliche Disposition der natürlichen Einstellung. Zweitens sei außerdem der natürliche Mensch weltbefangen,

solange sein Selbstverständnis sein eigenes Subjekt-Sein als ein Sein in der Welt, also im Bereiche der intentionalen Sinngebilde setzt, und das heißt: sein eigenes sinnbildendes Leben durch die eigene Gebilde-Apperzeption (Ich ein Mensch in der Welt) verdeckt hält.²⁴

20 ND, S. 104.

21 Ebd., S. 88.

22 Vgl. Finks Ausführungen in Z-XIII, XVIII/2a ff.

23 Zitate aus ND, S. 88.

24 Ebd., 89.

Diese sei, so merkt Fink in seinem Nachruf auf Husserl (Juni 1938) an, "eine überaus komplexe und undurchsichtige Seite seiner philosophischen Lebensbewegung": eine Tendenz zur "Entnaturalisierung des Geistes". Damit hängt der dritte Charakter der Weltbefangenheit zusammen. Es sei "der Einstand des Menschen in perfekten",²⁵ (d.h. fertig konstituierten) intentionalen Korrelationssystemen. Der Mensch sei in einer konstitutiven Verflechtung von intentionalgeschichtlichen Prozessen, welche er nicht sieht und "vergessen" hat, faktisch eingestellt. Ist die Befangenheit in einem Horizont das "Nur-offen-Sein für das in diesem Horizonte Stehende und Verlorene an dieses", wissen wir also in der Befangenheit nichts um sie. Sie ist als solche nicht gewusst, nicht thematisch, nicht sichtbar. Für Fink stellt sie gerade "die Schranke und Grenze des Wissbaren überhaupt" dar.

Nur im Ausbruch aus der Befangenheit wäre es möglich, sie in den Blick zu bekommen. Sie kann nur gewusst werden, wenn sie aufgehoben, wenn man über sie hinaus ist. Die Philosophie ist eben jene Bewegung, die auf die Überwindung der Weltbefangenheit hin tendiert. Im autonomen, selbst-aufstellenden philosophischen Denken wird die Weltbefangenheit in einem traditionell vorgegebenen Weltverständnis "fragend" gesprengt.²⁶ Diese Art und Weise des phänomenologischen Fragens ist eine transzendentale, d.h. durch die Reduktion ermöglichte Weltbefragung. So führt die phänomenologische Reduktion als das radikalste Sichfreimachen des Menschen aus der Befangenheit in die Unbefangenheit, aus der unfreien Situation in das wahre Erwachen der Freiheit.²⁷ Bevor jedoch die Reduktion als jene "Befreiung", die sie ist, dargestellt werden kann, muss erst noch der unfreie Dogmatismus der weltbefangenen Situation in den Blick kommen.

§ 3. Das Höhlengleichnis

Die Naivität der natürlich weltbefangenen Einstellung des Menschen besteht darin, dass diese immer unthematisch bleibt und bleiben soll. Die Unmittelbarkeit des Lebens wird in diesem nicht infrage gestellt. Die Weltbenommenheit zeigt eine gewisse *occlusio*²⁸ gegen sich selbst, wie eine

25 Ebd.

26 Vgl. Studien, S. 57.

27 Z-XI, 77a.

28 In seinen Vorlesungen von Wintersemester 1921/22 spricht Heidegger von der *Abriegelung* als einer der Grundkategorien des Bezugsinns des Lebens. Dieser Bezugsinn sei hauptsächlich kein theoretischer, sondern ein praktisch umgehender Weltbezug. "Im Sichmitnehmenlassen von den Bedeutsamkeiten der Welt, in dem hyperbolischen Ausbilden neuer Möglichkeiten erfahrbarer und zu besorgender Welt geht sich zwar das faktische

Art von "absolutem Vorurteil",²⁹ eine absolute Vergessenheit von sich selbst und in sich selbst. Das "Nichtwissen um sich selbst" ist nicht nur ein konstitutives Resultat, sondern hat auch eine gnoseologische Konnotation: Es ist eine Erkenntnisbeschränktheit, eine Weltgläubigkeit. In ihr entsteht der Dogmatismus als eine Absolutsetzung dessen, was in Wahrheit relativ ist. Die Weltbefangenheit ist also wesentlich ein Bereich des Dogmatismus, eine Gefangenschaft in den mundanen, für die transzendentale Dimension des Lebens blinden "Wahrheiten". Davon befreie sich die transzendentale Einstellung wie von dem "dogmatischen Schlummer", der das natürliche Leben und Lebensbewusstsein der Welt konstituiert. Die Lehre von der natürlichen Einstellung als weltbefangener, in der Unfreiheit der *occlusio* stehender Situation des faktischen Menschen ist letztendlich bei Fink eine "*Dogmatologie*".

Alle mundanen Möglichkeiten wissenschaftlicher und philosophischer Erkenntnis bewegen sich "blind" auf dem Boden der Natürlichen Einstellung, sie sind dogmatisch. [...] Mit der Erkenntnis des Dogmatismus als solchen beginnt die Philosophie, das Erwachen aus dem dogmatischen Schlummer. Einleitung in die Philosophie ist die Herausleitung aus dem Dogmatismus.³⁰

Alle [...] im traditionellen Philosophieren gegebenen Unterscheidungen, so wichtig und erleuchtend sie sein mögen, sind prinzipiell dogmatisch. Dogmatisch: Ist kein Vorwurf, als ob man nach Willkür auch nicht dogmatisch sein könne. Notwendig ist der Mensch dogmatisch, weil Menschsein selbst existenter Dogmatismus ist.³¹

Der Mensch ist insofern existenter Dogmatismus, weil er in der Selbstgenügsamkeit und Selbstzufriedenheit seines Lebens verweilt. Soweit das eine ständige Möglichkeit des Menschlichen ist, welche Fink die "sich nur negativ verhaltende Freiheit"³² nennt, bedeutet diese selbstgenügsame *occlusio* des Lebens gegen sich selbst ein "Verfängnis des Menschen in sich selbst",³³ in seiner Innerlichkeit. Diese Situation lasse sich nun durch das platonische Höhlengleichnis, "das größte visionäre Sinnbild alles Philosophierens",³⁴ veranschaulichen. Diesen Versuch hat Fink in seinem

Leben, als ihm selbst, ständig aus dem Weg. [...] Im Sorgen riegelt sich das Leben gegen sich selbst ab und wird sich in der Abriegelung gerade nicht los". (HGA 61, S. 107).

29 Vgl. VICM/2, S. 17.

30 M-II, 3.

31 Z-IX, 11a.

32 Enthusiasmus, S. 20; Eremitie, Aph. 41, 46, 56. Besonders in der Moderne sieht Fink die negative Freiheit des in sich selbst verfangenen, weltbefangenen Menschen verwirklicht.

33 Enthusiasmus, S. 20.

34 Studien, S. 158.

1934 veröffentlichten Artikel *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls gewagt.*³⁵ Den Anlass dazu gab das paradoxe Verhältnis der Phänomenologie Husserls zum Zeitalter, deren außerordentliche Wirkung auf das philosophische Denken auf einem nicht wirklichen Verständnis ihrer Grundlegungsidee und Methode fußte. So bemüht sich Fink, ihre außerordentliche geistesgeschichtliche Mächtigkeit hervorzuheben und das Wesen der Phänomenologie selbst zum Vorschein kommen lassen. Freilich sei das Höhlengleichnis eine List der philosophischen Vernunft Platons, die zu seiner Philosophie und ihrem Sinn gehöre. Aber die Anwendung auf die Phänomenologie und ihre meontische Umdeutung zeige auf jeden Fall "eine aufhellende, symbolisch-erschließende Leuchtkraft".³⁶ Die Höhle und die in ihr gefesselten, dem Eingang abgekehrten Menschen, welche nun die auf der Höhlenwand sich abzeichnenden Schatten für das wirklich Seiende halten, werden für eine phänomenologische Auslegung zum Gleichnis

der ständigen Weltsituation des Menschen. Wir sind immer unbeweglich gefesselt im Banne einer übermächtigen Tradition von "Vorurteilen", die uns abgekehrt halten vom wirklich Seienden und uns der Welt der "Schatten" zukehren, den Schatten unserer selbst und der Dinge. [...] Die in der ständigen Weltsituation allein mögliche Erkenntnis vermag also nie zu einem wirklichen Begreifen der ihr zugänglichen Dinge zu werden, weil wir gerade der Dimension abgekehrt bleiben, von woher erst diese eigentlich verstanden werden können. Bestimmter ausgedrückt: Befangen und gefangen in der "Höhle" der Welt, nur offen für weltlich Seiendes ("Schatten"), uns selbst auch als weltlich seiend, als "Schatten" ansprechend, haben wir zwar eine weltlich verhaftete Idee der Erkenntnis und in Steigerung: die Idee einer weltlichen "Wissenschaft". [...] Dabei ist uns diese Weltbefangenheit (die Gefangenschaft in der Höhle) nicht als Zwang und Einengung bewusst, im Gegenteil, wir sind so sehr der Macht dieser unser ganzes Dasein von Grund auf bestimmenden Grundhaltung überliefert, dass uns die Welt als das Ganze des Seienden schlechthin fraglos und in tiefster Selbstverständlichkeit gilt.³⁷

35 Es sei hier angemerkt, dass Blumenberg in seiner Untersuchung über die absoluten Metaphern, die zu den Grundbeständen der philosophischen Sprache zählen, der Auslegung der "Höhlenausgänge" unvergessliche Seiten gewidmet hat. Dabei hat er sich sowohl mit der Metapher des phänomenologischen Zuschauers als Panoptikum, die hier in Kapitel 4 angesprochen wurde, als auch mit der Bedeutung des Höhlengleichnisses für die Phänomenologie Husserls ausführlich befasst. Seiner Meinung nach ist "die Gestalt, die der Begründer der Phänomenologie dem Höhlengleichnis gegeben hat, kaum noch als Rezeption des platonischen Kunstmythos erkennbar". Daher handle es sich bei Husserl eher um ein Gedankenexperiment, das eine solipsistische Subjektivität inszeniert. Vgl. H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, S. 445-449, 678-670 und vor allem 700-718.

36 Studien, S. 158.

37 Ebd., S. 159.

Wenn nun einer der Gefangenen sich von den Fesseln zu befreien und den von der langen Unbewegtheit verursachten Schmerz auszuhalten vermöchte, so würde er, zum Eingang der Höhle aufgestiegen, vom Sonnenlicht zunächst geblendet. Wenn er aber allmählich zu sehen lernte, würde er die Schatten als solche erkennen und ihre "Schattenhaftigkeit" verstehen. Seine Erkenntnis-Vermöglichkeit befände sich nun auf einem ganz anderen Niveau als die derer, die noch in der Höhle gefangen sind und ihrer Schattenerkenntnis naiv vertrauen. Ihr Verstehen sei nicht nur ein Verstehen einer Schattenwelt, auch ihre Erkenntnis sei eine Schattenerkenntnis. Die in diesem Gleichnis erlebte "Gewaltsamkeit, Spannung und Anstrengung" versinnbildliche also jene "Entfesselung, das Sich-Losreißen aus der Macht der naiven Hingegebenheit an die Welt", die mit dem schmerzlichen Vollzug der Reduktion auftritt. Nur im "Aufstieg aus der Höhle der Weltbefangenheit, im Durchbruch durch den Schmerz der Selbstbefreiung"³⁸ könne das Zeitalter die meontische Philosophie und ihre Entfesselung aus der Unbewegtheit verstehen. Dafür bedürfe es aber einer radikalisierten Auffassung der Reduktion.

§ 4. Die Radikalisierung der Reduktion als Entmenschung

Eugen Finks philosophische Bemühungen und Anstrengungen kreisen vom Beginn seiner Assistentenzeit bei Husserl an um die Reduktion und ihre eigentliche, nicht bloß erkenntnikritische Bedeutung. Schon in seiner ersten akademischen Schrift, jener Preisschrift nämlich, die er 1928 für ein Preisausschreiben der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg verfasste, wurde klar, dass er der Reduktion eine zentrale Bedeutung beimaß. Zwar ist die Untersuchung nach Angaben des Verfassers selbst nicht nur fragmentarisch und unvollständig geblieben, sondern auch thematisch auf die "zwei fundamentalsten Bewusstseinsmodifikationen",⁴⁰ die Vergegenwärtigung und die Neutralität, begrenzt. Vor allem Letztere hat die Rolle des Schlusssteins der Phänomenologie im Ganzen, da ohne Neutralität keine Reduktion möglich ist.⁴¹ So erklärt Fink gleich zu Anfang, dass es sich um eine Wesensanalyse solcher Phänomene handle und dass seine Darlegungen sich dabei "nicht im Rahmen einer eidetischen Psychologie" bewegten, sondern "von vorneherein in die Einstellung der phänomenologischen Reduktion"⁴² gingen. Die 80 Seiten starke Schrift zeigt aber auch einen reifen und kritischen Umgang mit den Werken Husserls. Es ist Fink

38 Ebd., S. 161.

40 EFGA 3.2, S. 108.

41 Vgl. hier Kap. III, § 1, 2.

42 EFGA 3.2, S. 112.

bereits klar, dass dem phänomenologischen Rückgang in das absolute, konstituierende und sich selbst konstituierende Bewusstsein – das er hier reine Noesis nennt – Grenzen seiner Relevanz gegeben sind, und dass

ein letztes methodisch integrales Verständnis erst im Rahmen der universalen Phänomenologie möglich ist: unsere Haltung und Einstellung und korrelativ die uns zugänglichen Horizonte phänomenologisch befragbaren Seins sind abstraktiv und müssen wieder in die Ganzheitsstrukturen zurückgenommen werden und von dort aus ihren systematischen Sinn und Bedeutung empfangen. Diese Zurücknahme ist uns hier nicht möglich, wir begnügen uns mit dem Bewusstsein der Vorläufigkeit unserer Analysen.⁴³

Die als notwendig anerkannte Zurücknahme der jeweiligen reduktiven Stufe und der auf ihr erfolgten Auslegungen des transzendentalen Bewusstseins auf die umfassenden Ganzheitsstrukturen dieser befragten Subjektivität erfordere ein “letztes, methodisch integrales Verständnis” der Phänomenologie, d.h. eine meontische Kenntnisnahme der absoluten Konstitutionsbewegung im Ganzen und des ihr entgegenlaufenden phänomenologischen Denkens dieses Absoluten. Beides ist aber von der Reduktion und ihrer Tragweite abhängig.

