

CHARLES UNIVERSITY
FACULTY OF HUMANITIES
BERGISCHE UNIVERSITÄT WUPPERTAL
GEISTES- UND KULTURWISSENSCHAFT

Doctoral thesis

2021

Mgr. Anna Luiza COLI

Charles University
Faculty of humanities

Deutsche und französische Philosophie



Das Negative in der Philosophie Eugen Finks

Doctoral thesis

Mgr. Anna Luiza Coli

Supervisor: Professor Dr. Hans Rainer Sepp

Co-Supervisor: Professor Dr. Peter Trawny

2021

Die Dissertation kann wie folgt zitiert werden:

urn:nbn:de:hbz:468-20220131-111401-7

[<http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn%3Anbn%3Ade%3Ahbz%3A468-20220131-111401-7>]

DOI: 10.25926/9a68-xp30

[<https://doi.org/10.25926/9a68-xp30>]

Declaration

Hereby I declare that I have written this doctoral thesis by myself, using solely the references and data cited and presented in this thesis. I declare that I have not been awarded other degree or diploma for my thesis or its substantial part. I give approval to make this thesis accessible by Charles University libraries and the electronic Thesis Repository of Charles University, to be utilized for study purposes in accordance with the copyrights.

Prague, 12th April, 2021

Anna Luiza Coli

Abstract:

The present work intends to offer an interpretation key to Eugen Fink's philosophy from the leitmotif of the *negative*. The approach taken here considers his philosophical project from a perspective of autonomy and originality regarding Fink's contemporary philosophies – Edmund Husserl und Martin Heidegger. The aim is to provide a counterpoint to the still predominant tendency of considering Fink mainly as an interpret of both Husserl and Heidegger. In the course of the work it becomes clear that the direct dialogue with other philosophies – for instance with Nietzsche's, Kant's and above all Hegel's philosophy – is the methodological procedure through which he raises his own philosophy. The *negative* accounts for a particular concept that not only traverses the two moments of Fink's philosophy, but in which the metaphysical transformation of his later thinking is most manifest. In order to distinguish these moments in Fink's work, we refer here on the one hand to a *meontic* matrix of thought, the one that prevailed during the period of assistance to Husserl, and on the other hand to a *cosmological* matrix of thought, which was developed as such only after Husserl's death. The movement of the negative concept ultimately reveals itself as a development in Fink's own conception of philosophy, which could be summarized by the transition from the early project of a meontic phenomenology to the late cosmological project of a negative phenomenology.

Keywords: Negative, Meontik, Cosmology, Ontology

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit beabsichtigt einen Leseschlüssel zur Philosophie Eugen Finks aus dem Leitfaden des *Negativen* anzubieten. Die hier vertretene Auffassung geht von einer Beachtung seines philosophischen Projekts aus der Perspektive einer Autonomie und Originalität gegenüber Finks zeitgenössischen Philosophien – Edmund Husserl und Martin Heidegger. Das Ziel ist es, einen Kontrapunkt zu der immer noch vorherrschenden Tendenz, Fink hauptsächlich als Interpret sowohl von Husserl, als auch von Heidegger, in Betracht zu nehmen. Im Laufe der Arbeit wird deutlich, dass der direkte Dialog mit anderen Philosophien – u.a. mit Nietzsches, Kants und vor allem mit Hegels – das methodische Verfahren des Aufbaus seines eigenen Denkens darstellt. Das *Negative* ist wiederum ein besonderer Begriff, der nicht nur die beiden Momente von Finks Philosophie durchquert, sondern in dem die metaphysische Umgestaltung seines späteren Denkens, die jene beide Momente unterscheidet, am offensichtlichsten ist. Um diese zwei Momente in Finks Werk zu bezeichnen, verweisen wir hier auf eine *meontische*, den Assistentenjahren bei Husserl betreffende Denkmatrix einerseits, und andererseits auf eine *kosmologische* Denkmatrix, die sich als solche erst nach Husserls Tod entwickelte. Die Bewegung des Negativbegriffs offenbart sich am Ende als eine Entwicklung der finkschen eigenen Auffassung der Philosophie, welche sich im Übergang von dem Projekt einer meontischen Phänomenologie zum kosmologischen Projekt einer negativen Phänomenologie zusammenfassend darstellen lässt.

Stichwörter: Negativ, Meontik, Kosmologie, Ontologie

INHALT

Abkürzungen	4
Einleitung	5
§1. Zielsetzung der Arbeit	5
§2. Die Denkmatrizen	10
§3. Das Negative	14
 Teil I: Das Negative und die Grundstrukturen der meontischen Denkmatrix	 16
 1. Doppelstruktur der Gegenwart	 17
§4. Einleitung	17
§5. Gegenwart bzw. originäre Erfahrung vs. Urimpression	22
§6. Akte des Bewusstseins und Zeithorizonte: erste Problemstellung der Entgegenwärtigung	26
Schema 1: Husserls Akte	29
Schema 2: Finks Akte	30
§7. Originäre Erfahrung und Vergegenwärtigung	30
§8. Vergegenwärtigung I: Gegenwartserinnerung	34
Schema 3: Gegenwärtigung + Vergegenwärtigung	39
§9. Entgegenwärtigung I: Umstände – Umwelt und Räumlichkeit	39
§10. Entgegenwärtigung II: Instände und die Endlichkeit des Daseins	44
§11. Schlussbemerkung zum Begriff der „Transzendenz“ oder: Heidegger gegen Husserl und umgekehrt	51
Schema 4: Entgegenwärtigung und originäre Erfahrung	55
Schema 5: Gegenwärtigung + Vergegenwärtigung + Entgegenwärtigung	55
 2. Die Welt und das Absolute	 57
§12. Einleitung	57
§13. Welt als einleitende Thematik der meontischen Philosophie	58
§14. Welt als Entzug	63
§15. Welt als Sturz des Absoluten	69
§16. Exkurs I: Das Transfinite als Medium zwischen Endlichem und Unendlichem	76
§17. Exkurs II: Das Meontische und die Unendlichkeit	78

§18. Das Absolute und der Ursprung	81
Schema 6: meontische Denkmatrix – Welt und Absolute	88
§19. Schlussbemerkungen	88
Schema 7: das Negative in der Meontik I	89
3. Distanz und Ungegebenheit: Figuren des Negativen in der meontischen Denkmatrix	90
§20. Einleitung	90
Schema 8: meontisches Negative „einfach“	92
§21. Distanz I: von der Gegenwartserinnerung zum transzendentalen Zuschauer	92
§22. Reduktion und „radikalisierte“ Reduktion	96
§23. Distanz II: Epoché und egologische Reduktion	101
§24. Ungegebenheit und konstruktive Phänomenologie	105
Schema 9: doppelte Bedeutung der transzendentalen Subjektivität	107
§25. Methodenlehre: Mensch als Platzhalter des Absoluten	114
Schema 10: meontisches Negative „komplett“	117
§26. Logik der Selbstbesinnung und Situation der Reduktion	118
§27. Das System der phänomenologischen Philosophie	124
§28. Schlussbemerkungen	127
Schema 6 [<i>Wiedergabe</i>]: Allgemeinperspektive des meontischen Negatives	128
Schema 11: Systematische Perspektive des meontischen Negatives	129
Teil II: Die Grundstrukturen der kosmologischen Denkmatrix und das Negative	130
4. Kosmologische Kehre und Weltbegriff	131
§29. Einleitung: genereller Übergang zum kosmologischen Projekt	131
§30. Nietzsches Metaphysik des Spiels und die Kritik an die abendländische Metaphysik	133
§31. Die kosmologische Kehre	138
§32. Kosmischer Weltbegriff – oder: Kant gegen Hegel	143
§33. „Das Wort Nietzsches über das Sein“ und das Spiel	151
§34. Das kosmische Spiel und das Einsheit-Vielheit Modell	156
§35. Spiel und Symbol	159
§36. Symbol und das Teil-Ganzes Modell	161

§37. Mensch als <i>ens cosmologicum</i> ist Tantalus	164
§38. Schlussbemerkungen	168
5. Ontologische Erfahrung und Seinsbegriff: Ontologie wird zur Kosmologie	170
§39. Einleitung	170
§40. Paradoxe Weltbegriff; paradoxer Seinsbegriff	173
§41. Sein und Seiend: Metaphysik wird Ontologie in der Weltvergessenheit	176
§42. Die Transcendentalien und die Seinsahnung, oder: Hegel und Kant	178
§43. Das Seinsverständnis oder: Hegel gegen die ontologische Tradition	182
§44. Wissen ist Vermittlung. Philosophie als Überwindung der Naivität	185
§45. Das Absolute ist das Wahre	190
§46. Erscheinen als absolutes Medium	195
§47. Der Übergang zum Selbstbewusstsein bei Hegel und Finks Abstoß extern	203
Schema 12: Fink und Hegel	210
§48. Die ontologische Erfahrung und das Weltspiel	211
§49. Schlussbemerkung	215
Abschluss: Das Negative und die negative Phänomenologie	217
§50. Meontisches vs. kosmologisches Negativ	217
§51. Kosmologisches Negativ: Sein und Welt	224
§52. Die negative Phänomenologie: Medialität und Symbol	228
§53. Schlussbemerkung	232
Literaturverzeichnis	233

ABKÜRZUNGEN

IV. CM/1 – VI. Cartesianische Meditation, Band 1

IV. CM/2 – VI. Cartesianische Meditation, Band 2 – Ergänzungsband

AN – Alles und Nichts

EP – Einleitung in die Philosophie

GmD – Grundphänomene des menschlichen Daseins

H – Hegel

HK – Heraklit (mit Heidegger)

ND – Nähe und Distanz

NNE – „Nietzsches neu Welterfahrung“ [im Guzzoni, 1979]

NP – Nietzsches Philosophie

PG – Phänomenologie des Geistes

PW1 – Phänomenologische Werkstatt 3.1

PW2 – Phänomenologische Werkstatt 3.2

RZB – Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung

SE – Sein und Endlichkeit

SE [WmF] – Vom Wesen der menschlichen Freiheit [im „Sein und Endlichkeit“]

SM – Sein und Mensch

SP – Studien zur Phänomenologie

SP [VB] – *Vergegenwärtigung und Bild* [im „Studien zur Phänomenologie“]

SP [KS] – „Kant-Studien“: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* (1933) [im „Studien zur Phänomenologie“]

SP [PP] – *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls* (1939) [im „Studien zur Phänomenologie“]

SP [WW] – *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls* (1934) [im „Studien zur Phänomenologie“]

SWW – Sein, Wahrheit, Welt

SWS – Spiel als Weltsymbol

SWS [OG] – Oase des Glücks [im „Spiel als Weltsymbol“]

WE – Welt und Endlichkeit

WD [NMS] – *Nietzsches Metaphysik des Spiels* [im „Welt Denken“]

EINLEITUNG

§1. *Zielsetzung der Arbeit*

Die vorliegende Arbeit beabsichtigt einen möglichen Leseschluss zu Finks philosophischem Projekt einzubringen, der rigoros genug sei, um sein schwer übersichtliches und dennoch grandioses Werk zu beleuchten, aber durchaus auch flexibel genug, um seine innere Bewegung zu verfolgen, ohne ihre antreibende Problematik zu verfälschen. Das Hauptziel dieser Dissertation ist demnach, einen Beitrag zur Rezeption und zur Forschung des Werkes von Eugen Fink und damit eine Interpretation anzubieten, die fähig ist, seine inneren Momente mit Blick auf das Ganze seiner Gedanken zu artikulieren. Dies bedeutet zunächst, den Blick etwas über diejenigen Thematiken hinaus zu richten, die sowohl mit der Auseinandersetzung mit den Ideen und der Philosophie Martin Heideggers, als auch mit seiner Hingabe und Engagement bezüglich des phänomenologischen Projekts seinem Meister Edmund Husserls strickt verbunden sind. Der Grund für dieses „Hinausgehen“ deren Einbeziehung liegt bestimmt nicht darin, dass ihre entscheidende Bedeutung und unbestreitbarer Einfluss auf Finks Denken außer Acht gelassen werden könnten. Im Gegenteil, es wird hier vollkommen anerkannt, dass Finks Philosophie, so wie wir sie heute kennen, ohne 1) den tiefgreifenden Einfluss des historischen und akademischen Zusammenhangs, in dem er Husserls letzter Assistent und größter Mitarbeiter war, gleichzeitig aber auch 2) ein anfangs regelmäßig Teilnehmer von Heideggers Kursen und Konferenzen wurde, um dann dessen Arbeitskollege, unersättlicher Leser und teilweise Mitarbeiter¹ zu werden, wahrscheinlich nicht hätte existieren können. Und doch finden die Details und Nuancen dieses durchdringenden Einflusses in dieser Arbeit keine führende Rolle. Der Grund dafür ist ebenso trivial wie pragmatisch: erstens wäre es offensichtlich unmöglich, eine raumzeitlich begrenzte Dissertation über Fink und seine Philosophie zu schreiben, in der Heidegger und Husserl ständig zu jedem Fink inspirierenden Konzept oder Thema zur Debatte gerufen würden. Dies wäre eine unendliche Arbeit, welche höchstwahrscheinlich ganz schnell ihren roten Faden und ihre Grundabsicht, nämlich eine Finkschen Philosophie gewidmete Arbeit zu sein, verlieren würde. Zweitens ist es wichtig darauf

¹ Ich beziehe mich hier insbesondere auf das Seminar über Heraklit, welches von beiden im Wintersemester 1966-67 geleitet wurde. S. Martin Heidegger Gesamtausgabe Band 15, Seminare: Heraklit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986.

hinzuweisen, dass wir glücklicherweise über ausgezeichnete Arbeiten verfügen, die eben Finks Durchdringung der Philosophien von Husserl und Heidegger gewidmet sind. Werke wie *Edmund Husserl & Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology*² von Ronald Bruzina, *Mundanisierung und Individuation: Die VI. Cartesianische Meditation und ihr Einsatz*³ von Guy van Kerckhoven und ebenso Dorian Cairns *Conversations with Husserl and Fink*⁴ sind grundlegend für jede Forschung über Phänomenologie und vornehmlich über Eugen Finks Philosophie in ihrer direkten Konfrontation mit dem phänomenologischen Projekt Husserls. Davon abgesehen, dass immer mehr Forscher an Nähe und Distanzen zwischen Finks und Heideggers philosophischen Projekten interessiert sind.⁵ Eine solche exegetische Aufgabe ist und bleibt absolut grundlegend, Finks Philosophie zu erörtern und weiter zu erforschen. Allerdings stellt das relativ neue Projekt der Veröffentlichung der Eugen Fink *Gesamtausgabe* eine Einladung und gleichzeitig eine Herausforderung dar, diese Philosophie in ihrer Originalität und Eigenständigkeit erneut zu entdecken. In der Erkundung dieses neuen Terrains besteht insofern eine Herausforderung, als diejenigen Grenzen, die uns die Großartigkeit von Finks philosophischem Projekt zu erkennen ermöglichen, wegen Husserl und Heidegger und gleichzeitig trotz Husserl und Heidegger gezogen werden müssen.

Finks Ansatz, aus einer Perspektive zu denken, die seine Autonomie und Originalität hinsichtlich der Philosophien seiner Meister bevorteilt, könnte offensichtlich viele Formen und *Parcourses* annehmen. In der vorliegenden Arbeit nehmen wir das Problem des Negativen als jenen Leitfaden, der die wesentlichen Themen von Finks Werk in den beiden Perioden, in die es gewöhnlich geteilt wird, zusammennäht. Und hier stehen wir bereits vor einer ersten entscheidenden Frage: der Einteilung von Finks Werk in zwei Perioden, nämlich, ein ‚erstes‘, jugendliches, hier als *meontisches* Projekt bezeichnet, welches im Zeitraum der Assistenz und Zusammenarbeit mit Husserl vorherrschte; und zweitens ein nachkriegszeitliches, hier als *kosmologisches* Projekt genannt, welches nach dem Tod Husserls 1938 aber vor allem nach Beginn seiner akademischen Laufbahn an der Universität Freiburg im Breisgau 1946 vorherrschte. Es ist ebenso wichtig, die Gründe der Auswahl des Wortes ‘vorherrschen’ zu betonen: Obwohl ich einen signifikanten Unterschied im philosophischen Projekt, das vergleichsweise dem Werk VI. *Cartesianische Meditation* (1931-32) einerseits und andererseits dem *Spiel als Weltsymbol* (1960) unterliegt, deutlich erkenne, bin ich der Meinung, dass ein rein chronologisches Einteilungskriterium der

² New Haven/London: Yale University Press, 2004

³ Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

⁴ (Phaenomenologica 66), The Hague: Nijhoff, 1976.

⁵ Indikativ könnten einige Namen zitiert werden wie Cathrin Nielsen, Riccardo Lazzari, Natalie Depraz u. a., die wichtige Arbeiten über diese Beziehung in den letzten Jahren veröffentlicht haben.

Komplexität des zugrundeliegenden Problems und der entsprechenden Distanz zwischen den beiden Projekten und seiner ebenso distanzierten Auffassung der Aufgabe der Philosophie, nicht gerecht wird. Grund genug, die reine chronologische Einteilung von Finks Philosophie in eine ‚erste‘ und eine ‚zweite‘ Phase abzulehnen, wäre meiner Meinung nach die Annahme, dass sein gesamtes Werk von einem und demselben zentralen Problem durchdrungen ist, nämlich die Frage nach der *Welt* und ihrer Inanspruchnahme als Begriff erster philosophischer Größe.⁶ Allerdings vertrete ich die Interpretationshypothese, dass es trotz der thematischen Kontinuität einen grundlegenden Unterschied zwischen diese zwei philosophischen Projekten besteht, welcher jedoch metaphysisch und nicht bloß chronologisch – oder zumindest nicht maßgeblich chronologisch – ist, auch wenn die Projekte offensichtlich zu unterschiedlichen Zeiten *vorherrschten*.

Um jene strukturellen Unterschied aufzuzeigen, beziehe ich mich auf Denkmatrizen oder auf zwei verschiedenen Achsen von Problemen, die sich um einige grundlegende Fragen und Probleme und ebenso um die Weltfrage, wenn auch auf unterschiedliche Weise, drehen: aus Finks Philosophie lassen sich zwei Problemkonstellationen identifizieren, zwei Haupt-Denkmatrizen, die sich zwar nicht unbedingt ausschließen und sich in manchen Momenten sogar überschneiden, aber die in zwei verschiedenen metaphysischen Richtungen zielen und dabei die Weltfrage mit sich ziehen. Daher bezeichne ich die in der von seiner Inauguraldissertation *Vergegenwärtigung und Bild*⁷ bis zum Husserls Tod (1927-1938) dominante Problemkonstellation, welche um die Grenze der Husserlschen Phänomenologie und um Finks eigene Gegenleistung zur *Meontik* dreht, als *meontische Denkmatrix*. In der zweiten Periode seines Lebens, die offiziell⁸ nach dem Krieg anfängt und sich bis zu Finks Tod zieht (1946-1975), wurde die herrschende Problemkonstellation als *kosmologischen Denkmatrix* benannt. Was Finks intellektuelle Aktivität in der Zeit nach Husserls Tod bis zum Ende des zweiten Weltkrieges betrifft, weiß man leider immer noch viel zu wenig.

In dieser Arbeit versuche ich also zu zeigen, dass der Unterschied in der philosophischen Gestaltung zwischen den Denkmatrizen hauptsächlich ein metaphysischer ist, dass man letztendlich einen metaphysischen Bruch zwischen ihnen feststellen kann, da die kosmologische auf den Trümmern einer Infragestellung der metaphysischen Säule der meontischen Denkmatrix steht. Um es Indikativ zu formulieren: Wenn das Projekt einer meontischen Phänomenologie sich weitgehend

⁶ Diese interpretative These kommt als Leitfaden für die Beiträge des von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp organisierten Bandes *Welt Denken: Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, welcher in dem von beiden unterzeichneten Artikel „Welt bei Fink“ (Nielsen-Sepp, 2011a, S. 9-24) präsentiert und brillant begründet wird. S. insbesondere S. 9-18.

⁷ Fink, „*Vergegenwärtigung und Bild*. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit“ in *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, (*Phaenomenologica* 21). Den Haag: Nijhoff, 1966. Nachfolgend zitiert als SP[VB].

⁸ Mit ‚offiziell‘ meine ich: aus den Daten den offiziell veröffentlichten Werken. Über die Zeit zwischen Husserls Tod und dem Beginn Fink Lehrtätigkeit im Jahr 1946, die weitgehend mit der Periode des Zweiten Weltkriegs zusammenfällt, ist bisher wenig bekannt.

auf den von der philosophischen Tradition im Allgemeinen und von Husserl im Besonderen geerbten metaphysischen Grundlagen entwickelte, ohne sie thematisch und tiefgreifend in Frage zu stellen, so nahm das kosmologische Projekt Finks die Kritik an der metaphysischen Tradition als eine seiner solidesten Säulen an, so dass, wie wir ausführlicher besprechen werden, es besser als eine „Gegenmetaphysik“⁹ gekennzeichnet werden könne. Das Prädikat „gegenmetaphysisch“ soll hier einen entscheidenden Punkt in der Interpretation des kosmologischen Projekts bezeichnen: Obwohl es sich um ein der traditionellen Metaphysik gegenüber radikal kritisch philosophisches Projekt handelt, stellt es daher keine Ablehnung der Metaphysik als solche dar. Finks kritische Geste soll nicht als eine Wiederinszenierung von Heideggers¹⁰ Versuch gelten, die Metaphysik zu überwinden – wie meinen einige Interpreten.¹¹ Eine solche Annäherung an Heideggers Geste wäre, meiner Ansicht nach, eine voreilige und von Finks rhetorischer Strategie, eine ‚nicht-metaphysische‘ Position vorzubringen¹², verführende Interpretation, die jedoch den wesentlich metaphysischen Charakter Finks Denken und insbesondere seines kosmologischen Projekts ebenso außer Acht lässt. Finks Kosmologie bedeutet – wie ich zu zeigen versuche – die

⁹ „Gegenmetaphysik“ wurde hier nicht nur von den gegenkulturellen Bewegungen ab den 1960er-Jahren inspiriert, die die primäre Werten und Strukturen einer sogenannten Mehrheitskultur in Frage stellten abzielten, sondern vor allem durch die Verwendung des Präfixes „Gegen“ vom führenden brasilianischen Anthropologe Eduardo Viveiros de Castro [s. z. Beispiel Viveiros de Castro 2009; 2012], der im Einsatz einer „Gegenanthropologie“ auf die Notwendigkeit hinwies, die strukturellen Grundlagen der klassischen Anthropologie umzuschreiben. Die Gegenanthropologie wäre also eine Art Imperativ, einige methodologische und strukturelle Vorurteile der anthropologischen Wissenschaft zu überdenken, um ihre Paradigmen zu erweitern und flexibler zu machen. Seine Erfahrungen mit den Indianern des oberen Xingu im Amazonwald brachten ihn an die Grenzen des klassischen Modells der Annäherung und wissenschaftlichen Analysen der aus den Amerika stammenden Gesellschaften und Völkern.

¹⁰ Ganz allgemein lässt sich sagen, dass Heideggers Kritik an der Metaphysik hält sich an solchen Verständnis fest, indem die Metaphysik als das „Vorzeichen der anfänglichen Verwindung der Vergessenheit des Seins“ (MHGA, 7, S. 74) betrachtet wird. Die Vollendung der Metaphysik wäre ihrerseits der Ort der eigentlichen „Unentschiedenheit“, „ob das Seiende in seinem Vorrang beharrt“ oder ob „in ihr als einem Äußersten der Verbergung des Seins schon die Entbergung dieser Verbergung und so der anfänglichere Anfang sich lichtet“ (MHGA 6.2, S. 471). Die Unfähigkeit der Metaphysik, die Verwechslung von Sein und Seienden zu überwinden wäre letztlich der Grund der Dringlichkeit ihrer eigenen Überwindung. Dazu s. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, MHGA 3, 1991; *Nietzsche*, MHGA 6.1 (1996) und 6.2 (1997); *Überwindung der Metaphysik (1936-1946)* in MHGA 7 (2000); *Was ist Metaphysik?* (1929), Nachwort (1943) und Einleitung zu (1949), in MHGA 9 (1976), und letztlich *Was ist das – die Philosophie?* (1955) und *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik* (1957), in MHGA 11 (2006).

¹¹ Eines der auffälligsten Beispiele dafür ist vielleicht die ausgezeichnete Arbeit, die Riccardo Lazzari in den vergangenen Jahren in Bezug auf Finks Interpretation von Kant geleistet hat. Allerdings wurde die Reichweite dieser Arbeit durch das Bestehen auf der Annäherung Finks Interpretation von Kants *Kritik der reinen Vernunft* an in der Heideggers Kant-Deutung vorhandene Kritik an der Metaphysik kompromittiert, insofern der Verweis auf die Hauptprobleme der Finkschen Kosmologie auf Heidegger und seine Kant-Deutung die ebenso wichtige Diskussion mit Hegel und durch seinen Seinsverständnis aufgebrachten „zweiten Aspekt“ des Seinsproblems [s. Kap 5 dieser Arbeit] – und damit das kosmologische Problem schlechthin – völlig außer Acht lässt. In diesem Sinne wäre Lazzaris eine „einseitige“ Interpretation – um Finks Wort zur Charakterisierung der Philosophien Kants und Hegels zu benutzen –, sowohl der Hauptprobleme der Finkschen Kosmologie als auch ihrer möglichen Richtung. S. Lazzari, 2009, S. 162: „È dunque a Heidegger che dobbiamo nuovamente volgerci, per ritrovare l’origine di alcuni dei principali motivi del pensiero cosmologico di Fink, del suo modo di avvicinare la *Critica* di Kant, e non per ultimo del suo ‚sguardo‘ filosofico sui problemi“. Ebenso Lazzari, 2011, S. 42-43; 2016, S. 707-708.

¹² Der dritte Abschnitt des Werkes *Welt und Endlichkeit* trägt den Titel „Nicht-metaphysische Erörterung des Weltbegriffs“, im Gegensatz zum zweiten Abschnitt „Metaphysische Erörterung des Weltbegriffs“. Aber wie wir im zweiten Teil dieser Arbeit diskutieren werden, handelt es sich vielmehr um den Grundgedanken einer *kosmologischen* Metaphysik, die der traditionellen – und durchaus *ontologischen* – Metaphysik sehr kritisch gegenübersteht.

Affirmation eines radikal metaphysischen Denkens, wenn auch auf den Trümmern der Vorurteile der überlieferten metaphysischen Tradition erbaut. Der rhetorische Macht des „Nicht-Metaphysik“ Arguments zeigt sich im Allgemeinen in den Nietzsche gewidmeten Werken, der, so Fink, der Metaphysik das fatale Misstrauen entgegengebracht und dennoch eine „Metaphysik des Spiels“ erahnt hätte.¹³ In dieser Sichtweise hätte die Kritik der Metaphysik bei Fink nicht zu einer Ablehnung aller Metaphysik im Allgemeinen, sondern eher jeder ontologischen und durch Parmenide stark geprägten Metaphysik geführt. Daher die Verwendung des Prädikats „Gegenmetaphysik“: Damit verlieren wir die zackige Kritik nicht aus den Augen und ebenso verfallen wir nicht in die voreilige Deutung, das kosmologische Projekt sei antimetaphysisch oder würde alle Metaphysik aufgeben. Die Gründe dafür, die sich sowohl in der Kritik an der Tradition als auch im Vorschlag einer anderen – also kosmologischen – Metaphysik äußern, werden im zweiten Teil der Arbeit diskutiert.

Die wichtige Rolle des durch den Begriff des Negativen vertretenen Leitfadens fällt eben hier auf: wenn es unter diesen Problemkonstellationen eine Infragestellung der metaphysischen Annahme gibt, welche eine Verlagerung und Neuformulierung der zentralen Frage des philosophischen Projekts Fink erzwingt, wird dennoch ein struktureller Kern dieses Projekts beibehalten, nämlich diejenige Rolle der *Macht des Negativen* – wie die von Fink so oft wiederholte Formel Hegels lautet –, welche als die Affirmation der metaphysischen Relevanz der Vergänglichkeit und des Werdens dessen, was in seiner Philosophie unter dem Begriff ‚Welt‘ begreift wurde, verharrt. Wenn die ‚Welt‘ als das Problem aufgezeigt werden kann, um das Finks gesamte Philosophie umkreist, so ließe sich die Bedeutung des Begriffs ‚Welt‘ in der strukturierenden Tiefe für seine philosophischen Projekte nur aus seinem *negativen* Element und entsprechenden *Macht* verstehen. Die strukturelle Bedeutung des Weltbegriffs – so laut eine Grundthese dieser Arbeit – ist von vornherein auf seine „negative“ Funktion angewiesen. Was sich im Verständnis des Weltbegriffs seiner Philosophie entlang umgeformt wird, lässt sich kristallin an den Umformungen innerhalb des Begriffs des Negativen selbst ablesen und verstehen.

Einen Bruch in Finks Philosophie zu bejahen, bringt seinerseits die Unannehmlichkeit mit sich, die philosophische Bedeutung von solchen Momenten des Schwingens und des sukzessiven Strebens eines Gedankens *en train de se faire* zu missachten. Die hier angenommene Position, den Bruch innerhalb des philosophischen Projekts Finks zu bejahen, akzeptiert zwar eine theoretische Spaltung, aber keine allgemeine, als ob es um einen Bruch zwischen jugendlichem und reifem Denken ginge. Eine Veränderung im Gravitationskern hindert einige theoretische Elemente nicht

¹³ S. dazu Fink, „Nietzsches Metaphysik des Spiels“ in Nielsen C.; Sepp, H. R., *Welt denken*. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks. Freiburg/München: Karl Alber, 2011. Nachfolgend zitiert als NMS.

darán, in der Umlaufbahn zu bleiben, zwingt sie allerdings dazu, eine erneute Problemkonstellation zu bilden. Dies geschieht paradigmatisch mit dem Begriff 'Welt', wie im Laufe der Arbeit zu analysieren ist. Jene Veränderung im Gravitationskern geschieht gerade *im* Begriff des Negativs und wirkt aber auf dem Weltbegriff nach.

Man könnte aber auch einwenden, dass eine solche Systematisierung von Finks Denken in zwei Hauptdenkmatrizen, die von Fink selbst nicht als solche dargestellt wurden, ebenso interpretative Nachteile mit sich bringe. Eine dem Philosophen selbst fremde Einteilung ist offensichtlich dem Risiko ausgesetzt, ein eher breites Spektrum von Fragen zu homogenisieren, um es in einer vorbestimmten Form wie in einer Achse von Hauptfragen zu rahmen. Solche Homogenisierung könnte alle anderen Fragen, die nicht mit den jeweiligen Achsen übereinstimmen, außer Betracht lassen, als ob es sich dabei um irrelevante und mindere Probleme innerhalb der allgemeinen Struktur von Finks Philosophie handeln würde. Dies ist ein möglicher und sicherlich absolut berechtigter Einwand gegen die methodologische Perspektive dieser Arbeit. Jedoch erhebt sie nicht den Anspruch, mehr als eben das zu sein: *eine* einzige methodologische Perspektive – unter mehreren möglichen und ebenso legitimen –, die eine Möglichkeit bietet, Finks Philosophie in ihrer Autonomie und Originalität aufzufassen. Dieser Ansatz erhebt keine Forderung, der einzige oder der endgültige zu sein. Die einzige bescheidene Absicht dieser Arbeit ist es, die Debatte über Finks Philosophie und ihre Rezeption zu fördern. Wenn sie also dazu beitragen kann, Eugen Fink eher als Philosoph, d.i., über das engere Spektrum seiner Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger hinaus, in das aktuelle Szenario der philosophischen Diskussionen einzufügen, halte ich mein Hauptziel für erreicht.

§2. Die Denkmatrizen

Die Periode, in der die meontische Denkmatrix Finks vorherrschte, fällt mit der Zeit seiner Assistenz und Zusammenarbeit mit Husserl zusammen und stimmte daher mit dem Projekt der Umarbeitung der *Cartesischen Meditationen* und der methodologischen Richtigstellung der Husserlschen Phänomenologie im Allgemeinen, welchen Husserl seinem Assistenten, Fink, zugewiesen hatte, überein. Vor allem in seiner *VI. Cartesianische Meditation*¹⁴, aber schon vorher, in *Vergegenwärtigung und Bild*, wies Fink bereits auf die Grenzen der Husserlschen Phänomenologie angesichts der Weltfrage hin. Die Aufhebung der Generalthesis der Welt im Vollzug der Epoché, die die Dimension der transzendentalen Reflexion eröffnet einerseits und

¹⁴ Fink, VI. Cartesianische Meditation – Husserliana Dokumenta II/1, Kluwer, Dordrecht, 1988a. Nachfolgend zitiert als VI. CM/1.

andererseits die phänomenologische Betrachtung der Welt ausschließlich aus ihrer *Noematisierung*¹⁵, d.h., im Ausmaß ihrer intentionalen Konstitution durch das transzendente Bewusstsein und daher nur innerhalb der Grenzen dessen, was einer „formalen Ontologie“¹⁶ entspreche, sind so Fink Aspekte einer tiefgreifenden methodologischen Einschränkung der transzendentalen Phänomenologie Husserls, wie sie in den späten 1920er Jahren insgesamt rund um das Projekt einer deutschsprachigen Ausarbeitung des *Méditations Cartésiennes* auftrat. Seit der prägnanten „Einleitung“ des Werks *Vergegenwärtigung und Bild* werden Finks Bemühungen einsehbar, die Welt als „Weltphänomen“ und genauso „ihr ‚Sein‘ selbst [als] mitgehörig zum phänomenalen Bestande“¹⁷ zu beanspruchen und auf solche Weise die Aufhebung der Generalthesis in „ein Rückgängigmachen des *Vergessens*, das menschliche Erfahrung wesentlich umhüllt, die Rückführung dieser ‚Voraussetzung‘ und der auf ihr beruhenden Welt in ihren ‚Ursprung‘ aus dem sinngebenden Leben der transzendentalen Subjektivität“¹⁸ umzuwandeln. Fink kündigt bereits die methodologische Neuformulierung an, die sich auf alle seine Beiträge zur Phänomenologie dieser Zeit, insbesondere auf *VI. Cartesianische Meditation* und auf der 1933 in Kant-Studien erschienene Artikel¹⁹, der vor allem außerhalb Deutschlands große Auswirkungen hatte²⁰, auswirken wird: die

¹⁵ S. z.B. Fink, *Phänomenologische Werkstatt 3.1*, Karl Alber, Freiburg/München 2006, 271, (Z-IV, 119a); 320 (Z-V, VII/11a) Nachfolgend zitiert als PW1, gefolgt von Seitenzahl und der auf die Anordnung der Manuskripte bezogenen Nummerierung, und ebenso Fink, *Phänomenologische Werkstatt 3.2*, Karl Alber, Freiburg/München 2008, 118 (Z-X, 9a). Nachfolgend zitiert als PW2, gefolgt von Seitenzahl und der auf die Anordnung der Manuskripte bezogenen Nummerierung: „Reduktion als Entmenschung. Nicht mehr primäre Orientierung an der Noematisierung, der ‚Einklammerung‘! ‚Einklammerung‘ ist ehestens eine Umklammerung, ein umgriffliches Thematisieren.“

¹⁶ Ganz allgemein und nur um kurz das Problem einer formalen Ontologie zu kontextualisieren, über die transzendente Phänomenologie Husserls der späten 1920er Jahren lässt sich sagen, dass das allgemeine Problem der Konstitution in erster Linie als Sinnkonstitution gedachte wurde, da Husserl zu dieser Zeit allein „von Konstitution sowohl der kategorialen Gegenständlichkeit, als auch der sinnlichen Gegebenheiten spricht“ (De Almeida, 1972, S. 9 ff.) Diese formale Betonung der Konstitutionsfrage und damit des Umfangs der Ontologie im Allgemeinen entzog die Phänomenologie in ihrer damaligen Struktur einer direkten Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Sein und nach seinem Ursprung. Im Rahmen einer „formalen Ontologie“ (S. Husserl, Hua 3), in der das Sein dasjenige ist, das seine noematische Bedeutung intentional durch die noetische Aktivität des Bewusstseins, erscheint die Frage nach dem Sein und dessen Ursprung als ein falsches Problem, soweit „ich als philosophisch Reflektierender nicht mehr den natürlichen Seinsglauben der Erfahrung in Vollzug, in Geltung halte“, so dass die „Welt für mich überhaupt gar nichts anderes als die in solchem cogito bewußt seiende und mir geltende [ist]. Ihren ganzen, ihren universalen und speziellen Sinn und ihre Seinsgeltung hat sie ausschließlich aus solchen cogitationes. (Husserl, Hua 1, S. 59-60)

¹⁷ SP[VB], 12

¹⁸ SP[VB], 12

¹⁹ Fink, „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“ in: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. Nachfolgend zitiert als SP[KS].

²⁰ Sogar einen flüchtigeren Blick gibt uns bereits eine Vorstellung vom Umfang dieses Artikels zur französischsprachigen Rezeption der Husserlschen Phänomenologie. Beispielsweise können wir die Passage anführen, in der Derrida die phänomenologische Reduktion und die Aufgabe der Phänomenologie so zusammenfasst: „La réduction transcendantale est ce qui convertit notre attention vers ce rien où la totalité du sens et le sens de la totalité laissent apparaître leur origine. C’est-à-dire, selon l’expression de Fink, l’origine du monde.“ (Derrida, 1967, 246). Ebenso deutlich laut die folgende Passage aus Paul Ricoeur Einleitung zu seiner französischen Übersetzung von Husserls Ideen I: „La ‚question‘ de Husserl, écrit E. Fink, n’est pas celle de Kant; Kant pose le problème de la validité pour une conscience objective possible: c’est pourquoi il reste à l’intérieur d’une certaine enceinte qui est encore l’attitude naturelle. [...] La question de Husserl, selon E. Fink, c’est la question de l’origine du monde (die Frage nach dem Ursprung der Welt).“ (Ricoeur, 1950, p. XXVII-XXVIII). Es gibt auch weitere Beispiele dieses Einflusses, wie den Band *Que sais-je? La phénoménologie*, von J.-F. Lyotard, oder einige Exzerpte von Merleau-Ponty. S. dazu, Coli, 2016.

Welt wird als „*konstitutives Resultat*“²¹ des durch ihren Ursprung ausgelösten konstitutiven Prozesses im Rahmen phänomenologischer Bestände wieder aufgenommen. Angesichts dieser Wiedereinsetzung, annonciert er noch, nimmt das phänomenologische Motto „Zu den Sachen selbst“ einen ganz anderen Sinn an, als den Husserl ihr gegeben hatte.²² „‘Rückgang auf die Sachen selbst’ ist kein bloßes Wegräumen überlieferter Lehrmeinungen, eine Abdeckung oberflächlicher Hinsichten, als ob eine ‚vorurteilsfreie Intuition‘ nur zuzugreifen brauchte.“²³ Nun weicht Fink von dem Husserlschen Anspruch an, die Phänomenologie sei eine strenge Wissenschaft, die „nichts als vorgegeben voraussetzt“, indem er stellt fest, dass „Keineswegs Evidenz schon die ultima ratio der phänomenologischen Forschung [ist].“²⁴

Und trotz des Hinweises auf all diese methodologischen Einschränkungen der Husserlschen Phänomenologie, die Fink in seiner Umarbeitung der *Meditationen* und insbesondere durch seiner *VI. Meditation* zu beheben versuchte, und sogar trotz der scharfen Kritik, die er seit seinen ersten Beiträgen systematisch an die transzendente Phänomenologie Husserls richtete, blieb Fink selbst irgendwie an einige metaphysischen Voraussetzungen hängen, die der Husserlschen Phänomenologie als Grundlage dienten. Dieses Engagement, das wir hier als „metaphysisch“ bezeichnen, lässt uns die Art und Weise erahnen, wie Finks meontisches Projekt noch jenes Paradigma widerspiegelte, worauf er sich Jahre später und bereits im Kontext einer gegenmetaphysischen Kosmologie als dem elementarsten Paradigma jeder von Parmenide geprägten metaphysischen Tradition bezieht: Die Reduktion aller Spannbreite der *Wahrheit* auf den engen Bereich der menschlichen Erkenntnis, was in Finks Formulierung – erst in den 1940er Jahren – einer begrenzten Betonung des menschlichen Aspekts des *transcendentalen*²⁵ „*verum*“ entsprechen würde. Dies würde wiederum nicht nur zur Beschränkung des transcendentalen *verum* (*aletheia*) auf menschliches Erkenntnis führen, sondern ebenso zur Beschränkung des transcendentalen *ens* (to on) auf die menschliche Existenz.²⁶ Dies ist das metaphysische Engagement, auf dem das gesamte „System“ der meontischen Phänomenologie artikuliert wird,

²¹ SP[VB] 14.

²² Husserl, Hua XIX, §2, 7.

²³ SP[VB] 3.

²⁴ SP[VB] 3.

²⁵ Fink wechselt die Schreibweise des Begriffs von *transzendental* (bis Ende der 1930er benutzt, wie Husserl, Heidegger, usw.) zum *transcendental* (mit ‚c‘ geschrieben). Der Grund dafür wird im Laufe der Argumentation des zweiten Teils deutlich werden.

²⁶ Die vierfache Struktur des *Transcendentalien* durchdringt die gegenmetaphysische Argumentation Finks, die genau jene klassisch-metaphysische Strukturierung mobilisiert – die, obwohl es ihre traditionelle Formulierung in der mittelalterlichen scholastischen Philosophie erhielt, geht auf die antike griechische Philosophie zurück –, um den Weg nachzuzeichnen, durch den die traditionelle Metaphysik vom Weltvergessenheit bis zur typisch neuzeitlichen Reduktion des transcendentalen *verum* auf das ebenfalls auf die menschliche Existenz beschränkte *ens* gegangen ist. Fink nutzt diese Vierfachstruktur des Transzendentalen auch, um sein gegenmetaphysisches Denken als ein kosmologisches neu zu artikulieren. Diese „Geschichte“ der traditionellen Metaphysik lässt sich in SWW und RZB nachvollziehen. Damit werden wir uns im zweiten Teil dieser Arbeit beschäftigen.

wenn dem Menschen die Rolle des Platzhalters des Absoluten²⁷ zugeschrieben wird und die phänomenologische Reduktion sich als Entmenschung²⁸ erweist. Die Darlegung dieses Engagement besagt genau das Ziel des ersten Teils dieser Arbeit. Darin stellen der Begriff des Negativen und sein Verhältnis zum Weltbegriff zwar eine große Neuheit gegenüber der Husserlschen Phänomenologie dar, sie sind aber noch nicht radikal genug, um mit solchem metaphysischen Engagement zu brechen. Das in der Nachkriegsphase durchgeführte kosmologische Projekt verrät in diesem Sinne einen wichtigen selbstkritischen Aspekt, welchen wir im zweiten Teil der Arbeit untersucht werden.

Das philosophische Projekt, welches auf diesen metaphysischen Grundlagen und um die Frage nach der Weltkonstitution aufgebaut ist, ist das Thema des ersten Teils der Arbeit. Das erste Kapitel ist der Gegenwartsstruktur im Rahmen der intentionalen Bewusstseinsanalyse und ihrer von Fink vorgeschlagenen Neuformulierung gewidmet. Das zweite Kapitel befasst sich mit der meontischen Artikulation zwischen Absolut und Welt, indem beide als die Gegenpole einer spekulativen Opposition vorkommen, deren Entfaltung ihr Zusammenfallen offenbart. Das dritte Kapitel erweitert den Entwurf einer meontischen Phänomenologie aus den in den ersten Kapiteln betrachteten Elementen und nimmt das Problem des Negativs – ein meontisches Negativ mit starkem Hegelschen Einfluss – als Moment der philosophischen Entwicklung der *Selbstbesinnung* auf.

Wiederum ist die eher kosmologisch eingerichtete zweite Phase von Finks Philosophie zunächst durch eine konsequente Infragestellung der metaphysischen Annahme der Tradition der abendländischen Philosophie. Obwohl die Kritik an der traditionellen Metaphysik niemals von Fink textuell als eine Selbstkritik anerkannt wird, wirkt sie als Katalysator einer kosmologischen Kehre, die in seinem philosophischen Projekt zu spüren ist. Im Großen und Ganzen basiert sich die kosmologische Denkmatrix auf eine radikale Annahme der menschlichen Endlichkeit und auf die daraus ergebende Ablehnung der menschlichen Weltstelle als *Platzhalter des Absoluten*, bzw. als das Instrument der Rückkehr des Absoluten zu sich selbst und der meontischen Koinzidenz zwischen Absolutem und Welt mit dem Ergebnis der philosophischen Reflexion – die sogenannte *Absolution*. Die Philosophie wird dementsprechend nicht mehr als die Methode der Selbstbesinnung der transzendentalen Subjektivität bzw. der Absolution, sondern als die endliche Möglichkeit eines endlichen Wesens betrachtet.²⁹ Im Gegensatz zur als Entmenschung gedachten Reduktion, als die

²⁷ S. PW1, 307 (Z-V, VI/21b).

²⁸ S. PW1, 280 (Z-IV, 135a), 291, (Z-V, VI/1b); PW2, 55 (Z-VII, XVIII/11a), 60 (Z-VII, XXI, 5a) 118 (Z-X, 9a), 147, (Z-XI, 27a), 167 (Z-XI, 72a), 308 (Z-XV, 105b).

²⁹ S. z.B. Fink, *Spiel als Weltsymbol*. EFGA Bd. 7. Freiburg/München: Karl Alber. Nachfolgend zitiert als SWS.

Überwindung menschlicher Einschränkungen auf dem Absolutionsweg zum Absoluten erzwingt jene radikale Annahme der menschlichen Endlichkeit die Versetzung den für die Philosophie grundlegenden Seins- und Weltfrage. Wenn die von der grundsätzlichen Bestimmung des Menschen als endliches Wesen geführte kosmologische Kehre ihrerseits eine Umgestaltung der metaphysischen Architektonik erfordert, führt sie auf der anderen Seite zur ebenso radikalen Auffassung des Menschen in seiner *Endlichkeit*. In dem Sinne bedeutet die kosmologischen Kehre gleichzeitig eine Hinwendung zum Menschen selbst. Diese scheinbar paradoxe Formulierung versuchen wir im Laufe des zweiten Teils der Arbeit zu erklären.

§3. *Das Negative*

Der Leitfaden, der die verschiedenen Themen, Fragestellungen und grundlegenden Argumente der philosophischen Entwicklung von Finks Philosophie verbindet, wird hier in Form derjenigen Struktur gedacht, die sich durch den Begriff des Negativs ausdrücken lässt. Das Negative soll besser als eine Struktur als ein Begriff verstanden werden; zum einen, weil als solche der Begriff des Negativen nie wirklich von Fink systematisch verwendet und eingesetzt wurde. Zweitens entspricht das Negative eher einem negativierenden Trieb, einer negativierenden Kraft, die destabilisierend auf Begriffe und jede Form des Denkens wirkt, die zur Immobilisierung und Kristallisierung in Form von universellen und ewigen Begriffen neigen. Eine solche negative Struktur fungiert als Index der stetig inneren Dynamik und der Abneigung gegen jede universalisierende Denkstrukturen. Vorwiegend gilt diese negative Struktur als Index für alles, was sich in der Welt als weltliches Seiendes befindet und als weltliche Wahrheit einer weltlichen Wirklichkeit gilt.

Die Negativstruktur wird jedoch im Laufe der Entwicklung von Finks Philosophie auf unterschiedliche Weise einbezogen. Unsere Absicht ist es, einen Leseschlüssel für die Finksche Philosophie nicht nur von der Negativstruktur aus anzubieten, sondern gleichzeitig zu zeigen, wie jener philosophische Übergang von einem meontischen zu einem kosmologischen Projekt mit einer Neuformulierung und metaphysischen Aktualisierung der grundlegenden Dimension des Negativs eng verbunden ist. Letztendlich könnte man sagen, dass die Verlagerung von einer phänomenologisch-meontischen Laufbahn zu einem kosmologisch-existenziellen Feld der philosophischen Betrachtung tief in jener Neuformulierung des Negativs verwurzelt ist.

Aus der Sicht nimmt unseres Leitfadens der erste Teil der Arbeit eine meontische Bestimmung des Negativ in Betracht, in dem es sich als Exzess, als jenen Überschuss, der vor allem einen *Sinnüberschuss* besagt, darstellt. Solche Bestimmung wird – insbesondere im dritten Kapitel – unter den Figuren von *Distanz* und *Ungegebenheit* analysiert. Bei Distanz geht es eher um die

Methode der meontischen Phänomenologie, während es bei Ungegebenheit um eine Vorwegnahme der Grenzen jener meontischen und spekulativen Dynamik geht. Die meontische ist eine relative Ungegebenheit, da sie sich als eine prinzipielle Ungegebenheit des Weltursprunges, welche in gewissem Sinn durch die Absolution systematisch zu überwinden sei. „Die Welt ist für den Erfahrenden schlechthin vorgegeben, sie ist ständig für ihn da, ob er hineinwerkt oder schläft, ihr Sein ist immerzu ‚vorausgesetzt‘.“³⁰ Daher besteht die Aufgabe der Philosophie als Überwindung der Naivität³¹ und Befreiung der Weltbefangenheit³² darin, die Welt als Problem zu stellen. Diese radikale Infragestellung der Welt nimmt die Form der Frage nach ihrem Ursprung an, da die Welt als Weltphänomen durch die Reduktion in Form des konstitutiven Resultats eines ursprünglichen meontischen Prozesses eintritt, welcher unsere Welterfahrung von Anbeginn mitkonstituiert. Jedoch steht die Frage nach dem meontischen – nicht ontischen! – Ursprung der Welt vor der unmöglichen Gegebenheit jenes Ursprungs als eines Weltphänomens. Der Weltursprung gibt sich uns nicht wie die Dinge in unserer weltlichen Erfahrung. Solche Ungegebenheit des Ursprungs wird jedoch *in gewisser Weise* von der philosophischen Reflexion in dem Maße übertroffen, in dem wir ihn denken können und in ihm das Außersichtreten des Absoluten entdecken. In einem besonderen Sinn, nicht auf den unmittelbaren Sinn der ontischen Dingen reduzierbar, besagt die Welt die Emanation³³ des Absoluten und hat im Absoluten ihren Ursprung.

Im zweiten Teil der Arbeit lässt sich das Negative nicht weiterer als bloß ein Moment innerhalb eines umfassenderen Prozesses, in dem die Philosophie sich als *Selbstbesinnung* entwickelt, sondern es wird zur Hauptbestimmung der *modus operandi* des philosophischen Denkens selbst. Die Philosophie wird im Wesentlichen als *negativ* erkannt, da die Formen des binnenweltlichen Waltens der Welt und des durch das Seienden Erscheinens des Seins immer aus negativen Figuren wie des ‚Entzugs‘ und der ‚Abwesenheit‘ hergedacht sind. Der Mensch, der zuvor zum metaphysisch privilegierten *Platzhalter des Absoluten* erhoben wurde, erhält in der kosmologischen Perspektive eine diesmal endliche Zuweisung: Mensch ist sowohl Mittler als auch Tantalus. In diesem *sowohl, als auch* liegt die philosophische Kraft des kosmologischen Projekts Finks, die seinerseits auch eine Potenzierung derjenigen *Macht des Negativen* bedeutet.

³⁰ SP[VB], 12.

³¹ S. Fink, *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985. Nachzufolge zitiert als EP.

³² S. PW1, 421, M-II, 3.

³³ PW1, 219 (Z-IV, 19a), 288 (Z-V, III/6b), 315 (Z-V, VI/36b), wo steht: „Das Absolute mächtigt das All des Seienden: es allmächtigt. Die Weltallmächtigung: die Emanation des Ursprungs.“, usw.

TEIL I

DAS NEGATIVE UND DIE GRUNDSTRUKTUREN DER MEONTISCHEN DENKMATRIX

KAPITEL 1

Doppelstruktur der Gegenwart

§4. Einleitung

In einem sich auf die Zeit der im Auftrag von Husserl begonnenen Überarbeitung der *Bernauer Manuskripte* (ca. 1928-30)¹ beziehenden Forschungsmanuskript stellt Fink die Hauptpunkte seiner vielschichtigen Kritik an der Husserlschen Zeitanalyse dar, die ihm – wie auch Heidegger vormals² – zu punktualistisch zu sein schien. Es ist jedoch entscheidend darauf hinzuweisen, dass sich die Kritik am Punktualismus der Zeitanalyse in erster Linie auf denjenigen Ergebnissen bezieht, die im (von Edith Stein zusammengestellten und geordneten, später 1928 von Heidegger herausgegebenen) Text der *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* und in gewissem Maße auch in den *Bernauer Manuskripten* von 1917-18 zu finden sind. Diese in Bernau durchgeführten Forschungsmanuskripte hielt Husserl für besonders wertvollen, da sie die Aporien der vorherigen *Vorlesungen* überwinden, und die Zeitproblematik innerhalb seiner Phänomenologie wesentlich vertiefen sollten. Er betonte ihre Bedeutung bereits in einigen während seines ersten Sommeraufenthaltes in Bernau geschriebenen Briefen.³ Als Ingarden 1927 Husserl einen Besuch in Freiburg abstattete, fiel das Gespräch auf die Phänomenologie der Zeit und insbesondere auf die *Vorlesungen* von 1905, die damals zur Veröffentlichung vorbereitet wurden. Zu diesem Anlass zeigte

¹ S. R. Bruzina, *The revision of the Bernau time-consciousness-manuscripts: status quaestionis. Freiburg 1928-1938*. In: Alter. Revue de phénoménologie 1 (1993), 357-384; S. R. Bruzina, *The revision of the Bernau time-consciousness-manuscripts II: new ideas - Freiburg 1930-1933*. In: Alter. Revue de phénoménologie 2 (1994), 367-395.

² S. R. Bernet, *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins*, in: *Phänomenologische Forschungen* 14 (1983), S. 16-57.

³ Am 5. September 1917 teilt er an Dietrich Mahnke mit: „[...] schon seit einigen Wochen stecke ich in schwierigsten phänomenologischen Problemen, in denen der phänomenologischen Zeit, wobei es sich um eine phänomenologische Analyse des inneren Zeitbewußtseins handelt, in dem sich schließlich alle Objektitäten sich konstituieren“ [E. Husserl, *Briefwechsel*, Dok III, I, S. 416]. Etwa ein Jahr später, zurück in Bernau, vertraute sich Husserl Heidegger an: „Mir wächst hier in dem stillen Hochtal ein großes Werk heran – Zeit u. Individuation, eine Erneuerung einer rationalen Metaphysik nach den Principien. [...] Hier in Bernau war ich gleich den ersten Tag der „Andere“, mein Gegenich, das bessere Ich, das der „befiederten Seele“, mit dem Phaidros zu sprechen“. [Ebd. S. 130-132] Und an Roman Ingarden erzählt Husserl am 5. April 1918, dass er in der stillen Einsamkeit des Hochtals sogar zehn Stunden am Tag mit dem ungeheuren Versuch einer endgültigen Klärung der tiefsten konstitutiven phänomenologischen Probleme und ihres Verhältnisses zum Zeitbewusstsein beschäftigt war. Die Forschung richtete sich auch auf das kolossale Problem der Individuation, der Konstitution des individuellen Seins nach wesentlichen Grundformen. Vgl. Ebd. S. 182.

Husserl Ingarden ebenso eine weitere Mappe mit Manuskripten (etwa 600 Seiten), die aus seinen Aufenthalten in Bernau in den Jahren 1917 und 1918 herstammten. Er betrachtete sie als Ergebnisse der damaligen Forschungen zum konstituierenden Zeitbewusstsein, zur Analyse der Konstitution der „gefüllten“ Zeit und damit zum Problem der Individuation bezog. Er nannte sie „mein Hauptwerk“, und bat Ingarden, sie für die Veröffentlichung vorzubereiten. Da Ingarden nicht bereit war, die Aufgabe zu übernehmen, kamen sie dann in Finks Obhut. Fink konnte einige der neuesten Fortschritten der Zeitproblematik, die Husserl dort registriert hatte, würdigen und weiterentwickeln (insbesondere die Formulierung der Hypothese eines „absoluten Bewusstseins“, dessen Urprozess zugleich selbstkonstitutiv und konstitutiv für die intentionalen Gegenstände sein sollte).⁴ Jedoch hat Husserl, wie die Herausgeber der *Bernauer Manuskripte* Lohmar und Bernet betonen, diese Position in seinen späteren Überlegungen zum Problem der Zeit nicht immer konsequent aufrechterhalten, da er mit einer solchen „Kompromisslösung“ immer noch unzufrieden war.⁵ Wie Lohmar, ebenfalls Herausgeber der *C-Manuskripte*, andeutet, schien die Zusammenarbeit mit Fink und die intensive Arbeit an den *Bernauer Manuskripten* gut voranzugehen, sodass sie Husserl sogar einen wichtigen kreativen Impuls auch für die Arbeit an anderen Werken gab: „Die Bemühungen, die *Bernauer Manuskripte* in eine konsistente und druckfertige Form zu bringen, fallen in eine Zeit intensiver Arbeit an anderen Publikationsvorhaben. [...] Ab 1934 beginnt er mit der Konzeption der *Krisis-Schrift*. Hiermit ist fast schon das Ende der letzten Phase von Husserls Analysen der Zeitkonstitution erreicht”.⁶ Der Hauptbegriff dieser letzten Phase von Husserls Analysen der Zeitkonstitution ist ohne Zweifel jener der „lebendigen Gegenwart“. Die „lebendige Gegenwart“ als Urmodus der ichlichen Lebendigkeit, und somit generell als transzendente Quelle subjektiver Welterfahrung, übt für Husserl ihre ursprüngliche und stetige, immerwährende konstitutive Funktion als „allzeitliches *nunc stans*“⁷. Das Rätsel der lebendigen Gegenwart und ihrer Eigenschaften der Urpassivität, Prä-Reflexivität, Vor-Zeitlichkeit und Anonymität, führt Husserl auf das Rätsel der Einheit von Stehen und Strömen genetisch zurück.

⁴ Vgl. hierzu Finks „Dispositionsentwürfe zur Edition der Bernauer Zeitmanuskripte“ in PW2, 347-352 (B-I, 1-7).

⁵ S. Lohmar, Dieter; Bernet, Rudolf. (2001) Einleitung der Herausgeber. Zu: Husserl, Edmund. *Die bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Dordrecht: Kluwer.

⁶ Lohmar, Dieter (2006) Einleitung des Herausgebers. Zu: Husserl, Edmund. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934) Die C-Manuskripte*, Husserliana Materialien Bd. VIII, Dordrecht: Springer, S. XIII-XIV.

⁷ Vgl. HELD, Klaus (1966) *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach dem Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Phaenomenologica 23. Den Haag: Martinus Nijhoff, S. 123 et. seq.

Es lohnt sich hier also, die Hauptstadien der Umarbeitung der *Bernauer Zeitmanuskripte* und zugleich ihre Beziehung zu den späteren *C-Manuskripte* in Bezug auf Fink Arbeitsphasen kurz zusammenzufassen.⁸

- 1) Zunächst radikalisiert Fink Husserls Zeitanalysen im Zusammenhang mit seiner Dissertationsarbeit (1928-1929), und ordnet danach (1930-1933) Husserls Manuskripte in einem einheitlichen Plan zum Zweck ihrer Veröffentlichung. Gleichzeitig entwirft er eine Einleitung für das geplante Buch.⁹
- 2) In den Jahren 1933-1934 erfolgte eine Umorientierung dieses Plans auch wegen Husserls erneuter Beschäftigung mit dem Zeitproblem und der Niederschrift zahlreicher Manuskripte zum Thema (eben der sog. *C-Manuskripte*). Das Werk „*Zeit und Zeitigung*“ sollte nun die *Bernauer Manuskripte* als ersten I Teil und Husserls neue Zeituntersuchungen als II Teil enthalten.
- 3) 1934 beginnt die Konzeption der *Krisis-Schrift* und Fink wird allein für die Phänomenologie der Zeit verantwortlich. In den Jahren 1934-1935 sollte das in zwei Teilen geplante Werk nun auch *mit einer detaillierten Einleitung* veröffentlicht werden.¹⁰
- 4) Aufgrund der Unmöglichkeit, das Plan zu realisieren, entwirft Fink in den Jahren 1935-36 einer anderen, *eigenen* Schrift zur Zeitproblematik, die anscheinend nur noch wenige Manuskripte Husserls enthielt.¹¹
- 5) Das Scheitern dieses Plans und seine Ablösung zugunsten einer radikal anderen Alternative sollte um 1936 geschehen haben, als Fink klar wurde, „daß *Zeit nicht* vom Zeitbewußtsein aus philosophisch verstanden werden könne, daß hier gerade eine *Umkehrung* statthat: Zeit (als *Welt-Zeit*) ist ermöglichend für Gegenstände und für konstituierendes Subjekt“.¹²

Inwieweit die fast tägliche Zusammenarbeit mit Fink und dessen Beharrlichkeit bei der Durchführung des „Zeitbuchs“, das unter beider Namen erscheinen sollte, einen relevanten Einfluss auf die späte Husserlsche Entwicklung im Kontext der *C-Manuskripte*, der Zeitkonstitution und des Begriffs der „lebendigen Gegenwart“ hatte, ist eine Frage, die bei einer anderen Gelegenheit zu behandeln ist.¹³ In diesem Sinne ist eine angemessene Kontextualisierung von Finks Kritik an der

⁸ An dieser Stelle möchte ich mich bei Professor Dr. Giovanni Jan Giubilato für seinen wertvollen Beitrag bei der Erstellung dieser bündigen Hauptpunkte-Liste bedanken.

⁹ Vgl. hierzu Finks „Dispositionsentwürfe zur Edition der Bernauer Zeitmanuskripte“ in PW2, 347-35 (B-I).

¹⁰ Vgl. hierzu PW2: B-IV, B-V, B-VI, B-VII.

¹¹ Vgl. PW2, 439 (Lose Blätter).

¹² PW2, 439-441 (Fünf lose Blätter über Finks Zeitbuch aus der Zeit 1969-1971).

¹³ Für eine ausführliche Untersuchung des Problems der „lebendigen Gegenwart“ in Husserls Spätwerk s. die hervorragende Arbeit von Klaus Held (*op. cit.*, 1966).

Zeitanalyse Husserls von größter Bedeutung: Fink entwickelt seine eigene Konzeption der Zeitproblematik in erster Linie in Auseinandersetzung mit (und Absetzung von) Husserls Phänomenologie der Zeit, die in den *Vorlesungen* von 1905 und *Bernauer Manuskripten* enthalten ist, und also gleichzeitig während jener Zusammenarbeit, die zur Konzeption der *C-Manuskripte* führte. Er nimmt daher gleichsam die Funktion eines „Anregers“ für Husserls Redigierung dieser letzten Zeitmappe.¹⁴

Der nach Fink problematische Punktualismus der husserlschen *Vorlesungen über das innere Zeitbewusstsein* und *Bernauer Manuskripte* bestehe also grundsätzlich in der Komplexion eines „Ur-jetzt“ (eines Ur-gegenwärtigen) und eines Vergangenen, das bloß als eine vergangene Gegenwart abläuft. Aus der „Abschattung eines [...] vergangenen, impressionalen Moments“¹⁵ könne jedoch keine Vergangenheit richtig gedacht werden, weil dann eine bloße „immerwährende Gegenwart“¹⁶ vorliegen würde. Überdies erkennt Fink in der Urimpression und sogar in der intentionalen Struktur der Gegenwärtigung ein echtes Grenzproblem für die Husserlschen Analysen: In ihnen tritt die impressionale Ur-Gegenwart als ein „blinder“ und in seiner temporalen Ursprünglichkeit eigentlich unerreichbarer Punkt auf, den das phänomenologisch reflektierende Bewusstsein immer voraussetzen und sozusagen „retrospektiv“ annehmen muss, obwohl es ihn nur „vermuten“ und nie zur anschaulichen Gegebenheit bringen kann. Auf dieses ursprüngliche und jedoch unzugängliche Prinzip des gesamten Zeitigungsprozesses kann das Bewusstsein nur einen mittelbaren Zugang haben, nämlich ausschließlich durch die „primäre Retention“, die aber wiederum im temporalen Verlauf des Bewusstseinsstromes eingefügt ist. Diese Schwierigkeit, die einerseits durch die Unverständlichkeit und Unerreichbarkeit des gegenwärtigen Quellpunktes der intentionalen Bewusstseinsstruktur, und andererseits durch die notwendige Annahme einer impressionalen Gegenwart auferlegt ist, wurde laut Fink zu einer unausweichlichen Begrenztheit der Husserlschen Zeitbewusstseinsanalytik selbst. Diese der punktualistischen Position Husserls unausweichlich zugehörige Begrenztheit sei, so Fink, nur mittels einer phänomenologisch-systematischen Weiterbildung zu übertreffen, die einerseits durch ein ausreichendes Verständnis sowohl der Gegenwartsstruktur und der Art und Weise, wie dem Bewusstsein eine gemeinte Impression originär gegeben ist, andererseits aber auch der zeitlichen Bewusstseinsstruktur erreicht würde. Im

¹⁴ Als Hinweis auf einen möglichen Ausgangspunkt für eine Erforschung des begrifflichen Verhältnisses zwischen der Finkschen Perspektive selbst und Husserls C-Manuskripten kann man schon darauf andeuten, dass Fink bereits in den späten 1920er Jahren in seinen Notizen feststellte: „Ein zeitloses Bewußtsein, das nicht die Stromform hätte, das ein „nunc stans“ wäre, ist ein unbegreiflicher Begriff“: PW1, 32-33 (Z-I, 37b)

¹⁵ PW2, 362 (B-III, 15).

¹⁶ PW2, 362 (B-III, 15).

Zusammenhang mit Finks Umarbeitung der *Bernauer Manuskripte*, die teilweise mit der der *Cartesischen Meditationen* zusammenfiel, finden wir daher zwei der grundlegendsten Aspekte seiner Kritik an Husserls Zeitanalytik, nämlich:

- 1) Die Kritik am Husserls Zeitverständnis bedrohenden Punktualismus und die daraus folgende Verkomplizierung der Gegenwartsstruktur als Elemente einer bewussten und durchdachten Strategie, um das Problem der Welterfahrung innerhalb der Struktur einer originären Erfahrung hinzustellen;
- 2) Die kritische Interpretation von Husserls Verankerung des Weltbegriffs und der ursprünglichen Zeitlichkeit auf der Struktur des Bewusstseins. Demzufolge schlägt Fink eine wesentliche Umkehrung des konstitutiven Vorrangs, der nun der Weltzeit, statt der Bewusstseinszeitlichkeit, gegeben wird.

In einer Notiz über die Schwierigkeiten der Arbeit an den *Bernauer Manuskripten* schreibt Fink: „Die aufgrund der schmalen Manuskript-Basis der Bernauer Zeitmanuskripte versuchte Ausarbeitung in den Jahren 1932-35 scheiterte: [...] weil dem Bearbeiter klar wurde, dass *Zeit nicht* vom Zeitbewusstsein aus philosophisch verstanden werden könne, dass hier gerade eine *Umkehrung* stattfindet: Zeit (als *Welt-Zeit*) ist ermöglichend für Gegenstände und für das konstituierendes Subjekt.“¹⁷ Den zwei im Zitat klargemachten Argumentationslinien Finks werden wir folgen, um die zentralen Argumente dieses ersten Kapitels darzulegen. Diese können wiederum in zwei Teile eingeordnet werden: 1) In den strukturellen Vorrang einer originären (Welt)Erfahrung als Ausgangspunkt der Zeitanalyse, die bei Husserl bekanntlich aus dem paradigmatische Modell der Gegenstandswahrnehmung heraus ausgeführt wird, und die Ablehnung des Husserlschen Begriffs der *Urimpression*; 2) In die Verkomplizierung jener Husserlschen Gegenwartsstruktur, die die Bewusstseinsgegenwart als Konvergenzpunkt von zeitlichen und räumlichen Horizonten sowie von konstituierenden und konstituierten Schichten der Bewusstseins-erfahrung in der gegenwärtigen Welt anerkennt.

Erst nach der Klärung dieser Themen, die den Ausgangspunkt der phänomenologischen Analyse betreffen, kann der für unsere Forschung maßgebende Leitfaden des Negativen explizit in Betrachtung gezogen werden. Demnach ist das erste Kapitel als einleitendes Moment zu betrachten, in dem die „Bedingung der Möglichkeit“ Finks phänomenologischer Philosophie, welche in ihrer eigenen Denkstruktur eine grundlegende Negativität enthält, artikuliert wird.

¹⁷ PW2, 441 (4a).

§5. Gegenwart bzw. originäre Erfahrung vs. Urimpression

Da Husserl keine physikalische, objektive Naturzeit voraussetzt, sondern diese zusammen mit dem Weltglauben durch die Epoche einklammern lässt, wird Zeit ausschließlich als Phänomen des Bewusstseins und *für* das Bewusstsein in Betracht gezogen. Phänomenologisch wird daher die Zeitlichkeit auf die Bewusstseinsstruktur bezogen. Die Struktur der Zeit – oder genauer gesagt, des Zeitbewusstseins¹⁸ – wird in der transzendentalphänomenologische Reduktion auf die strömende, lebendige Wahrnehmungsgegenwart drei unterscheidbaren Bewusstseinsvollzügen zugeordnet, nämlich: *Retention*, *Urimpression* und *Protention*, welche innerhalb des Erlebnisstroms die entsprechenden Erfahrungen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Bewusstseins ermöglichen.¹⁹

Wie auch Rudolf Bernet in seiner Studie „*Husserl's New Phenomenology of Time: Consciousness in the Bernau Manuscripts*“ behauptet,²⁰ ist die temporale Analyse der Wahrnehmung einer zeitlichen Dauer an ihre Grenzen gestoßen mit der Frage, ob und wie ein gegenwärtiger Akt in der Lage ist, eine zeitliche Ausdehnung wahrzunehmen, die über die Gegenwart hinausreicht. Dieses Übermaß wäre von Husserl „zunächst als primäre Erinnerung bezeichnet, und später durch das Konzept der Retention ersetzt“ worden.²¹ Die Retention wurde dann als eine Modalität der Wahrnehmung betrachtet, da sie weder als ein Vergegenwärtigungsakt noch als ein kategorialer Akt bestimmt werden konnte. Und wenn die Urimpression die Verzeitigung eines Quellpunktes der Anschaulichkeit ist, selbst wenn dieser Quellpunkt als sich in ständiger Wandlung befindend begriffen werden soll, denn unterliegt jede Urimpression einer notwendigen Wandlung in der Retention.²² Jede Urimpression wird notwendigerweise retentional modifiziert. Auf diese Weise, wenn z. B. ein Ton im Jetzt des Quellpunkts auftaucht, geht er „sofort“ in Retention über, und diese Retention der Urimpression des Tones ist auch gegenwärtig, ist auch ein Jetzt und nicht bloß eine Vergegenwärtigung des Tones, den man nicht mehr hört. Der Ton bildet zusammen mit einem anderen, aktuellen (urimpressionalen) Ton eine Melodie. Husserl formuliert es in seinen Vorlesungen *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* folgendermaßen: „Der ‚Quellpunkt‘, mit dem die ‚Erzeugung‘ des dauernden Objektes einsetzt, ist eine Urimpression.“²³ Allerdings ist das

¹⁸ Zeit wird als eine Modalität der Auffassung betrachtet, die alle zeitlichen Gegenstände als ihren Auffassungsinhalt betrifft. S. Hua X, 32 und Hua XXXIII, 61-64. *Apud* Tobias Keiling in Gander, 2010, 326.

¹⁹ S. Hua X, 65, aber auch H. H. Gander, *Husserl-Lexikon*, Darmstadt, 2010, 324 ff.

²⁰ R. Bernet, *On Time - New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Springer, Dordrecht, 2010, S.5 ff.

²¹ Ebd.

²² S. Hua, 29; aber auch N. de Warren in S. Luft, M. Wehrle (Hsg.) *Husserl-Handbuch* (2017), Springer Verlag S. 79.

²³ Hua X, 29.

Bewusstsein der Urimpression „in ständiger Wandlung begriffen: Stetig wandelt sich das leibhafte Tonjetzt in ein Gewesen, stetig löst ein immer neues Tonjetzt das in die Modifikation übergegangene ab. Wenn aber das Tonjetzt, die Urimpression, in Retention übergeht, so ist diese Retention selbst wieder ein Jetzt, ein aktuell Daseiendes.“²⁴ Nichtsdestoweniger, wenn Husserl die Retention als ein bloßes differentielles Behalten der Urimpression²⁵ deutet, reduziert sich die gesamte Zeitanalyse auf eine zirkelhafte Definition des urimpressionalen Jetzt-Bewusstseins, die unfähig ist, „das Jetzt durch das Jetzt zu definieren“.²⁶ Husserl selbst war sich sicherlich bewusst, dass eine Analyse der Gegenwart, die das Jetzt als „ideale Grenze“ eines „einzigen Kontinuums, das ständig sich modifiziert“²⁷ versteht, sehr problematisch war. Durch viele der in den *Bernauer Manuskripten* sowie in den *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* als auch in den späteren *C-Manuskripten* durchgeführten Analysen zur Grundstruktur des ursprünglichen Zeitbewusstseins wird der Urstrom als fließender Zusammenhang, oder besser als *Verflechtung* von Retentions- und Protentionskontinuität betrachtet.²⁸ „Dieser Grenzbegriff der punktuellen Gegenwart bezieht sich jedoch nur dann auf einen Modus der Zeitlichkeit, wenn die jetzige Gegenwart mit der nicht-jetzigen Zukunft und Vergangenheit in einen unauflösbaren, linearen und irreversiblen Zusammenhang gebracht wird.“²⁹ Daraus ergibt sich eine punktualistische Zeitstruktur, welche sich auf die gegenwärtige Anwesenheit stützt, in der eine „maximale Gegebenheit [sich] auf der Grenzlinie zwischen strömender Zeit und ständiger Ewigkeit“³⁰ aufstellt. Das Grundproblem von Husserls Punktualismus und ihm anreihender Schwierigkeiten sei aber, so Fink,³¹ folgende Erkenntnis: Die Vorstellung einer Gegenwart als gegenwärtigen Punkts, der sich im Ablauf eines Kontinuums verändert, impliziere einen *Verzicht* auf „Vergangenheit“ im engeren Sinne des Wortes, auf eine Vergangenheit also, die nicht nur eine modifizierte Erweiterung der Gegenwart ist. Die Folge des Punktualismus sei also die Annahme der „Vergangenheit“ als einer dauerhaften Gegenwart, eines All-gegenwärtigen, dessen impressionaler Berührungspunkt jedoch nicht erfasst, sondern nur vorausgesetzt werden könne.

Im Anfang der β -Blätter vertritt Husserl die These, dass die Retention eine gegenwärtige Abschattung von dem ebengewesenen Urjetzt sei. [...] Wenn dies heißen soll, „gegenwärtig“ im selben Sinne wie ein Urjetzt, [...] so kommen wir auf eine

²⁴ Hua X, 390.

²⁵ Husserls Bestimmung des Verhältnisses von Urimpression und Retention ist keineswegs eindeutig, so dass wir für unsere Argumentation nur die Aneignung Finks in Betracht ziehen.

²⁶ Bernet, 1983, 18.

²⁷ Hua X, 40.

²⁸ S. Hua XXXIII, S. 6 ff.; Hua Mat VIII, S. 298, 337.

²⁹ Hua X, 40.

³⁰ Bernet, 1983, 27.

³¹ Vgl. z. B.: PW1: 17 (Z-I, 16a); 113 ff. (Preisschrift §9), 211 (Z-IV 4a); 212 (Z-IV 7a); 252-253 (Z-IV 79a-b).

phänomenologisch unaufweisbare Komplexion von ineinander geschachtelten Intentionalitäten. – Ja es ist gar nicht einzusehen, wie überhaupt damit „Vergangenheit“ möglich ist.³²

Um solche Grenzen des Punktualismus und der Auffassung einer „jetzigen“ Urimpression zu überwinden, schlägt Fink eine neue Struktur der Zeitanalyse vor, die sich nicht mehr auf die Wahrnehmung von Zeitobjekten, sondern auf die sogenannten intentionalen Horizonte – die *Entgegenwärtigungen* – stützt. Diese für die Konstitution der zeitlichen Ausdehnung des Bewusstseins und seines ekstatischen Hinausgehens über die bloße Gegenwart verantwortlichen Horizonte sind daher die Bedingung der Möglichkeit für alle Bewusstseinsakte.

Wenn die Gegenwart „sich in einer Mannigfaltigkeit impressionaler Phasen [zeitigt], und zwar so, dass diese unselbständig das Ganze der Gegenwart wechselseitig fundieren“,³³ gehören die *Entgegenwärtigungen* wesentlich zur Konstitution der lebendigen Gegenwart, indem der phänomenologische Begriff der Gegenwart weder ein punktuelles Jetzt (Punktualismus) noch eine bloß erstreckte Zeitgestalt (eine All-Gegenwart) meinen kann. Sie konstituiert sich vielmehr nach jenen Intentionalitäten, die „prinzipiell *nie* gegenwärtig“³⁴ geworden sind. Die *Entgegenwärtigungen* ermöglichen das Vorkommen dessen, was die eigentlichen Akte des Bewusstseins sind: Die *Gegenwärtigungen* und die *Vergegenwärtigungen*. In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass das „Gegenwartsproblem“ bei Fink nicht nur ein Grenzproblem der Zeitanalyse ist, sondern als Hauptfigur seiner Phänomenologie deutlich in den Vordergrund kommt, und im Hinblick auf die Herausforderungen, die sich aus dem allgemeineren Problem der *Konstitution* ergeben, interpretiert wird.