Ein weiterer Schritt auf den Weg einer radikalisierten Auffassung der Reduktion im meontischen Sinne erfolgt in der Dissertation *Vergegenwärtigung und Bild* (1929), die eine Erweiterung und Umarbeitung der Preisschrift darstellt. Hier stellt Fink schon fest, dass die natürliche Einstellung ihr eigenes und wahrhaftes transzendentales Recht habe, weil sie zur Natur des Menschen gehöre. Sie sei nämlich seine “wesenhafte” Einstellung, d.h. sie mache das “Menschsein selbst”⁴⁴ aus. Der Mensch sei tatsächlich – von einer integralen Perspektive her gesehen – jenes Seiende, das in das Ganze der Welt ein-gestellt ist. Diese Einstellung sei aber kein bloß zufälliges, unvernünftiges und sinnloses (ohne *Ratio*) Geschehen, sondern eben ein konstitutives Resultat: die Einstellung der mundanisierten Subjektivität, die Mundanisierung des Absoluten in eine konstituierte, mit Sinn versehene Welt. Ureigenes Resultat der Weltkonstitution sei es aber, dass für das natürlich eingestellte Leben das “Sein der Welt” immer vorausgesetzt ist. Es ist der unsichtbare Grund, der es trägt. Dies macht letztendlich das Wesen dessen aus, was Husserl die “Generalthesis” der natürlichen Einstellung nennt: die Vorausgesetztheit der seienden Welt und des Ich als Seiendem in dieser Welt. Diese ursprüngliche Voraussetzung oder *Ur-δόξα* des

43 Ebd., S. 113.

44 Studien, S. 11.

Lebens begreift Fink als eine Befangenheit, eine Gefangenschaft in einer notwendigen, aber dogmatischen Voraussetzung, die uns zur Binnenweltlichkeit verdammt. Die Reduktion sei demzufolge eben der entschlossene Versuch, diese Weltbefangenheit durch Einklammerung ihrer Geltung aufzuheben und zu durchbrechen.⁴⁵ Doch diese Einklammerung ist nicht nur auf die Geltung der Außenwelt beschränkt:

Von der Einklammerung der seienden Welt wird der Einklammernde, der jeweilige philosophierende Mensch mitbetroffen, sofern er sich selbst apperzipiert und in dieser Apperzeption sich vorgehalten ist als ein Seiendes in der Welt, eben als "Mensch".⁴⁶

Die Aufhebung der natürlichen Einstellung durch die Epochè/Reduktion ergreift auch den philosophierenden Menschen in seiner Innerlichkeit, in seiner für ihn immer selbstverständlichen Menschlichkeit. Nicht nur seine Weltapperzeption wird erschüttert und infrage gestellt, sondern auch seine Selbstapperzeption als "Mensch" erfährt eine Erschütterung durch die schonungslose Kraft der Reduktion. Der Selbsteinklammerung des Menschen in seiner weltlichen Menschlichkeit stelle sich nun die phänomenologische Frage "nach der Seinsweise der transzentalen konstituierenden, noch nicht als menschliche apperzipierten" Subjektivität und ihren Erlebnissen. Diese Frage könne laut Fink "im Umkreise der Ontologie des Menschen grundsätzlich nie entschieden werden",⁴⁷ weil sich die Ontologie eben auf dem Boden des endkonstituierten Seins bewege. Sie stelle allerdings eine integrale Aufgabe der Phänomenologie dar. Doch "inwiefern der primäre Sinn und die innerste Absicht der phänomenologischen Reduktion [...] als "Entmenschung"⁴⁸ bestimmt werden müsse, vermag er in der Dissertation noch nicht zu klären.

Das ganze Bestreben bestehe darin, den Weg der Weltkonstitution und des genetischen Aufbaus der Subjektivität als "Mensch in der Welt" rückwärts zu gehen. Es heiße, das menschliche Leben, die fertig konstituierte und weltbefangene Faktizität seines In-der-Welt-Seins zum absoluten, konstituierenden Leben zurückzuführen: eine Hinführung des faktischen Menschen zur transzentalen Subjektivität, bevor sie sich in die weltliche "Menschlichkeit" objektiviert habe. Um diese "Vermenschung" des Absoluten zu verstehen, müsse man, so Fink, eine "Entmenschung" vollziehen. Die Schilderung der Reduktion, die Fink in seinem *Entwurf zu einem Anfangsstück zum System der Phänomenologie* (1930)⁴⁹ verfasst hat, steht im Dienste eines solchen

45 Vgl. ebd., S. 12.

46 Ebd., S. 13.

47 Ebd., S. 9.

48 Ebd., S. 13.

49 VIMC/2, S. 63-105.

Versuches. Es sei eine Umwandlung, eine Umwendung des faktischen Menschen erforderlich, um eine Rückkehr in den Prozess der Konstitution der Menschlichkeit zu wagen. Die Ausführung einer solchen Rückführung zur „*Hintermenschlichkeit*“⁵⁰ sei möglich durch ein Zerbrechen der menschlichen Selbstbekanntheit, jener Urbekanntheit des menschlichen Ich mit sich selbst, welche zum natürlichen Leben gehöre. So könne die transzendentale, anonyme, „den Menschen tragende und durch ihn ständig verdeckt gehaltene“⁵¹ Sphäre freigelegt werden.

Die entscheidende Frage formuliert Husserl in einer Randbemerkung zu dieser Passage folgendermaßen: „In welchem Sinne ist das Anonyme bekannt?“⁵² Wie kann diese ursprüngliche, transzendentale Subjektivität, „in deren Leben sich nicht nur die Welt als der Inbegriff der menschlichen Erfahrung [...], sondern auch die Menschlichkeit“ selbst konstituiert, reduktiv erreicht und aus ihrer Anonymität herausgeholt werden? Anders gesagt, welchen Status haben die Selbstapperzeptionen dieser Subjektivität, in denen sie sowohl sich selbst als Mensch, als auch ihre menschliche Erfahrung der Welt konstituiert?

Infrage steht hier die Konstitution jener apriorischen Korrelation, die die erfahrene Umwelt und die Menschlichkeit des Lebens, die menschliche Umwelt und das sie erfahrende Subjekt als Mensch verbindet. Diese Korrelation, ihre absolut vorausgesetzte Geltung müsse der transzendentale Zuschauer hinter sich bringen. Das transzental-reflektierende Ich soll sich *entmenschen* und die Struktur der Selbstapperzeptionen thematisieren, vor allem jener, in der die Selbstapperzeption als „Ich, der Mensch“ enthalten ist.⁵³ Die dadurch gestiftete Differenz und der erreichte reflexive Abstand zum „natürlichen Leben“, so meint auch G. van Kerckhoven, seien nur von der Reduktion als Entmenschung⁵⁴ einzusetzen. Durch eine Sprengung der Identität zwischen dem phänomenologischen Zuschauer und dem ihn tragenden Menschen würden alle die charakteristischen Strukturmomente der Menschlichkeit, die normalerweise in unserer Welterfahrung (auch unbewusst) fungieren – wie Geburt, Tod, Generativität des Lebens und Rezeptivität der Erfahrung – vollständig eingeklammert.⁵⁵ Dies sei aber kein Reinigungsakt, der sich nur im Inneren des natürlichen Lebenszusammenhangs abspiele, sondern die radikalste Befragung der Rolle der Selbstapperzeptionen, in denen die Mannigfaltigkeit der menschlichen Weltbezüge zum menschlichen, sinnhaften Lebenszusammenhang wird.

Im ersten Umarbeitungsversuch der *Ersten Cartesianischen Meditation* vom Sommer 1931⁵⁶

50 Ebd., S. 64. Vgl. dazu auch *Mundanisierung*, S. 151.

51 VICM/2, S. 64.

52 Ebd.

53 Vgl. VICM/2, S. 83.

54 *Mundanisierung*, S. 158.

55 Vgl. VICM/2, S. 83.

56 Ebd., S. 106-133.

erscheint die Reduktion als eine tiefgreifende Revolution "gegenüber der gemeinhinigen natürlichen Weltansicht". Der Sinn des binnenweltlichen Erfahrungslebens wird durch eine περιαγογή τῆς ψυχῆς überwunden, durch welche

nicht nur der bisherige Lebensstil geändert [wird], sondern vor allem eine Durchsichtigkeit seiner Beschränktheit im Übergang in eine Einstellung gewinnt, die allererst die wahre und konkrete Totalität des für sich selbst erhelltens Lebens zugänglich macht.⁵⁷

Demgemäß oszillieren Sinn und Tragweite der Reduktion "zwischen dem Ziel einer intramundanen Befreiung und dem des existenzialen Überschreitens der Binnenweltlichkeit"⁵⁸ und letztendlich einer Transzendierung der Endlichkeit. Mit der Entmenschung erreicht die phänomenologische Reduktion endgültig das Stadium einer Selbstbefreiung der Existenz, einer Überwindung der eingestellten Endlichkeit durch eine "freie Selbstvernichtung" der Menschlichkeit.

§ 5. Konstitutive Theorie der Selbstapperzeptionen und die Befreiung von ihnen

Wie bemächtigt sich die mundanisierende Selbstauffassung der intentionalen Erlebnisse als der psychischen Akte, indem sie diese als Akte eines Menschen in der Welt konstituiert? Anders als Kant stellt Fink die "transzendentale Apperzeption" keineswegs dem empirischen Ich gegenüber. Für Kant ist die transzendentale bzw. reine Apperzeption der empirischen entgegengesetzt. In der reinen Vernunft wird der Bezug aller Vorstellungen auf ein sie umfassendes, sich stets gleich bleibendes Bewusstsein dank des bewussten "ich denke" hergestellt. Die reine Apperzeption bildet somit das Vermögen, die Einheit aller Verstandes- und Vernunfterkennnis zu stiften, und sie liegt der empirischen Apperzeption logisch zugrunde. Die transzendentale oder reine Apperzeption ist somit das rein formale, ursprüngliche, stets identische Selbstbewusstsein, das alles Vorstellen und alle Begriffe begleitende und bedingende Bewusstsein des "Ich denke", die Beziehung alles Vorstellbaren auf ein es umfassendes Bewusstsein. Die transzendentale Einheit der Apperzeption – im Unterschied von deren empirisch-subjektiver, psychologischer Einheit – ist rein objektiv: Sie ist die Urbedingung aller Erkenntnis, aller Arten von Beziehung auf Objekte, aller Synthese von Daten zur Einheit objektiver Erkenntnis, alles einheitlichen Zusammenhangs in einer Erfahrung

57 Ebd., S. 119.

58 *Mundanisierung*, S. 181.

überhaupt. Dagegen notiert Fink in seinem Artikel, in dem er die Phänomenologie gegen die Missverständnisse seitens des Neukantianismus zu verteidigen versucht, dass die transzendentale Selbstapperzeption der empirischen nicht "in einer höheren Einheit" entgegengesetzt, sondern dass sie – phänomenologisch gedacht – "das Prinzip der unauflöslichen Einheit des Ich, die Einheitsform des weltbefangenen Ich"⁵⁹ sei. Diese unauflösliche, psychologische Einheit des Ich sei in dem absolut konkreten, transzentalen Leben konstituiert, dessen "Ergebnisse" die Welt und das Ich selbst als menschliches Subjekt, "ontische Phänomene" sind. Demzufolge habe die entmenschende reduktive Transzendierung der meontischen Phänomenologie "mit einer ontischen (immanenzphilosophischen) oder transzental-apriorischen ('kritischen') Subjektivierung der Welt"⁶⁰ nichts zu tun. Sie sei keine Subjektivierung der Welt, keine Rückführung der Welt auf ein irgendwie bestimmtes weltliches Seiendes, sondern eine "transzendentale Auffassung der Welt als einer konstituierten Objektivation der absoluten Subjektivität"⁶¹ Und die Radikalisierung der Reduktion geht genau in die Richtung einer Freilegung dieser Ur-Auffassungen, die das Seelenleben zu einer einheitlichen Ganzheit überlagern und diese weltliche Selbst-Objektivation des absoluten Lebens – welches Fink, wie schon angedeutet wurde, auch "reinen Geist" nennt – ermöglichen.