In der Analyse der Gegenwart kulminiert die Zeitanalytik. In ihr haben wir das „konstitutive Urphänomen“: „die Füllung der Zeitschwingungen“. In diesem Problem verdichtet sich der ganze Problembestand, nicht nur der Zeitanalytik überhaupt, sondern der phänomenologischen Philosophie im Ganzen. Hier kommen überein das Problem der „Transzendenz“ (Heidegger) und das traditionelle Problem von „Subjekt-Objektkorrelation“, die „ontologische“ und „ontische“ Erkenntnis, Gegenstand- und Umstandsproblem (beide in der letzten Stufe umgriffen von der „Inständigkeit“), „*Entgegenwärtigung*“ und „*Feldintentionalität*“. In diesem Zusammenhang allein kann der Begriff der „*Konstitution*“ seine zureichende Bestimmung erfahren.³⁵

³² PW2, 362 (B-III, 15). Mit „β-Blätter“ bezieht sich Fink auf folgende Manuskripte Husserls: L I 3/1-7, die dem Text Nr. 13 in Hua XXX entsprechen, welcher jedoch die in Finks Transkription nicht übertragenen Blätter 8-10 wiedergibt.

³³ Fink, *Vergegenwärtigung und Bild*. In: Studien zur Phänomenologie 1930-1939, Martinus Nijhoff, Den Haag, S. 22. Nachfolgend zitiert als SP [VB], gefolgt von Seitenzahl.

³⁴ PW2, 363.

³⁵ PW1, 38 (Z-VII, XVII/12a).

Obwohl Husserl die fundamentale Unterschied, die Akte von den Horizonten des Bewusstseins auseinanderhält anerkannt habe,³⁶ indem er z.B. auf eine Unterscheidung zwischen den konstituierten Einheiten einerseits und des konstituierenden Flusses anderseits hinweist, gäbe es immer noch bei Husserl eine besondere Unklarheit in dieser Hinsicht, die viele Missverständnisse verursacht habe. Tatsächlich haben „bei Husserl Protention und Retention zumeist einen aktintentionalen Sinn“.³⁷ Die Unklarheit hinsichtlich der Frage, ob Retention und Protention als Akte betrachtet werden sollen und die dazugehörige Schwingung von Husserls Auffassung hätten eine ernsthafte Motivation. Diese bestehe eben in der Idee, dass es eine strukturelle Unterscheidung zwischen Gegenwärtigungen und Vergegenwärtigungen einerseits und Ermöglichungshorizonten (Entgegenwärtigungen) andererseits gibt. Diese Konzeption steht nicht nur der phänomenalen Struktur der intentionalen Zeithorizonte zugrunde, nach denen die eigentlichen Akte des Bewusstseins möglich sind, sondern stellt gleichzeitig die theoretische Herausforderung dar, eine Art „Vorgängigkeit der ichlosen Konstitution vor der ichlichen“ zuzulassen, da die Akte nur auf der Grundlage eines bereits festgelegten und konstituierten Zeithorizonts möglich sind. In diesem Sinne schreibt Fink in einer Notiz aus der Zeit seiner Dissertation: „Das absolute Bewusstsein ist nicht imstande, ‚weltlos‘ vorzukommen an einen ‚*topos hyperuranios*‘. Aber wenn die Vorgängigkeit vor der Welt keine solche ist eines unbedürftigen ‚weltlosen Vorkommens‘, welchen Sinn hat dann noch die Rede, das Sein des Bewusstseins gehe dem Sein der Welt voran?“.³⁸ Gegen die Idee, dass das Subjekt-Objekt Verhältnis ein real-kausales, eine Art Abfolge sei, setzt Fink fort: „Die transzendente Vorgängigkeit des Bewusstseins muss offenbar einen anderen Sinn haben; denn auch psychologisch ist nicht zuerst das Sein des Bewusstseins da, sondern umgekehrt, zuerst das Sein des Nichtichs. Das Ich wird für sich selbst (psychologisch) immer später offen als das Nichtich.“³⁹

Diese strukturelle Umwandlung der phänomenologischen Grundlagen, aus denen eine Analyse des Bewusstseins gemacht wird, entspricht – wie wir leicht schließen können – einer noch tieferen Veränderung der konstitutiven Rolle der Vorgegebenheit der Welt. Wenn bei Husserl das transzendente Bewusstsein die *absolute* Verankerung für jede phänomenologische Analyse wäre, in Bezug auf die sich die Welt dann als etwas nur *Relatives* verhalten würde, betreibt Fink eine deutliche Umkehrung dieser Korrelation: Das Dasein, bevor es sich seines eigenen

³⁶ Vgl. die *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1905), zurzeit als den Band X der Husserliana veröffentlicht, insbesondere den dritten Teil über die Konstitutionsstufen der Zeit. Wichtige aber allgemeinere Hinweise dazu sind in *Ideen I* zu finden. Punktuelle Analyse bezüglich der anschaulichen Vergegenwärtigungen sind jedoch im Hua XXIII zu finden.

³⁷ PW1, 220 (Z-IV, 24a).

³⁸ PW1, 268 (Z-IV, 111b-112b).

³⁹ Ebd.

Bewusstseinslebens bewusstwerden kann, handelt unmittelbar und gedankenlos in die vorgegebene Welt hinein. Dieses von Husserl als „natürliche Einstellung“ beschriebene und der phänomenologischen Einstellung vorangehende unmittelbare Hineinleben in die vorgegebene Welt wird von Fink nicht mehr ausschließlich als Struktur des (transzendentalen) Bewusstseins, sondern auch als etwas, das in die menschliche Existenz hereinragt, gedeutet. In den nächsten Kapiteln wird eben die Vorgegebenheit der Welt problematisiert. Zunächst werden wir aber versuchen, die Folgen dieser Strukturrevision für die Analyse des immanenten Zeitbewusstseins zu verstehen.

§ 6. Akte des Bewusstseins und Zeithorizonte: erste Problemstellung der Entgegenwärtigung

In *Vergegenwärtigung und Bild* (§9) stellt sich Fink die Aufgabe, die Vergegenwärtigungen gegen das Zeithorizontbewusstsein (die Entgegenwärtigung) phänomenologisch abzugrenzen. Hier beschreibt er die Entgegenwärtigungen als „jene Intentionalitäten, welche die lebendigen Horizonte einer Erlebnisgegenwart konstituieren wie Retention, Protention und Appräsentation.“⁴⁰ Entgegenwärtigungen seien also „die Zeitigungsweise der ursprünglichen Zeitlichkeit selbst“,⁴¹ indem sie die Zeithorizonte der Vergangenheit (Retention), Gegenwart (Appräsentation) und Zukunft (Protention) als zeitliches Szenario für alle Akte, die eben in diese Horizonte eindringen können, erst bilden. Diese zeitliche Dimension, die zeitliche Handlungen ermöglicht, ist „intentional“ und doch „unfreiwillig“ in dem Sinne, dass sie alle Handlungen begleitet und ihren eigenen zeitlichen Horizont eröffnet. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, zwischen „konstituierendem Fluss“ und den „konstituierten Einheiten“, die nur im Rahmen dieses Flusses möglich sind, klar zu unterscheiden. Daher hebt Fink deutlich hervor, dass die Entgegenwärtigungen, indem sie dem zeitkonstituierenden ekstatischen Fluss angehören, „absolut unselbständige Intentionen [sind], für sich nichts sein [können], sondern immer nur eine Impression umsäumen und diese in den Zusammenhang des Bewusstseinsflusses einweben.“⁴²

Jeder Bewusstseinsakt hat daher notwendigerweise einen zeitlichen Horizont, der sich auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erstreckt und je nach dem Eindringungsgrad in diese Ekstasen in ihnen zeitliche Intervalle eröffnet, die selbst horizontal sind. So konfiguriert Retention die zeitliche Öffnung zur Vergangenheit, und die Akte, die diesem Horizont entsprechen, werden *Wiedererinnerungen* genannt. Die Protention wiederum ist der zeitliche Horizont, der sich der

⁴⁰ *op.cit.* SP [VB], §9, 22.

⁴¹ SP [VB], 24.

⁴² SP [VB], 25.

Zukunft öffnet, und die entsprechenden Akte sind die *Vorerinnerungen*. Protention und Retention sind daher intentionale Horizonte, die „unfreiwillig“ und sozusagen „vor“ den Akten, die in sie eindringen können, angeordnet sind.

Diese Vorgängigkeit soll, wie gesagt, keineswegs als „ein verursachendes, sondern ein intentionales Vorhergehen“⁴³ verstanden werden, und Fink spricht tatsächlich von „passiver Konstitution vor der aktiven (bewussten)“: „Vorgängigkeit der Zeit vor den Gegenständen“, dies ist ein Zentralproblem der Phänomenologie.“⁴⁴ Die intentionale Vorgängigkeit, sei sie protentional oder retentional, „hat nicht den Charakter eines Gegenwärtigen, sondern *Entgegenwärtigen*, des *Vergessens*, im Fall des Retentionales, ist gerade in ihrem eigentlichsten Wesen Fortrückung eines impressionalen Bewussten in den Vergangenheitshorizont. Ebenso ist Protentionalität primär Fernhaltung.“⁴⁵ Es zeigt sich hier ein wichtiger neuer Ansatz im Vergleich zur Husserlschen Zeitstruktur „Retention – Urimpression – Protention“: Um so wichtiger ist Finks Wahl des Begriffs *Appräsentation* anstelle von Urimpression, wenn man berücksichtigt, wie Husserl ihn verstanden hat.

Bei Husserl ist *Appräsentation* ein Begriff, der primär im Rahmen der Dingwahrnehmungsanalysen und der Diskussion über die zu treffende Unterscheidung zwischen Urpräsenz und Appräsenz in *Ideen II* verwendet wird. Wenn Urpräsenz sich auf die ursprüngliche Wahrnehmung eines Erlebnisses bezieht, in dem „ein Subjekt den wahrgenommenen Gegenstand in ursprünglicher Präsenz gegeben hat“, weist dagegen Appräsenz „auf Urpräsenz zurück“. Diese bezieht sich also auf ein mittelbares Auffassen von etwas, das selbst nicht direkt wahrgenommen, sondern „bloß ‚mitpräsentiert‘ ist“.⁴⁶ In den *Cartesischen Meditationen* kommt der Terminus im Bereich des Intersubjektivitätsproblems vor, und Husserl bezeichnet damit – kurz gesagt – „die Gegebenheitsweise von Fremderfahrung, bei der das ‚a priori‘ unzugängliche Innenleben des Anderen [...] anzeigt“ wird.⁴⁷ Jedoch bezieht sich „Appräsentation“ in beiden Fällen auf eine gegenwärtige Dimension, die aber dem Bewusstsein nicht unmittelbar erscheint, d.h. auf eine die Gegenwart begleitende, dem Bewusstsein aber nicht in Form einer direkten Wahrnehmung gegebenen Dimension. Das sind die wichtigsten Merkmale dessen, was Fink den Handlungen zugeschrieben hat, die in den entgegenwärtigten Horizont der Gegenwart eindringen und die er auch *Gegenwartserinnerung* nannte. Diese wird in §8 dieses Kapitels ausführlich betrachtet.

⁴³ PW1, 209 (Z-IV, 1a).

⁴⁴ PW1, 174 (Z-II, 46b).

⁴⁵ SP [VB], 23.

⁴⁶ Hua IV, 162

⁴⁷ David Espinet im Gander, 2010, 33. Siehe auch Husserl, Hua I, §50-56.

Nun ist aber von allergrößter Wichtigkeit, dass diese scheinbar unwichtige Umarbeitung der Analyse des Zeitbewusstseins Husserls weitreichende Konsequenzen hat: In erster Linie, wenn Fink an die in der Gegenwart geschehende und dort sich konstituierende Akte der Vergegenwärtigung denkt, problematisiert er in der Tat das Husserlsche Unterscheidungskriterium zwischen Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung. Wenn ein Gegenstand allein in der Wahrnehmung „gegenwärtig“⁴⁸ gemacht werden und dementsprechend nur in jener Wahrnehmung als wirklich und existierend vorkommen⁴⁹ kann, dann entspräche der Vergegenwärtigung eines Gegenstandes die „Reproduktion eines innerlich ‚impressiv bewussten‘ Erlebnisses“,⁵⁰ d.h., die Vergegenwärtigung wird als eine bloße „reproduktive Modifikation“⁵¹ ihrer entsprechenden Wahrnehmung erfasst. Demgegenüber ist für Fink diese reproduktive Modifikation keineswegs die wesentliche Eigenschaft der Vergegenwärtigungen und allein die Wiedererinnerung soll als „rekonstitutives Bewusstsein“ erfasst werden, da ihr eine Erfahrung „von dem, was wirklich war“,⁵² entspricht. Darüber hinaus – wie aus der Analyse der komplexen Struktur der Gegenwart ersichtlich wird – hebt Fink eine spezielle Dimension der Vergegenwärtigung, die für die gegenwärtige und originäre Erfahrung wesentlich konstitutiv ist: die der Gegenwartserinnerung. Die Vergegenwärtigungen sind nicht bloß reproduzierende Akte, die einen gegenwärtigten wahrgenommenen Gegenstand nun als „vergegenwärtigt“ wiedergeben, so dass jener Gegenstand jetzt als „vergegenwärtigt“ erscheint. Wenn, wie wir gesehen haben, der elementarste Kern der Zeitanalyse Finks nicht mehr die Gegenstandswahrnehmung als das Noema eine Noesis, sondern ein Horizont der Gegenwart ist⁵³, dann erstreckt sich die Vergegenwärtigungsmodifikation auch auf eine Gegenwärtigung, die als der Horizont einer sich in der Gegenwart des Bewusstseins konstituierenden originären Erfahrung betrachtet wird. Genau deswegen betrifft die Vergegenwärtigungsmodifikation nicht nur einen isolierten Gegenstand, sondern die Totalität des Bewusstseinslebens, und in diesem Sinne modifiziert sie die ganze Struktur der Welterfahrung.

Im Folgenden schlagen wir ein vergleichendes Schema zwischen den Positionen von Husserl und Fink bezüglich der allgemeineren Klassifizierung von Bewusstseinsakten mit dem Ziel vor, die eingangs genannten Unterschiede zwischen Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung abzugrenzen,

⁴⁸ Hua XXXIII, 309, aber auch Hua XIX/2, 677.

⁴⁹ S. Hua VI, 107, Hua VIII, 44.

⁵⁰ Hua XXIII, 330.

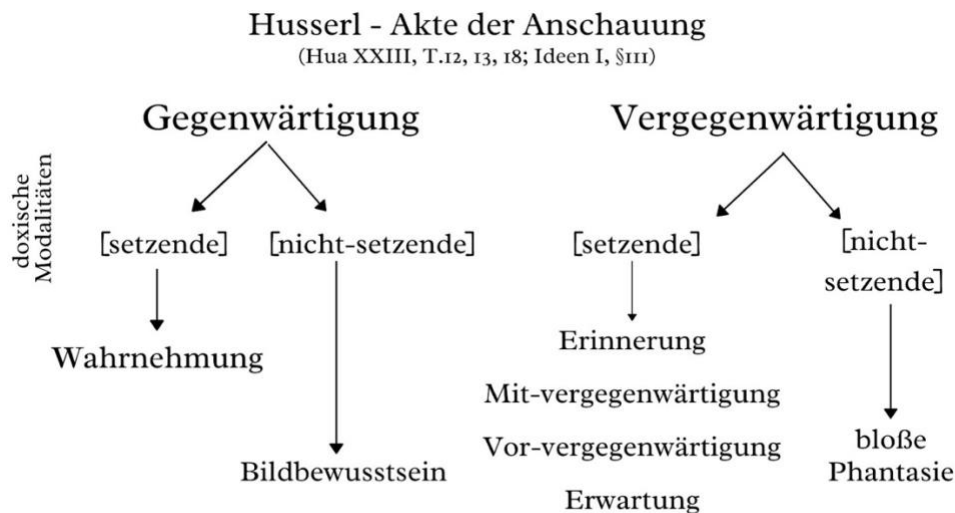
⁵¹ Ebd.

⁵² S. SP [VB], 29: „In ihr [Wiedererinnerung] lebend bin ich sozusagen bei der Vergangenheit selbst, lebe inmitten der vergangenen Weltsituation meiner damaligen Erfahrungswirklichkeit.“

⁵³ Als solches kann aber auch schon Husserls „lebendige Gegenwart“ verstanden werden. Dies wäre sogar ein wichtiges Element bei einer Annäherung zwischen Finks Position und der späteren von Husserl.

und damit die von Fink spezifisch vorgeschlagene Entgegenwärtigungsstruktur systematisch zu verstehen. Für die Husserl-Klassifizierung leihen wir uns den bereits von Franco Volpi vorgeschlagenen Entwurf:

Schema 1⁵⁴



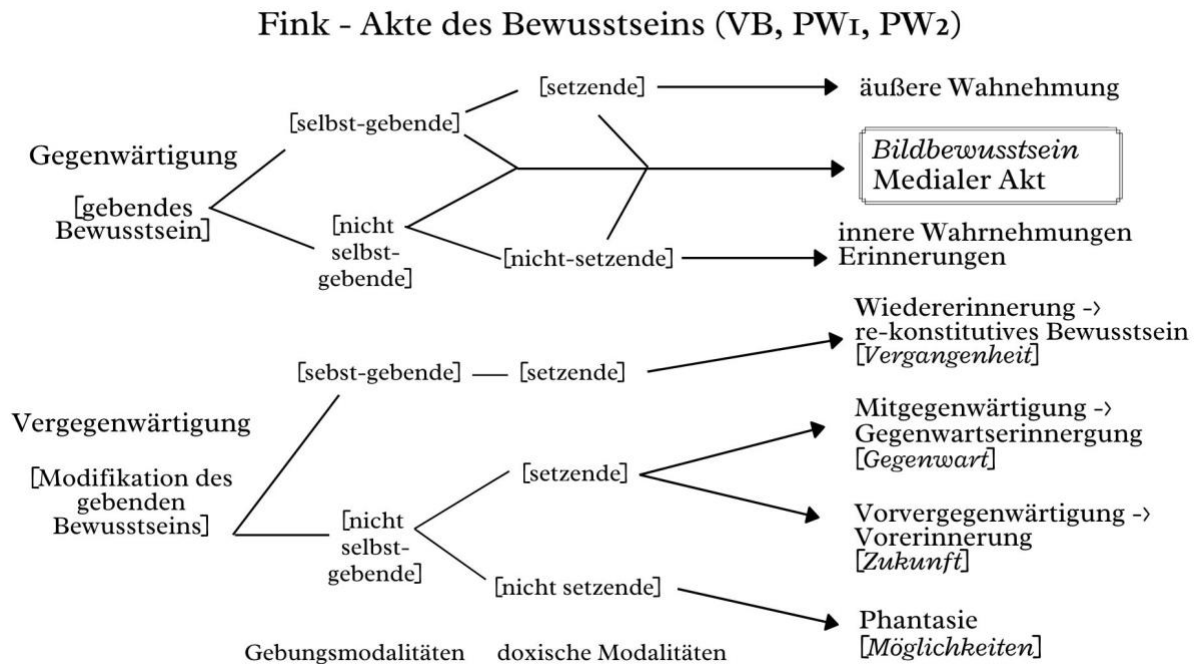
Um das in dieser Hinsicht bei Fink Spezifische zu verdeutlichen, möchten wir folgendes Schema anwenden. In ihm wird gezeigt, dass die Änderungen hinsichtlich der Differenzierung zwischen Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung vor allem die Möglichkeit eines neuen Verständnisses der Gegenwartsstruktur und der sie konstituierenden ursprünglichen Erfahrung bestätigen. Nachdem die Gegenwartskonzeption bei Fink von jener Begrenztheit befreit wurde, die von der typisch Husserlschen Struktur der punktuellen Urimpression verursacht war, offenbaren sich die Gegenwart und die in ihr grundlegende originäre Erfahrung als der *systematische Locus* der Weltkonstitution. Darüber schreibt Fink in den Manuskripten, die als „Chiavari-Reihe“ bekannt wurden: „Die Welt konstituiert sich nicht vorträglich in Wahrnehmungen und dann nachträglich erst in ihren intentionalen Abwandlungen: den Horizonten, sondern die Horizonte sind zumindest genau so früh wie die ‚Wahrnehmungen‘.“⁵⁵ Und schließlich im Text „Zum Problem der ‚Gegenwart‘“ fügt er hinsichtlich des Doppelsinnes dieses Titels hinzu: „Simultane Intentionen, die in der Einheit einer Gegenwart zugleich fungieren, zerfallen in zwei Gruppen: 1) solche, die ein objektiv-einheitliches Korrelat ihre Simultaneität haben, und 2) solche, die keine objektiv-einheitliche

⁵⁴ Referenz: Volpi, F. (1984), Soggettività e temporalità: Congetture sul Problema del tempo nella filosofia del novecento, in: G. Barbieri P. Vidali [Hsg.], *Le forme del tempo e della memoria nella cultura contemporanea*. Padova: Edizioni 1+1, S. 163-82.

⁵⁵ PW2, 39 (Z-VII, XVII/15a).

Koexistenzgegenständlichkeit konstituieren“.⁵⁶ Der Doppelsinn von „Gegenwart“ sei letztendlich auf eine Simultaneität von Aktintentionalitäten (der Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung) und Horizontsintentionalitäten (der Entgegenwärtigung) zurückzuführen.

Schema 2



§7. Originäre Erfahrung und Vergegenwärtigung

Vergegenwärtigungen sind Bewusstseinsakte, die in die ursprünglichen Horizonte der Temporalität hineingehen. Diese Horizonte konstituieren sich ihrerseits als Entgegenwärtigungen, da die horizontbildenden Entgegenwärtigungen „eine Zeitigungsweise der ursprünglichen Zeitlichkeit selbst [sind]“.⁵⁷ Im Gegenteil zu gegenwärtigenden Akten, „in denen eine intentionale Gegenständlichkeit als sie *selbst* erscheint“, und in denen diese Gegenständlichkeit selbst „phänomenologisch als den Modus der *Originarität* bezeichnet“⁵⁸ wird, bedeuten jene vergegenwärtigenden Akte *keine Modifikation des Noema eines originären Aktes*, „so dass dieses mit dem Index ‚vergegenwärtigt‘ erschein[en]“ würde, sondern *eine Modifikation des „gebende[n] Bewusstsein[s] von diesem Noema“*.⁵⁹ Aus diesem Grund setzt Fink mehrmals den Akzent darauf,

⁵⁶ PW2, 38 (Z-VII, XVII/14a).

⁵⁷ SP [VB], 24.

⁵⁸ SP [VB], 20.

⁵⁹ SP [VB], 21.

dass jede Modifikation der originären Erfahrung, egal ob in Bezug auf die Gegenwart, die Vergangenheit, die Zukunft oder sogar auf die bloße Möglichkeit, nie eine solche ist, die ausschließlich auf das Noema, sondern auf den *gesamten Horizont der darin enthaltenen Erfahrungen* wirkt. Wenn ich mich z. B. an etwas erinnere, erinnere ich mich nie an einen „isolierten“, als „vergangen“ modalisierten Gegenstand. Dank der Erinnerung gehe ich vielmehr in den vergangenen Erlebnishorizont hinein, der „damals“ gegenwärtig war. Mit dieser Ersetzung der Gegenstandswahrnehmung durch die Horizontstruktur als Grundelement der temporalen Analytik verlagert Fink den Fokus auf den Kern dessen, was er in der *Dissertation* als die „Erfahrung, die die ganze originäre Erfahrungsstruktur [...] enthält“⁶⁰ nennt, sowie auf „die egologische Umweltstruktur der gegenwärtigen Erfahrung“, die in seinen Privatnotizen hinsichtlich der *Preisschrift*, der *VI. Cartesianischen Meditation* und der Revision Husserls *Meditationen* oft explizit als „originäre“ oder „originale“ Erfahrung,⁶¹ als auch „originäre Gegenwart“⁶² vorkommt. Mit anderen Worten geht es für Fink darum, die Erfahrung der Gegenwart in Form eines von einem in der Welt *seienden* und auf sie *wirkenden* Bewusstsein zu betrachten. Die Struktur der „originären Erfahrung“ ist vor allem aus zwei Gründen also das wesentliche Element Finks phänomenologischer Analyse: Erstens weil sie das Problem der Verkomplizierung der Bewusstseinsgegenwart beinhaltet; zweitens – aufgrund der neuen Bedeutung der Struktur der Bewusstseinsgegenwart –, weil das Problem einer methodischen Umarbeitung der Meditationen Husserls auf die originäre Erfahrung bzw. die *Situation der Reduktion* ausgewiesen wird.⁶³

Die originäre Erfahrung – oder die originäre Gegenwart eines Bewusstseins – beschränkt sich nicht auf die Selbstgebung einer originären Wahrnehmung im Modus der Gegenwärtigung, sondern erstreckt sich auf eine umfassende Struktur, in der die Akte der Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung auf die intentionalen Horizonte der Entgegenwärtigung auftreten. Tatsächlich weist Fink auf die „Heterogenität intentionaler Erlebnisse“ hin, in der wir „eben simultane Gegenwart von gegenwärtigenden Akten und vergegenwärtigenden Akten“⁶⁴ haben, und schließt damit ab: „Im Wesen der Zeitlichkeit gründet aber auch ihre horizontale Zeitigung in Gegenwart und

⁶⁰ SP [VB], 31.

⁶¹ Vgl. PW1, 11, 47 [„in der Vergegenwärtigung modifiziert sich das ganze originäre Erfahren...“], 126 [„reale Gegenstände sind, was sie sind als Einheiten originärer Erfahrung.“], usw.

⁶² PW1, 38, 41, 56, 131, 426 [„die ganzen Verhalten der originären Gegenwart kehren in der Vergegenwärtigung wieder, nur eben vergegenwärtigt.“]

⁶³ Darauf werden wir später zurückkommen, wenn wir die VI. Cartesianische Meditation thematisieren. Zunächst geht es uns darum, die Struktur einer Erfahrung zu isolieren, die in der Lage ist, eine Alternative zu den Begrenzungen der Zeitanalyse Husserls zu bieten. Im dritten Kapitel wird es endlich darauf ankommen, die Struktur der originären Erfahrung – als ‚Situation der Reduktion‘ – in ihrer methodologischen und systematischen Bedeutung zu analysieren.

⁶⁴ PW1, 31 (Z-I, 36a).

Entgegenwärtigungen“.⁶⁵ In der *Disposition* zu „*System der phänomenologischen Philosophie*“ von Edmund Husserl vom August 1930 erklärt Fink entscheidend die systematischen Implikationen seiner Auffassung der ursprünglichen Struktur der Bewusstseinsgegenwart als „Weltausschnitt“.⁶⁶ Dieser sei zunächst die „Urstätte, von der alle Weltgeltungen auslaufen und auf den alle irgendwie zurückweisen“, da „dieser Weltausschnitt so weit als unsere originale Erfahrung reicht“.⁶⁷ Darauf werden wir später noch zurückkommen. Zunächst geht es uns darum, die wichtigsten Elemente der von Fink vorgeschlagenen methodischen Umstrukturierung der Phänomenologie zu zeigen, als er das Revisionsprojekt Husserlscher *Meditationen* annahm, und diese mit einer *transzendentalen Methodenlehre* erweiterte. Damit möchten wir die Relevanz seiner frühen Neuformulierung der Grundlagen der phänomenologischen Zeitanalyse für die Eröffnung eines *anderen* Weges – „a new third solution“⁶⁸ in Bezug auf die Philosophie von Husserl und Heidegger – zur Bewältigung der Begrenztheit der Husserlschen Phänomenologie und der von Fink früh problematisierten Konstitutionsfragen⁶⁹ beleuchten.

Die originäre Erfahrung ist mit einer Art Grundmodus der Erfahrung verknüpft, in der wir „prinzipiell den Unterschied von solchen Gegenstandbestimmungen, die in den anschaulichen präsentierten Gehalt der Wahrnehmungen fallen, und solchen, welche mit diesen in der Einheit der gegenständlichen Apperzeption“ *mitgegeben* sind⁷⁰, erfahren können. Nun, was Fink hier vertritt, ist die fundamentale Einsicht, dass die Erfahrung der Gegenwart nicht auf die Erfahrung der in einem Präsenzfeld vorhandenen Gegenstände beschränkt ist, sondern sie ist auf eine Dimension der Selbst- und Umweltapperzeptionen, gegründet. Gemeint damit ist, dass die Erfahrung der Gegenwart weiter aus einer Dimension besteht, die jenseits des anschaulichen Bestandes der Erfahrung liegt und dennoch die Art und Weise *wie* diesen erlebt wird, bestimmt. Gerade in diesem Sinne ist die Aussage Finks zu verstehen, nach welcher jedes Problem der Zeitanalyse „in die Analyse der Gegenwart kulminiert“.⁷¹

Die in der Bewusstseinsgegenwart auszumachende originäre Erfahrung bestimmt sich jeweils sowohl nach der räumlichen (geographischen) Position als auch nach allen intentionalen Horizonten,

⁶⁵ PW1, 33 (Z-I, 37b).

⁶⁶ Ebenso werden wir das Problem des „Weltausschnittes“ im Folgenden zusammen mit der „Situation der Reduktion“ und der Analyse der phänomenologischen Reduktion selbst diskutieren.

⁶⁷ Fink, *VI. Cartesianische Meditation – Ergänzungsband*. Husserliana Dokumenta II/2, Kluwer, Dordrecht, 1988b, S. 37. Nachfolgend zitiert als VI. CM/2, gefolgt von Seitenzahl.

⁶⁸ R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology*. (2004). Yale University Press, S. 133.

⁶⁹ Vgl. eine Notiz über eine Unterredung mit Husserl am 1. Dezember 1927, also vor der Dissertation und sogar vor den Assistentenjahren bei Husserl: PW1, 22 (Z-I, 23a).

⁷⁰ VI. CM/2, 42.

⁷¹ Op. cit., PW 1, 38 (Z VII, XVII/12a).

die dem Bewusstsein eine „erlebnismäßige Wesensstruktur des in der Erfahrung jeweils archontisch oder allein fungierenden ‚Sinnes‘“⁷² zuschreiben. Zu dieser Wesensstruktur gehört also das, was „wir als Potentialität der anschaulichen Präsentiertheit bezeichnen wollen“, d.h. die „unsichtigen, nicht anschaulichen Erfahrungsbestimmtheiten“.⁷³ Demzufolge können wir thesenhaft sagen, dass an der originären Erfahrung zwei grundlegende Bestandsachsen konvergieren: Einerseits transzendente (*apriori*) Bestimmungen und Zeithorizonte, die als ermöglichende Horizonte aller Akte des Bewusstseins fungieren und andererseits die Gesamtheit der auf diese Horizonte basierten Akte, wie die anschauliche Elemente der Wahrnehmung und ihrer möglichen Iterationen, aber auch die unendliche Dimension der zeitlichen und räumlichen Potentialitäten der Präsentiertheit.⁷⁴ Mit einer vielleicht deutlicheren Formulierung, welche aus einer Unterhaltung zwischen Dorion Cairns und Fink über die Wesensnatur der „lebendigen Gegenwart“ stammt, könnte man auch sagen: „All being except the *lebendige Gegenwart* is relative to the later, which is absolute, even metaphysically absolute, and one has, proceeding from the *lebendige Gegenwart*, various levels of *Ontifizierung*“.⁷⁵

Allein aus dieser Einschachtelungs-Struktur von intentional-konstituierenden und intentional-konstituierten Horizonten aller Bewusstseinsereignisse her, ist der Hauptrolle des Begriffs der *Vergegenwärtigung* innerhalb der *Inauguraldissertation* Finks zu verstehen. Die grundlegende Einsicht, die Fink durch die Analyse des Phänomens der Vergegenwärtigung hervorbringt, ist, dass ein einziger Akt allein nicht in der Lage ist, die Komplexität der Erfahrungen eines Bewusstseins in sich einzuschließen, ebenso wenig die Komplexität der Gegenwartserfahrung durch eine phänomenologische Aktanalyse offenzulegen.⁷⁶ Die Anerkennung dieser Vielfalt von Konstitutionshorizonten veranlasst Fink, die auf eine bloße Gegenstandswahrnehmung basierte Zeitanalyse zu bestreiten, sobald damit auch anerkannt wurde, dass letztendlich die Auffassung der „Sache selbst“ und dementsprechend auch die „Rückkehr zu den Sachen selbst“ nichts anderes als

⁷² VI. CM/2, 40.

⁷³ VI. CM/2, 42.

⁷⁴ Vgl. VI. CM/2, 42: „Das bedeutet wiederum eine notwendig im Sinne der erfahrungsmäßigen Gegebenheit des ‚Weltausschnittes originaler Erfahrung‘ liegende Fundierung der Geltung, in welcher eben dieser Weltausschnitt für uns gilt. Urgeltung hat allein die – zwar als bloße Komponente in der gegenständlichen Apperzeption liegende – anschaulich-präsentierte ‚Einseitigkeit‘, während die durch die volle Apperzeption mit ihr implizierten anderen Gegenstandsbestimmungen einen abgewandelten Geltungsmodus: anschauliche Präsentiertheit. Aber auch: VI. CM/2, 46 ff., den Begriff ‚Wirheiten‘ und den ‚Fundierungszusammenhang der aus Glaubensübernahmen stammenden Geltungen, die kontinuierlich vom ‚Anderen in meinem Weltausschnitt‘ zu den über den weltausschnittlichen Anderen *vermittelten* Anderen führen, und zwar in einer Stufenfolge einer offen endlosen Vermittlung und Vermittlungswiederholungen.“

⁷⁵ D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink* (1976), Martinus Nijhoff, S. 31.

⁷⁶ Tatsächlich, in seiner Schrift „Assistenzentwürfe zu Husserls systematischem Werk“, nimmt Fink die Frage nach der originären Erfahrung und ihrem Sinnüberschuss bezüglich der Struktur der Wahrnehmung wieder auf. Dort liest man: VI. CM/2, 44: „Der Titel ‚Wahrnehmung‘ für das *originale weltausschnittliche Erfahren* muss aber in einer prinzipiellen *Weite* genommen werden (nicht in der eingeschränkten Bedeutung der bloß ‚sinnlichen Wahrnehmung‘), in einer Weite, die es erlaubt, *alle urmodal-anschaulichen* Erfahrungsweisen als ‚Wahrnehmung‘ anzusprechen“.

eine illusorische und eigentlich naive Voraussetzung sei. Das „so wie es wirklich war“ sei im Grunde genommen nichts anderes als eine Konstruktion, die einen bestimmten Kontext betreffend ist und sich notwendigerweise auf eine bestimmte weltliche Situation bezieht, die selber „als es wirklich war“ – in sich selbst – nicht nachgeholt werden kann, sondern nur als Schnittpunkt einer Vielzahl von Horizonten zu fassen ist.

Das „so wie es wirklich war“ hat bereits beim Einsatz der Wiedererinnerung einen vorgezeichneten Sinn. Trotzdem ist es eine Wesensbestimmung jeder Erinnerungsgegenständlichkeit, in der *Einheit einer Welt* zu stehen. Ein „bloß vorschwebender Gegenstand“ ohne Weltlichkeit ist widersinnig, weil eben auf die Potentialität der Ausweitung dieses Gegenstandes auf die ihm zugehörige, ihn umschließende Wiedererinnerungswelt nicht Rücksicht genommen ist.⁷⁷

Die Voraussetzung einer von der Vergegenwärtigung zu reproduzierenden „impressionalen Reinheit“ zeigt sich für Fink als ganz unangemessen, um das Wesen der Vergegenwärtigung und generell die zur originären Gegenstandserfahrung überhaupt gehörende Komplexität zu verstehen. Indem Fink die Vergegenwärtigung von ihrer – von Husserl zugewiesenen – primären Wiedergabefunktion der in der Wahrnehmung gegebenen Inhalte befreit, weist er ihr nicht nur eine neue Funktion zu, sondern mobilisiert sie auch als *Grundstruktur* von Bewusstseinsakten, soweit es ihnen obliegt, einerseits kohärente Strukturen der verschiedenen möglichen Bewusstseinsmodalitäten bereitzustellen, und andererseits die dem Bewusstsein gegebenen Inhalte in Form von Gegenwärtigungen eventuell zu modalisieren und zu iterieren. Aufgrund der spezifischen Aufmerksamkeit auf die Vergegenwärtigungen als Hauptgegenstand seiner phänomenologischen Analysen beschäftigt sich Fink eigentlich nicht mit „eine[r] beliebige[n] Gruppe von Erlebnissen, sondern [mit] solche[n], die in gewisser Weise auf alle anderen bezogen sein können“.⁷⁸ Die Eigentümlichkeit der Struktur der Vergegenwärtigung und ihre Funktion bei der Artikulation der Komplexität der originären Erfahrung eines Bewusstseins in der Gegenwart seines InderWeltseins dürfen nun durch eine detaillierte Analyse der „Gegenwartserinnerung“ verdeutlicht werden.

§8. *Vergegenwärtigung I: Gegenwartserinnerung*

Der intentionale Akt der „Gegenwartserinnerung“ entspricht, wie es vorher angedeutet wurde, dem Akt, der von der Präsenz her in ihre Entgegenwärtigungshorizonte, wenn auch mittelbar, hineingeht: nämlich der Appräsentation. Die Dimension eines Mitgegenwärtigen, d.h. die Dimension dessen, was mit der unmittelbaren Gegenwart den Präsenzraum mitteilt, bringt mit sich eine Erweiterung der

⁷⁷ SP [VB], 33.

⁷⁸ SP [VB], 20.

Gegenwartserfahrung auf ein über die bloße Wahrnehmung hinausliegendes Feld. „In der Gegenwartserinnerung lässt sich veranschaulichen *Gleichzeitiges*, das nur *räumlich* unzugänglich ist. Die originale Erfahrung kann das Jetzt schon Gleichzeitige erst später wahrnehmen (wenn es dann noch ist!)“. ⁷⁹ Es ist nun ersichtlich, dass die Gegenwartserinnerung ein vergegenwärtigter Akt ist, der den „apriorischen Konstitutionsstil der Raumerfahrung“ ⁸⁰ bestimmt.