Fink unterscheidet zumindest drei Ebenen der mundanisierenden Selbstapperzeptionen. Erstens gibt es all jene Wissensauflagen, die ich mir im Umgang mit den Anderen erwerbe, und die also nicht originär aus meinem eigenen erfahrenen Wissen stammen. Zweitens kommt der eigene Leib, und zwar das innere Gefühl der Leiblichkeit ins Spiel. Diese ist in zweifacher Weise gegeben: einmal als agierender Leib "in dem ganz unmittelbaren Innenbewusstsein" der eigenen Potenzialitäten und ihres Zentrums, zweitens aber auch als "Körper" in der Apperzeption der Außenwelt. Mein Leib gibt sich mir in der Außenapperzeption als "reale Körperlichkeit", als Organ meiner Möglichkeiten. Die dritte Ebene der Selbstapperzeptionen sei jene der seelische Auffassung meines Bewusstseins: Hier werde "die innere Erfahrung als die in der Welt befindliche 'Innerlichkeitssphäre' des Menschen aufgefasst".⁶² Die drei verschiedenen Schichten der mundanisierenden Selbstapperzeptionen fußen auf dem letzten Grund der Selbstkonstitution des Bewusstseins. Ihr Zustandekommen ist nur durch ihn ermöglicht. Diesen Grund nennt Fink *Urnoematisierung*. Die Ur-noematisierung sei die "Ontisierung", das Mundan- und Menschlich-Werden des transzentalen, absoluten Bewusstseins "in der konstitutiv tief liegendsten

59 Zitate aus Studien, S. 123.

60 Ebd., S. 148.

61 Ebd.

62 Zitate aus VICM/2, S. 166-169.

Selbstauffassung".⁶³

Unter dem Titel "Urnoematisierung" verstehen wir die eigentümliche Zeitigungsweise des Bewusstseins, wodurch dieses allererst sein eigenes Sein konstituiert und seine eigene Konstitution als eine seiende auffasst.⁶⁴

Wenn die drei oben genannten selbstapperzeptiven Grundformen in ihre konstituierende Leistung eingesetzt werden, ist das Bewusstsein bereits ein "ontisches" Bewusstsein, mit ontischen Auffassungen behaftet: es ist ein menschlich-seiendes Bewusstsein. Demnach liegt laut Fink der ontischen Bewusstseinsweise eine nicht ontische, sondern meontische voraus. Diese vor-zeitliche oder über-zeitliche Urform des Bewusstseins, welche Husserl in seiner zeitkonstitutiven Theorie der *Lebendigen Gegenwart* als stehend-strömende Ur-Gegenwart bestimmt, ist die ursprünglichste Selbstkonstitution des Bewusstseins und seiner Noeme. Gegen den verstärkten, in seinen späten Texten zur Zeitkonstitution (den C-Manuskripten) spürbaren Präsenzialismus Husserls der Dreißigerjahre hat Fink seine Zeituntersuchungen zur "Emanation" des meontischen, vor- und überzeitlichen Absoluten ins endliche Sein auf dem Weg der *Weltzeit* als "umgreifendem, überobjektivem, übersubjektivem *Urgeschehen*"⁶⁵ entwickelt. Das hat ihn letztendlich zu einer *Achronologie* der Zeit geführt, welche die Zeitkonstitution aus ihrem meontischen Gesichtspunkt darstellen sollte. Leider sei das Ergebnis dieses ungeheuren Versuchs "missglückt": Wahrscheinlich hat Fink selbst sein Zeitbuch Anfang der Siebzigerjahre vernichtet.⁶⁶

Aber zurück zur Urnoematisierung: Nachdrücklich weist Fink hinsichtlich ihres Wesens als erster Grundstufe der Selbstkonstitution darauf hin, dass sie *weltlich* und nicht *reflexiv* "ausgerüstet" sei.⁶⁷ Wohl kann man, Husserl zufolge, von diesem urtümlichen, sich als "Urseiendes" konstituierenden Prozess nur aus der transzentalen Reflexion des phänomenologischen Zuschauers wissen. Aber diese Möglichkeit ist nur insofern gegeben, weil dieser "Urstrom" der Urzeitigung ein Grundwesen hat, das eine immer schon "in beständigem strömenden Gang" stehende "wundersame Synthesis" ist. In dieser ur-noematischen Synthesis konstituiert sich der vor-zeitliche Fluss in eine einheitliche Identität, als identitäres und "individuelles Sein".⁶⁸

63 Z-I, 53a.

64 M-I, 10.

65 Fünf lose Blätter, EFGA 3.2, S. 439 ff.

66 Vgl. dazu ebd., S. 441 und EFGA 3.1, Einleitung des Herausgebers, S. XXXIX. Hier wird von R. Bruzina der mündliche Bericht Prof. von Herrmanns, des damaligen Assistenten von Fink, wiedergegeben, nach dem 1970 das Typoskript des Zeitbuchs noch existierte.

67 Z-I, 65b.

68 Vgl. Hua Materialien VIII, S. 1-9, wo das Urphänomen der Welt- und Zeitkonstitution von Husserl auch als "Puls des Lebens" beschrieben wird. Vgl. auch Text Nr. 10, *Grundstrukturen der konkreten Subjektivität*, S. 35-37, sowie

Die Problematik der Selbstapperzeption des transzendentalen Bewusstseins als psychophysischer Mensch hat Husserl bekanntlich in dem wichtigen §45 der Fünften Cartesianischen Mediation betrachtet. Hier schreibt er, Bezug nehmend auf die vorangehenden vier Meditationen:

Die letzten wie diese gesamten Meditationen haben wir in der Einstellung der transzendentalen Reduktion vollzogen, also ich, der Meditierende, als transzentales ego. Es ist nun die Frage, wie ich, das auf das rein Eigenheitliche reduzierte Menschen-Ich im ebenso reduzierten Weltphänomen, und ich als das transzentale ego zueinander sich verhalten. [...] Wir können nun sagen: Indem ich als dieses ego die für mich seiende Welt als Phänomen (als Korrelat) konstituiert habe und fortgehend weiter konstituiere, habe ich unter dem Titel Ich, im gewöhnlichen Sinne des menschlich-personalen Ich, innerhalb der gesamten konstituierten Welt eine *verweltlichende Selbstapperzeption* in entsprechenden konstitutiven Synthesen vollzogen und halte sie in beständiger Fortgeltung und Fortbildung. Alles transzental mir als diesem letzten ego Eigenheitliche tritt vermöge dieser Verweltlichung *in meine Seele* als Psychisches ein. Die verweltlichende Apperzeption finde ich vor und kann nun von der Seele als Phänomen und als Teil im Phänomen Mensch zurückgehen auf mich als das universale, absolute, das transzentale ego. Wenn ich also als dieses ego mein Phänomen der objektiven Welt auf mein Eigenheitliches reduziere und nun dazunehme, was ich irgend sonst als mir eigen finde (das nach jener Reduktion Fremdes nicht mehr enthalten kann), so ist dieses gesamte Eigenheitliche meines ego wiederzufinden in dem reduzierten Weltphänomen als das Eigenheitliche meiner Seele, nur dass es hier als Komponente meiner Weltapperzeption ein transzental Sekundäres ist.⁶⁹

Dies "transzental Sekundäre" des Ego ist die Sphäre des Fremden, welche von der "Sphäre seiner Eigenheit – mit der zusammenhängenden Schicht seiner Welterfahrung, in der alles Fremde abgeblendet ist" – zu unterscheiden ist. Dabei, so betont Husserl, "gehört aber doch jedes Bewußtsein von Fremdem, jede Erscheinungsweise von ihm mit in die erste Sphäre".⁷⁰ Dementsprechend identifiziert Husserl zwei methodische Wege, um die Konstitution der psychologischen Menschlichkeit zu erschließen, je nachdem, ob der Konstitutionsprozess genetisch

Text Nr. 43, *Die Endlichkeit des primordialen Ego*, S. 154-166, wo das Problem des Anfangs und Endes des weltlichen Lebens erörtert wird.

69 Hua I, S. 130-131.

70 Ebd.

in der *primordialen* Sphäre der Eigenheit oder der sekundären Sphäre der Intersubjektivität geschieht.⁷¹ Die phänomenologische Selbstbesinnung habe zwei Vorgehensweisen zur Verfügung: eine mittelbare und eine unmittelbare, d.h. einen direkten und einen indirekten Weg zur Enthüllung der Weltkonstitution im primordialen Ego. Der direkte Weg sei die genetische Rückfrage in die konstitutiven Strukturen, die zum menschlichen Ego bis zur frühen Kindheit, soweit sie überhaupt erkennbar ist und zu anschaulicher Gegebenheit gebracht werden kann, gehören. Von hier aus gehe "der Weg über andere Menschen [...] und die von außen her erfahrenen generativen Zusammenhänge. Zuerst gegeben ist der fremde Säugling und von da die Selbstapperzeption als Mensch, der eine Säuglingskindheit hatte. So gibt das eine abzuscheidende Stufe in der konstitutiven Problematik".⁷² Die Selbstapperzeption als Ich-Mensch sei wohl in der originalen Selbsterfahrung gegeben, doch sei ihre Genese nicht ausschließlich eine ur-modale oder primordiale Konstitution. Es bedürfe dafür der intersubjektiven, generativen Zusammenhänge, welche letztendlich nicht direkt, sondern nur dank der intersubjektiven Appräsentation und Einfühlung erfahrbar sind. Mit dieser Frage nach einem einheitlichen und kohärenten psychophysischen Zusammenhang hat sich Husserl im zweiten Teil seiner Vorlesungen *Einführung in die Phänomenologie* vom Wintersemester 1926/27 befasst. Obwohl er hier diesen Zusammenhang in der Originalsphäre verortet, also, wie der Herausgeber dieses Textes I. Kern (1973) vermerkt, "unter Ausschluss aller appräsentativen Sinnesmomente, die der psychophysischen Erfahrung durch die 'Einfühlung' zuwachsen",⁷³ entwickelt Husserl "von neuem den Gedanken, dass die Selbstapperzeption als objektive psychophysische Einheit Mensch auf der 'Einfühlung' beruht"⁷⁴ und also keine "originale" Apperzeption ist.

Hier wird ein großer Unterschied zu Husserl sichtbar, weil für Fink die Selbstapperzeptionen "Ich" und "Welt" gleichsam die ersten Hypostasen des Konstitutionsprozesses sind, welcher vom absoluten, emanierenden Leben ausgeht. Die entscheidende Geste der phänomenologischen Reduktion bestehe daher in der Einklammerung und Ausschaltung jeder Geltung meines weltlichen Seins als "Subjekts". Das subjektive Sein meines Ego als Sein eines in der Welt existierenden Seienden impliziert wesensnotwendig die objektive Habe einer Weltgeltung. Es wäre ja wohl irrig, von einem weltlosen Subjekt zu reden. Es gibt kein Subjekt ohne Objekt. Vehement behauptet Fink jedoch in seinen zweiten Umarbeitungsversuchen der ersten husserlschen Meditation aus dem

71 Vgl. dazu Hua XXXIV, Text Nr. 9, *Rückgang auf das Ich in der urlebendigen Gegenwart*, S. 162-176; und Text Nr. 20, *Wie sich der Rückgang auf das Urphänomenale des Ego gestalten muss*, S. 298, 301.

72 Hua XXXIX, S. 482.

73 Hua XIV, S. XXXIII.

74 Ebd.; vgl. auch S. 81, 358f., 468.

Sommer 1932,⁷⁵ dass jene Epoché, jene Außer-Geltung-Setzung, welche die subjektive Seinsgeltung meines menschlichen In-der-Welt-Seins, d.h. letztendlich meine Selbstapperzeption als menschliches Ich in der Welt betreffen solle, das Wichtigste am Vollzug der Reduktion sei. In dieser Selbsteinklammerung liege das Schwergewicht der phänomenologischen Verwandlung, welche von einer bloß auf die Gegenstände der Außenwelt gerichteten Epoché zu unterscheiden sei. Zwischen den zwei Phasen des Transzendorierens liege eine "grundsätzliche Verschiedenheit", da sich die entmenschende Reduktion im Grunde nicht mehr auf dem Boden der Welt abspiele.