Die unsichtigen, nicht in die Wahrnehmung fallenden Momente sind aber in einer lebendig motivierten Appräsentation mitkonstituiert: ich könnte herumgehen, dann würde ich die Rückseite sehen usw. Diese Potentialitäten, die konstitutiv zum Dingsinn der Nahsphäre der Umwelt gehören, fungieren offenbar im selben Sinne als gegenwartsmitteilende Intentionalitäten wie die Wahrnehmungen selbst. ⁸¹

Zu diesem Punkt möchten wir drei Grundelemente der Gegenwartserinnerung hervorheben:

1) Die Gegenwartserinnerung nimmt in sich das Problem der wesentlichen Unvollständigkeit der äußeren Wahrnehmung auf, da sie „apriorischer Konstitutionsstil der Raumerfahrung“ ⁸² ist und die Gegenwartserfahrung über die Wahrnehmungsgrenze hinaus vervollständigt. Bekanntlich sei laut Husserl die Gegebenheit der Gegenstände der äußeren Wahrnehmung unvermeidbar „partiell“ oder „perspektivistisch“: Sie „schatten sich ab“. ⁸³ D. h. aber, dass alles, was nicht „eigentlich Wahrgenommen“ und durchaus „eigentlich Nichtwahrgenommen“ ⁸⁴ ist, aber dennoch die synthetische Erscheinungskontinuität des Bewusstseinsstromes selbst zusammensetzt, eben in Form der Gegenwartserinnerung geschieht und sich daher als intentionale Erweiterung dessen vollzieht, was auf eine ausschließlich intuitive Weise wahrgenommen wird. Die Gegenwartserinnerung besagt folglich eine intentionale Erweiterung der gegenwärtigen Erfahrung eines Bewusstseins, das dieses nur zum Teil anschaulich wahrnehmen, aber dennoch aus einer volleren und viel tieferen Weise *erfahren* kann. Nur dank der Gegenwartserinnerung kann ich wissen, dass die andere Seite des nun anschaulich durch optische Wahrnehmung gegebenen Berges tatsächlich existiert, obwohl sie eigentlich „nicht wahrgenommen“ wird.

2) Die Gegenwartserinnerung vollzieht sich als Erweiterung der Wahrnehmung auch in dem Sinne, dass sie mir erlaubt, eine mögliche Erfahrung des Anderen und von anderen Dasein, die mit mir die Aktualität der Welterfahrung teilen, zu artikulieren. Demzufolge schließt sich die Gegenwartserinnerung bei Fink an die Intersubjektivität an: „Gegenwartserinnerungen sind in der Ichlichkeit, die den intersubjektiven hat, Vergegenwärtigungen fremder Orientierungen; gründen in

⁷⁹ PW2, 39-40 (Z-VIII, XVIII/15b).

⁸⁰ PW1, 178 (Z-III, 3a).

⁸¹ SP [VB], 43.

⁸² PW1, 178 (Z-III, 3a).

⁸³ Hua III/1, 14.

⁸⁴ Hua IX, 4.

der ‘Einfühlung in Andere’⁸⁵. Die Kommunikation und der Austausch mit anderen Dasein, welche an meiner Welterfahrung Teil haben und diese also mit-bilden, soll eben als konstituierendes Element meiner Gegenwartserfahrung und meines Bewusstseinsstromes betrachtet werden.

Als Mensch in der natürlichen Einstellung stehe ich in der Kommunikation der *menschlichen Erfahrungsgemeinschaft*, nicht nur sofern wir uns als Menschen auf dasselbe Seiende beziehen, sondern auch indem wir Erfahrungen *austauschen*, Erfahrungskennntnisse *übermitteln* usw. Die eigene menschliche Welterfahrung und Welterkenntnis findet so eine ständige Bereicherung durch die Erfahrungsbeiträge der Anderen (der Mitmenschen) und der Sinneszuschüsse, die sie zu meiner originalen Welterfahrung in den mannigfachen Modi der Erfahrungsübermittlung leisten.⁸⁶

3) Es gibt noch einen sehr wichtigen und für unsere Argumentation wesentlichen Aspekt der Gegenwartserinnerung. Ihre Funktion bestehe laut Fink darin, „lediglich das Zugangsbewusstsein, keineswegs konstituierendes Bewusstsein des Gegenwartshorizontes“⁸⁷ zu sein. Was heißt aber „Zugangsbewusstsein“? Und Zugang zu was? Und was bedeutet, dass sie kein „konstituierendes Bewusstsein des Gegenwartshorizontes“ sei?

„Für das egologische Ich sind sie [die Gegenwartserinnerungen] Vergegenwärtigungen seiner selbst, das Sichversetzen in die eigenen Potentialitäten“.⁸⁸ Wir haben hier eine wertvolle Spur. Die Gegenwartserinnerung ist Zugang zu den zeitlichen Horizonten, die die Möglichkeit haben, in die gegenwärtige Erfahrung einzudringen, d.h. sie ist Zugang zu den sogenannten *Entgegenwärtigungen*, Zugang zu den Horizonten von Vergangenheit und Zukunft, die sich meinem In-der-Welt-sein, meiner gegenwärtigen Welterfahrung öffnen. Und das erklärt warum die Gegenwartserinnerung kein konstituierendes Bewusstsein ist: Sie ermöglicht uns den Zugang zu jenen Intentionalitäten, die ihrerseits unsere Erfahrung mitkonstituieren. Fink nannte diese Intentionalitäten, die in Form von *Entgegenwärtigungen* des Zeithorizontes unserer Welterfahrung auf unfreiwillige und unmittelbare Weise bilden, „*Feldintentionalitäten*“. Um es kurz und bündig zu sagen: Als Vergegenwärtigung besagt die Gegenwartserinnerung ein Zugangsbewusstsein zu den Entgegenwärtigungen.

Andererseits, wie es vorher angesichts der Abschattungen angedeutet wurde, ist die Gegenwartserinnerung immer auch Zugangsbewusstsein zu den Horizonten der Welträumlichkeit, d.h. zu dem Raum, in dem die Welt sich für das Bewusstsein meldet – sei es in Form einer Gebung der Erfahrungsgegenstände, oder des Mit-Seins mit den Anderen. Letztendlich fungiert die Gegenwartserinnerung, da sie mit-konstituierendes Element der Wahrnehmung ist, ebenfalls als Zugang zur Dimension der Gegenwärtigung. Es zeigt sich also, dass die Vergegenwärtigung im

⁸⁵ PW1, 346-7 (Z-VI, 26b).

⁸⁶ VI. CM/2, 251-252.

⁸⁷ PW2, 39 (Z-VII, XVII/15b).

⁸⁸ PW2, 38 (Z-VII, XVII/12a).

Modus der Gegenwartserinnerung eigentlich dafür verantwortlich ist, eine Vermittlung zwischen der Entgegenwärtigungsstruktur der Feldintentionalität und der Wahrnehmung selbst zu etablieren, wie wir im obigen Schema gezeigt haben. Gerade weil die Vergegenwärtigung in der Lage ist, in der Gegenwart alle unterschiedlich inhaltlichen Ebenen des Bewusstseins zu artikulieren, können wir schließlich von einer „Deckungseinheit der Temporalität des Konstituierens und des Konstituierten“⁸⁹ sprechen. Diese wird dank der Vergegenwärtigung realisiert. Wie Fink sagt: „Die Vergegenwärtigungen, als Modifikationen schlichter Akte, können vielleicht nicht einmal zur Konstitution kommen außer in einer ‘Gegenwart’, die zumindest impressionale Wahrnehmbarkeiten als potentiellen Hintergrund hat“.⁹⁰

Der Vergegenwärtigungsmodus der Gegenwartserinnerung stellt sowohl einen Artikulationsmechanismus zwischen beiden Konstitutionsschichten der Gegenwart dar, nämlich: Einerseits der Gegenwärtigung mit dem ihr entsprechenden Wahrnehmungsinhalt, andererseits der Entgegenwärtigung und ihrer konstituierenden Feldintentionalitätstruktur, als auch die Zugangsweise selbst zu diesem Prozess. „Hier [in der Gegenwartserinnerung] tritt also das Seiende und die originale Erfahrung (erfahrende Zugänglichkeit) auseinander. [...] *Es liegt hier gewissermaßen in der egologischen Sphäre selbst eine Mittelbarkeit der Erfahrung vor*“.⁹¹ Wir können den Konstitutionsprozess und seine sich in der Gegenwart realisierende Doppelstruktur besser verstehen, wenn wir die im Zitat angekündigte doppelte Mittelbarkeit der Gegenwartserinnerung näher bestimmen. Diese Doppelsinnigkeit der Vermittlung besteht zunächst darin, dass 1) die Gegenwartserinnerung die konstitutiven Schichten von Gegenwärtigung und Entgegenwärtigung artikuliert, und 2) als Zugangsbewusstsein sowohl zu diesen Schichten als auch zu ihrer Korrelation, in der originären Erfahrung fungiert.

Fink hatte schon früh begriffen, dass die Klärung des Problems der Gegenwart und der ursprünglichen Erfahrung in die Konstitutionsfrage kulminieren würde. Nur so können wir verstehen, inwieweit diese Aussage von Fink als Herausforderung für die Husserlsche Konstitutionstheorie interpretiert werden kann, die Fink als „Gegenstandskonstitution“ bezeichnet. In einer Notiz aus 1928-1929 schreibt er: „„Deckungseinheit“ der Temporalität des Konstituierens und des Konstituierten. – Konstitution als die transzendente Bestimmung des *Sein-bei*“.⁹² Nun, wenn aber ein Gegenstand sich „als identische Einheit in einer Mannigfaltigkeit subjektiver Erlebnisweisen“ konstituiert, bezieht sich Fink hinsichtlich der Deckungseinheit doch auf jene Komplexität, die der

⁸⁹ PW1, 258 (Z-IV, 90a).

⁹⁰ PW1, 115 (Preisschrift, 18).

⁹¹ PW2, 39-40 (Z-VIII, XVIII/15b).

⁹² PW1, 258 (Z-IV, 90a)

Konstitution jeder originären Erfahrung obliegt. Deckungseinheit heißt hier also Übereinstimmung in ein und derselben Erfahrung des darin konstituierten Objekts und der konstituierenden Schichten, die diesem Objekt hinzugefügt werden, die Fink in diesem selben Abschnitt als „Seinsverständnis“ nennt:

Zum Problem des „Präsenzialismus“ bei Husserl: Husserls Ansatz der konstitutiven Probleme ist präsenzialistisch, insofern die Gegenwart der alleinige temporale Modus der Originarität ist. Ein Gegenstand konstituiert sich als identische Einheit in einer Mannigfaltigkeit subjektiver Erlebnisweisen. Husserl geht nun nicht davon aus, dass zunächst das Verhältnis von objektiver Einheit und noetischer Mannigfaltigkeit selbst ein ontisches ist; dass die subjektive "Konstitution" existiert, während das identische Ding „vorhanden“ ist. Sein ist zwar immer korrelativ auf Seinsverständnis, aber Seinsverständnis ist (Mensch).⁹³

Und wenn nun die Konstitution hier als transzendente Bestimmung des Sein-bei⁹⁴ verstanden wird, dann fragt Fink gerade nach der Tragweite jener Konstitution, die über die Gegenstandskonstitution hinausgeht, und nach dem ihr entsprechenden Seinsverständnis. Die Herausforderung, die sich also nicht mehr vermeiden lässt, besteht darin, zu verstehen, was Fink hier als Seinsverständnis bezeichnet und vor allem, inwieweit dieses sich auf die konstitutive Struktur bezieht, die er der Entgegenwärtigung und dem Bereich der Feldintentionalität zugeschrieben hat.

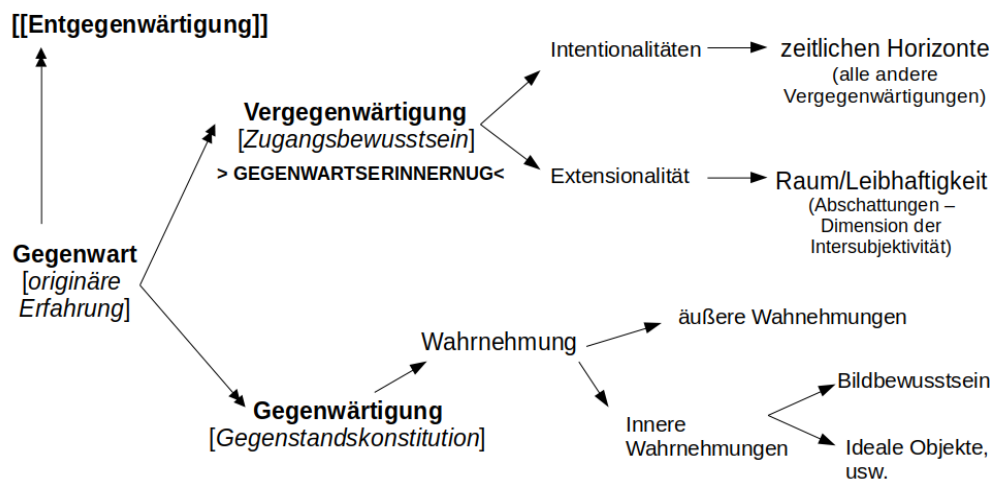
Um die hier nur skizzierten Ideen zu verdeutlichen, schlagen wir ein erstes Schema vor, das die Elemente der „Akte“ des Bewusstseins – Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung – in Bezug auf die originäre Erfahrung zusammenführt. Der hier angedeutete Begriff der „Extensionalität“ bezeichnet jenes Aushalten der sogenannten Feldintentionalität oder jenen unthematischen *Enthalt*, der als Bedingung der Möglichkeit für die thematische *Intentionalität* gilt. Dazu schreibt Fink: „Inhalte‘ konstituieren sich in der Aktintentionalität, die Aushaltung könnte man *Extensionalität* nennen; und dann sagen: alles intentionale Bewusstsein (als aktintentionales) gründet im extentionalen Bewusstsein, das unthematisch ist.“⁹⁵ Es muss aber noch vorläufig und unvollständig bleiben, da hier die Dimension der Entgegenwärtigung immer noch fehlt.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Eine solche „existentiale“ Bestimmung der intentionalen Korrelation Subjektivität-Welt schuldet Fink selbstverständlich den ontologischen Kategorien, mit denen Heidegger in *Sein und Zeit* das In-der-Welt-sein des menschlichen Daseins deutete.

⁹⁵ Eine vortreffliche Reflexion über das Problem der Entgegenwärtigung, die wichtigen Einsichten in das leider von Fink selbst nur ungenügend entwickelte Thema der *Extensionalität* und deren Konsequenzen für die phänomenologische Auffassung der Intentionalität im Allgemeinen, findet sich in Richir, Marc (1997) „Temps, espace et monde chez le jeune Fink“ in Richir, M., Depraz, N., *Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 1994-1997*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi Verlag, S. 27-42.

Schema 3



§9. Entgegenwärtigung I: Umstände – Umwelt und Räumlichkeit

Zusammenfassend können wir hinsichtlich des Konstitutionsproblem sagen, dass Fink in der Bewusstseinsgegenwartsstruktur nicht nur zwei konstitutive Schichten der originären Erfahrung, nämlich Gegenwärtigung (Wahrnehmung) und Entgegenwärtigung (Feldintentionalität), sondern auch eine dritte, die die ersten artikuliert und Zugang zu ihnen ermöglicht, feststellt. Im Falle der Wahrnehmung haben wir dann offenbar jene Konstitution, die Fink als Gegenstandskonstitution nennt. Diese sei die einzige Konstitutionstypologie, die Husserl eingehend betrachtet habe; sie entspricht grundsätzlich der noetisch-noematischen Korrelation und gründet sich auf die intentionale Bewusstseinsstruktur. Diese Konstitution geschieht stets in der Gegenwart des Bewusstseins, das die noetisch-noematische Korrelation in seiner Erfahrung die Gegenstände selbst erfährt. Aber wir können uns hinzukommend fragen: Was konstituiert diese Gegenwart derart, dass mein Bewusstsein in der Lage ist, dort die Konstitution seiner Erfahrungsgegenstände zu vollziehen? Oder: was macht die Gegenstandskonstitution möglich?

In *Vergegenwärtigung und Bild* beschäftigt sich Fink intensiv mit der Konstitution der Zeithorizonte der Entgegenwärtigung, bzw. von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft.⁹⁶ In seinen Privatnotizen hinterlässt er jedoch zahlreiche Erwähnungen und Reflexionen über weitere Elemente dieser Struktur: die Instände und Umstände, welche unsere Welterfahrung jenseits der Zeithorizonte mit-konstituieren. Husserl habe diese Elemente überhaupt nicht „sehen“ können, da seine Zeitanalyse nicht über die Gegenstandskonstitution hinausging. Es geht also um Elemente der

⁹⁶ Die Privatnotizen Finks zeigen uns deutlich, dass er dieses Thema gerade für den leider nie vollendeten zweiten Teil von *Vergegenwärtigung und Bild* vorgesehen hatte.

Entgegenwärtigung, die in derselben Weise wie die Zeithorizonte, automatisch und unabsichtlich in ihrer mit-konstituierenden Funktion ablaufen. Sie setzen weder einen Bewusstseinsakt, eine Art freiwillige Ichbeteiligung an dem Prozess vor, noch konfigurieren sie einen Akt eines Bewusstseins: Diese „ichlose Konstitution“⁹⁷ ist, genau wie die Zeithorizonte, ein intentionaler Horizont, der die Erfahrung des InderWeltseins des Bewusstseins konfiguriert, jedoch nicht als eine zeitliche Erweiterung dieser Erfahrung, sondern als eine ‚ontologische‘ Ebene – und das bedeutet hier: Nicht genetisch konstituiert, aber dem InderWeltsein schon vorgegeben –, die diese Erfahrung in einem bestimmten Zeitraum, in einer bestimmten Kultur, in einer bestimmten ethischen Zusammenhang, usw., einrahmt. Diese ichlose Konstitution ist daher mit der Dimension der „Transzendenz“ verbunden. Transzendenz widerspiegelt hier eine offensichtliche Heideggerische Inspiration, insofern sie „nicht nur und nicht primär ein Sichbeziehen eines Subjekts auf ein Objekt“ besagt, „sondern Transzendenz besagt: *sich aus einer Welt verstehen*.“⁹⁸ Auch für Fink bestimmt die apriorisch und ontologische Dimension der Transzendenz daher das Ganze der existentiellen Möglichkeiten des Daseins, welche die weitreichende Umwelt und Geltungsumgebung des InderWeltseins des Daseins mit-konstituiert.⁹⁹ Das Problem der „Transzendenz des *Seinsverständnisses*“ entsteht gerade deshalb, weil Sein immer schon bei einem Seienden ist, eben als „Seinsart der Verandenheit“:

sofern Verandenheit immer auf Dasein verweist, ist die Verandenheit selbst daseinsmäßig. Damit stellt sich das *Transzendentalproblem*: die Transzendenz des *Seinsverständnisses*, die Ontifikation der Zeit. Das Sein der Zeit, die doch Horizont *aller* Fragen nach dem Sein und Seinsart ist, zu erfragen, heißt fragen nach dem Sinn des Daseins, aber nicht ontologisch, sondern ‚ontisch‘. Dies ist die ‚Ursprungsfrage‘, die Frage nach der ‚Geburt‘, bedeutet die Einleitung der *transzendentalen* Problematik. (Thematisierung der Instände).¹⁰⁰

Genauso wie im Fall der ekstatischen Entgegenwärtigungen (Retention – Appräsentation – Protention), zu denen wir mittels der Vergegenwärtigungsakte Zugang haben, ist der Zugang zu jenen Entgegenwärtigungen, die wir vorher als nicht aktmäßige Feldintentionalität bezeichneten, nur „rückblickend“ oder „rückfragend“ gegeben, so, dass wir allein im Nachhinein dessen bewusstwerden können, was sozusagen „automatisch“ und „unfreiwillig“ immer schon geschehen ist. Eben durch Vergegenwärtigungen können wir „rückfragend“ in die schon konstituierte Zeithorizonte hineingehen, die Voraussetzung und mit-konstituierendes Element für jede Gegenstandskonstitution

⁹⁷ Für den Gebrauch von „ichlose“ und „ichliche Konstitution“, s. PW1, 220 (Z-IV, 24a).

⁹⁸ Heidegger (1997), *Grundprobleme der Philosophie* – Sommersemester 1927. MHGA 24, Frankfurt am Main, Klostermann, S. 425.

⁹⁹ In der Tat kann man folgendes bei Heidegger lesen: „Die Transzendenz ist eine Grundbestimmung der ontologischen Struktur des Daseins. Sie gehört zur Existenzialität der Existenz. Transzendenz ist ein existenzialer Begriff. Es wird sich zeigen, dass die Intentionalität in der Transzendenz des Daseins gründet und einzig auf diesem Grunde möglich ist, - dass man nicht umgekehrt die Transzendenz aus der Intentionalität aufklären kann.“ Ebd, S. 230.

¹⁰⁰ PW1, 245-246 (Z-I, 65a).

sind. „Vergegenwärtigung kann sich auf reale Dinge, auf Akte und Transendenzen richten“.¹⁰¹ Gerade weil die mit-konstituierenden Ebenen der Entgegenwärtigungen keine Bewusstseinsakte im echten Sinne sind, da sie trotz jeder bewussten Entscheidung und jedem Willensentschluss als apriorische Bedingung der Möglichkeit für alle Bewusstseinsakte auftreten, betrachtet Fink sie als „transzendente Ebenen“ bzw. apriori, nicht genetische konstituierte Ebenen der Weltkonstitution. Fink schlägt allerdings eine weitere Differenzierung dieser transzendentalen Ebenen in Umstände- und Inständekonstitution vor: Themen unserer folgenden Analyse.

Die natürliche Einstellung sei gemäß Finks Umdeutung des Husserlschen Begriffs das Verhalten des Menschen zu den Weltgegenständen und zur Welt selbst. Übereinstimmend damit heißt es aber, dass die originäre Erfahrung, wodurch das Verhalten des Menschen zu den Weltgegenständen konstituiert wird, zwangsläufig das Verhalten zur Welt berücksichtigen soll, weil „die Erfahrung von vornherein schon umstanden ist mit der Apperzeption der menschlichen Erfahrung in eine Welt hinein“.¹⁰² Anders gesagt: „Nicht nur die Gegenstände und ihr Inbegriff der Welt sind schlechthin vorhanden, sondern wesentlicher ist die Selbstapperzeption eines *Menschen* (Geschichte, Geburt, Tod). Die Generalthesis [Husserls] ist lediglich der Grundcharakter der in der Erfahrung aktuell begegnenden Gegenstände.“¹⁰³

Um zu erklären, wie sich die Umstände in der Konstitution der ursprünglichen Wahrnehmung verhalten, greift Fink auf das Husserlsche Konzept der *Apperzeption* als eine Art *Sinnüberschuss* bezüglich der Wahrnehmungen zurück, in den das Wahrgenommene aus der diffusen Mannigfaltigkeit von Wahrnehmungsmöglichkeiten verschiedener Einheiten hervortritt.¹⁰⁴ Anders formuliert, geht es hier um eine Sinnesübertragung, die vor aller bewussten Verfügung geschieht.¹⁰⁵ Es ist auch in diesem Sinne, so Fink, dass das Apperzipieren, dank der Selbstapperzeption des apperzipierenden Lebens, an den Umständen des Gegenstandes teil hat, selbst wenn diese Teilnahme „in einer eigentümlichen und schwer zu beschreibenden Weise“¹⁰⁶ geschieht. Der wahrgenommene, transzendente Gegenstand ist mit den Apperzeptionen des wahrnehmenden Subjekts „zusammen in einer Welt“, und „dieses Zusammen beruht selbst auf einer tiefliegenden Apperzeption, die nicht den

¹⁰¹ PW1, 155 (Z-II, 7b). S. PW1, 13 (Z-I, 12b): „Blinde‘ Fundierung wird durchsichtig [durch Vergegenwärtigung], das Vergegenwärtigen hat einen Horizont simultan-möglicher Wahrnehmung“, aber auch: PW1, 14 (Z-I, 12b): „Die Gegenwart des Vergegenwärtigten kontrastiert gegen die möglichen Akte potentieller Wahrnehmung, dadurch Nicht-originarität, die doch in originärer Gegenwart sich vollzieht.“

¹⁰² PW1, 282 (Z-V, I/2a).

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Hua XIX/1, 399.

¹⁰⁵ Vgl. Husserl-Lexikon, 31.

¹⁰⁶ PW1, 422 (M-II, 5).

konstitutiven Typus von *Gegenstandsapperzeptionen*“,¹⁰⁷ sondern von *Umstandsapperzeptionen* hat. Diese Apperzeptionen beziehen sich auf die Struktur der Umwelt, auf die *Umstände*. Diese sind dementsprechend die konkrete Weise des Zusammenseins von subjektiver Apperzeption und ontischem Gegenstand, und dieses Zusammenseins nennt Fink auch das „phänomenologische Integral“. Exemplarische Beispiele von Umstände sind Tag und Nacht, Stille und Laut: „Nacht ist nicht nur eine Bestimmtheit der Gegenstände meiner Umwelt, sondern auch mein Apperzipieren dieser Gegenstände ist davon mitbetroffen: auch mein Sehen ist verdunkelt, die Gegenstände sind nicht einfach schwarz.“¹⁰⁸ Obwohl Tag und Nacht keine auf die einzelnen Apperzeptionen beschränkten Elemente sind, konfigurieren sie eine spezifische und punktuelle Situation von Bedingungen, von denen das wahrgenommene Objekt mit-betroffen ist. Umstände sind daher ein situativer Zusammenhang, der auf die Wahrnehmung entscheidend einwirkt und sie mit-bestimmt.

Die Umstände sind für die Gestaltung unserer *Weltlichkeit* verantwortlich, soweit sie all die Elemente, die die ontischen Gegenstände situativ umgreifen, mit-konstituieren. „Gegenstand“ meint hier keine „Erscheinung hyletischer Daten“, sondern, was noch wichtiger ist: Gemeint ist damit der Gegenstand einer originären Erfahrung. Folglich hat „die Welt als Inbegriff des innerweltlich Seienden die kategoriale Form von Einzelheiten, aber die Weltlichkeit besteht gerade in der Verbindung dieser Einzelheiten, die aber keine *reale* Verbindung ist.“¹⁰⁹

In diesem rätselhaften Phänomen des Umstandes zeigt sich *die Weltlichkeit als Zusammenhang von nicht materiellen Verbindungen* – seien sie aktuelle weltlich Konstellationen, wie Tag und Nacht, oder auch räumliche Möglichkeiten –, welche aber die originäre Erfahrung eines psychophysischen Subjekts wesentlich konstituieren und mitbestimmen. Darüber sagt Fink mit aller Klarheit aus, dass „Zeit und Raum ihrem Wesen nach keine Gegenstände, sondern *Weltumstände*“¹¹⁰ sind. Weiterhin bestimmt er auch den Unterschied zwischen einem Erfahrungsgegenstand und der Umständestruktur: „*Horizontintentionalität ist Spielraumbewusstsein, und keineswegs thematisches Bewusstsein-von.*“¹¹¹ Wenn die Struktur eines thematischen Bewusstsein-von den Gegenständen entspricht, zeigt sich in den Umständen „die Weltlichkeit der Welt, der ich auch zugehöre, in die ich ‚inkorporiert‘ bin“.¹¹² Diese sind von Fink als „Horizontintentionalität“ angedeutet, in Bezug auf welche es nicht möglich ist, eine Analogie hinsichtlich der in der Gegenstandskonstitution

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ PW1, 423 (M-II, 5).

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ PW1, 301 (Z-V, VI/10b).

¹¹¹ Ebd.

¹¹² PW1, 185 (Z-III, 14b).

festgelegten noetisch-noematischen Korrelation herzustellen. Diese sei „grundsätzlich zu eng, um überhaupt das Phänomen des Umstandes und mitgängig der Umwelt in den Blick kommen zu lassen. In den Umständen meldet sich die Umweltlichkeit, die ‚Umwelt‘ ist das ‚Umstehende‘.“¹¹³

Die Um-stehenden konstituieren sich *anders* als die Gegen-stehenden und fungieren als Bedingung der Möglichkeit für jede Konstitution des Gegen-stehenden. Daher melden sich die Umstände in einer Art erfahrenden Verhaltens, das kein thematisches, sondern vielmehr ein „*horizontales Erfahren*“ ist.¹¹⁴ „Sie sind selbst Konstituenten der Erfahrung, Bestimmung dessen, worin Erfahrung geschieht.“¹¹⁵ Aus diesem Grunde vereint Fink die Umstände mit der Idee der sich InderWelt verwirklichenden Erfahrung, was ihn dazu bringt, die Umstände als „die ursprünglichste in der notwendigen inneren Genesis der möglichen Praxis“,¹¹⁶ d.h., als ein ‚Transzendenz‘, zu betrachten.

Schon eine Analyse der Wahrnehmung muss auf so etwas wie Tag und Nacht und Lärm und Stille usw. Rücksicht nehmen. Auch die Mitvergegenwärtigung kann nicht analysiert werden, ohne auf die Räumlichkeit als umweltliche Räumlichkeit (Entfernung) einzugehen. Raum ist eben mehr als die qualitative Ausbreitung (Fläche) und alle konstitutiven Analysen, die primär die präspatialen „Flächenräume“ aufklären, können nicht durch einfache Hinzunahme von kinästhetischen Intentionalitäten die Konstitution des umweltlichen Raumes analysieren. Vielmehr muss das Wesen des Raumes begriffen werden als dem Dasein zugehörig als Umgebung. Aber das Dasein hat Raum und ist im Raume, es existiert räumlich. D. h. als „*res extensa*“ und als „*spatium cogitans*“.¹¹⁷

Diese Auffassung der umweltlichen Räumlichkeit – in der auch die weltliche Zeitlichkeit mitgedacht wird – als Element der Extensionalität¹¹⁸, das die Welterfahrung eines Daseins und sein InderWeltsein mitkonstituiert, taucht im Zusammenhang der kosmologischen Denkmatrix des Gedankens Fink als

¹¹³ PW1, 237 (Z-IV, 52a-b). S. Auch: „In den Umständen, in denen sich ein Gegenstand befindet, und zwar wesensmäßig befindet, und die auch in eigenartiger Weise die Apperzeption von ihm mit betreffen, meldet sich das Phänomen der *Welt*.“ PW1, 423 (M-II, 5.) In diesem Sinne könnte man sagen, dass wenn für Husserl die Phänomenologie wesentlich Korrelationsforschung (noesis-noema) ist –, handelt es sich für Fink eigentlich um eine Integralforschung: Gegenstand – Umstand – Instand.

¹¹⁴ PW1, 379, (V-I, 41).

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ PW1, 379 (V-I, 42).

¹¹⁷ PW1, 237 (Z-IV, 52a-b).

¹¹⁸ Diese Interpretation wird weitgehend von Richir bestätigt (Richir, 1994, *op.cit*). Vgl. S. 35: „Il s'agit donc, avec la spatialité dé-présentante originaire du monde, de ce qui fait à tout le moins une dimension du monde comme monde: il s'agit d'un retrait originaire, d'une absence à l'origine en laquelle se tient le monde comme monde, c'est-à-dire le monde comme horizon, comme ce qui tient ou contient toujours déjà toute expérience ontique, depuis son au-dehors (Aushalten) en tant qu' *Enthalt*.“

die grundlegende Bestimmung der Welt (der Raum-Zeit-Bewegung, in der der Raum *Raumgeben* und die Zeit als *Zeitlassen* betrachtet wird)¹¹⁹ wieder auf.

§10. *Entgegenwärtigung II: Instände und die Endlichkeit des Daseins*

Wenn die Umstände die dem Dasein zugehörige Umgebung, in der es räumlich existiert, strukturieren, wie sollen dann die *Instände* in diesem Kontext verstanden werden? „Sofern in den *Umständen* sich die Weltlichkeit der Welt meldet, ist die existenzielle Bedeutung oder gar die *inständige* involviert.“¹²⁰ Wie ist diese transzendental-integrale Struktur – die Instände – zu verstehen? Und inwiefern sind diese an der Meldung von Welt und Weltlichkeit beteiligt? Im Rahmen seiner Analysen der mit-konstituierenden Dimensionen der ursprünglichen Erfahrung (Instände und Umstände) bewegt sich Fink mit absoluter Sicherheit und Sachkenntnis durch die Lücken und strukturellen Grenzen des Denkens von Husserl und Heidegger hindurch. Nicht zufällig plante er in dieser Zeit eine ausführliche *Differenzschrift* über den Gegensatz Husserl-Heidegger zu schreiben – die aber nie verfasst wurde.¹²¹ Das Problem der Transzendenz ist für Fink letztendlich nicht nur das Problem des Apriori des Dasein, sondern auch das Problem des Ursprungs, d.h., das „Problem der ‚Ganzheit des Lebens‘ in tieferem Sinn als es die ‚existenzielle Ganzheit des Seins zum Tode‘ ist“.¹²² Parallel zu Heideggers „Existenzial“¹²³ bedeutet „Instand“ die Weise, in der die menschliche Subjektivität, innerhalb des horizontalen Rahmens des (immer-schon-gezeitigten) In-der-Welt-seins, konstitutiv strukturiert ist. Instände sind z.B. Geburt und Tod: Das daran mit der Selbstbesinnung denkende Dasein stößt „an seiner Grenzen und Tiefen“¹²⁴.

Die Termini ‚Instand‘, ‚Instände‘ sind ab 1927 in den Privatnotizen Finks häufig sowohl in der substantivischen als auch adjektivischen Form ‚inständig‘ zu finden, [...]. Mit ihnen

¹¹⁹ Diese Bestimmung der Welt wäre vom Standpunkt des späteren Fink von der Welt selbst hergedacht, als die existenzielle Räumlichkeit der Umgebung ist etwas, das zur *binnenweltlichen* Struktur gehört. In dieser innerweltlichen Struktur der Weltlichkeit spiegelt sich „relucet“ die Welt selbst. Vgl. Fink, (1957) *Zur ontologischen Frühgeschichte vom Raum-Zeit-Bewegung*. Martinus Nijhoff: Den Haag. S. z.B., S. 162: „Vielleicht geschieht als Raum und als Zeit die wahrhafte Bewegung der waltenden Welt, nämlich die Raumeröffnung, das *Raumgeben*, wodurch alles Seiende in den Raum eingeräumt wird, und die Zeitöffnung, die Zeitigung, das *Zeitlassen*, das allem, was in ihr kreucht und fleucht, die Weile zumsist.“

¹²⁰ PW1, 225 (Z-IV, 31b).

¹²¹ Darüber s. Bruzina, „Vorwort“ [des Herausgebers], in PW1, XC.

¹²² PW1, 403 (U-IV, 49).

¹²³ Einige Autoren wiesen auf diese Parallele zwischen Finks Begriff der *Instände* mit dem Heideggerischen *Existenzialien* hin. Wir könnten das Beispiel von Guy van Kerckhoven in *Fenomenologia e riduzione tematica dell'essere*, in: Atti del Seminarion di Gargnano (18-21 Aprile 1999), Franco Angeli, Milano, 2002, S. 23-46, aber auch von Ronald Bruzina in Edmund Husserl & Eugen Fink – *Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938*, Yale University Press, 2011, S. 571-572 erwähnen.

¹²⁴ PW1, 240 (Z-IV, 57b).

will Fink innerhalb seiner Konstitutionstheorie als Selbstobjektivierung 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 mundanisieren, sich ontifizieren, sich verweltlichen.

125

Soweit sie aus einem wesentlichen Element der Mit-Konstitution der Umwelterfahrung besteht, fügen die Instände sich zur originären Erfahrung die Dimension der *Endlichkeit* und der existentiellen Fragen nach dem eigentlichen Sinn des menschlichen, wesentlich endlichen Lebens, hinzu. In diesem Sinne bilden Instände und Umstände die Dimension aller *apriorischen* und nicht genetisch konstituierten Bedingungen zusammen, die unsere Welterfahrung bestimmen, nämlich *Apperzeption* (*Umstand*) und jetzt auch *Selbstapperzeption* (*Instand*). Tatsächlich schreibt Fink: „Alle Selbstapperzeptionen sind nicht Gegenstandsapperzeptionen: sondern Instandsapperzeptionen.“¹²⁶

Anstatt eine umfassende Analyse des Instand-Problems vorzuschlagen, das in Finks Privatnotizen nur indirekt auftaucht, geht es uns hier darum, zwei Aspekte im Zusammenhang mit der transzendental-Integralen Konstitutionsstruktur „Umstände–Instände“ hervorzuheben. An erster Stelle ist es wichtig zu betonen, dass sie eine grundlegende Rolle bei der Rekonfiguration und Umgestaltung des phänomenologischen Grundgedankens, nämlich der Reduktion, spielt. In der Erwägung, dass die zwei Dimensionen von Umstände–Instände immer und notwendigerweise auf eine bestimmte lebensweltliche Situation zurückzuführen sind, für die mit-konstituierende Faktoren sind, erkennt Fink einige Beschränktheiten bezüglich des Leitfadens der konstitutiven Forschung. Diese sei einerseits immer vorläufig, und müsse andererseits, wegen des Verhältnisses von konstituierenden Erlebnissen zum in ihnen existierenden und gegenwärtigen Dasein unterbestimmt bleiben. Dies liegt daran, dass diese mit-konstituierenden Dimensionen zu jeder neuen Weltausgangssituation, in der Dasein präsent ist, neu konfiguriert werden müssen.¹²⁷

Eben darin besteht Finks Motivation zur Behauptung, dass „die Reduktion selbst ihre mundane Situation [hat], in der sie anhebt und in der sie irgendwie verbleibt“.¹²⁸ Die Reduktion verbleibt in ihrer mundanen Situation, weil sie ihre Bestimmung und ihre Gestaltung notwendigerweise aus einer weltlichen Umrahmung, aus ihrem umweltlichen aber auch inständlich-existentiellen Weltausschnitt erhält. Allein aus diesem faktisch vorgegebenen Weltausschnitt

¹²⁵ Giubilato, G. J. *Freiheit und Reduktion* (2017) Nordhausen, S. 235.

¹²⁶ PW1, 314 (Z-V, VI/36a).

¹²⁷ PW1, 344-45 (Z-VI, 23b).

¹²⁸ SP [VB], 14.

herauskommend, in dem sich das Subjekt der phänomenologischen Reduktion bereits befindet, kann sie auf die Bedingung der Möglichkeit ihrer Auflösung stoßen. Jede von einem in der Welt existierenden Subjekt realisierte Reduktion ist demnach eine Reduktion, die von einer spezifischen mundanen Situation, eben der des Reduzierenden, ausgeht. Aus diesem Grund beschreibt Fink die Reduktion auch als „Besinnung auf eine Situation, die in allen Situationen jeglicher Selbstbesinnung immer und je zuvor vorausgesetzt ist“. Die Reduktion ist letztendlich immer die Besinnung auf eine „Weltsituation“. Damit gemeint ist, dass die Reduktion sich grundsätzlich auf keine Situation irgendeines Menschen *in der Welt bezieht*, „sondern die Welt selbst als die wahre Situation dessen, der sich der radikalsten Selbstbesinnung anheim gibt“, ¹²⁹ entdeckt. Die Reduktion als „Besinnung auf die Welt als Situation“, als „die Selbstbesinnung auf die Bedingung der Möglichkeit aller sonstigen Selbstbesinnungen“, ¹³⁰ ist das Thema des dritten Kapitels dieser Arbeit.