In dieser Hinsicht zeigt sich ein großer Unterschied zu Husserls Auffassung der konstitutiven Prozesses der Selbstapperzeption. Für ihn haben nämlich "meine Selbstauschaltung" und die "Ausschaltung der Welt" eine identische, umkehrbare Bedeutung.⁷⁶ Sie bedeuten ein und dasselbe, weil die Selbstapperzeptionen "Ich als Mensch" und "als in der seienden Welt seiend" letztendlich in einer einzigen Realitätsauffassung zusammenfließen, welche den transzendentalen Sinn der Subjekt-Objekt Beziehung konstituiert. Für Fink hat aber das Ablegen der Gewänder der Menschlichkeit eine ganz andere Tragweite. Hierzu möchten wir an die Reflexionen von G. van Kerckhoven anknüpfen, der Licht in die finksche Idee einer entmenschenden Ausschaltung der Selbstapperzeptionen gebracht hat. Die Außer-Geltung-Setzung der Gesamtheit der mundanisierenden Selbstapperzeptionen affiziere das meditierende Subjekt selbst, und so bestehe der wesentliche Schritt der entmenschenden Reduktion

in einem Bruch mit der transparent, hinfällig werdenden Voraussetzung, dass es ein menschliche Ego ist, das die Epoché vollzieht. Die Epoché wird so zum Aufbruch, durch den sich das meditierende Subjekt als Subjekt übersteigt und ein "durchscheinendes" wird, durch den es das Subjekt erscheinen lässt, das in Wahrheit die phänomenologische Reduktion vollzieht: die transzendentale Subjektivität.⁷⁷

Somit sei der transzendentale Zuschauer – wie in Kapitel 4 dargelegt wurde – eine Funktion des transzendentalen, absoluten Lebens, das durch ihn hindurch zu sich selbst komme. Noch in der VI. Cartesianischen Meditation, einem Text also, der eigentlich *für* Husserl geschrieben wurde, behauptet Fink, dass das Ereignis der Reduktion "eine Selbstaufhebung des Menschen [ist], der sich von seiner verhüllenden Verkleidung befreit".⁷⁸ In der Entmenschung werde die natürliche

75 VICM/2, S. 134-191.

76 Vgl. ebd., Anm. 157, S. 165.

77 *Mundanisierung*, S. 227.

78 VICM/1, S. 43 und die Fußnote 112, welche Husserls ambige Position zur Reduktion als Entmenschung belegt.

Einstellung, welche "nicht bloß die 'naive' im Gegensatz zur wissenschaftlichen ist",⁷⁹ aufgehoben und so überschreite der Mensch sich selbst, transzendiere er seine Menschlichkeit. Diese Transzendenzbewegung, die im Vollzug der Reduktion erfolgt, hat den Sinn einer Preisgabe der natürlich eingestellten Autarkie des Lebens,⁸⁰ den Sinn einer nicht ontischen Vernichtung der "Maske der existenten Subjektivität", die nun durchsichtig geworden ist.⁸¹ Abschließend lässt sich also behaupten, dass die so radikal verstandene Reduktion in einer ersten Phase als ein Übergehen von der intentionalen Innenpsychologie auf das Gebiet des rein Seelischen und der intentionalen psychischen Akte hin zu fassen ist, also als eine erste egologische Reduktion. Im Nachhinein zeige sich aber ihr wahrer Gehalt als Entmenschung, als Selbstüberschreitung des Denkens selbst, sodass letztendlich

das Phänomenologisieren überhaupt keine Menschenmöglichkeit ist, sondern gerade die Entmenschung des Menschen, das Vergehen der menschlichen Existenz (als einer weltbefangenen und naiven Selbstapperzeption) in das transzendentale Subjekt bedeutet.⁸²

§ 6. *Die nicht genetisch konstituierten Selbstauffassungen: die Instände*

In seiner Phänomenologie der Intersubjektivität weist Husserl auf eine besonders wichtige Art von Auffassung hin, welche wesentlich zur Konstitution der seelischen Menschheit beiträgt. Dies sei die analogisierende Appräsentation, die er als "mittelbare Intentionalität der Fremderfahrung"⁸³ bestimmt. Durch die leibliche Einfühlung und aufgrund der Paarungsassoziation sei die apperzeptive Sinnesübertragung möglich, in der ich mich als Ich gegenüber einem *alter ego* auffasse. Dies sei das Grundprinzip der genetischen Konstitution – im Gegensatz zur in der Wahrnehmung zentrierten statischen Konstitution. Husserls Beschäftigung mit genetischen Betrachtungen zielt also darauf, die konstitutive Geschichte des Bewusstseins im Sinne einer "Geschichte aller möglichen Apperzeptionen"⁸⁴ ausfindig zu machen. Im Gegensatz zu Husserl, bei dem die Selbstauffassungen aus dem Umgang mit den Anderen, aus der Einfühlung mit ihnen und also letztendlich aus dem "sekundären" Bereich der Intersubjektivität stammen, glaubt Fink, dass

79 Z-VII, XXI/12a.

80 Vgl. Z-VII, XI.V/1b.

81 Vgl. Z-XI, 72a.

82 VlCM/1, S. 132. Siehe dazu unsere Ausführungen in Kapitel 4, § 8.

83 Hua I, S. 138.

84 Hua XI, S. 339.

die Selbstauffassungen erstens zur unmittelbaren, originären Sphäre der Selbstkonstitution der Subjektivität gehören und zweitens "durchaus nicht von einem generellen Typus sind, sondern spezielle und in reinen Wesenheiten gründende Verschiedenheit ihrer Konstitution"⁸⁵ haben. Damit nimmt er deutlich von Husserls Phänomenologie und ihrem egologischen Ansatz Abstand. Wörtlich behauptet er, dass

alle Selbstauffassungen, die konstituiert werden durch "Rückauffassungen", und zwar genetisch enthüllbar sind, einer Grundgattung an[gehören]. Die andere Grundgattung wären die in regionaler Gemeinschaft stehenden "*Instände*". Für diese gilt, dass sie prinzipiell keine genetische intentionalkonstitutive Aufklärung zulassen; sondern die intentionale phänomenologische Aufklärung bedarf hier neuer Methoden für die angemessene Verstehens-Thematisierung der "*Instände*". Während z.B. die "Apperzeption" des eigenen Leibes als naturales Objekt genetisch konstituiert wird, wie ferner die Wesensstrukturen der Welt assoziativ erwachsen, Verfestigungen der "Gewohnheit" sind, – so sind [die Instände] ganz im Gegensatz dazu [...] eidetische Strukturen, die nicht durch die übliche temporale Interpretation aufgeklärt werden können. M. a. W. Selbstauffassungen, die "intentionale Traditionen" sind, bedürfen zu ihrer phänomenologischen Aufklärung "der Zeit als des Horizontes eines jeden Seinsverständnisses". Aber die "*Instände*" sind die Zeit selbst oder besser dasjenige, was die Zeit zur Zeitlichkeit menschlichen Daseins macht. Ihre Seinsweise selbst ist zeitlich in einem Sinn, sie konstituieren die Zeit, werden aber nicht in der Zeit konstituiert. Ihre Konstituierungsproblematik führt auf die phänomenologischen Randprobleme der "Ontifikation der Zeit" und ist ausdrückliches Einleitungsthema für eine transzendentale Meontik.⁸⁶

Es geht dabei offensichtlich um die sogenannten "Grenzprobleme" der Phänomenologie, die Husserl in seiner Arbeitsphilosophie eigentlich "Probleme jener höheren Stufen" oder "Probleme zweiter Stufe", "höchste und letzte Fragen", "metaphysische Probleme" bzw. "metaphysische Fragen" nannte.⁸⁷ Aber während er die innerhalb der universalen Konstitutionsproblematik auftretenden Probleme von Geburt, Schlaf und Tod immer entweder regressiv analytisch oder durch die Methode der Limes-Bildung, d.h. der Konstruktion von idealen Grenzen der Erfahrbarkeit,

85 Z-IV, 44a-b.

86 Ebd.

87 Vgl. die Beschreibungen in der Einleitung des Herausgebers in Hua XXXXII, S. XIX-XLIV.

welche nie zur völligen anschaulichen Erfüllung kommen können, zu lösen versuchte, summiert Fink sie endgültig unter der Grundgattung der “nicht genetisch konstituierten” Instände. Daher seien sie nicht intentional konstitutiv aufzuklären, sondern bedürften einer “konstruktiven” Methode, welche die transzendentale Umgegebenheit in Angriff nehmen solle. Dass die Selbstkonstitution des Bewusstseins nicht mit dem Modell der üblichen Gegenstandskonstitution verstehbar ist, hatte Husserl vielleicht schon bei seinen *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1905) eingeleuchtet, als er im Wesen der Retention eine doppelte intentionale Richtung bestimmte: eine *Querintentionalität* und eine *Längsintentionalität*. Die erste sei eine Retention der Objekte und ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge. Dank ihr wird das Bewusstsein der Dauer in der immanenten Zeit konstituiert. Die Längsintentionalität sei dagegen auf dieselben Retentionen gerichtet, sie sei Retention der Retentionen. In ihr ist das retentionale Bewusstsein Bewusstsein der eigenen Dauer. Es sei ein erster Versuch, das Erscheinen des Bewusstseins für sich selbst intentional konstitutiv aufzuklären⁸⁹. Aber seit den *Bernauer Manuskripten über das Zeitbewusstsein* (1917/18), in denen Husserl das klassische Konstitutionsschema Inhalt/Auffassung für die Analytik der Ur-Noematisierung des konstituierenden Urflusses als unbrauchbar und nicht phänomenologisch angemessen erkennt, ist ihm sicherlich ganz klar, dass das Problem der einheitlichen Konstitution des Bewusstseins in einer zeitlichen Synthesis nicht auf der Basis der Gegenstandskonstitution zu erklären ist. Auch in den späten *C-Manuskripten*⁹⁰ verzichtet er auf den Gebrauch eines solchen Schemas, das trotzdem immer noch seine Gültigkeit für die Konstitution der Gegenstände im immanenten Bewusstsein behält. Was Fink aber hier sagt, ist, dass diese zweite Gattung von Selbstapperzeptionen erst den Rahmen ergibt, innerhalb dessen die Selbstkonstitution der Subjektivität, die intentionale Konstitution der Gegenstände und darauf folgend die Verfestigung einer “intentionalen Tradition” (Habitualisierung) geschehen kann. Die transzentalen Instände seien aus diesem Grund nicht *in* der Zeit, sondern bildeten den Zeithorizont selbst, die Zeitlichkeit der existenten Subjektivität.

Intentionalität als Intention auf Gegenstände ist nicht die alleinige Weise des Seins der transzentalen Subjektivität; Haben von Gegenständen setzt schon Zeitlichkeit voraus, als die Horizonte, in denen Gegenstand erscheinen kann.⁹¹

Offensichtlich bewegen sich diese Überlegungen in jenen schwierigsten Bezirken der

89 Vgl. Hua X, § 39. *Die doppelte Intentionalität der Retention und die Konstitution des Bewusstseinsflusses*, S. 80ff.

90 Hua Materialien VII.

91 Z-IV, 18a-b.

Phänomenologie, in denen die Aufklärung des Eidos und der Endlichkeit der Subjektivität zum Thema einer *meontischen Phänomenologie der Instände* wird. Die Termini "Instand", "Instände" sind ab 1927 in den Privatnotizen Finks häufig sowohl in der substantivischen als auch adjektivischen Form "inständig" zu finden, und er machte systematischen Gebrauch davon. Mit ihnen will Fink innerhalb seiner Konstitutionstheorie als Selbstobjektivation des absoluten Lebens die absoluten Grundstrukturen des aktuell in der Welt situierten menschlichen Bewusstseins und der menschlichen Existenz im Ganzen bezeichnen. Durch die Instände, von denen er die Geschichte, die Geburt, den Tod, das Sein-bei und das Schicksal erwähnt, habe das subjektive Leben als Leben eines faktischen Menschen seinen konkreten Stand in der Welt. Die Instände sind also die ursprünglichsten Weisen der Selbstkonstitution der absoluten Subjektivität, die in ihnen sich mundanisiert, sich ontifiziert, sich verweltlicht.

Ontifikation: Unter diesem Titel versteht die meontische Phänomenologie die Weise der Emanation des Ursprungs. "Phänomenologie des Absoluten" ist nichts anderes als die Aufweisung der Ontifikation des Absoluten. Statt Konstitution sagen wir Ontifikation.⁹²

So erklärt sich auch, warum Fink die die Selbstapperzeptionen konstituierende Theorie der Einfühlung kritisiert.⁹³ Der zentrale Instand ist laut Fink der Instand der Endlichkeit, weil die Selbstkonstitution des transzentalen, absoluten Lebens zum weltlichen, menschlichen Leben in erster Linie eine Verendlichung, eine Selbstkontingentisierung in die Endlichkeit bedeutet.

Der Erlebnisstrom ist nicht ein Strömen von intentionalen Erlebnissen, die dann einen vereinigenden Strukturmoment, eine Polarisierung auf das Ich haben, er ist vielmehr die

92 Z-V, III/6b.

93 Vgl. z.B. Z-IV, 88a-b: "Husserls 'Theorie der Einfühlung' hat den radikalen Mangel, daß er erstens die intentionale Analyse der Fremderfahrung orientiert nach dem 'Leitfaden' einer vulgären Ontologie: der Andere ist für mich primär da als vorhandenes Objekt. [...] Ist die intentionale Analyse der Präsenzgegebenheit des oder der Anderen zureichend für die konstitutive Aufhellung des Mitseins? Offenbar nicht. [...] Ist also der Leiblichkeitsaspekt der im konstituierenden Sinn vorgängige Sinneszug? Oder ist nicht vielmehr die gegenständliche Apperzeption, hier wie überall, nur aufzuhellen in den Horizonten einer umfassenden Sinnauslegung der Instände? Ist der Andere primär ein vorhandenes Ding, das ich als seiend setze oder evtl. 'durchstreiche' oder ist er primär als 'Instand' zu bestimmen und aus seinem Instandscharakter allererst die angemessene ontologische Interpretation seines Seinssinnes zu gewinnen, und so allererst das Sekundärphänomen zu verstehen, was Täuschung über die reale-körperliche Existenz besagt? [...] Die Notwendigkeit, die konstitutive 'Lehre von der Einfühlung' als Problem der Selbstauffassung durchzuführen, erhellt darum, dass der Sinn 'Anderer Mensch' doch nur dann 'eingefühlt' werden kann, wenn auseinanderlegbar in der konstitutiven Intentionalität beschlossen ist, was Mensch überhaupt ist. Das heißt nicht, dass zunächst ein Mensch als Inbegriff von Inständigkeiten konstituiert sein müsste, und dann der Sinnesübertrag stattfände, sondern zum Sinne: 'Mensch' gehört schon das Mitsein mit andern. Aber die Sinnesübertragung beschränkt sich auch nicht bloß auf die transzental-reduzierte primordiale Sphäre und die in ihr konstituierte Selbstapperzeption leiblichen Wesens, sondern umgreift die horizontalen Instandsbestimmtheiten, in denen allein die Kontinuation der Akte als der Inbegriff der primordialen Sphäre sich abzuspielen vermag."

Einheit der Instände. Erst aus dem extatischen Horizont der Instände: Geschichte/Geburt/Tod/Sein-bei/Schicksal, kann allererst Erfahrung geschehen.⁹⁴

Die Seinsart der transzendentalen Subjektivität ist durch und durch Intentionalität, ein sinnhaftes Ganzes, dessen Sinnhaftigkeit sich "ausweltet", Welt ist der Inbegriff der Instände, in denen das transzendentale Leben steht.⁹⁵

Einzelne Autoren der Fink-Forschung haben ausdrücklich die Ähnlichkeit der Instände mit den Heideggerschen *Existenzialien* erwähnt. Der Begriff von "Existenzialien" wird von Heidegger in *Sein und Zeit*⁹⁶ systematisch eingeführt, um den Unterschied zwischen den ontologischen Charakteren des Daseins (wie dem Selbst, der Alltäglichkeit, der Rede, der Stimmung, der Angst und dem Tod) und den Kategorien, die für das Verständnis des nichtdaseinsmäßigen Seienden angewendet werden, klarzumachen. Die Anwendung solcher Kategorien auf das Dasein würde dazu führen, dass die Existenz als eine bloße Sache unter anderen Sachen, als eine bloße Vorhandenheit verstanden wird. Gegen diese Vergegenständlichung der Existenz erlauben es die Existenzialien, die Seinsweise des Daseins in seinem eigentümlichen Bewegtheitscharakter formal anzuseigen. Als formale Anzeigen oder auch als hermeneutische Kategorien der Faktizität erschließen sie die Grundstrukturen oder Grundbestimmungen⁹⁷ des Daseins selbst. G. van Kerckhoven hat z.B. darauf hingewiesen,⁹⁸ dass sowohl mit den Inständen als auch mit den Existenzialien die Ganzheitsstrukturen des konkreten menschlichen Lebens in seinem geschichtlichen In-der-Welt-Sein gedacht werden. Als solche stellen sie gleichsam ein transzendentales *Urgeschehen* dar. R. Lazzari sieht in seiner Studie über Eugen Fink und die phänomenologischen Interpretationen Kants⁹⁹ die Affinität darin, dass beide Philosophen die Grundweise des Lebens, d.h. die horizontal ekstatischen Modi, in denen die menschliche Subjektivität ihren Stand in der Welt hat und sich ihrer selbst bewusst ist, im Blick haben. In ihnen sei außerdem die eigentliche Möglichkeit für das endliche Leben enthalten, seiner Tiefe und Grenzen bewusst zu werden. R. Bruzina unterstreicht nicht nur die Nähe der beiden Begriffe und dessen, was damals mit "Inständen" und "Existenzialien" gemeint wurde, sondern konzentriert sich auch auf die Terminologie der "Instände" und weist darin einen entscheidenden Unterschied zwischen Heidegger und Fink auf.

94 Z-IV, 55a.

95 Z-IV, 18b.

96 Vgl. GA 2, S. 59, 60.

97 Vgl. GA 64, S. 17-44.

98 G. van Kerckhoven, *Fenomenologia e riduzione tematica dell'essere*, in: Atti del Seminario di Gargnano (18-21 Aprile 1999), Franco Angeli, Milano 2002, S. 23-46.

99 R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano 2009.

Auch bei Heidegger sei in der Tat von "Inständigkeit" die Rede. Doch in diesem Fall gebe es keine Ähnlichkeit mit der finkschen Begriffsbildung.¹⁰⁰ Heidegger bedient sich auch einer weiteren Variante, "Inständlichkeit", die bei Fink nicht zu finden ist. Bei Heidegger bekommt der Begriff außerdem erst innerhalb des "Beiträge"-Projekts und seiner Konstellation eine wichtige Bedeutung.

Auf der Basis der letzten Bände der Eugen-Fink-Gesamtausgabe möchte ich einen kleinen Schritt weiter gehen und behaupten, dass sich hinter der begrifflichen Affinität zwischen den *Inständen* und den *Existenzialien* der philosophische Versuch Finks verbirgt, auf die notwendige Unvollständigkeit von *Sein und Zeit* eine Antwort zu geben. In den letzten, dramatischen Paragrafen seines Hauptwerks "erwacht" bei Heidegger "ein schweres Bedenken" hinsichtlich der existenzialen Analytik. Diese sei noch "einseitig" geblieben. So fragt er: "[...] ist denn in der Tat das Ganze des Daseins hinsichtlich seines eigentlichen *Ganzseins* in die Vorhabe der existenzialen Analyse gebracht?"¹⁰¹ Diese auf die Ganzheit des Daseins bezogene Fragestellung hatte in der Tat bisher nur mit Rücksicht auf das Sein zum Ende, das Sein zum Tode ihre erste Antwort gefunden.

Das andere "Ende" aber ist der "Anfang", die "Geburt". Erst das Seiende "zwischen" Geburt und Tod stellt das gesuchte Ganze dar. Sonach blieb die bisherige Orientierung der Analytik bei aller Tendenz auf das existierende Ganzsein und trotz der genuinen Explikation des eigentlichen und uneigentlichen Seins zum Tode "einseitig".¹⁰²

Bei dieser Einseitigkeit ist das transzendentale Projekt von *Sein und Zeit* stehengeblieben. Heidegger vermochte die Frage nach der Ganzheit des Daseins und seiner Herkunft auf dem Weg einer ontologischen Analyse des existierenden Ganzseins nicht angemessen zu stellen. Die Befragung der Geschichtlichkeit des Daseins durch eine Auseinandersetzung mit den Werken von W. Dilthey und P. Yorck von Wartenburg und die Analyse der ursprünglichen Zeitlichkeit in der Auseinandersetzung mit Hegel waren die letzten Vorbereitungsstufen, um "das ursprüngliche Ganze des faktischen Daseins hinsichtlich der Möglichkeiten des eigentlichen und uneigentlichen Existierens existenzial-ontologisch aus seinem Grund"¹⁰³ in den letzten dramatischen Paragrafen von *Sein und Zeit* zu fassen. Dieser Schritt blieb aber unvollendet. Die Frage nach dem Sein verirrte sich in eine Einbahnstraße.

Wie kann man also die Herkunft des Daseins denken? Wie soll man seinen Ursprung, sein "Woher" begreifen? Nach Finks eigener, meontischer Perspektive stehen die Fundamentalontologie

100 R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink*, a.a.O., S. 571-572.

101 GA 2, S. 493.

102 Ebd.

103 Ebd., S. 575.

Heideggers und die Konstitutionslehre der Phänomenologie in einem wechselseitigen Bezug. Heideggers Fundamentalontologie sei eine Erhellung des Daseins hinsichtlich seiner apriorischen Strukturen (wie Umwelt, Geworfenheit, Entwurf) in der Endlichkeit, d.h. eine phänomenologische Ausarbeitung der natürlichen Einstellung.¹⁰⁴ Was er dabei aber nicht sehe, ist, dass diese existenziale Analytik als Hermeneutik der Faktizität das Dasein als "Vorgegebenes" und das Seinsverständnis als "Vorausgesetztes" annimmt, ohne zu erkennen, dass

es sich um eine Verweltlichung (als Verweltlichung der transzendentalen Subjektivität) handelt. Das In-der-Welt-Sein ist die existenziale Urbestimmung des mundanisierten Subjekts. Aber auch die transzendentale Subjektivität hat die Bestimmung der "Weltlichkeit": aber als eine konstitutive: d. h. es gehört in den Stil des konstituierenden Lebens, sich zu verweltlichen.¹⁰⁵

Aus diesem Grunde könne Heidegger die konstitutive Herkunft des Daseins und seiner ontologischen Grundstrukturen nicht erklären. "Für Heidegger war die Philosophie als ein Fragen nach dem Sein ein solches nach dem Ganzen".¹⁰⁶ Sein Versuch, diese Ganzheit auf dem Weg der existenzialen Analytik zu fassen, sei an der Frage nach der Herkunft, nach dem anderen "Ende" des Daseins gescheitert. Fink sieht den Grund dieses ersten Schiffbruchs im Meer des Seins hauptsächlich darin, dass Heidegger zwar die endkonstituierten, faktisch ausgelegten Existenzialien sehe, aber die Verweltlichung des Absoluten in die Instände nicht. So sehe er die Transzendenz, aber nicht die Konstitution. Und daher sei ihm der Zugang zur Ganzheitsauslegung des Daseins in Bezug auf seine Herkunft, seine genetisch-transzendentale Konstitution versperrt geblieben.

§ 7. Die Absolution

Die Reduktion als eine Entmenschung des Menschen, als die extremste Verwandlung der Seele, als Zugrundegehen der Existenz und als Zerstörung des mundan-ontischen Sinnes des Lebens erreicht ihr letztes Stadium in der Befreiung von den *Inständen*, d.h. in dem Sich-loslösen von den nicht genetisch konstituierten, sondern ontologisch konstituierenden Selbstauffassungen. In ihnen hat sich das Absolute ent-stellt, d.h. sich selbst apperzeptiv aus seinem transzentalen Primat, aus seiner

104 Vgl. Z-I, 54a.

105 Z-IV, 132b.

106 P. Trawny, *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Matthes & Seitz, Berlin 2010, S. 55.

absoluten Transzendenz (und aus seiner transzendentalen Notwendigkeit) in eine mundane "Stellung im Kosmos" verendlicht. In der Thematisierung der selbstapperzeptiven Instände sieht Fink ausdrücklich den höchsten Sinn der Reduktion.¹⁰⁷ Diese selbstbefreende Thematisierung ergibt aber keine ontologische Erkenntnis, sondern vielmehr eine meontische Erkenntnis des Ontologischen (des Seins). Die weltliche "Endlichkeit" ist

phänomenologisch ein integrales Moment des Absoluten, ihm zugehörig als das Wohin seines Weltsturzes, seiner Verendlichung, Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung. Die Analytik der Endlichkeit, die sie nicht als "Resultat" konstitutiver Prozesse begreifen kann, sie also nicht einstellen kann in den Zusammenhang einer absoluten Philosophie, vermag also den innersten Sinn der Endlichkeit nicht zu fassen. Die Strukturen der "Endlichkeit" sind lediglich Indizes für konstitutive Probleme der Selbst-Konstitution des Absoluten (Verendlichung).¹⁰⁸

Diese letzte Stufe des reduktiven Aufstiegs, in der die Strukturen des "Weltsturzes" konstruktiv thematisierbar werden, setzt ihre Überwindung voraus. Diese Überwindung heißt *Absolution*. Die *Ab-solution* ist die *Ab-lösung* des Lebens "aus den Banden des Lebens, aus der Weltbefangenheit", welche das "inständige Gestelltsein in das Seiende des existenten Menschen ist". In dieser Befreiung von den Inständen erreicht der eigentliche Hinaufstieg zum Absoluten die endgültige Zurückführung (*reductio*) ins Ursprüngliche. Die Absolution ist gleichzeitig eine Überwindung des Menschen. In ihr überwindet der Mensch sich selbst und versteht seine Menschlichkeit nun absolut, jenseits des Denkens und des Seins. Er begreift sich "als Inbegriff des Weltsturzes Gottes, als das Aussersichgehen, als Emanation des Absoluten".¹⁰⁹ In der Absolution befreit sich der Mensch zum ursprünglichen Absoluten.