Wenn die Reduktion nicht nur die Frage nach der Gegenstandskonstitution, sondern auch nach dem Modus, wie diese Konstitution durchgeführt wird, d.h., nach dem konstituierenden Anstoß, der als Voraussetzung der Möglichkeit dieser Konstitution dient, stellen soll, dann muss sie nach ihrer eigenen weltlichen Situation fragen, in der sich die Gegenstandserfahrung zusammen mit der Konstitution der Horizonte der Entgegenwärtigungen, in denen diese Erfahrung erst möglich ist, konstituiert. Mit der phänomenologischen Methode der Reduktion wird letztendlich die mundane Situation zur Situation der Reduktion, d.h. Öffnung zum Transzendentalen mittels eines bei der Untersuchung der originären Erfahrung weltlichen Ich. Die Gegenwart und ihre vielschichtige Komplexität ist nicht nur das „Wohin“ der Reduktion, indem sie die Eröffnung zum Transzendentalen ermöglicht, sondern auch ihr „Wovon aus“. ¹³¹ „Die phänomenologische Reduktion (in der

¹²⁹ VI. CM/2, 24.

¹³⁰ VI. CM/2, 24-25.

¹³¹ Vgl. dazu PW1, 274 (Z-IV, 125a): „Die ‚natürliche Einstellung‘ als Situation der Reduktion ist ein Strukturmoment der Reduktion selbst: sie 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: die ‚natürliche Einstellung‘ ist die Einstellung der mundanisierter 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 transzendental-aufklärende Theorie der natürlichen Einstellung.“

radikalisierten Gestalt der meontischen Absolution¹³²), gliedert sich in drei Stadien: 1) Konstitution der Gegenstände (Noematisierung), 2) Konstitution der Umstände (Weltlichkeit), 3) Konstitution der Instände (das InderWeltsein).¹³³ Hier haben wir einen ersten Hinweis darauf, was Fink als Ursprung und dementsprechend als die Aufgabe der Philosophie versteht.

Ein zweiter und trotzdem eng mit dem ersten verbundenen Aspekt der transzendentalen konstituierenden Struktur Umstände-Instände betrifft die Idee einer *phänomenologischen Integration*, eine verstreute aber beharrlichen Terminologie entlang Finks Privatnotizen. Fink bezieht sich dort auf eine *erhabene* oder auch *integrale* Gegenwart, die eine von der Reduktion ermöglichte und vollständig verstandene Erfassung der konstitutiven Tiefe der Gegenwart sei. „Die phänomenologische Art des Verstehens als des Verstehens aus dem Ursprung bezeichnen wir als die phänomenologische *Integration*“.¹³⁴ Wenn die Reduktion, wie wir gesehen haben, die Rückkehr zu der Situation ist, von der sie anhebt, um die Ebenen der aktiven Konstitution zu erkennen, dann ist sie Mittel einer Integration, einer Zusammenführung dieser Mannigfaltigkeit auf einen einzigen – und doch mehrfachen – Prozess. Dieser sei der konstitutive Prozess der originären Welterfahrung des Daseins, die er erfährt und in die er hineinlebt.

Die phänomenologische Reduktion fragt von der weltlichen Gegenwart zurück zur transzendentalen Gegenwart. Die transzendente Gegenwart ist aber nicht nur das Korrelat der weltlichen Gegenwart, *sondern auch der ‚Einordnungshorizonte‘ der weltlichen Gegenwart*; diese selbst sind aber nicht nur die privaten: eigene Vergangenheit und eigene Zukunft, sondern Weltvergangenheit und Weltzukunft, also der pränative und der posthume Welthorizont. Diese Horizonte gehören selbst zur egologischen Struktur, nur ihre Besetzung verweist auf Andere und die durch sie vermittelte Erfahrung.¹³⁵

Die Reduktion erweist sich in diesem Zusammenhang als die Methode, um die verschiedenen konstituierten und konstituierenden Schichten der Gegenwart zu erkennen, und sie gleichzeitig wieder in die Situation der Reduktion zu integrieren. Nur so kann ein tieferes Verständnis des gesamten Vollzugs und der elementaren Bestandteile der originären Erfahrung entwickelt werden.

¹³² Die Konzeption einer *meontischen Absolution*, die für die gesamte Darstellung der Negativedynamik im Zusammenhang der meontischen Denkmatrix zentral ist, wird erst in Kapitel 3 dieser Arbeit ausführlich behandelt. Zunächst reicht es hier, darauf hinzuweisen, dass es sich – vom systematischen Standpunkt aus gesehen – um den Höhepunkt desjenigen reduktiven Prozesses handelt, der von Welt heraus zum Ursprung hin abläuft. Wenn die philosophische Reduktionsbewegung in diesem Sinne immer aus einer weltlichen Situation ausgeht, die eben *ontisch* ist und sein muss, zeigt sich aber ihr Fragen nach dem Ursprung auf eine letzte *meontische Absolution* gerichtet, eben als Fragen nach einem *meontischen Absoluten*, das die Bedingung der Verweltlichung des *Ontischen* selbst bedeutet. Diese Bewegung vom Ontischen zum Meontischen nennt Fink *Absolution*, im Sinne eines *solutum ab esse*, einer „Ab-lösung“ (Befreiung) vom Sein. Vgl. PW2, 79 (Z-VIII, 13a): „Weg zum Absoluten (Absolution = phänomenologische Reduktion).“ S. dazu die umfassende und ebenso detaillierte Untersuchung von Giubilato (2017), Kap. 5, §7, S. 240 et. seq.

¹³³ PW1, 271 (Z-IV, 119a).

¹³⁴ PW2, 219 (Z-IV 20a).

¹³⁵ PW2, 40 (Z-VII, XVII/16a).

Damit wird es klar: „Nicht nur die Geschichte [die objektive Weltgeschichte] ist in der Situation, sondern auch die Auffassung dieser unserer Gegenwart als einer weltzeitgeschichtlichen gehört zum Bestand des vollen Situationsphänomens“. ¹³⁶

Dies sei, nach Finks Ansicht, der Sinn eines phänomenologischen Verständnisses, das, indem es sich nach dem Ursprung fragt, gleichzeitig, nach der Lebensganzheit zu fragen, schafft. Mit anderen Worten: Wenn für Husserl der Doppelsinn der Gegenwart einerseits die vom Bewusstsein und von seinen impressionalen Anschauungen konstituierte Gegenwart, und andererseits die „konstituierende Subjektivität als urquellende Lebendigkeit“ ¹³⁷ betrifft, bedeutet der Doppelsinn der Gegenwart bei Fink eigentlich eine *Doppelstruktur*, welcher der Doppelmodalität der Konstitution selbst entspricht. „Die phänomenologische Integration betrifft schon das Verhältnis zweier konstitutiver Stufen zueinander“. ¹³⁸ Es gibt für Fink also einerseits die Dimension der impressionale Anwesenheit des Bewusstseins, bzw. der hyletischen Data, in der das Bewusstsein wahrnimmt und noch die räumliche und intersubjektiven Weite der Gegenwartserinnerung zu dieser Wahrnehmung einfügt. Hier stellen sich die Elemente dar, dass Fink unter den allgemeineren phänomenologischen Kategorien der Abschattung sowie der Einfühlung gesammelt hat. Wichtig hier ist: Das Bewusstsein kann immer in die Potentialitäten dieser Dimension hineingehen, wenn es mit einer Gegenwartserinnerung in die Extensionalität der obengenannten Wahrnehmung eindringt.

Es gibt andererseits jedoch eine zweite Dimension der Gegenwartsconstitution, welche von Fink auf die Aktualexistenz des Bewusstseinsvollzuges bezogen wird. ¹³⁹ Diese Dimension der Vollzugsgegenwart bezieht sich genau auf die Bewusstseinsgegenwart, in der jene intentionalen Horizonte sich melden, die das Feld des InderWeltseins des Daseins bilden. In diesem Sinne ist die Gegenwart wesentlich ein *Vollzug*, weil er *konstitutiv* ist, d.h. er bringt die apriorischen Strukturen der Umstände und Instände mit sich. Zusammen mit der Gegenwart der impressionalen Anwesenheit konfigurieren Umstände und Instände die integrale (oder erhabene) Gegenwart, die durch Reduktion enthüllt wird.

Eine interessante Wiederaufnahme des ganzen Problems findet man in §5. des ersten Kapitels seiner *Disposition zu „System der phänomenologischen Philosophie“ von Edmund Husserl*, ¹⁴⁰ wo diese mit dem anschaulich präsentierten Gehalt der Wahrnehmungen in der Einheit der Apperzeption mitgebenden apriorische Bestimmungen als „Urmodus“ der „Urgeltung“ der originären Erfahrung

¹³⁶ VI. CM/2, 29.

¹³⁷ Husserl, Die C-Manuskripte, Dordrecht, 58.

¹³⁸ PW2, 101 (Z-IX 27a)

¹³⁹ PW2, 86-87, 99.

¹⁴⁰ „Assistenzentwürfe zu Husserls systematischem Werk“, VI. CM/2, S. 3-105.

erscheinen. In diesem Kontext, wo Fink die originäre Erfahrung mit der Struktur des „Weltausschnittes“ identifiziert, greift er auf die Struktur der Gegenwart als *Locus* eines Fundierungsvollzugs zurück, welche in einem gegenwärtigen Moment sowohl die anschauliche Fülle als auch die apriorischen-transzendentalen Erfahrungsbestimmtheiten zusammenstellt.¹⁴¹ Im konkreten Fall von der Instände gibt es jedoch eine grundlegende Dimension einer in die Mitkonstitution unserer ur-modal erfahrenden Bewusstseinsweisen eingebetteten Geltungsübernahme, die unseren Weltausschnitt (bzw. unsere originäre Erfahrung) so einzigartig macht. In diesem Sinne insistiert Fink auf einer Weltgegebenheit, die „aus Horizontbewusstsein, vielerlei Übernahmen fremden Glaubens, Tradition, öffentlicher Ausgelegtheit, den mannigfachen Formen der vermittelten Erfahrung überhaupt“¹⁴² besteht. Es ist auch in diesem Sinne, dass sich die apriorische Dimension der Instände im Ur-modus der originären Erfahrung melden soll.

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 transzendente Leben steht. Intentionalität als Intention auf Gegenstände ist nicht die alleinige Weise des Seins der transzendentalen Subjektivität; Haben von Gegenständen setzt schon Zeitlichkeit voraus, als die Horizonte, in denen Gegenstand erscheinen kann.¹⁴³

Die transzendente Dimension, die in der natürlichen Einstellung verstreut und „versteckt“ ist, wird durch transzendente Reduktion wieder integriert und dann als Einheit, als Integral der transzendentalen Gegenwart anerkannt. So Fink: „Die erhabene Gegenwart <ist> das Integral der ‘entstellten transzendentalen Gegenwart’“.¹⁴⁴ „Erhabene“ bedeute hier eine Wiedervereinigung verschiedener Schichten der Gegenwart, die, obwohl unterschiedlich, Bestandteile desselben Integrals sind, des *Integrals*, das in der Gegenwart in Form der ursprünglichen Erfahrung geschieht. Auf diese Weise gelingt es Fink, alle konstituierenden Dimensionen in die Gegenwart des psychophysischen Subjekts zu integrieren, die diese Gegenwart übersteigen, aber auch konstituieren. „Koexistenz der ‚erhabenen Gegenwart‘ (des Integrals der ‚entstellten transzendentalen Gegenwart‘).“¹⁴⁵

Die Tatsache, dass die Integration durch transzendente Reduktion „entdeckt“ wird, bedeutet nicht, dass sie nur insofern da ist, als die Reduktion vollzogen wird. Im Gegenteil: Integration ist

¹⁴¹ VI. CM/2, S.42 ff.

¹⁴² VI. CM/2, 47-48.

¹⁴³ PW1, 218-219 (Z-IV, 18b).

¹⁴⁴ PW2, 102 (Z-IX, 30a).

¹⁴⁵ Ebd. S. auch: PW2, 67 (Z-VII, XXII/4a): „In ‚Vergegenwärtigung und Bild II‘ ist nach der Zeitanalytik die temporale Interpretation der phänomenologischen Reduktion in einer größeren Anmerkung anzudeuten. Reduktion als ‚erhabene Gegenwart‘.“

nichts anderes als der endgültige Zustand, oder „Endstand“ der Konstitution, in dem beide „Enden“ der Konstitution zusammengeführt werden: Die Welt, die auf das Bewusstsein einwirkt, und das Bewusstsein, das auf die Welt agiert. Die natürliche Einstellung ist also nichts anderes als *die naive Weise* – weil noch ohne jegliche Kenntnis vom Konstitutionsprozess –, in der wir das letzte, konstitutive Resultat dieser Konstitution selbst erleben. Indem die Reduktion uns dieser Integration bewusstwerden lässt, erlaubt sie uns eine transzendente Erkenntnis unserer Situation, welche immer das Ergebnis eines konstitutiven, in der Doppelstruktur der Gegenwart sich „äußernden“ Prozesses ist, und in der jedoch diese Tatsache verdeckt wird.

Das ‚Jetzt‘ weder subjektiv noch ‚objektiv‘: sondern Subjekt und Objekt sind zusammen im Jetzt. Das ‚Jetzt‘ des Objekts ist kein in einem subjektiven Jetzt sich darstellender Zeitmodus.

*

Die Zeit ist nicht aus dem Bezug zwischen Subjekt und Objekt heraus interpretierbar, sondern umgekehrt dieser Bezug ist nur aus der Zeit heraus zu verstehen: die Gegenwärtigung aus der Gegenwart.¹⁴⁶

Mit solchen Erwägungen Finks über den weder bloß subjektiven noch einfach objektiven Charakter des phänomenologischen „Jetzt“ kommen wir auf das Problem des Seinsverständnisses und auf die Wichtigkeit der im Jetzt geschehenden originären Erfahrung, die sich in den verschiedenen Schichten der Gegenwart konstituiert. Es geht also grundsätzlich um die Art und Weise, wie sie sich „verzeitlicht“, sich in die Zeit durch Festlegung der Konstitution des eigenen Erlebnisstroms konstituiert. „Das Urmoment der Zeit ist das Währen. Währen als *in-der-Zeit-sein*. Währen kann prinzipiell nur *Reales*. (Wahrnehmung = Nehmen, Erfassen eines Währenden, eines Seienden in seinem Währen.) *Sein = Währen*.“¹⁴⁷

Die Frage nach der Gegenwart und nach dem phänomenologischen Integral wirft auch ein Licht auf die methodische Struktur der Phänomenologie: Die Reduktion fungiert bei Fink als Rückführung zur lebensweltlichen Situation, die sie hervorgebracht hat, und damit ruft sie eine Wiedervereinigung der verschiedenen Konstitutionsebenen hervor, die sie begründet haben.¹⁴⁸ Effekt der Reduktion ist im Wesentlichen die Erkenntnis, dass es eine Interdependenz zwischen den verschiedenen Ebenen gibt, und dass sie dennoch alle unter dem „Dach“ der transzendenten Subjektivität“ als erster konstitutiven Instanz zusammenkommen.

Im Folgenden wird untersucht, inwieweit wir die transzendente Subjektivität als konstitutiv bezeichnen können. Zunächst geht es uns nur darum, Finks Beharrlichkeit auf die Frage nach der

¹⁴⁶ PW2, 149 (Z-XI, 31a).

¹⁴⁷ PW2, 203 (Z-XIII, 39a). Vgl auch: PW2, 233 (Z-XIII, LX/2b).

¹⁴⁸ Ich beziehe mich hier grundlegend auf den §5 der Dissertation *Vergegenwärtigung und Bild*: SP [VB], S. 14-16.

ersten konstitutiven Instanz, der transzendentalen Subjektivität, als einer Art „Einheit in der Vielfalt“, einer „Identität im Unterschied“ zu betonen. Dieser Aspekt wird im Folgenden in zwei wesentlichen Elementen unserer Argumentation seine volle Bedeutung offenbaren: (1) In der detaillierteren Analyse aller methodischen Aspekte, die Fink zusammen mit dem Problem dieser „Identität in der Differenz“, welche in der in der *VI. CM* die dreifache Ichspaltung betrifft, behandelt; (2) In der Annäherung, die Fink zwischen transzendentaler Subjektivität und dem meontischen Absoluten macht, wonach das me-ontische Absolute (und damit auch die transzendente Subjektivität) eine absolute Einheit vor jeder Form individualisierter Existenz in der Welt, vor jeder „ontischen“ Vielfalt ist. Daraus leitet sich die Charakterisierung als „me-ontisch“, „nicht-ontisch“ ab.

Die problematische Einsetzung der Welt (bzw. der ursprünglichen Erfahrung, der Situation der Reduktion) in die Grundlagen der phänomenologischen Analyse, sowie die dazugehörige Problematik der meontischen Absoluten sind das Hauptthema den zwei folgenden Kapiteln, die die Aufgabe zu zeigen haben, inwieweit die einheitliche und kohärente Artikulation all dieser Neuelemente aus Finks frühem phänomenologischen Denken die Figur einer „meontischen Denkmatrix“ deutlich herauskommen lässt. Diese sei das grundlegende Merkmal seiner Philosophie in der sogenannten „ersten Phase“ seines Denkens.

§11. Schlussbemerkung zum Begriff der „Transzendenz“, oder: Heidegger gegen Husserl und umgekehrt

Aus der Frage nach einer „transzendentalen Konstitution“ in Bezug auf die Umstände und Instände erwachsen noch weitere Probleme: In welchem Sinne verwendet Fink den Begriff „transzendental“? Und in welchem Sinne versteht er den Begriff der „Transzendenz“. Diesbezüglich stellen wir fest, dass es sich wieder einmal um einen Verstoß gegen das Husserlsche Register durch die Einführung von Begriffen handelt, die einer Heideggerschen Terminologie viel näher sind. Wenn der Husserlsche Begriff der „Transzendenz“ – ausdrücklich von Finks Auslegung ausgehend – in einem Gegensatz

hinsichtlich der Bereiche des Innen und des Außen des Bewusstseins gefangen gehalten wird,¹⁴⁹ dann ist es noch deutlicher, dass, wie schon angedeutet, Fink viel mehr von dem Heideggerischen Begriff der „Transzendenz“ als dem Husserls inspiriert wurde. „Die Transzendenz des Daseins ist seine *Endlichkeit* (Geworfenheit, Verlorenheit, Sein zum Tode)“.¹⁵⁰ Diese Transzendenz, als radikale Endlichkeit, „ist aber der zentrale ‚*Instand*‘.“¹⁵¹

Doch Finks Begriff von Transzendenz wird dadurch komplizierter, als er ihn verwendet, um Husserl gegen Heidegger auszuspielen, da auch Heideggers Transzendenzbegriff eine harte Kritik nicht erspart wird: „Die Aufweisung der ‚Transzendenz‘ geschieht bei Heidegger dogmatisch. Husserls Ansatz ist radikaler: Rückzug auf die Faktizität der Situation. Der Rückzug ist ein umgreifendes Halten des Weltphänomens, keineswegs eine Einengung auf die anschauliche Präsenzphäre.“¹⁵² Wie sollen wir diese Äußerung verstehen?

Einerseits kritisiert Fink zusammen mit Husserl, dass Heidegger die Frage nach der Konstitution der Welt, in der das Dasein schon immer gewesen ist, nicht stellt. Die Welt als ursprüngliches Phänomen wird von Heidegger *als Vorgegebenen* vorausgesetzt, ohne ihre Struktur in Frage zu stellen und damit ohne die vorgegebene Welt als konstitutives Ergebnis, als ein Endkonstituiertsein, zu erkennen. Andererseits braucht Fink Heidegger jedoch, um das Problem der Transzendenz zunächst auf den konstitutiven Bereich, der ihn interessierte, zu verlagern, und überwindet damit die Einschränkung des Transzendenzbegriffs Husserls als Ableitung einer Immanenz, also als „reeller Immanenz“. Transzendenz ist für Fink auf „Ursprung und a priori“¹⁵³ bezogen. Und das Apriori-Problem ist wiederum ein wichtiges Element, das ihn Heideggers Denken nahebringt:

Husserls Position unterscheidet sich von der Heideggers grundsätzlich in der Auffassung des Apriori. Für Husserl wird das Apriori selbst zu einem Erfahrbaren, nämlich in dem

¹⁴⁹ Wir sind hier nur daran interessiert, den Aspekt des Husserlschen Begriffs von „Transzendenz“ zu erwähnen, den Fink ausdrücklich ablehnt. Es gibt hier natürlich keine Absicht, das Problem der Transzendenz im allgemeineren Zusammenhang des Denkens Husserls zu verstehen. Dazu s. R. Boehm, *Immanenz und Transzendenz*, in R. Boehm (1968) *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*. Band I – Husserl-Studie. Martinus Nijhoff, Den Haag, S.141-185. Über den Gegensatz zwischen Innen und Außen des Bewusstseins sei der von Vincenzo Costa geschriebene Eintrag „Immanenz/Transzendenz“ im Werk „Husserl-Lexikon“, Gander, 2010, S. 150-151 erwähnt: „Der Zweideutigkeit des Transzendenzbegriffs entspricht die Zweideutigkeit des Begriffs der Immanenz, da ‚reelle Immanenz‘ (bzw. Transzendenz) nur ein Spezialfall des weiteren Begriffs der Immanenz überhaupt ist (Hua II, 9). So ist z.B. das Allgemeine, absolut gegeben, ohnehin deshalb reell immanent zu sein. Dasselbe gilt für den erscheinenden Gegenstand, der absolut evident gegeben, jedoch nicht reell immanent im Sinne eines realen Bewusstseinsmomentes ist. Es gibt deshalb eine Transzendenz, die absolut innerhalb der reinen Immanenz gegeben ist: Untersuchen wir ein Erlebnis, so finden wir, auch nach der phänomenologischen Reduktion, das ‚sich Erscheinung und Erscheinendes gegenübersetzen und sich gegenübersetzen inmitten der reinen Gegebenheit, also der echten Immanenz‘ (Hua II, 11).“

¹⁵⁰ PW1, 254 (Z-IV, 81a).

¹⁵¹ PW1, 254 (Z-IV, 81a).

¹⁵² PW1, 266 (Z-IV, 108b).

¹⁵³ S. PW1, 258 (Z-IV, 89b): „Ursprung und a priori (Transendenzen)“.

gebenden Akt der Wesensschau (Variation und Fiktion). Das Phänomen der 'Umstülpung' zeigt die Vorgängigkeit des Apriori an. Das 'an sich erste' ist *pros hemas* das spätere.¹⁵⁴

Die hier angedeutete Umstülpung besteht eben in der Verlagerung des Apriori in die Faktizität des Daseins hinein, und verweist auf den entscheidenden Ort des Transzendenten. Die Unhaltbarkeit von Heideggers „Lösung“ betrifft jedoch seine „Blindheit“ für das Problem der *Ursprung* und für die Auffassung des Apriori als Schon-Konstituierten, als Resultats einer Konstitution. Mit anderen Worten: Die (transzendentalen) Strukturen, die Konstitutive für die Seinsart des In-der-Welt-Seienden sind, nennt Heidegger formal-anzeigend „Existenzialen“. Vom Standpunkt der Husserlschen Phänomenologie aus, sie sind aber ein konstitutives Resultat. Sie können eben als originäre konstitutionsfähige Strukturen des Welt-entwerfenden Daseins nur dann erkannt werden, wenn sie als Selbst-Mundanisierung des „transzendentalen Subjekts“ begriffen sind.¹⁵⁵ Laut Fink nimmt Heideggers „Metaphysik des Daseins das Dasein als ‚Vorgegebenes‘ [...] ohne dass erkannt wird, dass es sich um eine Verweltlichung handelt. Das In-der-Welt-Sein ist die existenziale Urbestimmung des mundanisierten Subjekts.“¹⁵⁶

Wenn einerseits Husserl jene Dimension fehlte, die Heidegger eben als Transzendenz in Form der Existenzialen betrachtete und Fink selbst als Dimension der Inständekonstitution berücksichtigt, fehlte andererseits Heidegger ein klares Verständnis von der *Tragweite* der Existenzialen und also jener über sie hinausgehenden Dimension, die Fink Umstände nennt. In diesem Sinne ist der Grundgedanke der Husserlschen Phänomenologie, zumindest in seinen *Desiderata*, radikaler als der „dogmatische“ Ansatz Heideggers, da Husserl ausdrücklich nach der Konstitution der Welt fragt. Gleichzeitig bemerkt Fink eine wesentliche Einseitigkeit in dieser Radikalität der Phänomenologie Husserls, indem er „die ‚ontologische‘ Korrelation von Subjekt-Objekt: die ‚Transzendenz‘, in die ontische Erfahrungskorrelation im ‚idealistischen‘ Sinne“¹⁵⁷ umgedeutet hatte. Daher lesen wir in einer Notiz aus dem „Differenzschrift“-Entwurf über den Gegensatz Husserl-Heidegger: „Husserl beginnt mit der Analyse der ontischen Erkenntnis, Heidegger mit der, der ontologischen. Husserl ist blind für die Transzendenz, Heidegger für die Konstitution.“¹⁵⁸ Sofern die phänomenologische Analyse Husserls sich auf die Fragen der intentionalen Gegenstandskonstitution beschränkt, sofern

¹⁵⁴ PW1, 98 (Z-I 150a).

¹⁵⁵ Vgl. SP [VB], §5, 14 ff.

¹⁵⁶ PW1, 279 (Z-IV, 132b).

¹⁵⁷ PW2, 86 (Z-IX, V/1a).

¹⁵⁸ PW2, 122 (Z-X, 15a).

also „der Sinn des Sein des Seienden dem Seienden selbst [vorgängig ist], haben wir das Problem der *Transzendenz* des Lebens nicht gestellt.“¹⁵⁹

Die sogenannten Umstände- und Inständekonstitution sind eine Art „Urfaktum“. Auch als Transzendenz gedacht, geht es um „eine Gewesenheit, die keine innerzeitliche ist, die *nie* Gegenwart war“. ¹⁶⁰ Daher sind Umstände und Instände reine *Transzendenten*: Als Entgegenwärtigungen sind sie sowohl horizontale Bedingung der Möglichkeit der Gegenwärtigungen (des intentionalen Erlebnisses), ¹⁶¹ als auch Bedingung der Möglichkeit für die Vergegenwärtigungen. ¹⁶² Die Entgegenwärtigung liegt aber außerhalb der Zeit, indem sie „die Zeit zeitigt“. ¹⁶³ Genau wie die Entgegenwärtigung, sind Umstände und Instände „Intentionalitäten, in denen sich die Endlichkeit der Subjektivität *konstituiert*. Konstitution der Endlichkeit der Subjektivität ist eine *toto coelo* verschiedene Konstitutionsweise als die der Gegenstände.“¹⁶⁴ Letztendlich sind die transzendenten Konstitutionen der Umstände und Instände, deren systematischer Ort in der horizontalen Intentionalität der Entgegenwärtigung bestimmt wurde, „die Bedingungen der Möglichkeit für das, dass das Ich immer eine ‚*Umwelt*‘ nie einen originären Punkt hat.“¹⁶⁵ Diese Entgegenwärtigungen sind nicht nur Konstituierende einer Umwelt, sondern auch „mitgängig konstitutive Komponenten der Selbstauffassung des InderWeltseins.“¹⁶⁶

Umstände und Instände sind also Elemente der Mit-Konstitution der originären Erfahrung, die als Entgegenwärtigungen der Bewusstseinsgegenwart und ihrer Weltpräsenz fungieren. Außerdem brachte Fink die Umstände und Instände mit einer Phänomenologie der „Apperzeptionen“ (Umstände), und „Selbstopperzeption“ (Instand) in Verbindung. Letztendlich sind „Immanenz und Transzendenz Bestimmungen, die ein Sein im Modus der Gegenwart haben. Die Gegenwart stiftet für alle Zeiten den Seinscharakter.“¹⁶⁷

Am Ende unseres langen Weges, der die konstitutiven Dimensionen der originären Erfahrung untersucht hat, möchten wir folgende Schema vorschlagen. Damit möchten wir die Struktur der Entgegenwärtigung, die Mitkonstitution der Zeithorizonte (Retention – Appräsentation – Protention,

¹⁵⁹ PW2, 403 (U-IV, 49).

¹⁶⁰ PW1, 226 (Z-IV 34a).

¹⁶¹ PW1, 94 (Z-I, 143a-b).

¹⁶² PW1, 38 (Z-I, 46a).

¹⁶³ S. PW1, 87 (Z-I, 133b): „Das Gegenwärtigen allein ist der Fluss der Zeit, er findet in der Zeit statt. Das Entgegenwärtigen zeitigt die Zeit, die Entgegenwärtigungen sind nicht in der Zeit“.

¹⁶⁴ PW1, 215 (Z-IV, 11b).

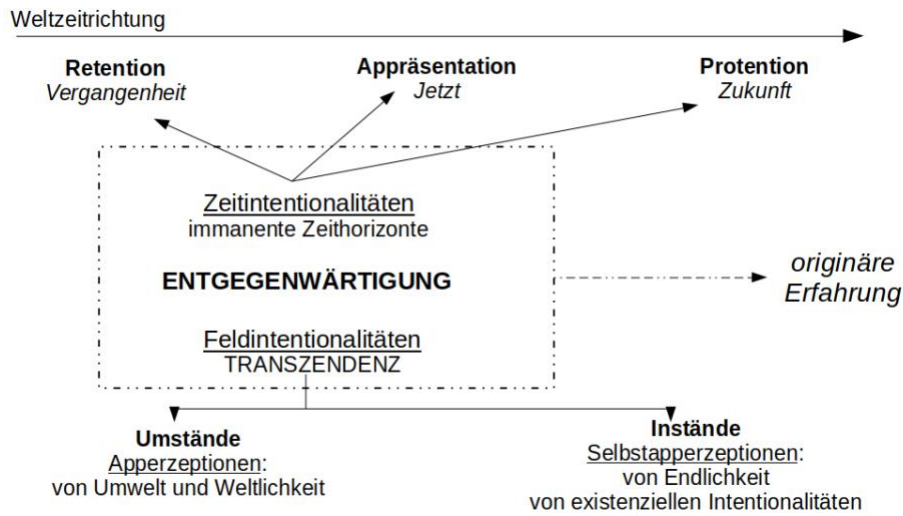
¹⁶⁵ PW1, 95 (Z-I, 145b).

¹⁶⁶ PW1, 69 (Z-I, 98a).

¹⁶⁷ PW1, 86 (Z-I, 133a).

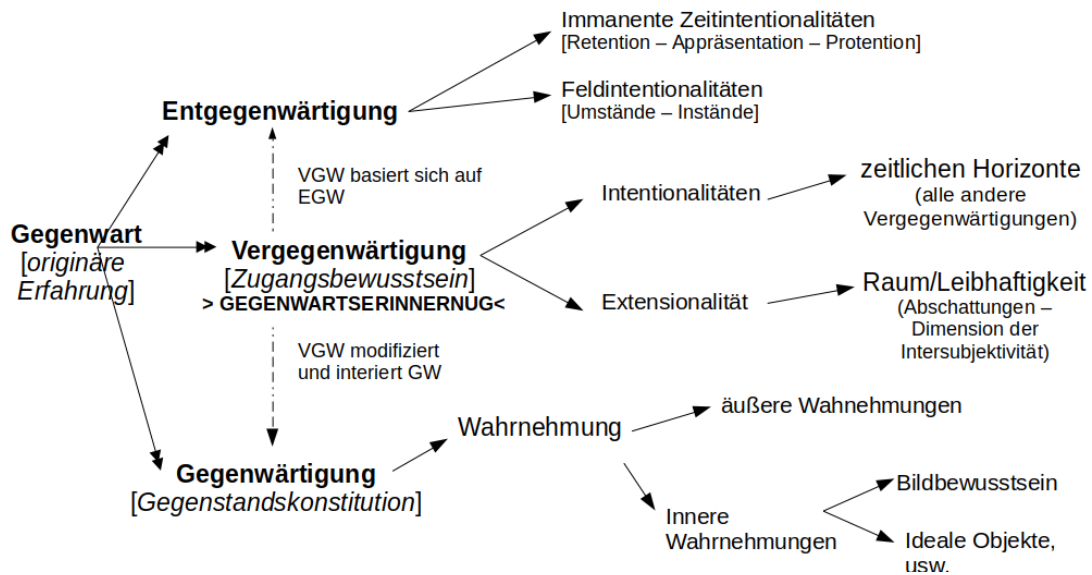
die „Zeitintentionalitäten“, die Transzendenzdimension und die Umstände – Instände („Feldintentionalitäten“) zusammenfügen.

Schema 4



Folgendes auf die originäre Erfahrung zentriertes Schema stellt die Verbindungen zwischen den Grundbegriffen dieses Kapitels mit der Bewusstseinsgegenwart und mit dem InderWeltsein des Daseins visuell dar.

Schema 5



Nachdem wir diese neue Grundlage als innovativen Ausgangspunkt zu Finks Betrachtung der Phänomenologie und ihrer Methode „verankert“ haben, werden wir die nächsten Kapitel einer detaillierteren Darstellung der grundlegenden Elemente Finks „meontischer Denkmatrix“ widmen.

Nur in der Darstellung dieser Eigenschaften und des Projekts einer meontischen Philosophie kann die Rolle des Negativen richtig hervorgehoben und verstanden werden.

KAPITEL 2

Die Welt und das Absolute

§12. Einleitung

Die bisherigen Analysen zur Gegenwartserinnerung und Entgegenwärtigung, die sich vor allem auf diejenige unwillkürliche Intentionalitäten beziehen, welche das Ermöglichungsfeld aller Erfahrung (Instände – Umstände) konfigurieren, stellten uns vor die Herausforderung, die Rolle des Weltbegriffs bei der Konstitution jener „integralen Gegenwart“, bei der die phänomenologische Reduktion beginnen muss, zu verstehen. Die Welterforschung führt uns wiederum zur Frage nach dem Absoluten. In diesem Kapitel erörtern wir zunächst zwei Grundprobleme der meontischen Philosophie Finks, nämlich, einerseits den eigentümlichen Gegensatz von Welt und Absolutem und ihren paradoxalen Zusammenfall, andererseits die dazugehörige doppelte Perspektive von *Fürsich* und *Ansich* des Absoluten, in der sich das Verhältnis Welt-Absolute manifestiert, sowie die Dynamik der Selbstbesinnung des Absoluten, die von einem zum anderen führt. Zweitens, verdeutlichen wir das Negative als das Hauptelement jener Dynamik, die den Weg vom *Ansich* zum *Fürsich* antreibt, d.h., die das Absolute zu seinem Selbstbewusstsein steuert. Die Details hinsichtlich dieses Überganges werden im nächsten Kapitel klargemacht. Hier geht es zunächst um das Verständnis der allgemeinen Denkstruktur, die sich unter dem Ausdruck „meontische Denkmatrix“ charakterisieren lässt. Vor allem geht es um das Verständnis der Art und Weise, wie das Negative in dem *meontischen* Zusammenhang auftritt. Die Einwirkung des Negativen lässt sich durch die Oberfigur des *Exzesses* deutlicher darstellen, um dieses von dem in der späteren Phase von Finks Philosophie vorherrschenden Negativen, das seinerseits als *kosmologisch* bezeichnet wird, zu unterscheiden. Das meontische Negative beschließt den Ausstieg des Absoluten aus sich selbst und schafft jedoch die Möglichkeit seines Zusichselbst-Kommens insofern es eine Artikulation zwischen den Grundgegensätzen – Sein-Nichts, Welt-Absolut – herstellt. Ausgehend von der Charakterisierung des Negativen sowie von der Deutung seiner Funktion als grundlegendes Element, das die Strukturbegriffe wie *Sein* und *Nichts*, *Welt* und *Absolut* in Form eines kohärenten Systems artikuliert, ist es nun möglich, nicht nur die meontische Struktur klarer einzusehen, sondern auch die Nähen und Distanzen zwischen den beiden vorherrschenden Denkmatrizen von Finks philosophischen Entwicklung, nämlich der meontischen und der später konsolidierten kosmologischen, zu verstehen.

§13. Welt als einleitende Thematik der meontischen Philosophie

Indem Fink die Welt in ihrer Vorgegebenheit bzw. das primäre InderWeltsein des Bewusstseins als Ausgangspunkt der phänomenologischen Analyse annimmt, statt, wie Husserl, vom Bewusstsein selbst auszugehen, ruft er – in gewisser Weise, wie gesehen – Heidegger zur Ausarbeitung der Kritik an der husserlschen Phänomenologie auf. Schon immer und notwendigerweise in einer vorgegebenen Welt eingefügt, manifestiert sich das welterfahrende Bewusstsein zuerst als „praktisches Vollzugsverständnis“,¹ das jedes einzelne vor-reflektierende und vortheoretische Handeln des Menschen auf der vorgegebenen Welt ermöglicht. Dieses *praktische Vollzugsverständnis* umfasst die „alltägliche Vorgegebenheit des Menschen, welche nichts anderes als das Offensein des Menschen für sich selbst, die vor jeder ‚Reflexion‘ liegende Selbstvertrautheit“² bedeutet. Dieses Offensein sichert uns letztendlich die praktischen und unmittelbar notwendigen Bedingungen, wirksam „InderWelt“ zu sein. Das vor-reflektierende und praktische Vollzugsverständnis fungiert letztendlich als das „apriorische – wenn auch völlig dunkle und unausdrückliche – Verständnis des Seins des subjektiven Lebens“,³ in dem das Dasein sich noch in einer vollen Verschllossenheit bezüglich des eigentlichen konstituierenden Lebens, d.h., in einer „Anonymität“⁴ in Bezug auf die konstitutiven Funktionen, befindet. Es geht darum, „wie ich mich jeweils in einer bestimmten Situation verstehe“ und „ebenso verstehe ich mich zunächst im Ganzen aus den Grundmöglichkeiten meines Handelns“.⁵ In diesem Sinne, so Fink, entspricht die natürliche Einstellung nicht mehr bloß der naiven Voraussetzung des Weltseins, die Husserl als die durch die phänomenologische Reduktion außer Frage gestellte *Generalthesis*⁶ betrachtet. Fink seinerseits bestimmt die natürliche Einstellung als „die wesenhafte, d.h. zur Natur des Menschen gehörende, das Menschsein selbst ausmachende Einstellung, das Eingestelltsein des Menschen als eines Seienden in das Ganze der Welt, oder [...] die Einstellung der mundanisierten Subjektivität.“⁷ Die Reintegration der natürlichen Einstellung in die phänomenologische Architektonik sowohl als grundlegenden Einstellung, die das Menschsein und sein weltliches Eingestelltsein ausmacht, als auch als „Ort“ des Leitfadens“⁸ der phänomenologischen Analyse selbst, führt zu einer deutlich Umkehrung hinsichtlich des Husserlschen Ausgangspunkts. Diese Umkehrung des Ausgangspunkts der phänomenologischen Analysen und ihrer entsprechenden Durchführungsmechanismen bestehen vor allem darin – wie im

¹ SP [VB], 5.