Die phänomenologische Reduktion (radikaler gefasst als meontische Absolution!) ist nicht die Entdeckung einer neuen Seinsdimension; nicht macht der Philosoph statt – wie in den traditionellen Philosophemen – der Welt die "Region des reinen Bewusstseins" zum Thema, sondern er macht die Welt zum Thema, aber nicht mehr in der Befangenheit der Weltgläubigkeit stehend, sondern in der absoluten Entschränktheit stehend: die Welt als das Ende des meontischen Prozesses des Weltsturzes – oder das

107 U-IV, 49.

108 Z-XV, 103a-b.

109 Z-XV, 62a.

Sein als Gewordenes des konstitutiven Werdens. Die phänomenologische Reduktion führt aus der Befangenheit in die Unbefangenheit. Die "Einklammerung" als das Sichfreimachen, als der Schmerz des Erwachens, als das Weh, das sich der absolute Geist selbst antut.¹¹⁰

Die Reduktion als Absolution führt zu einer Freiheit, die eine transzendierende *ἐκβασίς* (Ausgang, Entkommen) ist. Die "Ekbasis" als Aufstieg über das Weltliche hinaus ist die philosophische Tendenz, sich aus den Inständen zu befreien, oder besser gesagt, sie in der Form der absoluten Reflexion zu haben. Sie ist, religiös ausgedrückt, der Weg zu Gott. Die Methode der meontischen Absolution führt letztendlich zu jenem absoluten Prinzip zurück, aus dem sie hervorgegangen ist.

Die meontisch-konstitutive Phänomenologie überspringt nicht die Endlichkeit, sondern springt ab von der Endlichkeit in die Unendlichkeit des weltstürzend sich verendlichenden Ursprungs".¹¹¹

Die *ἀρχή* dieser transzendenten Bewegung zur Freiheit, zur Befreiung ist aber nicht nur der Anfang als durchgängiges Prinzip dieser Bewegung, welches sie beherrscht, sondern stets "ein Anfang, welcher die Bewegung nur anstößt, um sich dann in sich selbst zurückzuziehen".¹¹² Er muss in seiner Verweigerung wieder entdeckt und erreicht werden. Das Absolute ist die *ἀρχή* der Konstitution. Es ist absolute Freiheit, ist freie *κατάβασίς*. Dieses Wort nennt das emanative, konstitutive Heraustreten vom Einen ins seiende Weltliche. Die absolute Freiheit ist demnach "das kabantische Ergreifen des In-der-Welt-seins", ist die "Tathandlung aus dem absoluten Wesen heraus". Diese *kabantische*, freie Selbstentfremdung des Absoluten wird in der *ekbantischen* Absolution rückgängig entdeckt, begrifflich ausgelegt, aus der Nichtigkeit ihrer absoluten Transzendenz herausgeholt. Im Gegenspiel zwischen reduktiver *ἐκβασίς* und konstitutiver *κατάβασίς* vervollständigt sich die Idee einer me-ontischen Philosophie und Phänomenologie des Absoluten als Lehre von der Freiheit.

Nur scheinbar ist diese Form von "*Unio mystica*" als ein gewisser Übergang der Philosophie in ekstatische Religiosität zu verstehen. In Wahrheit ist die meontische Absolution von der Endlichkeit

110 Z-XI, 77a.

111 Z-IX, VII/6b.

112 P. Trawny, *Adyton*, a.a.O., S. 58.

der eigentliche Anfang der Philosophie.¹¹³ Es geht Fink eigentlich um eine Vorbereitung des freien Denkens, eine Einweisung in die Philosophie und ihre Freiheit, letztendlich um einen pädagogischen Weg aus der Höhle. So leuchtet es am Schluss ein, dass man gerade erst bereit wäre, mit dem Philosophieren anzufangen.

113 Z-XI, 79a.

Schluss

Die Freiheit und das Absolute sind die aufeinander bezogenen Konvergenzpunkte von Eugen Finks phänomenologischem Denken in seiner ersten Phase. Zwischen ihnen vermittelt die Reduktion, die im Zentrum der wechselseitigen Bezogenheit von Absolutem und Freiheit steht. Das berühmte Zitat Schellings, wonach Anfang und Ende aller Philosophie die Freiheit sei, fasst den in der vorliegenden Arbeit dargestellten Zusammenhang von Freiheit und Reduktion in der phänomenologisch-meontischen Philosophie Finks treffend zusammen. In ihm sind alle Grundelemente der finkschen Meontik konzentriert, als wären sie in einer glanzvollen sprachlichen Formulierung verdichtet, die gleichzeitig Sinn und Tiefe enthält. Der Verweis auf Schelling soll tatsächlich nicht nur darauf hinweisen, dass Finks Phänomenologie grundsätzlich Philosophie des Absoluten ist, sondern auch seine Grundüberzeugung zum Ausdruck bringen, dass die Philosophie als "Erscheinungslehre" des Absoluten mit der Freiheitsthematik untrennbar verbunden ist. So ist hier die Idee einer meontischen Philosophie und Phänomenologie des Absoluten als Lehre von der Freiheit dargestellt worden.

Freiheit bezeichnet bei Fink grundsätzlich die Relation zwischen absolutem Ursprung und konstituierter Entsprungenheit bzw. zwischen dem Konstituierenden und dem Konstituierten, welche den korrelativen Spielraum zwischen der Subjektivität und der Welt umreißt. Diese Korrelation wird aber von ihm keineswegs am Modell einer innerweltlichen Freiheit interpretiert, so als ob es um eine Beziehung der Art Subjekt-Objekt, oder auch Ursache-Wirkung gehe. Finks Radikalisierung der Phänomenologie Husserls zielt vielmehr grundsätzlich auf die Überwindung des konstitutiven Horizont-Modells ab, das die transzendentale Grundstruktur der Erfahrungswelt darstellt. Bei Fink geht es um die Konstitution der Erfahrungshorizonte selbst, also nicht um eine horizontale, sondern um die vertikale Konstitution des Welthorizontes im Ganzen. Dieses Problem betrifft die Beziehung des Absoluten zur Welt, d.h. die Relation zwischen dem Transzentalen und dem Weltlichen überhaupt. Daran zeigt sich noch deutlich die prägende Kraft der die husserlschen Phänomenologie so gründlich bestimmenden Dichotomie *transzental – mundan*. Diese wird aber bei Fink nicht mehr horizontal, sondern vertikal bzw. nach der Achse der meontischen Mundanisierung ausgelegt. Diese konstitutive, horizontbildende vertikale Relation zwischen absolutem Ursprung und konstituierter Entsprungenheit bezeichnet Fink auch mit dem

Begriff "Emanation" oder "Ontifikation" – um terminologisch von Husserl Abstand zu nehmen.¹ Die Korrelation zwischen Konstituierendem und Konstituiertem ist also keine innerweltliche, sondern eine Korrelation *a priori*. Ihre Priorität betrifft den Zwiespalt zwischen dem absoluten, nicht-seienden Ursprung des konstituierenden Lebens und seinem Endresultat, der konstituierten Welt. Damit meint Fink, dass nicht die Glieder der konstitutiven Beziehung (Subjektivität und Welt), sondern ihre Beziehung selbst das "Frühere" ist. Wenn also dieses korrelative Werden der transzentalen Konstitution Freiheit heißt, ist diese "die Selbstverwirklichung der konstituierenden Subjektivität in der Weltverwirklichung".²

Die Relation zwischen absolutem Ursprung und konstituierter Entsprungenheit und das konstitutive Weltwerden werden in ihrer apriorischen Eigenart in zweierlei Hinsicht als Freiheitsgeschehen interpretiert. Die Bewegung der Freiheit zeigt somit eine doppelte Richtung:

Erstens bedeutet "Freiheit" eine absolute Freiheit, d.h. die Freiheit des Absoluten. In der kabantischen (konstitutiven) Emanation des absoluten Lebens geschieht der freie Akt *par excellence*: das ontifizierende Heraustreten vom Einen ins seiende Weltliche, die freie Selbstentfremdung des Absoluten. Dies "ist" nur *in* seiner Emanation oder *als* seine Weltverwirklichung. Die Endlichkeit ist daher kein zusätzliches, sondern "ein integrales Moment des Absoluten, ihm zugehörig als das Wohin seines Welt-Sturzes",³ d.h. als Resultat seiner mundanisierenden Emanation.

Zweitens bedeutet "Freiheit" die welttranszendernde Bewegung einer menschlichen Befreiung, die in und mit der Philosophie geschieht und die ihr Wesen ist. Es scheint mir, dass bei Fink diese zweite, die Gegenbewegung zum absoluten Freiheitsbegriff der transzentalen Konstitution darstellende und ihn ergänzende Figur der Freiheit von größerer Bedeutung ist, da sie die unkritische Übernahme des gemeinschaftlichen und geschichtlichen Welthorizonts infrage stellt und somit die Eröffnung eines selbstbestimmten Handlungs- und Verantwortungsraums

1 Husserl spricht seinerseits auch von einem "Einströmen" des Transzentalen in sein notwendiges naturspsychisches Korrelat, vor allem in den Vorstudien (1935) zu seinem Werk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. In einem mit dem Titel "Einströmen" versehenen Nachlassmanuskript aus dem Jahre 1935 ist zu lesen: "[...] mit dem Einbruch der phänomenologischen Reduktion [erhalten] die weltlichen Subjekte den Sinn von Mundanisierungen, ihre Ichakte von Mundanisierungen der transzentalen Ichakte. [...] die gesamte mundane Subjektivität und ihr gesamtes psychisches Leben und seine intentionalen Gehalte ist mundanisiertes Transzendentales. [...] Der transzendentale Horizont der Allheit, Allgemeinschaft der transzentalen Subjekte [hat] die konstituierte Welt als Korrelat in sich horizontal vorgezeichnet [...]" Trotz der Tatsache, dass bei Husserl das Absolute eine absolute Pluralität, d.h. eine intermonadische Gemeinschaft ist, während bei Fink das Absolute sich dem absolut Einen der neuplatonischen Tradition annähert, kommt Husserl schließlich zum Schluss, dass "total betrachtet die transzendentale Allsubjektivität absolut seiende Allheit, ein Absolutes [ist], das in der Wesensform 'ens a se' ist" (Hua XXIX, S. 77ff.).

2 VICM/1, S. 49.

3 Z-XV, 103a.

menschlicher Existenz *in* der Welt anvisiert. Das steht natürlich in unmittelbarer Nähe zur erzieherischen Thematik der zweiten, reifen Phase seines Denkens nach dem Zweiten Weltkrieg, wo die Erziehung als fundamentales Lebensphänomen ins Zentrum seiner Philosophie als *Paideia*, als Lebenslehre des menschlichen Weltwesens rückt.

In diesem zweiten Sinn bedeutet Freiheit also die ekbantische, welttranszendorende Freiheit der Philosophie, oder besser gesagt, *als* Philosophie. Innerhalb des transzentalen, absoluten, weltkonstituierenden und sich selbst unthematischen Lebens setzt mit der philosophischen Reflexion eine eigentümliche Gegenbewegung ein. Im phänomenologisch-meontischen Denken vollzieht sich die *περιπτροπή* der weltausgerichteten Konstitution, ein reflexives Zurücklaufen, die begriffliche *Wieder-holung* des katabantischen Weltsturzes des Absoluten. Mit der phänomenologischen Rückfrage nach der freien Selbst- und Weltkonstitution des Geistes und mit ihrer genetischen Enthüllung wird der konstitutive Prozess der Mundanisierung dank einer transzental re-konstruierten Erinnerungsgeschichte zur analytischen Entfaltung gebracht. Der Sinn der phänomenologischen Meontik liegt überhaupt darin, die aufsteigende Rückkehr zum absoluten Ursprung zu unternehmen. Diese meta-transzendentale Reflexion, die in den Radikalisierungsformen der Reduktion (Entmenschung und Absolution) ihr operatives Zentrum hat, holt das immer schon geschehene, *a priori* verlaufene Werden der Konstitution begrifflich wieder. In diesem Begreifen des bisher anonym verlaufenen und unenthüllten Konstitutionsprozesses kehrt das endlich Konstituierte, von dem die reflexive Bewegung notwendig ihren Ausgang nimmt, in das Konstituierende zurück, aus dem es eigentlich stammt. Aber auch die umgekehrte, entgegengesetzte Perspektive ist wahr: Das transzental konstituierende Leben kehrt dank der begrifflichen Aufhebung seines "Außer-sich-seins" in die Konstituiertheit der natürlichen Einstellung bzw. der Weltbefangenheit zu sich selbst zurück. So geht es aus dem Stadium eines anonymen, in der konstituierten Zerstreutheit beharrenden "An-sich-seins" in das Stadium des für sich selbst erhellenen "Für-sich-seins" über. Ort dieses Innewerdens des transzentalen Lebens durch all seine Horizonte von Weltkonstitution ist die phänomenologisch-meontische Reflexion der Philosophie.

Um den katabantischen Exzess des Absoluten bzw. seine freie Emanation, und die absolut transzendenten Freiheit des Konstitutionsprozesses in ihrem nicht seienden Ursprung jenseits des konstituierten, weltlichen Seins anschaulich-begrifflich zu ergreifen, ist auch Fink eine reduktiv-absolutive Befreiung von den endkonstituierten, selbstapperzeptiven Strukturen der Endlichkeit vonnöten. Nur durch die Reduktion hindurch ereigne sich jene geistige, philosophische Selbstüberwindung der Endlichkeit, die den "Weg aus der Endlichkeit in die Unendlichkeit des

absoluten Wissens”⁴ gehe. Die ekbantische Freiheit, die durch die welttranszendierende Beweglichkeit der Philosophie ermöglicht wird, da sie ihrem Wesen nach ihr Anfang und Ende in der Freiheit hat, bestehe grundsätzlich in einer Befreiung der menschlichen Existenz aus den Banden der fertig konstituierten Endlichkeit. Durch diese ekbantische Befreiung werde, so Fink, die endliche Existenz frei “zum zweiten Leben im Sturz der Katabase”⁵. Die Schlusssteine dieser Freiheitsauffassung sind die Reduktion und ihre radikalisierte Form: die Absolution. Durch die Reduktion/Absolution wird die Existenz des Menschen von ihrer uneigentlichen Existenzweise befreit. Ein solches Philosophieren, welches den Exzess des transzentalen Lebens denkt, hat aber den Menschen selbst ent-menscht, hat ihn zu Ende gedacht. Daher bestimmt Fink seine phänomenologische Meontik auch als ein *katastrophales Denken*. Die Absolution rufe den ontischen Untergang des Ich, den “Abstieg der Seele” hervor, und so sei das eigentliche Grundgeschehen der Philosophie “die Katastrophe der Individualität, die Entmenschung”⁶. Philosophieren ist nur scheinbar eine Menschenmöglichkeit, weil es eigentlich eine Entmenschung, den radikalsten Angriff auf den Menschen hervorbringt. So ist die Philosophie eine menschliche “Unmöglichkeit”, die jenseits aller Weltmöglichkeiten liegt. Indem der Mensch von ihnen befreit wird, wird er eigentlich frei für eine *andere* Freiheit. Mit der Philosophie und der Ent-menschung geschehe also die größte Selbstverwandlung des Menschen.⁷ Diese andere, philosophische Freiheit ist für Fink letztendlich der ekstatische “Ausstieg der Seele aus der dunklen Höhle des Menschentums und das Zurücktreten in sie, wissend um das Licht. Philosophieren – das ist der weiteste Sprung der Menschensehnsucht”⁸.

In dieser *καταστροφή* des Menschen, die der *περιποτή* des meontischen Philosophierens entspricht, sind der Anfang der Philosophie und ihre Autonomie als Disziplin bewahrt. So sagt Fink: “Ob Philosophie möglich ist oder nicht, entscheidet nur die Philosophie”⁹. Die autonome Selbstaufstellung des philosophischen Wissens hat für ihn den Sinn einer autonomen Selbstbegründung, die in einem Akt der Freiheit geschieht und doch nie vollkommen zu erreichen

4 Z-VII, 2a.

5 Z-IV, 45a.

6 Zitate aus Z-VI, 55a.

7 In seiner zuletzt erschienenen Veröffentlichung *Technik, Kapital, Medium. Das Universale und die Freiheit* (Matthes & Seitz, Berlin 2015) hat P. Trawny die Dimension dieser *anderen*, in der Innerweltlichkeit unmöglichen Freiheit umrissen und ausdrücklich mit dem transformativen Charakter der Philosophie in Verbindung gebracht. So sei die Philosophie als eine “*radikale und d.h. auch gewaltsame Verwandlung [...] des indifferenzierenden und normalisierenden Menschen zu denken*” (Ebd., S. 157). Die philosophische Freiheit präsentiere sich demnach als Unmöglichkeit, sie sei eine Freiheit von allen Weltmöglichkeiten. In oder mit dieser “Unmöglichkeit” werde das Subjekt, wohlgemerkt, “*desintegriert*” (oder ent-menscht) und somit befreit – das sei “*die neoplatonische Alternative*” (ebd., S. 160).

8 Zitate aus Z-VII, XVII/27a.

9 E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, a.a.O., S.7

ist. Philosophie ist immer “in der äußersten Gefahr, vor der Aufgabe ihrer Selbstbegründung zu versagen”,¹⁰ sie ist immer unterwegs zu sich selbst. Daraus entsteht jene ständige, ungelöste Spannung zwischen transzendentaler und mundaner Dimension, die das finksche Denken wesentlich charakterisiert. Diese ständige Unfertigkeit, diese Unmöglichkeit der dialektischen letzten Synthesis ist kein Misserfolg des philosophischen Wissens. Ihr entspricht die unendliche Aufgabe, die jedem, der philosophiert, zukommt: dass dem Menschen in der Welt eine maximale Freiheit zur Verfügung steht und seine Verantwortung darin liegt, “diese Freiheit zu übernehmen und auszufüllen”¹¹ Soweit aber der Mensch frei ist, sein weltliches Dasein so und so zu führen und eigenständig Entscheidungen zu treffen, besteht auch die Möglichkeit, dass er diese *andere* Freiheit, welche jenseits aller Weltmöglichkeiten liegt, verkennt. Dass er sie nicht sieht, dass er in seiner vorgegebenen Weltlichkeit und in sich selbst gefangen bleibt, dass sie ihm versperrt bleibt, ist immer möglich. Und so ist auch immer die Möglichkeit des Missbrauchs der Freiheit mitgegeben, welcher zu einer rein negativen Freiheit, d.h. zur verhängnisvollen Verkehrung des Freiheitsideals in der Weltbefangenheit führt.

In seinen zahlreichen Werken aus der Nachkriegszeit (1946–1975), von denen viele den Grundfragen der systematischen Pädagogik und den theoretischen Problemen der Erziehung gewidmet sind, hat Fink die Freiheitsproblematik mit dem Phänomen der Erziehung und der Philosophie als Lebenslehre in Verbindung gebracht. Dabei ging es ihm um die Ermöglichung von Freiheitsräumen menschlicher Koexistenz, in denen die Freiheit verantwortlich übernommen und “in Übung” gebracht werden kann. Zur gleichen Zeit hat er aber in den harten Jahren des Zweiten Weltkriegs den immer möglichen, verhängnisvollen Missbrauch der Freiheit und seine Folgen aus einer europäischen Perspektive wahrgenommen. “Europäisch ist die Freiheit des Geistes, und gleichzeitig ihr Missbrauch” steht in seinem unveröffentlichten Kriegstagebuch *Eremitie. Aphorismen 1940-44*.¹² In diesem Text prangert Fink an, wie Europa am Missbrauch der Freiheit stirbt, indem die Idee der höchsten Befreiung sich in Wurzellosigkeit und Kollektivismus, in die unbewusste Gefangenschaft in einer totalen technischen Welt, in die planetarische Profanierung des Lebens und letztendlich in eine hochmütige Selbstreflexion des frei gewordenen Menschen verkehrt. Daraus kann nur die abgründige Hilflosigkeit folgen, welcher der moderne Mensch gegenüber dem Nihilismus, diesem unheimlichen Gast unserer Kultur, ausgesetzt ist. Die Freiheit,

10 Ebd.

11 Vgl. das Interview “*Freiheit durch Begrenzung. Ronald Bruzina, Cathrin Nielsen und Rainer Sepp im Gespräch über Eugen Finks Philosophie*”, in: *Information Philosophie*, <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=184&n=2&y=1&c=3>.

12 E. Fink, *Eremitie. Aphorismen aus einem Kriegstagebuch 1940-44*, unveröffentlichte Schrift im Fink-Archiv, Signatur E15-103.

die Fink in seinen Überlegungen anvisiert, ist die tiefe, dem gesellschaftlichen Leben zugrundeliegende Dimension des Frei-seins. Diese übergreifende Dimension ist jeglicher ethischen Freiheit, jeder Redefreiheit oder Gewissensfreiheit vorausgesetzt. Die Philosophie kann einen Zugang zu dieser *anderen*, "transzentalen", absoluten Dimension der Freiheit schaffen, die unserer weltlichen Freiheit vorausgeht.

Die Aktualität, oder besser gesagt, die dringende Notwendigkeit eines europäischen Denkens der Freiheit, welches jeden Hochmut einer leeren Selbstreflexion aufgibt, steht derzeit ganz Europa schmerzlich vor Augen. Dass der Mensch seinen Grund in jener Transzendenz erkenne, deren Wesen Freiheit heißt, will also keine naive Hoffnung sein, sondern eine Aufgabe, welche unsere Verantwortung verlangt.

Europa stirbt am Missbrauch der Freiheit: die Befreiung des Individuums (Renaissance) verkehrt sich in Wurzellosigkeit und Kollektivismus; die Emancipation des Menschen von der Übergewalt der Natur (Technik) verkehrt sich in eine Gefangenschaft des Menschen in einer technischen Welt; die Entdeckung der metaphysischen Stellung des Menschen (moderne Philosophie) verkehrt sich in eine narzissistische Anthropozentrik, die Gott und das Seiende zu Geschöpfen des Menschen herabsetzt; die Befreiung von einer sakralen allgemeinbindenden Lebensauslegung (Aufklärung) verkehrt sich in eine allgemeine Profanierung des Lebens. Der moderne Mensch ist ohne alle Weihen und Mysterien, ohne den Segen der Erde und der himmlischen Götter. Europa stirbt am Missbrauch seiner Freiheit. Die Möglichkeit des Missbrauchs aber ist kein Einwand gegen die Freiheit selbst, die höchste Idee des vernünftigen Menschen.

(aus E. Fink, *Aphorismen aus einem Kriegstagebuch 1940-1944*. Unveröffentlichtes Dokument im Eugen-Fink-Archiv.)

Literaturverzeichnis

I. Werke Finks

Die bisher veröffentlichten Nachlassmaterialien aus Finks Assistentenzeit bei Husserl werden mit Signatur und arabischer Seitenzahl (z.B. Z-IV, 27a), wie in den von R. Bruzina herausgegebenen Bänden 3.1 und 3.2 der Eugen-Fink-Gesamtausgabe (EFGA) angegeben, zitiert. Dieses Signatursystem weicht von dem archivinternen des Eugen-Fink-Archivs (EFA) an der Universität Freiburg ab.

Fink, Eugen. *Gesamtausgabe*, hrsg. von S. Grätzel, C. Nielsen und H.R. Sepp unter Mitwirkung von A. Hilt und F.-A. Schwarz: Abt. 1, Phänomenologie und Philosophie, Bd. 3. *Phänomenologische Werkstatt*, hrsg. von R. Bruzina, Teilband 1: *Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, Alber, Freiburg 2006; Teilband 2: *Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, Alber, Freiburg 2008.

—, *Studien zur Phänomenologie*, 1930–1939, Nijhoff, Den Haag 1966 (Phaenomenologica 21) (=Studien).

—, *VI Cartesianische Meditation*, Teil 1. *Die Idee einer trascendentalen Methodenlehre*, hrsg. von H. Ebeling, J. Holl und G. Van Kerckhoven, Springer, Dordrecht 1988 (= VIM/1).

—, *VI. Cartesianische Meditation*. Teil 2. Ergänzungsband: *Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34)*, hrsg. von G. Van Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht 1988 (=VIM/2).

—, *Vom Wesen des Enthusiasmus*, Hans Chamier Verlag, Essen 1947 (=Enthusiasmus).

—, *Nähe und Distanz: phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F. A. Schwarz, Alber, Freiburg 1976 (=ND).

—, *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von F. A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985 (= Einleitung).

—, *Elemente einer Husserl-Kritik*, unveröffentlichtes Dokument, EFA, Signatur: E15/441.

—, *Eremitie. Aphorismen aus einem Kriegstagebuch 1940-44*, unveröffentlichtes Dokument, EFA, Signatur: E15/103.

—, *Spiel als Weltsymbol*, hrsg. von C. Nielsen und H.R. Sepp (Eugen Fink Gesamtausgabe, Bd. 7), Freiburg/München 2010.

—, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Nijhoff, Den Haag 1958 (Phaenomenologica 1).

—, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1970.

—, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Rombach, Freiburg 1970.

—, *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Rombach, Freiburg 1978.

—, *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, hrsg. von F.A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.

—, *Presentificazione ed Immagine. Contributi alla fenomenologia dell'irrealtà*, hrsg. von G.J. Giubilato, Mimesis, Milano-Udine 2014.

II. Werke Husserls

Die Schriften Husserls werden nach der Husserliana (Hua) mit römischer Bandnummerierung und arabischer Seitenzahl (z.B. Hua I, S. 3) zitiert. Die wenigen Passagen aus dem Nachlass werden unter der archivinternen Signatur des Manuskripts im Husserl-Archiv (z.B. Ms. P 2 II/10) angegeben. Briefe aus dem husserlschen Briefwechsel (Husserliana Dokumente III = Bw) werden mit römischer Bandnummerierung und arabischer Seitenzahl (z.B. Bw VII, S. 16) zitiert.

Edmund Husserl, *Husserliana. Gesammelte Werke*, Nijhoff, Den Haag 1950 ff.

Hua I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, 1950.

Hua II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hrsg. von W. Biemel, 1958.

Hua III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von K. Schumann, 1976.

Hua IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, Nachdruck 1991.

Hua V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. von M. Biemel, 1971.

Hua VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, 1976.