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ SP [VB], 76.

⁵ SP [VB], 5.

⁶ S. dazu Hua III, S. 52 ff.

⁷ SP [VB], 11.

⁸ PW1, 169 (Z-II, 37a).

ersten Kapitel dargelegt –, das Bewusstsein hauptsächlich „In der Welt“ statt als reines transzendentales, aus der Welt und ihre Generalthese isoliertes Bewusstsein in Betracht zu nehmen. Nun geht es darum, diese Umkehrung durch eine neue Betrachtung des Umfangs der natürlichen Einstellung und der Bedeutung der dadurch ausgeführten Wiedereingliederung der Welt in die strukturellen Grundlagen der phänomenologischen Analyse in Form der Welterfahrung zu thematisieren. Diese Wiedereingliederung der Welt entspricht wohl der Finkschen Einsicht, wonach die „Welt“ zur Philosophie als deren Problem *par excellence* gehört, und zwar in einer exklusiven Zugehörigkeit.⁹ Diese Reintegration der Welt in den Umfang der phänomenologischen Analyse wirkt sich dementsprechend nicht nur auf den Begriff der transzendentalen Einstellung aus, sondern hauptsächlich auf ihre Beziehung zur natürlichen Einstellung: Statt entgegengesetzt und strikt durch die Reduktion gegenübergestellt, wie in der Husserlschen Perspektive der transzendentalen Phänomenologie, sind beide Einstellungen nun nicht nur eng miteinander verbunden, sondern sie *fallen* von der Perspektive des Konstitutionsprozesses miteinander *zusammen*.¹⁰ „In der natürlichen Einstellung ist die Originalsphäre fundiert im Ganzen der Welt (in der Totalität ihrer Dimensionen!) – in der transzendentalen Einstellung *kehrt sich die Fundierung um*.“¹¹ Das heißt: Aus der Perspektive der natürlichen Einstellung ist der Prozess der Konstitution eine „End-Stellung“, ein konstitutives Resultat, das jedoch noch nicht als solches anerkannt ist. Ohne sich selbst als End-konstituiert zu erkennen, projiziert sich die natürliche Einstellung auf das Ganze der Welt, als wäre sie die

⁹ Normalerweise stellt Fink diese Idee in fast jeder ersten Vorlesung seiner ab 1946 in Freiburger Universität gehaltenen Kurse dar. Beispiele dafür sind die veröffentlichten Kurse: *Einleitung in die Philosophie* (SS 1946), *Philosophie des Geistes* (WS 1946-47), *Grundphänomene des menschlichen Daseins* (1955), u.a.

¹⁰ Schon in *Vergegenwärtigung und Bild* hat Fink die „natürliche Einstellung“ folgendermaßen bestimmt: „Natürliche Einstellung ist die wesenhafte, d.h. zur Natur des Menschen gehörende, das Menschsein selbst ausmachende Einstellung, das Eingestelltsein des Menschen als eines Seienden in das Ganze der Welt, oder, wie wir vordeutend sagen können, die Einstellung der mundaniserten Subjektivität“ (SP[VB], 12). Natürlich ist auch bei Husserl der Fall, dass die Phänomenologisierenden (die transzendental-phänomenologisch Philosophierenden) nach Durchführung der Reduktion aus „transzendentaler Sicht“ erkennen, dass die natürliche/mundane Einstellung in Wirklichkeit eine Bewegung der transzendentalen Subjektivität ist. Mit seiner „ontologisierenden“, auf das Problem der Mundanisierung/Verweltlichung des Transzendentalen hindeutende Terminologie will Fink jedoch betonen, dass Husserl die natürliche Einstellung zunächst nur „im Hinblick auf das menschliche Verhalten zu den Dingen, im weiteren Sinne zu Gegenständen überhaupt, also im Hinblick auf eine [spezifische] Grundstruktur der menschlichen Welterfahrung“ (SP[VB], 12) charakterisiert hat. Die für die husserlsche Phänomenologie so maßgebende Dichotomie „*transzendental – mundan*“ wird aber „bei Fink nicht mehr horizontal, sondern vertikal bzw. nach der Achse der meontischen Mundanisierung ausgelegt“ (Giubilato, 2017, 244). Demzufolge sind die natürliche und transzendente Einstellung zwei „Sphäre“, die sich im Ereignispunkt der Reduktion treffen und „dialektisch“ überkreuzen. Einerseits ist die natürliche Einstellung, „das Sein des Menschen in der Welt nach allen seinen Modis“, „ein konstitutives 'Resultat' und als solches ein integrales Moment des transzendentalen Lebens selbst“ (SP[VB], 14). Andererseits ist die transzendente Einstellung „selbst ein Vorkommnis in der vorgegebenen Welt, gehört zum realen Seelenleben eines Menschen, der da philosophiert. Oder anders gewendet: die Reduktion hat selbst ihre mundane Situation, in der sie anhebt und in der sie irgendwie verbleibt. Diese mundane Situation ist also ein unwegdenkbares Strukturmoment der phänomenologischen Reduktion selbst“ (SP[VB], 14). Die natürliche Einstellung ist also eigentlich ein *transzendentaler Begriff* (SP[VB], 113), und als solcher meint er „die Entstellung in die Welt des absoluten, verströmend konstituierenden Lebens“ (Z-IV, 124a).

¹¹ PW2, 41 (Z-VII, XVII/17a).

Originalsphäre der Mittelbarkeit der Jemeinigkeit.¹² Die transzendente Einstellung ist wiederum charakterisiert dadurch, dass sie eben die entgegengesetzte Seite des Konstitutionsprozesses erfasst; in ihr versteht sich das Ganze der Welt als ein auf die Originalsphäre gegründetes Ganzes. In diesem Fall erkennt sich die Originalsphäre bereits als die „transzendente konstituierende Subjektivität“ an. Erst wenn wir uns der transzendentalen Einstellung zuwenden und in der natürlichen Einstellung das Resultat des Konstitutionsprozesses anerkennen, können wir die Fundierungslogik selbst umkehren, d.h., das Ganze der Welt in die Originalsphäre bzw. in die transzendente Subjektivität fundieren. Daraus ergibt sich die grundsätzliche Frage nach dem Ursprung, dessen Leitfaden kein anderer als die Welt selbst in Form der weltlichen Situation der Erfahrung des Bewusstseins und daher auch der phänomenologischen Reduktion, sein kann. Einmal als konstitutives Resultat berücksichtigt, bietet uns die natürliche Einstellung nicht mehr ein zu überwindendes Hindernis für die transzendente Einstellung an, sondern eben das „Wovon aus“ aller phänomenologischen Analysen. Wie auch in einer Vorlesung des Kurses *Einleitung in die Philosophie* behauptet wird, „Die Aufgabe einer Auslegung der Natürlichen Einstellung ist gar nicht auf ihrem Boden möglich, sondern erst im Ausbruch aus ihr. [...] Mit anderen Worten, die „Natürliche Einstellung“ ist ein philosophischer und kein natürlich-naiver Begriff.“¹³ In diesem Sinne basiert die phänomenologische Reduktion auf einer spezifischen weltlichen Situation, die sich zunächst als *natürlich* und *selbstverständlich* vorstellt. Die Reduktion treibt das in der Welt seiende und gegenwärtige Bewusstsein an, zu sich selbst zurückzukehren und nach der Konstitution seiner Welt und seines Weltlichkeitscharakters zu fragen. Indem sie zu sich selbst zurückkehrt, um die Frage nach der Konstitution zu beantworten, betritt das Bewusstsein das Terrain der konstituierenden Schichten seiner weltlichen und alltäglichen Erfahrung, nämlich die Gegenstandskonstitution aber auch die Umstände- und Inständekonstitution.¹⁴ Am Anfang wie am Ende der phänomenologischen Reduktion

¹² Obwohl der Begriff „Jemeinigkeit“ auf die Heideggersche Terminologie verweist, hat Fink ihn immer wieder verwendet, so auch für die Auseinandersetzung mit dem Problem der Zeit in Hussels Bernauer Manuskripten. Vgl. dazu PW1, 252 (Z-IV, 78 a-b): „...die Beschränkung auf die Originalsphäre der Jemeinigkeit dirigiert sich doch aus einem vorgängigen Vorverständnis des intersubjektiven Zusammenhangs, gewinnt nur in Abgrenzung gegen ‚anderes Dasein‘ einen Sinn und wird so intersubjektiv mitteilbar. Die Mitteilbarkeit ist nicht eine untergeordnete Sache, sondern es dokumentiert sich darin, daß die Jemeinigkeit eben eine ist, die auch mit der ‚Ichlichkeit‘ der Anderen übereinstimmt. Übereinstimmt nicht nur in dem, was allen gemeinsam ist; sondern in dem, was nicht gemeinsam ist, nämlich die Individuation (faktisches Schicksal, Tod).“ Später verwendet Fink den Begriff der „Jemeinigkeit“ wieder, wenn es um das allgemeine Problem der menschlichen Existenz geht. S. dazu Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg/München: Karl Alber, 1979. S. 81 et. seq.

¹³ EP, 25-26.

¹⁴ Dazu gibt es eine interessante Notiz von Dorion Cairns zur Frage nach den verschiedenen Ebenen der Konstitution in einem Gespräch mit Fink am 24. August 1931: „He [Fink] distinguished two sorts of genetic analysis, one the sort that we can perform on certain cases of apperception, where the *ur-stifende Erfahrung* lies within the sphere of *Originärgegebenheit* and we can accordingly go through the process intuitively, the other the sort that we can perform on an apperception such as we have when the world is constituted and the ego is constituted as *Mensch*. Here the earlier stages are not *originär zugänglich*, and must accordingly be termed constructions, though as constructions they are still not arbitrary.“ Cairns, *Conversations...*, op. Cit., S. 24-25.

haben wir zwei völlig unterschiedliche Weltvorstellungen, die uns allerdings dieselbe Welt vorstellen, insofern als sie verschiedenen Momenten des Weltselbstbewusstseins entsprechen: Während die transzendente Einstellung auf die selbstbewusste Welt zutrifft, ist die natürliche Einstellung nichts anderes als ihre Unwissenheit hinsichtlich sich selbst.¹⁵ Wenn, für Husserl, der Vollzug der phänomenologischen Reduktion eine vorangehende Einklammerung der natürlichen bzw. naiv betätigten Seinsgeltung auf Zusammenhänge des Bewusstseins¹⁶ erfordert, erfüllt die Reduktion für Fink¹⁷ wiederum die Funktion einer Öffnung zur transzendentalen Sphäre, aber niemals als eine Abschaffung oder eine Missachtung der weltlichen Situation, von der sie abweichen sollte. Die zusätzlichen Ebenen der Reduktion vertiefen die Beziehung zwischen dem Weltlichen und dem Transzendentalen bis zu dem Punkt, wo das eine in dem anderen erkannt wird. Diese Beziehung beseitigt einerseits die Verpflichtung, das Mundane durch die Reduktion auszuschalten, und zeigt andererseits, dass der Unterschied zwischen mundaner und transzendentaler Einstellungen einer Art Abstufung bezüglich des Weltselbstbewusstseins entspricht. In Anbetracht dessen kann man erwägen, dass für Fink genauso wie für Heidegger, die Faktizität kein Wirkliches (Faktum) ist, das im Eidos (Wesen) seine unübersteigliche, allgemein-gültige, unbedingte und zur originären Gegebenheit zu bringende Norm und ihr Wesensgesetz hat. Die Faktizität ist keine wesensnotwendige „Besonderung von Wesensgesetzen“¹⁸, d.h. keine bloß „konstituierte“ Tatsache. Sie übt dagegen eine mit-bestimmende und mit-konstituierende Funktion, von der der transzendente, reduzierende Phänomenologe sich nie gänzlich herausreißen kann: Selbst „die Gegenstände seines Erkenntnislebens [und] die von ihm von ihm herausgestellten Wesensgesetze sind nur die reinen Möglichkeitsabwandlungen seiner eigenen egologischen faktischen Existenz“¹⁹. Diese unausweichliche faktische Situation, und letztendlich die Welt, in der wir uns immer befinden, bestehen demnach nicht weiter als bloßes „Wirkliche selbst, auf das die Anwendung [der phänomenologischen Methode] gemacht wird“²⁰, oder als faktische Einschränkung bzw. Konkretion einer puren, in der transzendentalen Sphäre erkennbaren Wesensnotwendigkeit, sondern werden zur situativen Voraussetzung für die Möglichkeit jedes transzendentalen Verständnisses. In diesem Sinne kann man das Problem folgendermaßen zusammenstellen: Wenn Husserl den sachlichen bzw. faktischen Bereich als eine *Besonderung von Wesensgesetzen* konzipiert, denkt er die Beziehung von

¹⁵ S. dazu auch D. Moran, *Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence*. In *Research in Phenomenology*, 37 (2007), S. 3-31; insbesondere das Argument der Seiten 8-10.

¹⁶ Vgl. Hua I, 8 ff.

¹⁷ Wie wir weiter ausführlicher analysieren werden. Im Moment sind wir nur daran interessiert, die Verkettung zwischen mundanen und transzendentalen Dimensionen zu betonen, um die Relevanz des Weltbegriffs für das phänomenologische Denken Finks zu analysieren und von dort aus die Bedeutung des Finkschen Begriffs der ‚Welt‘ zu erörtern.

¹⁸ Husserl, Ideen I, Hua 3/1, S. 20.

¹⁹ VI.CM/1, S. 135.

²⁰ Husserl, Ideen I, Hua 3/1, S. 20.

Faktum und *Eidos* unter einer *ordo conoscendi*, d.h. der Ordnung des Wissens. Fink wiederum betreibt eine wichtige Umkehrung solcher Ordnung, indem er das *Eidos* als eine Möglichkeitsabwandlung des Faktischen denkt, und nicht umgekehrt. Mit solcher Umkehrung stellt Fink *Faktum* und *Eidos* eher unter einer *ordo essendi*, d.h., der Ordnung des Ontologischen, des Seins her. Die tiefgreifende Bedeutung dieser Umkehrung offenbart sich in der andersartigen Auffassung des phänomenologischen Problems der *Konstitution*. Hat für Husserls Transzendentalphilosophie „Konstitution“ vorwiegend den Sinn einer *Sinngebung*²¹, so nimmt für Fink „Konstitution“ dagegen den radikalsten Sinn einer vom „meontischen“ Ursprung herstammenden *ontogonischen* Konstitution des Seins, bzw. des Bereichs der „Endkosntituiertheit“, wie Fink in seinem „Entwurf eines Vorwortes“ für die *VI. Cartesianische Meditation* deutlich feststellt:

Husserl findet den Gegensatz zwischen dem konstituierenden und dem phänomenologisierenden Ich zu stark betont, [...], verteidigt den individuellen Begriff des philosophierenden Subjekts gegen die in dieser Schrift allerdings unausdrücklich gemachte Reduktion des als individueller Geist beginnenden philosophierenden Subjekts in die vor aller Individuation liegende Lebenstiefe des absoluten Geistes. [...] D.h. Husserl verlegt den Unterschied zwischen transzendentelem Subjekt und dem Menschen nicht noch in die Dimension der Individuation.²²

Im Laufe des Zeitraums, der sich vom Verfassen der Inauguraldissertation – jener Periode, die mehrere Entwürfe in Richtung des Projekts einer *Vergegenwärtigung und Bild II*²³ beinhaltet – bis zur Umarbeitung der *Cartesianischen Meditationen* Husserls erstreckt, zu denen ansonsten eine Reihe anderer Projekte, wie die *Disposition der phänomenologischen Philosophie* und der *Entwurf einer Einleitung in die Phänomenologie*²⁴ der Jahre 1930-31 gehörte, arbeitete Fink an zwei Weltauffassungen, die zwar unterschiedliche aber nicht sich gegenseitig ausschließend sind. Eine erste Auffassung, die die Welt als *Entzug* betrachtet, bezieht sich auf eine *negative* Definition, in der sie auf den Unterschied zwischen der Welt und dem Binnenweltlichen hinweist. In dieser Definition besteht schon die Erkenntnis, dass die Welt nicht als eine Summe von allem Seienden zu verstehen

²¹ Hier basiere ich mich auf die Stellungnahme von Guido Antônio de Almeida in seinem ausgezeichneten Studium [De Almeida, Guido. *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*, Phaenomenologica 47, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972], indem er nach ausführlicher Argumentation über das Problem der Konstitution im Zusammenhang der Husserlschen Phänomenologie, „deren Aporien wegen Husserl „der Frage nach dem Anfang ausgewichen [ist]“ (S. 12), zum folgenden Schluss kommt: „Konstitution besagt also noch nicht transzendente Genesis oder Ursprungsanalyse der Welt, wie es in Finks bekannter, von Husserl ausdrücklich gebilligter Interpretation heißt.“ (S. 9).

²² VI. CM/1, S. 183. Das kann allerdings auch von anderen Texten bestätigt werden, z.B.: PW2, 168: „die Welt als das Ende des meontischen Prozesses des Weltsturzes - oder das Sein als Gewordenes des konstitutiven Werdens“. Die Interpretation dieser Passagen folgt hier vornehmlich der innovativen Auslegungsrichtung, die Giubilatos Arbeit *Freiheit und Reduktion* (2017) anzeigt, als jener der Studie von Kerckhoven, *Mundanisierung und Individuation* (2003). Diese vor der Veröffentlichung der Privatnotizen der Phänomenologischen Werkstatt (2006 – 2008) entstandene Studie hatte noch nicht all die Elemente zur Hand, um den gesamten verborgenen Kontext Finks meontischer Philosophie zu rekonstruieren.

²³ S. zum Beispiel PW1, 293 ff., PW2, 17 ff., 32 ff., 51 ff. usw.

²⁴ Beide wurden im zweiten Band der Husserliana Dokumente II als „Ergänzungsband“ zur *VI. Cartesianischen Meditation* Finks veröffentlicht: VI. CM/2, S. 3-105.

ist. Obwohl die Definition der Welt als Entzug in Finks Privatnotizen leicht auffindbar und sonst im Text der *Dissertation* bestätigt wird, führt sie – zur Zeit der Umarbeitung der Meditationen Husserls und des Verfassens seiner *VI. Cartesianische Meditation*²⁵ – zu einer anderen Auffassung, die die Welt als Umsturz des Absoluten außerhalb von sich selbst erfasst. Dieser Umsturz wird als der Prozess der Mundanisierung des Absoluten selbst verstanden, durch den sich das Absolute in der Welt manifestiert, emaniert [aus Plotinus ‚*Emanation*‘],²⁶ und damit die Welt selbst als Resultat des Prozesses, den Fink „Verweltlichung“ nannte, konstituiert. Über den Prozess der Konstitution, den Fink aus der Perspektive der natürlichen Einstellung auch „Verendlichung“²⁷ nennt, schreibt er: „Das absolute Subjekt ent-stellt sich selbst apperzeptiv aus seinem transzendentalen Primat und aus seiner transzendentalen Notwendigkeit bis zur mundanen ‚Stellung im Kosmos‘ und metaphysischen ‚Zufälligkeit‘. Selbstkontingentisierung!“²⁸

Dieser Weltbegriff, der die Welt als Selbstentfremdung des Absoluten versteht, ist der relevanteste Weltbegriff für die Strukturierung dessen, was wir hier die „meontische Denkmatrix“ genannt haben und bezieht sich auf das in den Assistenzjahren gegenüber Husserl durchgesetzte Denkmodell.

§14. Welt als Entzug

Finks erste große Herausforderung bei der Konzeption der Bewusstseinsgegenwart – und seine originäre Erfahrung – als Konvergenzpunkt der verschiedenen Intentionalitätshorizonte und des erweiterten Horizonts der Raumerfahrung mag tatsächlich die Husserlsche Konzeption der Welt als Horizont möglicher Wahrnehmung, d.h. als aktuelles raumzeitliches Wahrnehmungsfeld gewesen sein. Indem Fink dieses raumzeitliche Wahrnehmungsfeld auf dem Felde der originären Erfahrung der Bewusstseinsgegenwart hinein platziert, obendrein als einen seiner konstituierenden Horizonte, leert er gleichzeitig den Stoff der Husserlschen Definition der Welt als Horizont bzw. als „einstimmige[n] Totalhorizont[s] aller Erfahrung“.²⁹ Andererseits betrachtet aber Fink das Problem der Welt und ihrer Konstitution bzw. ihrem Ursprung als Aufgabe eines phänomenologischen

²⁵ Die Idee der Weltkonstitution als Emanation und der „ontische[n]-endliche[n] Enthüllung des absoluten Subjekts“ als „Entnichtung“ (PW2, 36 [Z-VII, XVII/8a]) taucht natürlich auch in den privaten Notizen auf, ist aber aus den Texten zu den *Cartesischen Meditationen* (VI. CM 1 und 2) deutlicher und in systematischer Hinsicht besser zu deuten.

²⁶ S. dazu, z.B.: PW1, 216 (Z-IV, 14a); 219 (Z-IV, 19a); 288 (Z-V, III, 6b); PW2, 7 (Z-VIII, 5a); 17 (Z-VII, X/3a); usw.

²⁷ S. z.B.: PW1, 312 (Z-V, VII/32b); PW2, 6 (Z-VII, III/3a); PW2, 22 (Z-VII, XIV/3a), usw.

²⁸ PW2, 41 (Z-VIII, XVII/17a).

²⁹ Nielsen-Sepp (Hg.) (2011) *Welt denken*, Freiburg/München, S.11. Die Unzulänglichkeit des Modells der Horizontstufung, mit dem Husserl die Welt zu erfassen sucht, wurde bereits sehr präzise und gleichzeitig mit einer umfassenden Auslegung des Finkschen Weltbegriffs in diesem Artikel H. R. Sepps und Cathrin Nielsens „Welt bei Fink“ dargestellt. Dort liest man: „[...] Demzufolge ist es für Fink ungenügend, den Sinn von Welt an den Horizontbezug zu binden, wie dies Husserl tut, wenn er Welt als den einstimmigen Totalhorizont aller Erfahrung bestimmt.“

Verständnisses³⁰ und damit einer „*Analytik, die prinzipiell hinter den Weltcharakter der Erlebnisse zurückzufragen und sie in der Ursprungseinheit des transzendentalen Lebens zu fassen vermag*“.³¹ Als Gegenstand der phänomenologischen Untersuchung wird die Welt eher nicht als der Totalhorizont aller Erfahrung verstanden, sondern umgekehrt, als Entzug, als entzogener Horizont, in den die raum-zeitlichen Horizonte der originären Erfahrungen eindringen. In einer aus der ‚Chiavari Reihe‘ bestehenden Notiz schreibt Fink: „Die Horizonte sind primär ‚*Entziehungen*‘, die Zugänglichmachung der ‚*Entziehungen*‘ ist eigentlich nur ein Eindringen in die Entziehungshorizonte: ein Auffinden des *Entzogenen*, nicht der ‚*Entziehung*‘ selbst. Dies geschieht in einer eigenartigen Reflexion: (Enthaltsthematisierung!).“³²

Als entzogener Horizont ist die Welt die Bedingung der Möglichkeit jedes Horizonts und dementsprechend jeder Erfahrung des InderWelt seienden Bewusstseins. Wenn die Welt als Ermöglichung aller raum-zeitlichen Horizonte zu verstehen ist, sollte sie allein als Abwesenheit, als Entzug, als Raumgeben und Zeitlassen³³ erkannt werden. So gesehen, verweigert sich die Welt jeder positiven Gebung und ‚gibt‘ sich notwendigerweise *in negativo*, von der Perspektive der menschlichen Weltsituation aus gesprochen, im Sinne einer abwesenden Präsenz oder einer reinen Abwesenheit, die auf den möglichen Weg einer unfassbaren Präsenz hindeutet. Diese Modalität einer abwesenden Präsenz wurde von Fink im Rahmen seiner Bildtheorie charakterisiert, welche jedoch nur kurz im zweiten Teil seiner *Dissertation* unter der Figur der *Durchsichtigkeit* vorgestellt wurde. Was das Bild betrifft, ist eben die Durchsichtigkeit des Elementes, das es ermöglicht, dass das Bild bzw. der Inhalt des Bildes sich durch seinen Träger offenbart. Der Träger wird auf diese Weise selbst durchsichtig, damit der Inhalt des Bildes – oder, um Finks Wörter zu benutzen, seine „Bildwelt“ – zum Vorschein kommen kann. Beispielsweise, um solchermaßen das van Gogh Gemälde *Ein Paar Schuhe* zu sehen und in die von ihm dargestellte „Bildwelt“ einzutreten, ist es notwendig, seinen Träger – d.h., die Materialität des Gemäldes, seiner Oberfläche und auch die ihm Form und Farbe gebenden Ölfarben – eigentlich nicht wahrzunehmen. Allein durch Abgrenzung von der Materialität des Trägers bzw. durch seine Durchsichtigkeit kann sich die Bildwelt offenbaren.³⁴ Erst dann kann

³⁰ Wie im berühmten Artikel, der 1933 in den *Kant-Studien* veröffentlicht wurde, mehrfach dargelegt wurde. S. Fink, „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“ (1933) in *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff: Den Haag. – Nachfolgend als SP [KS] zitiert – S. 101: „Die Grundfrage der Phänomenologie, zu der sie von vielen, an traditionelle Probleme anknüpfenden Einsätzen her unterwegs ist und in der sich ihr radikaler Gegensatz zum Kritizismus offenbart, lässt sich formulieren als die Frage nach dem Ursprung der Welt. [...] Die Welt in der Fragwürdigkeit und Rätselhaftigkeit ihres Seins wird begriffen durch einen Rückbezug auf eine ‚weltranszendenten‘ Ursache, einen Weltgrund, Gott, usw.“

³¹ Fink, SP [VB], 9.

³² Fink, PW2, 39.

³³ Dieser Charakterisierung der Welt als *Raumgeben* und *Zeitlassen* taucht in seinen Schriften ab 1946 systematischer wieder auf, wie wir bereits in der Vorlesung *Einleitung in die Philosophie*, S. 105 ff. lesen können, z.B.: „Welt gibt allem Seienden erst Raum und lässt allem Seienden erst Zeit. *Raumgeben und Zeitlassen ist das Wesen der Welt...*“.

³⁴ Diejenige Parallele zwischen Bildtheorie und Welt als Entzug ist schon reichlich im vorgenannten Artikel Sepps und Nielsens vorgewiesen. S. Sepp-Nielsen in *Welt denken*, Freiburg/München, 2011, S. 11.

man das Bild die ihm entsprechende Bildwelt des Gemäldes eigentlich sehen. Genauso konnte Heidegger sich allein in Bezug auf diese Bildwelt vorstellen, dass die betreffenden Schuhe einem Bauern gehörten,³⁵ auch wenn van Gogh nichts über die Zugehörigkeit der Schuhe geäußert hat. Leider ist diese Arbeit nicht in der Lage, eine detailliertere Analyse der Bildtheorie Finks anzubieten. Hier ist es nun wichtig, den Begriff der Durchsichtigkeit einzusetzen, um diejenige abwesende Präsenz der Welt als Entzug zu verstehen.

Die abwesende Präsenz einer Welt, die sich entzieht, bringt die Idee eines großen Enthaltens zum Ausdruck,³⁶ das alles beinhaltet, und dennoch nicht mit diesem Inhalt übereinstimmt. Wie von Nielsen und Sepp zutreffend formuliert: „Im Umkreis menschlicher Existenz scheint dasjenige an, das diesem Umkreis entzogen ist und von diesem aus nicht in der Weise eines Durchgangs durch Horizonte erreicht werden kann: die Welt“.³⁷ Die sich entziehende Welt fungiert, indem sie sich entzieht, als Freigabeelement der Existenz im Allgemeinen und findet gerade in der menschlichen Existenz, soweit sie allein dadurch durchsichtig wird, ihr Eröffnungsmedium. Selbst als ‚negativer‘ Begriff, von dem nichts richtig positiv gesagt werden kann, offenbart die Erörterung der Welt als Entzug wieder das Problem der Teil-Ganzes Beziehung, insofern als sie die Welt als entzogene Facette der Enthalt-Inhalt Beziehung betrachtet. Die Entziehung der Welt ist die ermöglichende Struktur der Existenz im Allgemeinen und des InderWeltsein des Daseins insbesondere, ebenso wie – so Fink – die Stille die ermöglichende Struktur des Lautes ist: „*Enthalten ist ein Worinsein für einen ,Inhalt‘*. Die vorgängige, ein Worin für mögliche ‚Inhalte‘ freigebende, aus Inhalten nicht zusammengesetzte Ganzheit nennen wir einen *Enthalt*.“³⁸ Welt ist Enthalt, insofern sie sich aus jedem Seienden und jeder Bewusstseins erfahrung eines Seienden heraushält, um dem Seienden und dem Bewusstsein *Spielraum* zu geben und *Zeit* zu lassen. „So ist die Welt nie bestimmbar als Summe von Seienden, ‚Inhalten‘, sondern einzig und allein als Enthalt. Welt ist der Enthalt alles Seienden.“³⁹

Ohne die sich für Fink in einem zweiten Moment seines Denkens ergebenden Fragestellungen vorwegnehmen zu wollen – da sie entsprechend im zweiten Teil dieser Arbeit behandelt werden –, ist es in diesem Moment sehr wichtig, die Eigentümlichkeit der Teil-Ganzes-Beziehung im Zusammenhang mit der meontischen Denkmatrix zu verstehen, damit die strukturelle Differenz zur Teil-Ganzes Beziehung innerhalb der kosmologischen Denkmatrix als eines der Hauptelemente der Divergenz zwischen den beiden Matrizen erkannt werden kann. Um es kurz und zielgerichtet zu formulieren: Wenn die meontische Denkmatrix immer noch vor der Formulierung einer

³⁵ S. Heidegger „Der Ursprung des Kunstwerkes“ in *Holzwege*, MHGA 5, Frankfurt, Klostermann, 1977, S. 9: „Ein Gemälde, z.B. jenes von van Gogh, das ein Paar Bauernschuhe darstellt...“, ff.

³⁶ S. z.B. PW1, 300 (Z-V, VI/9a): „‚Enthalten‘ wählen wir terminologisch, weil im Ent- der eigentümliche Charakter des vorgängigen Vorwegs liegt.“

³⁷ S. Sepp-Nielsen in *Welt denken*, Freiburg/München, 2011, S. 11.

³⁸ PW1, 300 (Z-V, VI/9a).

³⁹ Ebd.

Metaphysikkritik liegt und genau deswegen von einer metaphysischen Grundlage ausgeht, die ihr erlaubt, an ein letztes Zusammentreffen zwischen dem Ganzen und seinen Teilen zu denken – jenes *meontische* Zusammentreffen zwischen der ontischen seienden Existenz und der absolut-meontischen Subjektivität, das in der vom philosophierenden Menschen durchgeführten *Absolution*⁴⁰ systematisch zu erblicken ist – nimmt dagegen die kosmologische Denkmatrix eine neue metaphysische Grundlage an, welche die Teil-Ganzes-Beziehung zu einem kosmologischen Problem macht, und damit ein Unzugängliches für die Endlichkeit der menschlichen Vernunft hervorruft. Vor einer durch die Kritik der Metaphysik verursachten Spaltung zwischen einem Sein-Denken und einem Welt-Denken,⁴¹ vollzieht sich die meontische Denkmatrix mit der metaphysischen Voraussetzung eines Zusammenfallens zwischen Sein und Welt.⁴² Dies ist eine grundlegende Eigenart der Strukturierung des meontischen Denkens, nämlich, dass das Ganze der Welt – als Weltsturz des Absoluten⁴³ gedacht – schließlich mit ihren Teilen zusammenfällt, da durch die Philosophie der Mensch das Absolute zur Selbstbesinnung bringt, indem er ebenfalls seine eigene Selbstbesinnung realisiert. Und damit ist der Mensch, als Teil des Ganzen der Welt und gleichzeitig als Anleiter, der die Welt zum Bewusstsein seiner selbst als verweltlichtem Absoluten führt, der weltliche Ort des Selbstbewusstseins des Absoluten, „wo“ Welt und Absolut zusammenfallen, geworden.

Dieses Zusammenfallen ist damit gerade die metaphysische Grundlage, die der menschlichen Philosophie eine Art *Zugang* zum absoluten Wissen, einem Wissen über das Ganze der Welt zuschreibt und letztendlich den Menschen als den „Platzhalter des Absoluten“ auffassen darf. Darauf werden wir in Kapitel 3 näher eingehen, nachdem wir den zweiten Weltbegriff – Welt als Entfremdung des Absoluten – beleuchtet haben. Entscheidend von dieser Weltauffassung als *Entzug* für die Argumentation Finks ist daher die Grundidee, dass auch wenn die Welt selbst als Erfahrungsgegenstand abwesend ist, wirkt deren Ganzes auf ihre Teile als ein Kohärenzprinzip, das jedes Phänomen in einen auf das Ganze bezogenen Teil umgestaltet. Gerade im Sinne eines Ganzen,

⁴⁰ Dabei ist zu beachten, dass es sich bei der *Absolution* um die „Befreiung“ des Ontischen geht, also um eine „meontische Absolution“, die „die Welt als das Ende des meontischen Prozesses des Weltsturzes – oder das Sein als Gewordenes des konstitutiven Werdens“ (PW2, 168 – Z-XI 77a) thematisiert, d.h., die nach dem Ursprung der Welt fragt, um ihn in der als Außer-sich-gehen des Absoluten gedachten Welt selbst zu entdecken.

⁴¹ Dieses Lexikon eines ‚Welt-‘ und eines ‚Sein-Denkens‘ ist sehr charakteristisch für die Nachkriegsphase in Finks Philosophie, wie man in verschiedenen Werken aus dieser Zeit bemerken kann, wie *Einleitung in die Philosophie* (1985), *Welt und Endlichkeit* (1990), *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung* (1957) u.a.

⁴² Obwohl die Formulierung dieses Zusammenfallens zwischen Sein und Welt von Fink eher zugestimmt als sachgerecht und positiv bestätigt war, da es dann seinem Gedanken als eine metaphysische Voraussetzung diene, ist es für unser Argument sehr wichtig, auf die Annahme dieser Voraussetzung hinzuweisen: genau dagegen wird Fink seine Kritik an der Tradition der Metaphysik – und in diesem Sinne an sich selbst, als eine Selbstkritik – in der späteren Phase seines Denkens, hier als *kosmologische* Denkmatrix bezeichnet, durchführen. Damit beschäftigen wir uns im zweiten Teil dieser Arbeit.

⁴³ PW1, 285 (Z-V/ II, 2b): „Natürliche Einstellung ist grundsätzlich kein *ontologischer Begriff*, sondern der transzendente Begriff für das Worin des ‚Weltsturzes des Absoluten‘.“ Die Auslegung der Welt als den Umsturz des Absoluten in Form eines Weltsturzes und ihrer Funktion in der Architektonik der meontischen Denkmatrix wird im nächsten Kapitel analysiert werden.

das als Kohärenzprinzip und damit als Prinzip der Bedeutungszuweisung auf ihre Teile einwirkt, verwendet Fink gemeinhin den Begriff „Welt“ in seiner *Dissertation*. Mehr als ein Ganzes, das uns mit einer kohärenten und auf einem Vertrauensverhältnis festgelegten Wirklichkeit verbindet, fungiert dort die ‚Welt‘ als die synthetische Einheit, auf welche ihre Teile ihre Bedeutung aber auch den Sinn ihrer Artikulation untereinander festigen können. Genau in diesem Sinne schlägt Fink in seiner Dissertation einen zu Husserl entgegengesetzten Begriff von ‚Modifikation‘ des Bewusstseins vor, welcher als Neutralitätsmodifikation deutlicher angesprochen werde, der aber immerhin für jede Modifikation eines jeden Aktes des Bewusstseins im Allgemeinen gilt: Jede Modifikation wirkt sich nicht nur im modifizierten singulären Akt aus, sondern eher in seiner *entsprechenden* „Welt“. Aus diesem Grund stellt Fink jeden Bewusstseinsakt als einen auf eine bestimmte *Welt*, bzw. auf ein Kohärenzprinzip bezogenen dar. Ein Akt meiner Phantasie wirkt auf die *Phantasiewelt*, sowie Traumakte auf die Traumwelt, Vergangenheitsakte auf die Vergangenheitswelt usw.⁴⁴ Die Idee einer Erinnerungswelt z.B. drückt die Grundidee aus, dass das, woran man sich erinnert, kein isolierter Gegenstand ist, sondern die von der Konvergenz aller Gegenwartshorizonte konstituierte Struktur, die sich erst in der Form der Vergangenheit darstellt. Die Erinnerung ist kein Akt, der dem Bewusstsein die Möglichkeit bietet, in die damalige Gegenwart „so wie es war“ zurückzukehren, so wie man ein Videoband oder eine Videokassette absput. Im Gegenteil, „sich zu erinnern“ bedeutet, vom *Jetzt* an in die Erinnerungswelt mit all ihren damaligen konstituierenden Horizonten einzudringen. Auf die gleiche Weise können wir in eine Bildwelt, eine Phantasiewelt usw. eindringen. Diese durch die totalisierende Struktur einer ‚Welt‘ garantierte Kohärenz ist eben das, was jene Erinnerungswelt oder eine vor mir liegende Bildwelt daran hindert, mit der *wirklichen* Welt verwechselt zu werden, auch wenn beide im selben Moment des gegenwärtigen Bewusstseins stattfinden, d.h. im Bewusstsein gegenwärtig sind. Diese Kohärenz, auf der auch die Bildwelt von van Goghs Gemälde steht, ist letztendlich diejenige, die mich daran hindert, bei der Betrachtung der dargestellten Schuhe zu versuchen, dieselben Schuhe anzuziehen. Gleichzeitig, gerade weil die Schuhe nicht angezogen werden können, weisen sie darauf hin, dass sie einem bestimmten Ganzen mit verschiedenen Regeln hinsichtlich des Ganzen der wirklichen Welt unterliegen. Die Dynamik ist hier dieselbe: Der Teil erhält seine Bedeutung von einem Ganzen, das sich selbst nicht zeigt; andererseits weist die Bedeutung des Teils – in Bezug auf die Kohärenz der Teile untereinander – auf die Tatsache des kohärenten einheitlichen Ganzen hin, das Fink als ‚Welt‘ bezeichnete. Kurzgefasst: Mit der Idee der Welt als *Entzug* konzipiert Fink eine Teil-Ganzes-Beziehung, die wir täglich in unseren intentionalen Erlebnissen erfahren können, selbst wenn in einem viel kleineren Verhältnis als bei derjenigen Beziehung, die wir als Menschen mit dem Ganzen der Welt, in der wir immer schon

⁴⁴ S. SP [VB], 20, 33, ff. Phantasiewelt, 46 ff. Traumwelt, 62 ff. Bildwelt, 73 ff. usw.

sind, aufbauen. Die Kohärenz der Teile ist eben das, was gewissermaßen auf die Tatsache eines artikulierenden und einigenden Prinzips hinweist, in Bezug auf welches sie ihre Bedeutung erhalten.