Hua VII: *Erste Philosophie (1923/24)*. Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von R. Boehm. 1956.

Hua VIII: *Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. von R. Boehm, 1959.

Hua X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. von R. Boehm, 1969.

Hua XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, hrsg. Von M. Fleischer, 1966.

Hua XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Erster Teil: 1905-1920, hrsg. von Iso Kern, 1973

Hua XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, hrsg. von I. Kern, 1973

Hua XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, hrsg. von I. Kern, 1973

Hua XVII: *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, hrsg. von P. Janssen, 1974.

Hua XXVII: *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, hrsg. von T. Nenon und H.R. Sepp, 1989.

Hua XXXIII: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, hrsg. von R. Bernet und D. Lohmar, 2001.

Hua XXXIV: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, hrsg. von S. Luft, 2002.

Hua XXXV: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, hrsg. von B. Goossens, 2002.

Hua XXXVI: *Transzentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, hrsg. von R. D. Rollinger in Verbindung mit R. Sowa, 2003.

Hua XXXIX: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, hrsg. von R. Sowa, 2008.

Hua XXXXII: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, hrsg. von R. Sowa und T. Vongher, 2014.

Hua Materialen IV, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, hrsg. von M. Weiler, 2002.

Hua Materialen VIII, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, hrsg. von D. Lohmar, 2006.

Husserliana Dokumente III, *Briefwechsel*. In Verbindung mit Elisabeth Schuhmann, hrsg. von K. Schuhmann, 1994 (Bd.e 1-9 mit einem Ergänzungs- und Registerband).

Außerhalb der *Husserliana* erschienene Schriften Husserls:

Husserl, Edmund. *Briefe an Roman Ingarden*, hrsg. von R. Ingarden, M. Nijhoff, Den Haag 1960 (Phaenomenologica 25).

Husserl, Edmund - Heidegger, Martin. *Phänomenologie (1927)*, hrsg. R. Cristin, Duncker & Humboldt, Berlin 1999.

Husserl, Edmund. *Randbemerkungen zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik*, in: *Husserl Studies* XI 1994, hrsg. Von R. Breeur, S. 3-63.

III. Werke Heideggers

Die Schriften Heideggers werden nach der Heidegger-Gesamtausgabe (GA) mit arabischer Bandnummerierung und Seitenzahl (z.B. GA 9, S. 13) zitiert.

GA 2: *Sein und Zeit* (1927), hrsg. von F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1977.

GA 9: *Wegmarken* (1916-1961), hrsg. von F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M., 3. Auflage 2004.

GA 18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Wintersemester 1924), hrsg. von M. Michalski, Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.

HGA 14: *Zur Sache des Denkens* (1962 – 1964), hrsg. von F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2007.

GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30), hrsg. von F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 3. Auflage 2004.

GA 45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (Wintersemester 1927/38), hrsg. von F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 2. Auflage 1992.

GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20), hrsg. von H.-H. Gander, Klostermann, Frankfurt a.M., 2 durchges. Auflage 2010.

GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1920/21) 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (Sommersemester 1921) 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19), hrsg. von M. Jung/T. Regehly/C. Strube, Klostermann, Frankfurt a.M., 2. überarb. Auflage 2011.

GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22), hrsg. Von W. Bröcker/K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a.M., 2. durchges. Auflage 1994.

GA 64: *Der Begriff der Zeit* (1924), hrsg. von F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2004.

IV. Weitere Literatur

Adorno, Theodor W. *Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Kohlhammer, Stuttgart 1956

Altobrando, Andrea. *Subjectivity; Nature and Freedom: An itinerary through Husserl's philosophy*, in: *Phenomenology 2010* (III), *Selected Essays from the Euro-Mediterranean Area: In the Horizon of Freedom*, hrsg. von P. Kontos, A. Serrano de Haro, I. Copoeru, Zeta Books, Bucharest 2010.

Aristoteles. *Poetik*, übers. von M. Fuhrmann, Reclam, München 1976.

—, *Metaphysik*, Neubearbeitung der Übersetzung von H. Boniz, Meiner, Hamburg 1989.

Avenarius, Richard. *Der menschliche Weltbegriff*, Reisland, Leipzig 1905.

Berger, Gaston. *Le Cogito Dans La Philosophie de Husserl*, Aubier/Éditions Montaigne, Paris 1941.

Bernet, Rudolf / Kern, Iso / Marbach, Eduard. *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, Meiner, Hamburg 1996.

Biemel, Walter. *Husserls Encyclopaedia Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* XII 1950, S. 246-280.

Blecha, Ivan. *Zeitspielraum – Erscheinungsfeld/Weltganzes*, in H.R. Sepp (Hg.), *Metamorphose der Phänomenologie*, Karl Alber, Freiburg/München 1999.

Blumenberg, Hans. *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.

Boehm, Rudolf. *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag 1968.

Brandi, Cesare. *Theorie der Restaurierung*, hrsg. von U. Schädler-Saub, Siegl, München 2006.

Broekman, Jan M. *Phänomenologie und Egologie. Faktisches und transzendentales Ego bei Edmund Husserl*, Nijhoff, Den Haag 1963 (Phaenomenologica 12).

Bruzina, Ronald. *Hinter der ausgeschriebenen Finkschen Meditation: Meontik – Pädagogik*, in: A. Böhmer (Hrsg.) *Eugen Fink: Sozialphilosophie - Anthropologie - Kosmologie - Pädagogik – Methodik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.

—, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology 1928-1938*, Yale University Press, New Haven/London 2004.

—, R. Bruzina, H. R. Sepp und C. Nielsen in *Gespräch über Eugen Finks Philosophie*, in: *Information Philosophie*. Zeitschrift für Philosophie, [\[http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=184&n=2&y=1&c=3\]](http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=184&n=2&y=1&c=3).

Cairns, Dorion. *Conversations with Husserl and Fink*, Nijhoff, The Hague 1976 (Phaenomenologica 66).

Cobet, Thomas. *Husserl, Kant und die praktische Philosophie. Analysen zur Moralität und Freiheit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003.

Conrad, Theodor. *Bericht über die Anfänge der phänomenologischen Bewegung*, in: E. Ave-Lallmant/K. Schumann (Hrsg.), *Eine Zeitzeuge über die Anfänge der phänomenologischen Bewegung: Theodor Conrads Bericht aus dem Jahre 1945*, Husserl Studies IX, 1999.

Cristin, Renato. *Phänomenologische Ontologie. Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl (1916-1928)*, in: R. Bernet, A. Denker, H. Zaborowski (hrsg.), *Heidegger und Husserl*. Heidegger Jahrbuch VI 2012, Karl Alber, Freiburg/München, S. 43-68.

De Palma, Vittorio. *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata 2001.

Dilthey, Wilhelm. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften 7, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992.

Drummond, John. *Husserl on the Ways to the Performance of the Reduction*, in: *Man and World* VIII 1975,

Düsing, Karl. *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus bei Kant und Hegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgard/Bad Cannstatt 2002.

Fabbianelli, Faustino/Luft, Sebastian (Hrsg.), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*, Springer, New York/Dordrecht/London 2014 (Phaenomenologica 2012).

Fischer, Matthias. *Differente Wissensfelder, einheitlicher Vernunftstraum. Über Husserls Begriff der Einstellung*, Fink Verlag, München 1985.

Gander, Hans-Helmut (Hrsg.). *Husserl Lexikon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010.

Held, Klaus. *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblemakutik*, Nijhoff, Den Haag 1966 (Phaenomenologica, 23).

—, *Husserls neue Einführung in die Philosophie: Der Begriff der Lebenswelt*, in: Carl Friedrich Gethmann (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bouvier Verlag, Bonn 1991.

—, *Phänomenologie und Philosophiegeschichte*, in: M. Born (Hrsg.), *Existenz und Wissenschaft. Festschrift für Claudius Strube*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2008.

—, *Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie*, in: E.W. Orth (Hrsg.), *Phänomenologische Forschungen* X 1980, Alber, Freiburg/München.

—, *Husserl und Heidegger über den Anfang der Philosophie*, in: *Heidegger Jahrbuch* VI 2012, Karl Alber, Freiburg/München, S. 70-71.

Iribarne, Julia V. *La cuestión de la libertad en el pensamiento de Husserl*, in: R. Rizo-Patrón de Lerner (Hrsg.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Pontificia Universidad de Peru, Lima 1993, S. 3-20

Jünger, Ernst. *Über den Schmerz* (1933), Ernst Jünger Werke Bd. 5, Ernst Klett, Stuttgart 1979ff.

Kern, Iso. *Die drei Wege in die transzentalphänomenologische Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls*, in: *Tijdschrift voor filosofie* XXIV 1962, S. 303-349.

—, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Nijhoff, Den Haag 1964 (Phaenomenologica 16).

Lahbib, Oliver. *De Husserl à Fichte: liberté et réflexivité dans le phénomène*, Harmattan, Paris 2009.

Landgrebe, Ludwig. *Der Weg der Phänomenologie*, Haus Mohn, Gütersloh 1963.

—, *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften (Analyse ihrer Grundbegriffe)*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* IX 1928, S. 237-366.

Lavine, Jean-François. *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches Logiques aus Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendental phénoménologique*, Puf, Paris 2000.

Lazzari, Riccardo. *Eugen Fink le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano 2009.

Lembeck, Karl-Heinz. *Natürliche Motive der transzendentalen Einstellung? Zum Methodenproblem der Phänomenologie*, in: *Phänomenologische Forschungen* I 1999, Karl Alber, Freiburg/München.

Luft, Sebastian. *Husserl's phenomenological Discovery of the natural Attitude*, in: *Continental Philosophy*

Review XXXI 1998, 153-170.

—, *Die Archivierung des husserlschen Nachlasses 1933–1935*, in: *Husserl Studies* XX 2004, S. 1-23.

—, *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 2002 (Phaenomenologica 166).

Lüthy, Martin. *Vom Raum in der Fläche des Modernismus*, in: A. Henning/ B. Obermayer/ G. Witte (Hrsg.), *Fraktur. Gestörte ästhetische Präsenz in Avantgarde und Spätavantgarde*, Wiener Slawistischer Almanach, Bd. 63 1996, Wien/München.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. Von R. Bohem, De Gruyter, Berlin 1966.

Nenon, Thomas. *Freedom, Responsibility and Self-Awareness in Husserl*, in: *The Bew Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Phylosophy* II 2002, Routledge, S. 1-21.

Platon *Theätet*, aus dem Griechischen von F. Schleiermacher, Suhrkamp Studienbibliothek, Berlin 2007.

Rang, Bernhard. *Kausalität und Motivation: Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1973 (Phaenomenologica 53).

Reiner, Hans. *Freiheit, Wollen und Aktivität. Phänomenologische Untersuchungen in Richtung auf das Problem der Willensfreiheit*, Offizinen Richard Hadl, Leipzig 1927.

Seeman, Hans J. *Bild als Widerstreit. Ein Beitrag zur Phänomenologie der anschaulichen Unmöglichkeit*, Inauguraldissertation, Wuppertal 2002. (<http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn%3Anbn%3Ade%3Ahbz%3A468 20070839>).

Sepp, Hans-Reiner. *Bild. Phänomenologie der Epoché I*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012.

Sommer, Manfred. *Husserl und der frühe Positivismus*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985.

Ströker, Elisabeth. *Zur Problematik der Letzbegründung in Husserls Phänomenologie*, in: W. Marx (Hrsg.), *Zur Selbstbegründung der Philosophie seit Kant*, Klostermann, Frankfurt am Main 1987, S. 107-129.

—, *Husserls letzter Weg zur Transzentalphilosophie im Krisis-Werk*, in: ders. *Phänomenologische Studien*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987, S. 115-138.

—, *Husserls transzendentale Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987.

Trawny, Peter. *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Karl Alber, Freiburg/München 1997.

—, *Adyton. Heidegger esoterische Philosophie*, Matthes & Seitz, Berlin 2010.

—, *Irrnisfuge. Heideggers An-archie*, Matthes & Seitz, Berlin 2014.

—, *Finks "Lebenslehre"*, in: A. Hilt / C. Nielsen (Hrsg.), *Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, Alber, Freiburg/München 2005, S. 342-362.

—, *Technik Kapital Medium. Das Universale und die Freiheit*, Matthes & Seitz, Berlin 2015.

Van Breda, Herman L. *Husserl und das Problem der Freiheit*, in: H. Noack, (Hrsg.), *Husserl*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, S. 227-281.

Van Kerckhoven, Guy. *Fenomenologia e riduzione tematica dell'essere*, in: Atti del Seminario di Gargnano (18-21 Aprile 1999), Franco Angeli, Milano 2002, S. 23-46.

—, *Mundanisierung und Individuation. Die VI. Cartesianische Meditation und ihr Einsatz*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003.

Volpi, Franco. *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Bari 2010.

Welton, Donn. *The other Husserl. The Horizons of transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington 2000.

Werner, Max. *Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung*, Fink, München 1989.

Withy Karel. *Owned emotions: affective excellence in Heidegger on Aristoteles*, in: D. Mc Manus (Hrsg.), *Heidegger, Authenticity and the Self*, Routledge, New York 2015.