Diese Teil-Ganzes-Beziehung ist also auf einer grundlegenden Voraussetzung verankert, nach der das vom Ganzen als Kohärenzprinzip festgelegte ‚Kriterium‘ nur durch diejenige Dynamik bekannt sein kann, die zwischen den Teilen zu erkennen ist. Das heißt, eine Erfahrung des Ganzen ist nach demselben Muster wie die Erfahrung des Teiles nicht möglich, und doch manifestiert sich dieses Ganze in der Art und Weise, wie die Teile sich miteinander verhalten und daraus ihre Bedeutung innerhalb eines entzogenen Ganzen einnehmen. Das Ganze manifestiert sich sozusagen *in negativo*, nur insoweit, als es seinen Teilen eine auf sich bezogene Bedeutung gibt.

In der meontischen Denkmatrix stiftet die Welt als nicht-gegebenes Ganzes jedoch eine besondere Beziehung zu dem ‚Teil‘, der mit der Fähigkeit ausgestattet ist, das Ganze aus der Erfahrung der Teile zu verstehen: Die menschliche Existenz, die durch Philosophieren letztendlich eine „Befreiung des Geistes“, eine „Entfesselung“, d.h., die „Rückkehr des Geistes in sich selbst“ durchführt. Diese Bewegung entspricht dem Übergang vom „Außersichsein“ zum „An- und Fürsich-Sein“.⁴⁵ Wenn nun die Entdeckung der transzendentalen Dimension – also letztendlich die Phänomenologie selbst – die Befreiung des Geistes ausmacht und dementsprechend die natürliche Einstellung mit der Situation der Weltgefangenschaft,⁴⁶ bzw. Weltbefangenheit,⁴⁷ übereinstimmt, dann ist die Phänomenologie, als Freilegung des absoluten und konstituierenden Subjekts, eine Befreiung im Sinne der Überwindung eines Zustandes von Bewusstlosigkeit und Unwissen hinsichtlich des Weltwesens. Die durch die phänomenologische Reduktion⁴⁸ bewirkte Befreiung bedeutet zugleich eine Eroberung der Auffassung über das wahre Wesen der Welt, die nun als Emanation, Ontifikation, Verendlichung und Außersichgehen des Absoluten verstanden wird. In einer Anmerkung zur Gestaltung des Projektes *Vergegenwärtigung und Bild II*, schreibt Fink:

Weltbefangenheit: Husserls Deskription der „natürlichen Einstellung“ ist unzureichend und damit notwendig im Gefolge auch die Darstellung der phänomenologischen Reduktion. [...] – Es muss wieder ein Verständnis erweckt werden für die Schwierigkeit des Ausbruchs aus der *Weltbefangenheit*. Katastrophe der Existenz, Entmenschung, *Welt als universaler Seinshorizont*. Der transzendental-phänomenologische Begriff der Weltbefangenheit als Reich der *Entstelltheit* des Absoluten.⁴⁹

Zusammenfassend können wir sagen: Die Befreiung des Geistes ist mit einer Situation eines Unwissens und der Loslösung von sich selbst unvermeidlich verbunden. Diesbezüglich bestehe die

⁴⁵ PW2, 229 (Z-XIII, 56a).

⁴⁶ S. zum Beispiel: PW2, 216, ff.

⁴⁷ S. zum Beispiel: PW2, 91 ff.

⁴⁸ S. zum Beispiel: PW1, 222, (Z-VI, 27a): „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. [...] Freiheit ist aber *nicht* die ‚Freiheit‘ eines Tun- und Lassen-könnens, sondern ist die Befreiung der Existenz des Menschen.“

⁴⁹ PW2, 98 (Z-IX, XVII/6a)

grundlegende Aufgabe der Philosophie bzw. das Resultat ihres wissenschaftlichen Tuns darin: „den absoluten Geist, den letzten Grund alles Seins, aus dem Dunkel einer weltalten Verborgenheit in das Licht seines Selbstbewusstseins und Selbstverständnisses zu führen.“⁵⁰ In welchem Sinne die phänomenologische Reduktion ein Rückkehren zu sich selbst, dem philosophierenden Ich und demzufolge eine Selbstbewusstseinsnahme des gesamten transzendentalen Lebens und des Absoluten selbst sei, wird im nächsten Kapitel näher und detaillierter erläutert. Es ist vorher notwendig, die Bestimmung der Welt als Außersichgehen des Absoluten und dieses Absoluten selbst zu beleuchten.

§15. *Welt als Sturz des Absoluten*

Neben der im ersten Kapiteln erörterten Definition von Transzendenz als auf diejenige Konstitutionsschicht des Bewusstseins bezogen, die die ursprüngliche Erfahrung mitkonstituiert, bezieht sich Fink auch auf eine „absolute Transzendenz“.⁵¹ Eine Transzendenz, die sich als ‚absolute‘ definieren lässt, betrifft das Problem der Transzendenz im Sinne der ‚Selbstentfremdung‘ des Absoluten,⁵² d.h., jener Entfremdung, durch die das Absolute aus sich herauskommt, um sich zu verweltlichen und Welt zu bilden. Die Dynamik der Selbstentfremdung des Absoluten kennzeichnet nicht nur die Ablösung von sich selbst und damit die Gegenbewegung des In-sich-selbst-kehrens des Absoluten, sondern auch die Bewegung der Weltkonstitution, insofern diese Selbstentfremdung die Umformung des Absoluten in das „Gegenteil seiner selbst“, in die Verweltlichung seiner selbst, bedeutet.⁵³ Das Absolute *ist* zunächst als Anderssein, es kann überhaupt *sein* nur als Gegenteil seiner selbst, d.h., nur als Weltsein. Wenn es sich selbst nicht als Welt verweltlicht, dann *ist* das Absolute einfach nicht, es bleibt ein Nicht-Sein, ein *Vor-Sein*⁵⁴: es ist *Me-on*. Dementsprechend sind Welt und Absolute die aufeinander bezogenen Konvergenzpunkte der dialektischen Bewegung der Existenz, bzw. des ‚Werdens‘, des Duo „Sein und Nichts“⁵⁵: „Das Absolute entspringt zur Welt, die Welt durchnichtet sich im Entnichten des Absoluten. Die Theophanie als Ontifikation: Werden. (Sein und

⁵⁰ PW2, 221 (Z-XIII, 31b).

⁵¹ PW1, 46 (Z-I, 57a).

⁵² PW1, 254 (Z-IV, 81a).

⁵³ Vgl.: PW1, 312 (Z-V, VI/33a): „In Hegels Bestimmung des Absoluten als des ‘*Gegenteils seiner selbst*’ kommt die ekbatisch-katabantische Einheit zum tiefsten Ausdruck. [...] Das Gegenteilseiner selbst sein ist die *widerlogische* (Logik der Metaphysik!) Weise der Existenz des Absoluten.“ Oder auch: Fink, PW1, 76 (Z-VIII, 8b): „Hegels Einsicht: das Absolute *ist* als Absolutes nicht, es ist es selbst nur als Anderssein. Vgl. ‚Differenz‘: ‚das Absolute ist das Gegenteil seiner selbst‘. *Das ‚Sein‘ des Absoluten ist sein Sichselbstpreisgeben.* (Außersichgehen, Emanation, Verendlichung: *Ontifikation.*)“

⁵⁴ Im Rahmen des Projekts der Umarbeitung der *Cartesianischen Meditationen* benutzt Fink nicht den Begriff ‚Meon‘, oder ‚meontisch‘ u.a., sondern er ersetzt ihn durch nicht so sehr aussagekräftige und aus diesem Grund für Husserl leichter akzeptable Begriffe wie Vorsein und vorseiend. S. VI. CM/1, S. 1, 85, 93 ff., 137, 163, 179. Diese Ersetzung von *Meon* durch *Vorsein* war bereits von Professor Ronald Bruzina in „Translator’s Introduction“ zu seiner englischen Übersetzung Finks *VI. Cartesianische Meditation* identifiziert und gekennzeichnet. S. Bruzina, 1995, S. xxxiii ff.

⁵⁵ Vgl. Fink PW2, 36 (Z-VII, XVII/8a)

Nichts).“⁵⁶ Dem Weltsturz des Absoluten entspricht also die Weltkonstitution oder der Konstitutionsprozess, durch den das, was noch nicht ist, eben das *Meontische*, in Form der Welt, des *Ontischen*, entsteht. Fink stellt dazu fest: „Das ‚Sein‘ des Absoluten ist sein Sichselbstpreisgeben. (Außersichgehen, Emanation, Verendlichung: *Ontifikation*).“⁵⁷ Im Wintersemester 1930-31, das heißt nach dem Abschluss seiner Dissertation, aber immerhin vor Beginn seiner Arbeit an Husserls *Cartesischen Meditationen*, besuchte Fink Heideggers Vorlesungen über Hegels *Phänomenologie des Geistes* und erteilte gleichzeitig Privatunterricht über Hegel und seine *Phänomenologie des Geistes* für die japanischen Professoren, die damals wegen Husserl und seiner Phänomenologie in Freiburg waren. In einer Notiz aus dem von Fink selbst so genannten „Japaner-Seminar“⁵⁸ verriet er den entscheidenden Einfluss, den die von Hegel besonders in seiner *Phänomenologie des Geistes*⁵⁹ beschriebene Bewegung des Absoluten auf ihn und auf seinen eigenen Begriff des Absoluten ausübte. Das Absolute bei Fink, genauso wie bei Hegel, muss aus sich heraus kommen, um von sich selbstbewusst zu werden. Vergleicht man Finks und Hegels philosophische Projekte aus der in beiden zu beobachtenden dialektischen Entfaltung, d.h. aus der Betrachtung von beiden als Erscheinungslehre – in der Erscheinung sich auf den Prozess bezieht, durch den etwas sich manifestiert, verwirklicht, erscheint (*phainomena*) –, dann kann man grob, zielgerichtet zusammenfassen: Wenn die Phänomenologie des Geistes Hegels als die Erscheinungslehre des absoluten Geistes durch die Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins zu verstehen ist,⁶⁰ versteht Fink die Phänomenologie als die Erscheinungslehre des Absoluten in der Welt, durch seine Emanation in Form der Weltkonstitution.⁶¹ Selbst wenn die Begriffe des Absoluten nicht gleichwertig sind, besteht das Außersichtreten des Absoluten in beiden Fällen in der Bedingung seines Zusichselbstkommens in Form seines Selbstbewusstseins. Diese Dynamik ist hier das wesentliche Element. Diesbezüglich ist Finks Bemerkung eindeutig: „Die Phänomenologie des Geistes ist der Weg des Zusichselbstkommens des Absoluten, das Werden des Fürsichseins des Absoluten wie <es> an sich ist.“⁶² Das Werden des Absoluten ist daher laut Fink der Weltsturz⁶³ außer sich selbst und in die Welt, der Weltsturz des Absoluten, „dessen Momente das Nichts und das Sein (die Welt) sind. Vgl. Hegels spekulativ (meontischer) Begriff des ‚Werdens‘.“⁶⁴ Folglich wird Fink sein Verständnis

⁵⁶ PW2, 36 (Z-VII, XVII/8a).

⁵⁷ PW2, 76 (Z-VIII, 8b).

⁵⁸ Dabei notiert er in seinem Sitzungsprotokoll: „Japaner-Seminar; Teilnehmer: Prof. Otaka, Prof. Miyake, Dr. Usui, Dr. Haga – WS 1930/31“.

⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner Verlag, 2006.

⁶⁰ Hegel, PdG, S. 55 ff.

⁶¹ S. PW2, 17 (Z-VII, X/3a): „Die me-ontische Bestimmung des Absoluten und der Schein der Zeit: die Erscheinungslehre des Absoluten: die Phänomenologie des Absoluten“.

⁶² PW2, 71 (Z-VIII, 2a).

⁶³ PW2, 91 (Z-IX, 8b).

⁶⁴ PW2, 165 (Z-XI, 167b).

der vom „Werden“ geführten Bewegung des Außersichs zum Fürsich als spekulativ bzw. als *meontisch* bei Hegel verankern, da das Prinzip dieser Bewegung eben die eigene Negation, das Gegenteil-von-sich-selbst-werden, das Nicht-sein, besagt.

Andererseits, aus einer weltlichen Perspektive, ist Welt nichts anders als die weltliche Manifestation des Absoluten; im Rahmen der *VI. Cartesianischen Meditation* bezieht sich Fink auf diesen Prozess als *Verweltlichung* – primäre oder eigentliche Verweltlichung⁶⁵ – und in seinen Privatnotizen ebenso als Ontifikation, Emanation, Individuation oder auch Entnichtung: „„Konstituieren“ ist ‚Emanation‘ (nicht ‚Produktion‘) – Die ontisch-endliche Enthüllung des absoluten Subjekts ist Entnichtung. Entnichtet wird die Konstitution (Emanation).“⁶⁶ Die Manifestation des Absoluten in der Welt ist immerhin nur als Erscheinung möglich: Die Welt ist das konstitutive Resultat des Erscheinens des Absoluten, d.h., das Resultat des konstitutiven Prozesses, wodurch das Absolute außer-sich-geht. Eben in diesem Sinne bezeichnet Fink die Phänomenologie als „Erscheinungslehre des Absoluten“: „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.“⁶⁷

Wenn die Frage nach dem Ganzen des Lebens uns zu einem regressiven Sprung führt, der uns vor die Frage nach dem Ursprung stellt und damit ebenfalls vor die Frage nach dem *Principium* und nach dem Apriori der Weltkonstitution und unserer weltlichen Erfahrung, dann befinden wir uns vor dem Problem, wie das Sein aus dem Nichts entsteht, wie es ent-nichtet werden kann. Jede Frage nach dem Ganzen der Welt ist dementsprechend auch die Frage nach dem Sein und dem Nichts. „Das vorphilosophische Verstehen von Sein ist dann immer auch unausdrückliches Verstehen des Nichts“.⁶⁸ Dieses *Nichts* muss man allerdings sorgfältig bedenken: Es geht hier nicht um ein *ontisches* Nichts, das allein als eine Begrenzung der Seinsauffassung fungiert. Dies wäre aber eine Auffassung, die sehr nahe an Heideggers „Nichts“ Verständnis herankommt. Eben dieses Nichts meint Fink nicht. In einer seiner Arbeitsnotizen, die einem Kommentar zu „Was ist Metaphysik?“ von Heidegger gewidmet ist, formuliert Fink seine Kritik an Heideggers Begriff des ‚Nichts‘: „Heideggers These von der Intelligibilität des Seins des Seienden aus dem Horizont des Nichts heraus ist kein Begreifen des Seins aus der ‚meontischen Distanz‘ [...]. ‚Nichts‘ im ontologischen Verstand ist nur der ‚ontologische‘, d. i. Sein-verstehende Horizont, nicht der Sein entspringenlassende ‚ontogonische Horizont‘.“⁶⁹ Nun, aus einer meontischen Perspektive wird das Nichts als das ontogonische Prinzip,

⁶⁵ VI. CM/1, 108.

⁶⁶ PW2, 35-36 (Z-VII, XVII/8a).

⁶⁷ PW2, 302 (Z-XV, 92b).

⁶⁸ PW1, 415 (M-II, 1).

⁶⁹ PW1, 416 (M-II, 1).

wovon alles zum Sein kommt, betrachtet. Das Nichts ist dem Sein gegenübergestellt genauso wie das Meontische dem Ontischen. Das meontische Nichts steht demzufolge *vor allem* Sein, *vor jeder* Ontifikation: Es besagt die Macht des Weltwerdens, das dem Weltsturz des Absoluten selbst entspricht. Das Absolute in seinem Ansichsein ist (für die Phänomenologisierenden) das Nichts, das absolute meontische Nichts. Erst wenn das Nichts zu seinem Gegenteil und daher zum Sein wird, verweltlicht sich das Absolute, konstituiert sich die Welt. In diesem Zusammenhang sind „Sein“ und „Seiendes“ das „Gewordene“, eben das Resultat der Konstitution, der Verweltlichung, die als konstitutives Werden des Absoluten vom absoluten Nichts zum weltlichen Seiend wird. Nur aus der Radikalität der Betrachtung des Nichts als ontogonischem Prinzip kann das Nichts dem Ursprung entsprechen. Dazu schreibt Fink:

*Der Begriff des Ursprungs ist ein Negativum. Ursprung gleich Nichts. [...] In der Negativität des Ursprunges meldet sich die Nichtigkeit alles Seienden. [...] Innerhalb des Innerweltlichseienden (in naiver Einstellung) gibt es auch ein Nichts des Ursprungs. Ein Gebrauchding entsteht aus etwas. Entspringen, InsLebentreten, Anfangen. Jeder Anfang ist ein bestimmtes Nichts in Bezug auf ein Seiendes.*⁷⁰

Wie ist gerade diese „Nichtigkeit alles Seienden“ zu verstehen? Offenbar handelt es sich um die Definition der Existenz als etwas, das überhaupt nichts *Absolutes* sein kann. Das zeit-räumlich Existierende ist irgendwo zwischen Sein und Nichts und aus diesem Grund *ist* es und gleichzeitig *ist* es *nicht*, da jede Existenz das Seiendsein im Bereich des Werdens zur Bedeutung hat. Die Nichtigkeit alles Seienden bezieht sich also auf die Dynamik des Werdens, die die Bedingung jeder Existenz besagt. Was existiert, kann daher nicht als *Absolutes* existieren, eben weil das Absolute nicht existiert. Gemeint ist also diejenige Dynamik, durch die das Seiende als ein aus dem absoluten Nichts Gewordenes verstanden werden kann, und damit das Existieren als das Gegenteil des Absoluten: Alle Existenz ist *vorläufig* und jedes Seiende ist *eo ipso* immer etwas Vorläufiges, nie etwas *Absolutes*. „Absolut sein“ bedeutet wiederum Nicht-vorläufig zu sein: „Nur weil das Dasein [oder jedes Seiende überhaupt] wesensmäßig vorläufig ist, kann es eigentlich sein“.⁷¹ Die Auffassung der Welt als Sturz bzw. Entfremdung des Absoluten ist nicht auf ein entziehendes Weltbild beschränkt, sondern übergreifend auch auf die Auffassung der Welt als Ontifikation des Meontischen, der Verweltlichung des Absoluten, der Verendlichung vom Unendlichen, des Sturzes des Nicht-vorläufigen in der Vorläufigkeit des Seienden. Unter Ontifikation oder ‚Konstitution‘ versteht die meontische Phänomenologie den Modus der Emanation aus dem Ursprung. ‚Phänomenologie des Absoluten‘ ist nichts anderes als die „Aufweisung der Ontifikation des Absoluten.“⁷² Der Ursprung fungiert somit

⁷⁰ PW1, 219 (Z-IV, 19a).

⁷¹ PW1, 228 (Z-IV, 37a).

⁷² PW1, 288 (Z-V, III/6b). Siehe auch PW1, 299 (Z-V, VI/4b): „die transzendente Produktivität der phänomenologischen Analyse als Entnichten: Ontifikation des Meontischen. Die Bestimmung des Absoluten als *Nichts: me-on*.“

als das ontogonisches Prinzip, das Nichts und Sein vereinigt. „Die Beziehung des ‚Absoluten‘ zum Ontischen nennen wir den ‚Ursprung‘.“⁷³

Erst aus dieser zweiten Betrachtung der Welt als Sturz des Absoluten heraus können wir verstehen, inwieweit die Welt die „erste einleitende Problematik“⁷⁴ der Phänomenologie ausmacht. „Die durchgeführte Philosophie bestimmt ihre Thematik: den *Weltsturz des Absoluten*, dessen Momente das Nichts und das Sein (die Welt) sind“.⁷⁵ Mit anderen Worten: Die Welt taucht aus ihrer tiefsten Vergessenheit und Verborgenheit wieder auf, um die einleitende Problematik der Phänomenologie auszumachen, jedoch nur insofern als jedes Konstituieren der Konstitution von Seienden im Universalzusammenhang der Welt bzw. des Seins entspricht. Wie zuvor gezeigt, sei die Aufgabe der Phänomenologie also „nichts anderes als die transzendental-aufklärende Theorie der natürlichen Einstellung“,⁷⁶ indem sie die „natürliche Einstellung“ als „Ent-Stellung“ und „End-Stellung“⁷⁷ der in der Welt konstituierten und individuierten Subjektivität auffasst. Um es mit einem Wort zu sagen: Die phänomenologische Reduktion wäre zunächst eine Fragestellung über die Konstitution des Lebens, seine Ganzheit und die Welt (Sein), und letztendlich über seinen Ursprung (Nichts). Indem sie uns jedoch zur Feststellung führt, dass die Welt, als Sein verstanden, einem Moment des Absoluten entspricht, vollzieht die Reduktion die Bewegung des Selbstbewusstseins des Absoluten. Durch die Reduktion, d.h., durch die philosophierende und reflektierende Aktivität der phänomenologischen Reduktion kann das aus sich selbst entfremdete Absolute sich sein Selbstbewusstsein in Form des Zusammenfallens mit der Welt wieder aneignen. In diesem Zusammenfallen mit der Welt, welches offensichtlich kein ontisches, sondern ein meontisches (spekulatives) ist, verstehen die Phänomenologisierenden das Absolute so, dass es mit seinem An- und Fürsichsein zur Deckung gelangt, in seinem von der Phänomenologie spekulativ gedeuteten Zusammenfallen von Sein und Nichts. Die phänomenologische Reduktion fungiert daher als ein philosophisches Instrument, durch das in den Bereich des spekulativen (meontischen) Wissens eingetreten wird. „Spekulativ“ ist ersichtlich aus der intensiven Beschäftigung Finks mit dem Vorwort der *Phänomenologie des Geistes* inspiriert und seine Bedeutung für die innere Artikulation des Zusammenfallens zwischen Sein und Nichts in der meontischen Denkmatrix wird oft von Fink betont, wie im Folgenden:

Die spekulative Begrifflichkeit ist keine auf Seiendes (im mundanen Sinne) bezügliche, sondern auf das Absolute (Meontische). M. a. W. der spekulative Satz ist keine Kopulation (kopulative Prädikation als Explikation von Seiendem in umfänglichen Begriffen). Das „Subjekt“ und das „Prädikat“ sind nicht selbständig verstehbar. Der absolute oder

⁷³ PW1, 269 (Z-IV, 112b).

⁷⁴ PW2, 165 (Z-XI, 67b).

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ PW1, 274 (Z-IV, 125a).

⁷⁷ Ebd.

spekulative Satz als Identifikation im Sinne der Sichselbstgleichheit im Sichanderswerden. Das „Subjekt“ ist allererst in der Einheit der Prädikation.⁷⁸

Das Absolute steht also in einer Sichselbstgleichheit mit der Welt, nun aber als eigenes Sichanderswerden. Allein in seinem Selbstbewusstwerden kann das Absolute sein An-und-Fürsichsein in spekulativer Identifikation mit der Welt einholen. Der Prozess des Selbstbewusstwerdens des Absoluten ist durch den Menschen und seine philosophische Aktivität bzw. durch die phänomenologische Reduktion in Gang gebracht. Hier offenbart sich eine zweite Charakterisierung der von der phänomenologischen Reduktion hervorgerufenen Bewegung: Die Reduktion wird als ein Zurückholen aus der Verweltlichung heraus, d.h. aus der Welt, aus der ‚natürlichen Einstellung‘ als dem ‚Endresultat des Konstitutionsprozesses‘ und letztendlich als eine ‚meontische Absolution‘,⁷⁹ verstanden. *„Der Anfang der Philosophie ist, das Absolute zu denken (Hegel), ist die freie Tat, sich anheimzugeben dem Ursprung, sich zu begeben aller Menschenheimat und Heimweltlichkeit, ist die Verwegenheit und das Wagnis des Sprunges ins Nichts“*.⁸⁰ Soweit sie als Sprung ins Nichts gilt, ist die Philosophie – bzw. der Philosoph – in der Lage, das Fenster ins Absolute zu öffnen. Demzufolge wird der Mensch als „Platzhalter des Absoluten“⁸¹ verstanden: „Die Bestimmung des Menschen als *Ort des Absoluten*. Mensch als *Endwesen*. Mensch ist die metaphysische Lücke im Kosmos, ist das Fenster ins Absolute ...“⁸² Durch den Menschen wird das Absolute selbstbewusst. Der Mensch vertritt das Absolute in der Welt als sein Platzhalter, weil er die Anerkennung der Welt im Absoluten und des Absoluten in der Welt bezeugt. Er ist das einzige Wesen, das diese spekulative Identifikation erkennen und erfahren kann. In diesem Sinne ist er auch der Einzige, der das Wesen der Welt einsieht.

So ist der regressive Sprung, der uns durch die Reduktion vor die Frage nach dem Ursprung, nach dem *Principium* und nach dem Apriori stellt, aus der Anerkennung entstanden, dass der „konstitutive Prozess in der Welt als den Inbegriff aller konstituierten Endprodukte [terminiert]“,⁸³ – eben das, was Fink „*eigentliche* oder *primäre Verweltlichung*“ genannt hat. Dieses Aufstiegsverfahren zum Absoluten, durch das die Reduktion eine „Sicht auf das Absolute“⁸⁴

⁷⁸ PW2, 81, (Z-VIII, 16a – 16b-c).

⁷⁹ Fink verwendete auch die neoplatonische Terminologie, um die gegensätzlichen Bewegungen des Absoluten als Weltsturz (*Katabasis*) und des Aufstiegs zum Absoluten (*Ekbasis*) zu beschreiben. S. dazu PW1, 312 (Z-V, VI/32b-33a): „Hegels Begriff des Absoluten bringt erst die volle Weite des ekbantisch-katabantischen Absoluten. In Hegels Bestimmung des Absoluten als des ‚*Gegenteils seiner selbst*‘ kommt die ekbantisch-katabantische Einheit zum tiefsten Ausdruck.“ Für eine vertiefte Analyse der Verwendung dieser neoplatonischen Begriffe verweise ich auf die Studie von Giubilato, *Freiheit und Reduktion: Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927-1946)*, Nordhausen, Verlag Bautz, 2017, S. 240 ff.

⁸⁰ PW2, 119 (Z-X, 9b).

⁸¹ S. z.B. PW1, 307 (Z-V, VI/21b).

⁸² PW1, 297-298 (Z-V, VI, 1b).

⁸³ VI. CM/1, 108.

⁸⁴ PW2, 44 (Z-VII, XVII/23a).

ermöglicht, impliziert immerhin auch eine entgegengesetzte Bewegung, welche die Wichtigkeit der pädagogischen Thematik für Finks philosophisches Interesse, insbesondere nach dem Anfang seiner Professur im Jahr 1946, antizipiert. Das Verfahren des ‚Fürsichwerdens‘ des transzendentalen Lebens muss eigentlich „nicht nur notwendig von der natürlichen Einstellung [ausgehen], sondern muss auch in sie *zurückkehren*.“⁸⁵ Wie bereits in der *VI. Cartesianischen Meditation* geklärt wurde, im Gegensatz zur primären oder eigentlichen Verweltlichung, die dem Weltsturz des Absoluten entspricht, konzipiert Fink eine „*uneigentliche oder sekundäre Verweltlichung*“,⁸⁶ wobei das Phänomenologisieren sich „in die Welt erscheinen“ lässt. Dabei handelt es sich um einen Prozess der Mitteilung, der Kommunikation der transzendentalen Erkenntnis, die der Phänomenologe durch die phänomenologische Reduktion gewonnen hat, und nun „in die Welt hinein“, „Inmitten einer Lebenssituation im Horizont der natürlichen Einstellung als Erkenntnishandlung eines Menschen“⁸⁷ äußern und objektivieren soll. Es gibt, so Fink, einen transzendentalen Impuls, der zur Äußerung der transzendentalen Erkenntnisse treibt. Dies besagt letztendlich der Impuls zur Freiheit, der Wunsch nach Freiheit;⁸⁸ aus diesem Grunde heraus wird seine monumentale pädagogische Reflexion aufgebaut.⁸⁹

Bevor wir uns dem zweiten Moment dieses Kapitels zuwenden, das einer Vertiefung der Parallelen zwischen meontischer Philosophie und dem von Fink sogenannten Absoluten gewidmet ist, stelle ich einen kurzen Exkurs zum Begriff des Transfiniten in Finks Aneignung vom Oskar Beckers vor. Ziel dieses Exkurses ist es, die Wirkung des *Meontischen* als Prinzips der Unbestimmtheit jeder ontischen Dimension zu verstehen und daraus die Zweideutigkeit hervorzuheben, die dem Begriff des Meontischen innewohnt: Es wird manchmal als das *Nichts* (als ein Substantiv, oft gleichbedeutend mit „Meontik“) dargestellt, als die Negation des Existierens von allem, was der Existenz – dem *Ontischen* – selbst vorausgeht. In diesem Sinne entspricht das Meontische dem Gegensatzpol zum Sein, und der Gegensatz ‚Sein-Nichts‘ (Meontik) spiegelt den Gegensatz ‚Welt-Absolut‘ wider. Bei anderen Anlässen jedoch, wie im Falle des Begriffs des Transfiniten, schreibt Fink dem *meontischen* (als Adjektiv verwendet) eine vermittelnde Funktion zwischen den beiden Polen des Gegensatzes zu. Hier, in Beckers Gefolge, bestehen diese Gegensatzpole aus ‚Endlichkeit‘ und ‚Unendlichkeit‘. Interessant ist aber, dass die Zweideutigkeit in

⁸⁵ VI. CM/1, 109.

⁸⁶ VI. CM/1, 108.

⁸⁷ VI. CM/1, 125.

⁸⁸ Der Zusammenhang von Philosophie und Freiheit ist eine Konstante in Finks Denken. S. z.B., PW1, 57 (Z-I, 73a): „Philosophieren ist der Aufzug der Freiheit, der Heraufstieg des Menschen.“ Das Hauptargument der Studie Giubilatos wird genau dazu angeführt. Vgl. Giubilato, *op.cit.*

⁸⁹ Ich beziehe mich hier auf den von Hilt und Nielsen organisierten Beitrag, *Bildung im technischen Zeitalter*, Freiburg, München, Karl Alber, 2005, insbesondere die Papers Ronald Bruzinas „Die zweifache metaphysische Lücke im Kosmos Eugen Fink und die philosophischen Hauptfragen einer Bildung“ und Peter Trawnys „Finks ‚Lebenslehre‘“.

der Definition des ‚Meontischen‘ eine Zweideutigkeit im Begriff des Negativen selbst widerspiegelt: Das Negative betrifft sowohl das absolute Nichts dessen, was noch nicht entstanden ist, bzw. die dem Seienden entgegengesetzte meontischen Dimension und den der Auffassung des Absoluten entkommenden Charakter, der sich nur als *Erscheinung* zeigt, als auch die spannende Zwischendomäne selbst, die zwischen den beiden Polen der Gegensätze etabliert werden: Sein – Nichts; Welt – Absolut. Indem das Negativ sich als die Vermittlung zwischen den Gegensätzen offenbart, lässt es sich durch diejenige ständige Bewegung bestimmen, die jedem ‚Werden‘ innewohnt, wie dem inhärenten Streit zwischen Sein und Nichts, Bestimmtheit und Unbestimmtheit, usw. Der Begriff des *Transfiniten* lässt sich daher als erste Formulierung der Medialität – und demzufolge auch des Meontischen⁹⁰ – verstehen, da es damit vorgesehen ist, begriffliche Instrumente anzubieten, um die mögliche Artikulation zwischen Gegensätzen zu formulieren. Mit dem Begriff des Transfiniten formuliert Becker erstmals eine Denkweise, die die Artikulation zwischen den Gegenpolen ‚Endlichem‘ und ‚Unendlichem‘ nachdenken kann. Die Annäherung an das Transfinit Beckers bot Fink seinerseits die Möglichkeit, die extraordinary Dynamik zwischen Sein und Nichts begrifflich zu formulieren. Das hier dargestellte Problem der Medialität – und damit auch die Lehre des Transfiniten – wird jedoch nur im Rahmen einer kosmologischen Denkmatrix systematischer aufgegriffen und entwickelt. Die Medialität wird als strukturierendes Element der Kosmologie Finks in der Nachkriegszeit wiederauftauchen.

§16. Exkurs I: Das Transfinite als Medium zwischen Endlichem und Unendlichem

Fink beschäftigt sich mit dem Begriff des Transfiniten zunächst als eine Strategie, über diejenige Intentionalität nachzudenken, die auf bloß mentale Gegenstände gerichtet ist, und deren ‚Existenz‘ durch die Unmöglichkeit einer wirklichen Existenz aufgrund ihres widersinnigen Charakters gekennzeichnet ist. So gesehen, erscheint das Transfinite als erste Formulierung einer Art intermediärer Existenz, die den Schnittpunkt zwischen dem Existenten und dem Nicht-Existenten bzw. mit dem, was nicht mit einer psychophysischen Existenz ausgestattet ist, einnimmt. Unter dieser Formulierung scheint der Begriff des Transfiniten wesentlich in demselben Sinne von Fink verwendet worden zu sein, wie er ursprünglich von Oskar Beckers vorgestellt wurde.⁹¹ Laut Fink: „In der Intentionalität derjenigen Vergegenwärtigung [die transfinite Vergegenwärtigung], die eben eine

⁹⁰ Hier und im Folgenden stütze ich mich auf die Analyse des Begriffs des Transfiniten Finks, in Bezug auf Becker aber auch gegen Becker, von H. R. Sepp in seinem ausgezeichneten Studium *Über die Grenze* (2015), Nordhausen: Bautz Verlag, S. 111 ff. dargeboten.

⁹¹ Vgl. die Fußnote, die Fink zum Text der *Vergegenwärtigung und Bild* hinzufügt hat: „Zum Problem der transfiniten Intentionalitäten vgl. Oskar Becker, ‚Mathematische Existenz‘ (‚Transfinite Strukturkomplikationen des Bewusstseins‘), *Jahrb. f. Phil. Und phän. Forsch.*, Bd. VIII.“ *Apud* SP [VB], 61.

solche Welt intendiert, liegt, sofern sie nicht beim bloßen Ansatz verbleibt, eine gewisse Thematisierung der anschaulichen Sphäre, als der Sphäre möglicher oder nicht möglicher Erfüllung“.⁹² Dies führt uns zu der Annahme, dass, genau wie Oskar Becker das Transfinite im Zusammenhang der mathematischen Größen aufgestellt hat⁹³, habe Fink es in Bezug auf eine Transgression eines Horizonts, auf eine Überschreitung der Endlichkeit, betrachtet.⁹⁴ In gewisser Weise diene ihm diese Betrachtung als erste Präsentation des Problems des Medialen bereits in seiner bei Husserl angefertigten Dissertation.⁹⁵

Die transfinite Vergegenwärtigung ist aber nicht bloße Thematisierung des Finiten in einem Horizontbewusstsein, sondern in einem Absprung vom horizontal gegebenen finiten Sein in die Unendlichkeit transfiniter Iterationen. Die Iteration kommt hier nie zur Ruhe, immer wieder springt sie von dem horizontal Überwundenen ab, da die Überwindung eines Horizonts immer wieder Rückfall hinter sich selbst bedeutet. [...] Sie springt ins Nichts; sofern aber Nichts ein korrelativer Begriff zu Etwas ist, kann „der Gegenstand“ der transfiniten Vergegenwärtigungsintention auch nicht als Nichts, das doch ein weltlicher, finiter Begriff ist, charakterisiert werden. Sondern von hier ist wiederum ein neuer Absprung notwendig, aber [...] die iterativ „nächste“ transfinite Stufe ist nicht irgendwie „bestimmt“, sondern kann nur vollzogen werden, bildet sich erst im Vollzug.⁹⁶

Wie Hans Rainer Sepp mit großer Klarheit in seinem Buch *Über die Grenze* enträtselt, habe Fink Beckers Begriff von Transfiniten übernommen, nicht um das Unendliche in einem finiten Prinzip zu fassen, und damit vor einer „schlechten Unendlichkeit“ der bloßen Iterabilität zu entkommen, sondern eben um die Idee einer Überschreitung der Endlichkeit, einer Transgression der Horizontalität, die den Sprung ins Nichts der meontischen Phänomenologie ausdrücken könnte, zu radikalieren. Bei Fink „geht es um das *Aushaltenkönnen einer Spannung* – um die Spannung zwischen der faktischen Welt und dem Absprung aus ihr in das Transfinite“.⁹⁷ In Beckers Begriff des Transfiniten sieht Fink⁹⁸ eine erste Formulierung der Möglichkeit, eine Vermittlung von Sein und Meon eben als ein Mittelfeld⁹⁹ zu denken, in dem die Spannung eines Gegensatzes (wie Existenz und Nicht-Existenz) aufrechterhalten werden kann. Ein solches Mittelfeld kommt letztendlich nur bei dieser Aufrechterhaltung der Spannung zwischen den Gegensätzen vor. Durch die Aneignung des Transfiniten Begriffes Beckers gelingt es Fink, die Struktur des Feldes nachzudenken, und sie so zu

⁹² SP [VB], 62.

⁹³ Obwohl bei Becker die Fassung des Transfiniten in Parallele zum Horizontsein gedacht ist, so dass dieses als Beispiel für das Transfinite selbst genommen wird, denkt wiederum Fink das Transfinite ganz anders, gerade in der Überschreitung des Modells des Horizonts, wie in die folgende Darstellung deutlich wird.

⁹⁴ Sepp, *Über die Grenze*, Nordhausen, Bautz Verlag, 116.

⁹⁵ Sepp, *op.cit.*, 111 ff.

⁹⁶ SP [VB], 62.

⁹⁷ Sepp, *op.cit.*, 118.

⁹⁸ Wie das vollständige Studium Sepps bezüglich des Problems des Transfiniten zwischen Becker und Fink aufweist, befasste sich Fink „ausführlich mit Beckers Behandlung des *Transfiniten* im Paragraph 5 der *Mathematischen Existenz* (Kap. a.II).“

⁹⁹ Sepp, *op.cit.*, 123.

formulieren, dass das Feld nur als *mittleres* zwischen Sein und Meon bzw. zwischen einer sozusagen Weltwirklichkeit und allem, was über diese Weltwirklichkeit hinaus liegt, gedacht werden kann. Dieses Zwischenfeld ist dementsprechend nicht ontologisch bestimmbar und zeichnet sich eben durch die unablässige Bewegung einer immer von neuem aufgebauten Spannung zwischen zwei gegensätzlichen Polen aus. So umformuliert, gilt das Transfinite, so Fink, als die Möglichkeit, diejenige eigentümliche Bewegung, die dem ständigen Eindringen des meontischen Nichts in das Sein und gleichermaßen des Unendlichen in das Endliche entspricht, zu bezeichnen. Das Aushalten dieser durch Eindringen geschaffenen Spannung ist eben das, was letztendlich etwas zu einem Existierenden macht, da jede Existenz nur vorläufig und immer von einer Nichtigkeit eingedrungen ist. Die Existenz ist die vorläufige Bedingung von allem, was in der Welt ist. Das InderWeltsein ist, so Fink, ein instabiler und vorläufiger Zustand, der nur bis zu dem Punkt vorkommt, an dem die alles durchdringende und hervorbringende Spannung zwischen Sein und Nichts, Endlichem und Unendlichem aufrechterhalten wird. „Damit aber, dass das Transfinite selbst im Rekurs auf das Meontische überstiegen wird und darin Horizonte und Horizonthaftigkeit überwunden werden sollen, wird nicht nur die Differenz zwischen Endlichem und Überendlichem radikaler, sondern zugleich auch deren Vermittlung plausibler gedacht.“¹⁰⁰ So gestaltet, liefert uns das Transfinite die Instrumente, um über den Modus, wie Nichts und Sein, die in der Konstitution der Vorläufigkeit jedes InderWeltSeienden koexistieren, nachzudenken. Das Transfinite bestimmt daher die dem Werden charakterisierende Dynamik als ein *meontisches Prinzip*, auf dem die Interaktion zwischen Sein und Nichts selbst aufgebaut ist.

Die Phänomene, die Fink als ‚*medial*‘ bezeichnet, weisen in ihrer eigenen Struktur auf die Dynamik der Durchdringung zweier Gegensätze hin. Unter medialen Phänomenen gliedert Fink das *Bild* ein, aber auch das *Spiel* – das wichtigste Phänomen der kosmologischen Strukturierung Eugen Finks nachkriegszeitlicher Philosophie. „Die iterative Struktur ist zunächst nicht gegeben, sie *wird*: *Spiel*, nur wird dieses selbst als Spiel in einem tieferliegenden Spiel aufgefasst und so *in infinitum*. Wie weit reicht die Horizontintentionalität? Wird sie transfinit?“¹⁰¹

§17. Exkurs II: Das Meontische und die Unendlichkeit

In einer Notizenreihe von 1933-34, welche gleichzeitig mit den in Kant-Studien¹⁰² veröffentlichten Artikeln verfasst wurde, liest man: „Hybris als Form der Pseudo-Unendlichkeit oder der ontischen

¹⁰⁰ Sepp, *op.cit.*, 124.

¹⁰¹ PW1, 25 (Z-I, 26b).

¹⁰² Gemeint ist der Artikel Finks „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, in *Studien zur Phänomenologie*, 1930-1939, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966. S. 79-156. Zuerst veröffentlicht in den *Kant-Studien*, XXXVIII (1933), S. 321-383. Nachfolgend zitiert als SP [KS], gefolgt von Seitenzahl.

„Unendlichkeit“. Echte Unendlichkeit ist meontische Aufhebung der ontischen Endlichkeit“.¹⁰³ Trotz ihrer rätselhaften Natur ist diese Passage ziemlich aufschlussreich, da sie nicht nur das Zusammenfallen – stark von Hegel inspiriert – zwischen dem Unendlichen und dem Prinzip der Unbestimmtheit, sondern auch die meontische Dynamik als verantwortlich für die Interaktion und die Schnittmenge zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen bestätigt. Dieses Prinzip entspricht folglich dem *Meontischen*, und gleichzeitig widerspricht es der scheinbaren ontischen Stabilität jeder Bestimmung des Seienden. Dennoch ist wichtig hervorzuheben, dass sich Fink von der Husserlschen Idee des Bewusstseins als offener Endlosigkeit klar distanziert. Weit entfernt von Husserls Verständnis, hat die Unendlichkeit bzw. die Endlosigkeit für Fink eine existenzielle Bedeutung: Die Unendlichkeit als die systematische Einfügung des Bereichs des Möglichen in das Wirkliche hinein. In einer Notiz aus der Zeit der Umarbeitung seiner *Dissertation*, ca. 1929, schreibt Fink:

Die These von der „Endlosigkeit“ ist [für Husserl] zunächst der deskriptive Befund des ersten analytischen Zugreifens, keineswegs von Husserl als starres Dogma behauptet. „Endlosigkeit“ ist ein negatives Charakteristikum, das positiv noch keine Präntention macht. Der *intentionale* Sinn der Endlosigkeit ist der eines *Seins zum Ende*: das heißt hier eine *intentionale Weise des Endigens*. Ein Gewitter ist in einer bestimmten Phase seines Seins (seines Ablaufens) gegenwärtig, sein Ende ist in keiner Weise schon da. Dagegen ist das Ende des Erlebnisstromes immer in eins mit der Gegenwart *gezeigt*. Endlosigkeit heißt also nicht, Erlebnisstromphasen sind immer vorhanden, sondern im aktuellen Jetzt gibt sich die Endlosigkeit d.h. Unbestimmtheit des Ich, seine intentionale Weise, endlich zu sein.¹⁰⁴

Aus dieser Passage ist nun sehr deutlich geworden, warum Fink einerseits die (als das Absolut bzw. als ‚Substantiv‘ verstandene) Meontik vom Transfiniten unterscheiden musste: das *Meontische-Absolute* kann nicht dem Transfinit gleichgesetzt werden, weil es alle Transfinitheit in sich enthält. „Das Meon trägt die Welt und ihre transfiniten Ränder“.¹⁰⁵ Auf der anderen Seite ist es jedoch möglich, eine Annäherung zwischen dem Transfinit und der adjektivischen Definition des *Meontischen*, das auch als Prinzip der Unbestimmtheit verstanden sein kann, beobachten, soweit beide den nicht ontologisch bestimmbaren Zwischenraum betreffen, und sich durch diejenige Spannung charakterisieren lassen, die immer neu auf zwei gegensätzlichen Polen – wie Endlichkeit und Unendlichkeit, ontische Bestimmung und unendliche Unbestimmtheit des Ontischen – aufbaut. In diesem Sinne diene das Transfinit, trotz seiner Distanz zur [substantivischen] *Meontik*, als erste Formulierung des [adjektivischen] *Meontischen*: Als die Möglichkeit, die eigentümliche Bewegung des Aushaltenkönnens einer Spannung zu beschreiben. Diese betrifft nun den Existenzmodus selbst, da das Seiende nicht als ein fixiertes und fixierbares Wesen aufgefasst wird, sondern eben als ein immer vorläufiges Sich-Ausdehnen des *Spiels* zwischen Bestimmung und Unbestimmtheit,

¹⁰³ PW2, 211 (Z-XIII, 11a).

¹⁰⁴ PW1, 335, 336 (Z-VI, 10a-b).

¹⁰⁵ PW1, 72 (Z-I, 105b).

Endlichem und Unendlichem in der Zeit. Von allen Wesen ist der Mensch jedoch als Einziger in der Lage, seine Endlichkeit ganz bewusst zu erleben. Im Hinblick auf diese menschliche Potentialität öffnet sich der Bereich des Möglichen in Form der Unbestimmtheit, in Form also der Freiheit, sich eine Bestimmung inmitten einer Unendlichkeit möglicher Bestimmungen aussuchen zu können, und zwar immer angesichts der Gewissheit, dass jeder eingeschlagene Weg unweigerlich zu einem Ende kommen wird.

Hinsichtlich eines zweiten Aspekts der Unendlichkeit, gründet Fink die Unendlichkeitserfahrung auf der Komplexität des Bewusstseinsjtzts – auf der Bewusstseinsgegenwart – in Form der Konfrontation mit einem unbestimmenden Unendlichen, das in jeder ontischen Bestimmung latent vorliegt. Bei jeder Durchführung einer ontischen Bestimmung wird eine Unendlichkeit von meontischen Möglichkeiten abgebaut und gleichzeitig eine neue Unendlichkeit von meontischen Möglichkeiten geschaffen. In diesem Sinne gibt es eine meontische Negativität, die nicht als beschränkende, sondern als kreative, schöpferische Negativität zu betrachten ist. Allein dieser Sinn der Negativität wird der ‚ungeheuren Macht des Negativen‘¹⁰⁶ gerecht, welche jedem Seienden die Bewegung seiner eigenen Existenz als ein vernichtendes Werden vorschreibt.

Diese unaufhörliche Bewegung, die die Existenz des Seienden, das wir sind, bestimmt, offenbart gleichzeitig, dass die der menschlichen Existenz zugrundeliegende Unvollständigkeit seines Schicksals ausmacht, dem er unweigerlich nicht entkommen kann. Der Mensch ist daher das einzige Seiende, das vor der Herausforderung steht, sein eigenes Leben aus der Perspektive seines ständigen Bedürfnisses nach Bestimmung – und Beschränkung – zu verstehen, und ebenso vor einer Unendlichkeit latenter Unbestimmtheiten, die sich jedoch auf eine endliche zeitliche Extension, deren Ende immer eine aktuelle und fassbare Möglichkeit ist, beschränkt. In der menschlichen Existenz überschneidet sich die Erfahrung der Endlichkeit mit jener der Unendlichkeit. Diese ständige und ausdrücklich die menschliche Existenz bestimmende Spannung dient dazu, die Spannung der Existenz im Allgemein zu verstehen, und damit die Frage nach dem absoluten Nichts zu stellen. In einer Notiz, die wahrscheinlich 1934-35 geschrieben wurde, erklärt Fink: „Die meontische Philosophie hat als wesenhaft ‚scheiternde‘ die Struktur der Gespanntheit in die Endlichkeit.“¹⁰⁷ Dementsprechend stellt das Meontische, als das an die Unendlichkeit näher gerückte Prinzip der Unbestimmtheit, die schöpferische Negation jeder ontischen und ontologischen Bestimmung dar. Allerdings bedeutet das als meontische Bestimmtheit gedachte Meontische eben das Prinzip der Instabilität jeder ontischen Bestimmtheit. Diese Intuition wurde von Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* wie folgt formuliert: „Die Unendlichkeit oder diese absolute Unruhe des reinen sich selbst

¹⁰⁶ Von Fink zitiert aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* [Nachfolgend PdG], Vorrede, S. 29 im PW1, 305 (Z-V, VI/18a).

¹⁰⁷ PW2, 316 (Z-XV, 132a).

Bewegens, dass, was auf irgend eine Weise, zum Beispiel als Sein, bestimmt ist, vielmehr das Gegenteil dieser Bestimmtheit ist.“¹⁰⁸ Damit ist gemeint, dass allein die menschlichen Existenz das ‚Fenster‘ ins Absolute öffnen kann, weil der Mensch allein den Widerspruch der Existenz auf die innigste Weise – als Widerspruch seiner Selbst – erleben und ertragen kann. Die in der Bestimmung des Menschen durch seine Endlichkeit erfahrene Idee der Unendlichkeit entspricht der widersprüchlichen Erfahrung einer Ganzheit, die sich andeutet, jedoch nicht begrifflich gefasst werden kann, da sie sich in jedem Moment durch das ständig Selbst-Unbestimmen selbst widerspricht. „Ganzheit ist kein Außenanblick, Fertigsein, Vollendetsein, sondern ein Sein zum Ende.“¹⁰⁹

§18. *Das Absolute und der Ursprung*

Wenn Fink bereits 1928, i.e. im Rahmen der Vorbereitung des Textes seiner *Dissertation* behauptet, dass „Der Ursprung das Meon“¹¹⁰ ist, hat er schon jene Formulierung vor Augen, die ihm als Grundlage für die gesamte Umarbeitung der phänomenologischen Methodologie dienen wird, nämlich: „*Der Begriff der Ursprung ist ein Negativum. Ursprung gleich Nichts*“.¹¹¹ Bei der Phänomenologie und ihrer Methode gehe es, so Fink, um „die Bestimmung des Absoluten als Nichts: me-on.“¹¹² Alle diese Formulierungen weisen einerseits auf die Dynamik des Ursprungs, auf das Werden hin. Die ontische Dimension entsteht, indem aus der Nichtigkeit der meontischen Dimension der ursprüngliche Sprung zur ontischen Dimension der Existenz vollzogen wird. Andererseits, wie wir gesehen haben, gestaltet diese charakteristische Ursprungsdynamik die Dynamik aller Existenz insofern, als das Existieren eine vorläufige Stufe zwischen Nichts und Sein, Entstehen und Untergehen, Steigen und Sinken, Geburt und Sterben darstellt. Im Existieren wird Sein als Werden und genauso die Existenz selbst als etwas Vorläufiges verstanden. Solcherweise versteht man die seiende Welt als die Entfremdung des Absoluten, seines Außer-sich-tretens und Stürzen im *Ontischen*: Zum-Sein-zu-kommen bzw. Entstehen heißt eben das Absolute ins *Vorläufige* umzuwandeln, indem das Absolute zu seinem Gegenteil wird. Auch in diesem Sinne ist jedes Seiende in gewisser Weise auch ein Nicht-seiendes – ein *me-on* –, da jedes Existierende das Nichts und die Nichtigkeit schon mit sich bringt, die als Prinzip seines vorläufigen InderWeltseins fungiert. In einer Notiz aus der Zeit der Umarbeitung der *Meditationen* Husserls, die aber auch mit dem Verfassen seiner *Dissertation* in 1929 zusammenfällt, schreibt also Fink: „Ontologie und Meontik sind aber im

¹⁰⁸ Hegel, PdG, S. 116 [100-101].

¹⁰⁹ PW2, 363 (B-III, 17). Zusammenhang der Analyse der *Bernauer Manuskripte* Husserls.

¹¹⁰ PW1, 246 (Z-IV, 66b).

¹¹¹ PW1, 219 (Z-IV, 19a).

¹¹² PW1, 299 (Z-V, VI/4b).

Grunde eines, in der Einheit des menschlichen Philosophierens. [...] Ontologie und Meontik umgreifen je einander ganz. Das Absolute *ist* ein Nichtseiendes und das Sein ist nur durch das Absolute.“¹¹³ Die Gleichung hier ist eindeutig: Wenn die natürliche Einstellung die Welt vom Ausgangspunkt des ‚Fürsichseins‘ bedeutet, also aus der Sicht der transzendentalen Reduktion, d.h., des ‚Ansichseins‘, dann bedeutet die natürliche Einstellung auch und schon das Absolute, das allerdings nicht Selbstbewusst ist. Das Absolute *ist* nur, indem es sich in sein Gegenteil verwandelt, indem es weltlich, *entabsolutiziert* wird. Dieser Prozess entspricht dem Ursprung. „Ursprung‘ ist nicht innerweltlicher Anfang, sondern ist innerweltlich gesehen immer *nach* dem, dessen Ursprung er eben ist.“¹¹⁴ Wenn die meontische Frage nach dem Ursprung auf die Zeitlichkeit alles Seienden fällt, also wenn die Frage sich nicht mehr auf den innerweltlichen Ursprung eines Seiendes, sondern sich auf den Ursprung aller Zeitlichkeit überhaupt bezieht, dann geht es um die Frage nach demjenigen Nichts, das jeder Existenz vorausgeht: Es geht darum, nach dem absoluten Ursprung zu fragen.

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. Der Grund für dieses langjährige Schweigen über die Meontik ist – wie Bruzina prägnant formuliert hat –, dass „die ganze Idee der Meontik eine solche ist, die dem herrschenden Charakter der Husserlschen Phänomenologie entgegensteht, nach dem alles überhaupt Thematisierte in anschauliche Evidenz begründet werden muss“.¹¹⁵ In seiner Übersetzung ins Englische der *VI. CM* weist Ronald Bruzina darauf hin, dass um die Idee der absoluten meontischen Dimension als Grundlage des Ontischen auf mäßige Weise auszudrücken, Fink dort Begriffe verwendet, die der Meontik sozusagen nur nahe-kommen, da sie nicht durch das „Sieb“ Husserls gegangen waren. Dafür verwendet Fink Begriffe wie „nicht-ontisch“, „vorseiend“, „nicht-ontologisch“. Es ist ebenfalls eine wichtige Frage, ob dasselbe für Finks Begriff des *Absoluten* gesagt werden kann: In der Tat, anstatt sich direkt auf das Absolute als konstituierende Dimension der Welt vor jeder Existenz zu beziehen, mildert Fink in den gleichen Texten, die in Zusammenarbeit mit Husserl geschrieben wurden, das Absolute unter Husserlschen Begriffen, wie „transzendente Subjektivität“ oder „absolutem Fluss“ ab. Provokativ schreibt Fink in einer Notiz aus der Zeit seiner *Dissertation*: „Der nur *transpositionell* beschreibbare ‚absolute Fluss‘ (von dem es eigentlich sinnlos zu sagen, es gibt in ihm ein Jetzt, das sich retentional abwandelt, eine Objektivität), ist *meontisch*, ist

¹¹³ PW2, 126 (Z-X, 24a).

¹¹⁴ PW1, 269 (Z-IV, 112b).

¹¹⁵ R. Bruzina. *Hinter der ausgeschriebenen Finkschen Meditation: Meontik – Pädagogie*, in: A. Böhmer (Hg.), *Eugen Fink: Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogie – Methodik*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, 196.

die absolute ‚schöpferische‘ Subjektivität“.¹¹⁶ Obwohl Husserl die Notwendigkeit der Feststellung einer dritten, konstitutiven Ebene erkannte,¹¹⁷ auf der sich die weiteren retentionalen Ebenen konstituieren würden, und damit auch die phänomenologische Relevanz einer zeitlosen und nicht-gegenständlichen Ebene feststellte, auf der der Fluss der immanenten Wahrnehmungsakte und der wahrgenommenen Gegenstände¹¹⁸ beruht, ist diese konstituierende Macht auf das Feld des Zeitbewusstseins beschränkt geblieben. Dennoch, was den Ausgangspunkt für Finks Entwicklung des Begriffs des Absoluten angeht, können wir ganz deutlich die Quelle bei der Phänomenologie Husserls erkennen. Diese wären die *Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* von 1917-1918, die Fink für eine damals geplante Veröffentlichung mehrmals bearbeitet hat und sehr gut kannte. So kommentiert Fink die damalige Position Husserls in einer sehr wichtigen Notiz aus den Jahren 1930-1935:

Husserl macht Andeutungen 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 in Terminus „vorseiend“ liegt doch noch ein ontisches Auffassungsschema. Deshalb sagen wir terminologisch: „me-ontisch“!!!¹¹⁹

Fink zieht Nutzen aus der eventuellen Mehrdeutigkeit der Husserlschen Begriffe und führt seit seinen ersten Werken eine tiefe Infragestellung der Konstitution der Zeitlichkeit aus. Die Zeitlichkeit selbst infrage zu stellen, bedeutet den Ursprung der Welt als zeitliche Existenz zu hinterfragen, da die Spannung zwischen Nichts und Sein, Geburt und Tod usw. die Existenz alles Seienden in der Welt – ihr InderWeltsein überhaupt – bedingt. „Erst die meontische Fassung der absoluten Subjektivität zeigt die Konstitution als ein me-ontisches Verhältnis, als nicht-ontisches; nicht als Verhältnis zwischen zwei Seienden, sondern ‚zwischen‘ Welt (Sein) und ‚Nichts‘; als Verhältnis von Ursprung und Entsprungenheit.“¹²⁰ Hier zeigt sich die diametrale Seite der Definition des Absoluten als Außer-sich-treten in die Welt, als *weltliche* von sich selbst entfremdet. An sich *ist* das Absolute eigentlich nicht, da es vor jedem Sein steht und me-ontisch „ist“. In diesem Sinne entspricht die Meontik nicht der Welt, da Welt gleich Bestimmung des Seins ist, sondern ihrem Gegenteil, dem Nichts, insofern das Absolute als Macht der Unbestimmtheit, als meontische Nichtigkeit der unendlichen Bestimmungsmöglichkeiten vor jeder Bestimmung selbst wirkt.

¹¹⁶ PW1, 37 (Z-I, 44a).

¹¹⁷ In den vielleicht wichtigsten Paragraphen 34-36 seiner *Vorlesungen über das Zeitbewusstsein* (Hua X) nimmt Husserl eine Scheidung der Konstitutionsstufen vor: 1. „die Dinge der Erfahrung in der objektiven Zeit“ (Hua X, S. 73), bzw. die konstituierten Gegenständlichkeiten; 2. die konstituierenden Akte und noetische Mannigfaltigkeiten; 3. der absolute zeitkonstituierende Bewusstseinsfluß, den als „absolute Subjektivität“ bestimmt wird.

¹¹⁸ Vgl. Hua X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893-1917), §34, 73 ff.

¹¹⁹ PW2, 277 (Z-XV, 26b).

¹²⁰ PW2, 277 (Z-XV, 26a).

Ist das Verhältnis des ‚absoluten Subjekts‘ zum innerweltlichen und zum nichtichlichen Seienden überhaupt ein Verhältnis eines Ontischen zu einem anderen Ontischen? Gibt es zwei ‚ontische Ich‘: ein innerweltliches und ein transzendentes? Ist das transzendente überhaupt ein ‚ontisches‘? [...] Ist denn nicht die Welt der Horizont alles Ontischen? Kann ein außerweltliches Ich ein Seiendes sein? Husserl sagt ein ‚absolutes Sein‘. Heißt nicht ‚absolut‘ jetzt ‚losgelöst‘ vom Ontischen (Welt)? Also eine gewisse Paradoxie: das ‚Bewusstsein‘, auf das hin alles Seiende (die Welt) relativ ist, ist ein Seiendes, das ‚losgelöst‘ vom Sein ist, also ein Seiendes, das eigentlich kein Seiendes ist.¹²¹

Demzufolge fällt das Meontische, als Macht der Weltkonstitution – und ebenfalls als Emanation, Ontifikation und letztendlich als Mundanisierung des Absoluten verstanden –, jedoch mit dem Absoluten zusammen, auch wenn das Absolute sich selbst noch nicht verlassen hat, oder anders gesagt, weder weltlich noch ontisch geworden ist. Wie ist diese paradoxe Konvergenz entgegengesetzter Definitionen des Absoluten zu verstehen? In dieser Gleichung erweist sich die zentrale und spezifische Charakteristik der Meontik hinsichtlich des Absolutenbegriffs, welche ebenfalls die von uns hier genannte *meontische Denkmatrix* im Ganzen definiert, nämlich: Der Zusammenfall von Gegensätzen. Die systematische Bedeutung dieses Zusammenfalles von Gegensätzen wird im Laufe des nächsten Kapitels deutlicher. Jetzt geht es uns darum, die widersprüchliche Natur des *Meontischen* selbst zu erörtern. Die Meontik (subst.), genauso wie das Meontische (adj.), besagen eine *negativ-schöpferische* Macht der Unbestimmtheit: Indem Etwas noch nicht *ist*, sind all seine auf das Noch-nicht-seiende bezogene Seinsmöglichkeiten auf seinen *Ursprung* konzentriert. Der Ursprung ist die Emanation einer Welt, in der und durch die sich erst Ontifikation ergibt. Deshalb: Ursprung und Sein können nicht nicht zusammengehören. Sein gehört zur Welt (Verweltlichung) als Resultat der Selbstbewegung des Absoluten. Das Meontische ist in diesem Sinne die reine Möglichkeit, die reine Potentialität in Form der Unendlichkeit der Möglichkeiten etwas zu sein, was es eben noch nicht ist. Hier offenbart sich der grundlegende existenzielle Charakter der Meontik, lässt sich aber nicht mit der These Heideggers von der Intelligibilität des Seins des Seienden aus dem Horizont des Nichts heraus überschneiden, da Heidegger laut Fink das Sein nicht aus einer „meontischen Distanz“, sondern aus einem „Fragen nach dem Sein aus dem Inmitten-des-Seins-sein heraus, ein[em] ‚Verstehen‘ im Rückgang auf das selbst mit dem Sein immer mitgesetzten Nichts“¹²² begriffen habe. Nun erklärt Fink, dass Heidegger das Anwesenheit des Nichts¹²³ und seiner nichtigenden Macht als die Destabilisierung des Ontischen in Form seiner Öffnung zum Bereich der Möglichkeit erfasst, jedoch fehle ihm die meontische Distanz, um im Nichts den ontogonischen Horizont, und daher auch das Problem des Ursprungs und der Weltkonstitution zu erkennen. Die im

¹²¹ PW1, 268, (Z-IV, 112a).

¹²² PW1, 416, (M-II, Text 1).

¹²³ Wie oben schon angemerkt. S. PW1, 416 (M-II, Text 1): „Nichts‘ im ontologischen Verstand ist nur der ‚ontologische‘ d. i. sein-verstehende Horizont, nicht dem Sein entspringenlassende ‚ontogonische Horizont‘.“

meontischen Nichts eingebettete Radikalität übertrifft die Struktur des existenziellen Ursprungs und der Öffnung zur Dimension der Möglichkeit, indem sie sich dem Sein gegenüberstellt¹²⁴ und mit dem Absoluten identifiziert. Die Meontik liegt also „Jenseits des Seinssinnes“, und ist allein als Paradox mit dem *Sein* „ontologisch zu interpretieren als ein ‚Meon‘.“¹²⁵ Das heißt: So wie es auch bei dem absoluten Sein, in dem Sein kein Seiendes neben anderen Seienden besagt, ist das absolute Meon auch keine Nichtigkeit, die mit allen Seienden schon mitgegeben ist. Sie ist nicht die ‚Nichtigkeit aller Seienden‘ überhaupt, sondern ist Absolutes, ein absolutes Nichts, das ‚absolutistisch‘ bzw. ‚meontisch‘ zusammen mit dem Sein fällt. Am maximalen – absoluten – Konzentrationspunkt, fallen Sein und Nichts genauso wie Welt und Absolutes zusammen. Dies ist kein ontologischer Zusammenfall, sondern ein meontischer: „Das Sein: ‚unbestimmt‘ ‚allgemein‘: d.h. für sich genommen ist das Nichts nichts und unbestimmbar. Erst ist das Nichts aus dem Sein als Ursprung des Seins bestimmbar. Andererseits wird das Sein bestimmbar aus dem Nichts. Das Sein allein genommen ist unbestimmbar, lässt sich nicht überfragen. Erst als Resultat des Nichts wird es überfraglich.“¹²⁶ In dieser Übereinstimmung identifiziert sich das Absolute – durch eine meontische Identität – mit der Welt als einem zu sich selbst gewordenen Gegensatz, seiner Mundanisierung, seiner Ontifikation. Es liegt daher an dieser Übereinstimmung, dass sich die zentrale Charakteristik der meontischen Dynamik der Gegensätze, die ihrerseits die Bedeutung des meontischen Negativen bestimmt, offenbart, nämlich: Das meontische Zusammenfallen zwischen den beiden Polen der Gegensätze. Das in diesem Fall durch das Außer-sich-treten, durch das *ex-cedere* gekennzeichnete Negative ist einerseits die Zwischenbewegung, die alle Existenz durchdringt, d.h. die Nichtigkeit alles Seienden; andererseits ist es aber im Wesentlichen die Bewegung, die einen Übergang von einem Pol zum anderen, von einem Gegensatz zum anderen vollzieht. In der Dimension der Reduktion der Seinsidee – in der Meontik – gibt es demzufolge keinen Unterschied zwischen Absolutem und Welt, Sein und Nichts. Was es eigentlich gibt, ist allein der Unterschied in den Progressionsebenen des Selbstbewusstseins oder, um die Terminologie der *VI. CM* Finks zu verwenden, der Selbstbesinnung. Somit entspricht die natürliche Einstellung der transzendentalen Einstellung selbst, dennoch unter einer Verborgenheit, einer Vergessenheit hinsichtlich ihrer wahren Natur. Die natürliche Einstellung ist die transzendente im Unbewusst-Zustand, während die transzendente Einstellung die natürliche als ihres Selbstbewusstseins nachvollzieht. In der natürlichen Einstellung erkennt sich die Welt nicht als Endkonstituiertes, als konstitutives Resultat

¹²⁴ So Fink in PW2, 61 (XX, XXI/9a): „[...] ‚Nichts‘ ist lediglich die Abwehr gegen die naiven ontischen Auffassungen. Die meontischen Thesen stimmen zunächst ständig doxographisch überein mit den ukontischen. Naheliegende Fehlinterpretationen wie ‚Irrationalismus‘ u. ä. ‚schlechte Negationen‘. Das Nichts (des ‚me-on‘) steht sowohl gegen das Nichts als ‚nihil negativum‘, als auch gegen das konträr-Gegensätzliche. (Rationalismus – Irrationalismus). ‚Dialektik des Nichts‘.“

¹²⁵ PW1, 269 (Z-IV, 112b).

¹²⁶ PW2, 147 (Z-XI, 26a-b).

des Verfahrens einer Verweltlichung des Absoluten, noch erkennt sich das meontische Absolut als das, was sich im Ontischen manifestiert. Das ist der maßgebliche Aspekt, der den Unterschied zwischen einer meontischen und einer kosmologischen Denkmatrix ausmacht. Die Logik der meontischen Bewegung beinhaltet eine Logik des Selbsterkennens, der Selbstbesinnung und letztendlich des Selbstbewusstseins des Geistes, das sich von der Weltbefangenheit befreit, um sich selbst als Absolutes wiederzuerkennen. Die Durchführung dieser Bewegung von Außer-sich zum Zurück-zu-sich-selbst ist diejenige Dynamik, die die meontische Philosophie hauptsächlich bestimmt, und deren Verankerung in der phänomenologischen Reduktion liegt. Diese Dynamik entspricht der Bewegung der Selbstbesinnung, wie im folgenden Kapitel ausführlich erläutert wird. So schreibt Fink der „Selbstbezogenheit“ der Phänomenologie einem ganz neuartigen Sinn zu:

Die Selbstbesinnung, die in der Reduktion geschieht, ist nicht, als die tiefere und radikalere, *graduell* verschieden von der menschlichen Selbstbesinnung, gleichsam als ob beide Selbstbesinnungen von einem einheitlichen Typus wären, sondern sie ist *qualitativ* verschieden von jener. Die Radikalisierung, die zur Reduktion hinleitet, liegt gar nicht in der Richtung, in der <der> *Mensch* sich immer radikaleren und tieferen Selbstbesinnungen anheimgeben kann. Die phänomenologisch-reduktive Selbstbesinnung ist keine dem Menschen erreichbare Radikalität, liegt also gar nicht im Horizont der menschlichen Möglichkeiten. Vielmehr geschieht im Wirklichwerden der Reduktion eine Selbstbesinnung von einer ganz neuartigen Struktur: nicht der Mensch besinnt sich auf sein Selbst, sondern die transzendente Subjektivität, in der Selbstobjektivation als Mensch verhüllt, besinnt sich, indem sie *scheinbar* als Mensch beginnt, sich als Mensch aufhebt und zugrunde richtet: nämlich auf den eigenen letztinnersten Lebensgrund richtet.¹²⁷

Dieses lange Zitat dient einem doppelten Zweck: Auf der einen Seite wird der Analysegegenstand des nächsten Kapitels vorweggenommen, indem wir zeigen, wie sich die Verlagerung der ‚Welt‘ in das Zentrum der phänomenologischen Analyse auf die gesamte methodologische Umarbeitung der Phänomenologie selbst ausgewirkt hat. Auf der anderen Seite offenbart sich die systematische Relevanz des Zusammenfallens zwischen den gegensätzlichen Polen. Die Bewegung des Gedankens und letztendlich der Philosophie lässt sich analog zur Bewegung des „Außer-sich-treten“ des Absoluten verstehen, d.h. als Rückkehr des Absoluten zu sich selbst durch die Philosophie (und die phänomenologische Reduktion). Das Rückkehren des Absoluten durch die Philosophie ist daher von Fink *Absolution* genannt. Mit dem Begriff der ‚Absolution‘ beabsichtigt Fink, das *Ab-solutum*, die Ab-lösung aus der Weltbefangenheit zu bezeichnen.¹²⁸ Mit der durch die Frage nach dem Weltursprung Erschütterung aller Bodenständigkeit beginnt, so Fink, die Ablösung von der Weltbefangenheit: „Diese Ablösung ist [...] ein Hintersichspringen der Reflexion; Phänomen des ‚Abgrundes‘; Abgrund des Nichts.“¹²⁹ Gerade auf dieser Weise wird die Reduktion als der „Aufbruch

¹²⁷ VI. CM/1, 36.

¹²⁸ Vgl. PW1, „Philosophie ist Absolution, ist Weg zu Gott, zum Absoluten. Philosophie ist wesentlich *nichtig*. [...] In meontischen Begriffen: alle Ekbase ist zugleich Katabase“

¹²⁹ PW1, 240-41 (Z-IV, 57b).

ins Absolute“ verstanden, der „aus der Befangenheit in die Unbefangenheit“¹³⁰ führt, um das Denken aus der *Weltbefangenheit*, des „Dogmatismus“ und der „Weltgläubigkeit“¹³¹ zurück zu holen.

Die phänomenologische Reduktion, radikalisiert zur meontischen Absolution, ist die Anstrengung, die *Weltgläubigkeit* zu *inhibieren*, nicht einzelne Gläubigkeiten, deren wir Menschen mächtig sind. Die Anstrengung, die Weltgläubigkeit selbst, das Medium unseres Lebens, zu inhibieren, ist keine Anstrengung des Menschen, obwohl dies die einsätzliche Bestimmung ist und als solche Wahrheit hat, sondern ist die Selbstbewegung des Absoluten gegen seinen eigenen Widerstand des Weltsturzes.¹³²

Eben in diesem Sinne ist es eine *Reduktion*, die über die egologische Sphäre des Menschen hinausgeht, um sich als Aufhebung einer Verborgenheit zu projizieren, welche das Hindernis für die Vollziehung der Selbstbewegung des Absoluten zu sich selbst – und dementsprechend in die entgegengesetzte Richtung des Weltsturzes – darstellt. Die Reduktion ist daher auch als *Entmenschung*¹³³ gekennzeichnet: Wenn den Mensch in die Tiefe seines Ursprungs zurückgezwungen ist, steht er vor dem Abgrund des Nichts, vor der Frage nach dem Ursprung. Diese Möglichkeit gehört der menschlichen Philosophie, insoweit als der Mensch, d.h., „der mundane Ort des Sprungs zum Ursprung“, frei ist, seine eigenen „Vernichtung“ zu sein. Deswegen ist die Reduktion „wesenhaft Entmenschung, nicht Ent-Tierung, nicht Ent-Gottung.“¹³⁴

Die Erörterung der Reduktion als Zugrundegehen der Existenz und als Zerstörung des mundan-ontischen Sinnes des Lebens, im kurzen als Entmenschung, wobei das letzte Stadium der Absolution, die Befreiung von ontologisch konstituierenden Selbstauffassungen und Strukturen erreicht wird, würde uns allerdings auf einen ganz anderen Weg, als wir hier gehen, führen. Der Begriff der phänomenologischen Reduktion ist bei Fink umfangreich und detailliert, und deswegen auch eine Herausforderung für jede Interpretation seiner Philosophie. Im Zusammenhang dieser Arbeit wird jedoch der Begriff der Reduktion nur insoweit behandelt, als er die für uns zentralen Fragen berührt. Es besteht daher kein Anspruch auf eine erschöpfende Analyse der transzendentalen Reduktion.¹³⁵ Unser Ziel hier ist es, die systematische Funktion der Reduktion zu betonen, indem sie die philosophische Reflexion zum Abgrund des Nichts führt. Mit anderen Worten ist unser Ziel bei der Annäherung an die Reduktion, [mit dem Finger] auf das Absolute am Ende des Sprungs ins Nichts zu zeigen, indem der Weg, der das Absolute zum Selbstbewusstsein zurückführt, selbst gezeigt wird. Hierbei schlagen wir ein Schema vor, das uns ermöglichen soll, die zwischen Sein und Nichts, Absolutem und Welt entstehende meontische Dynamik (besser) zu visualisieren:

¹³⁰ SP [VB], 15.

¹³¹ Vgl. PW2, 94 (Z-IX, 11a): „*Weltbefangenheit* als der Dogmatismus: die *Weltgläubigkeit*.“

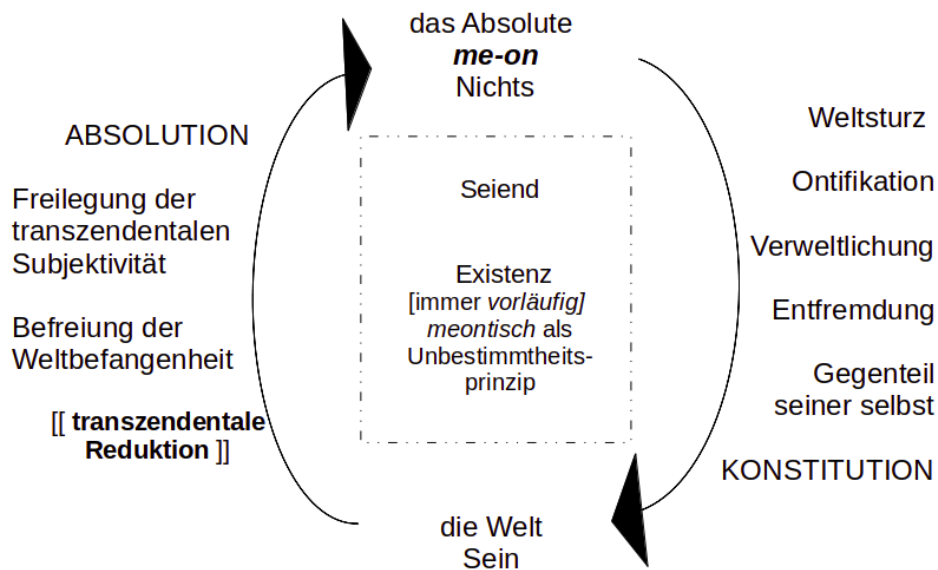
¹³² PW2, 94 (Z-IX, 11a-b).

¹³³ PW1, 280 (Z-IV, 135a).

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Das Studium Giubilatós, *Freiheit und Reduktion* (2017), *op. cit.* stellt einen großen Beitrag im Sinne einer detaillierten Analyse des Phänomens der Reduktion dar, das aus dem Begriff der Freiheit interpretiert werden kann.

Schema 6



§19. Schlussbemerkungen

In den ersten zwei Kapiteln wurden die grundlegenden Merkmale der meontischen Denkmatrix verfolgt, um die Relevanz des Begriffs des Negativen als strukturierendes Element der meontischen Philosophie Finks sichtbar zu machen. Auf diese Entwicklungsrichtung zeigte das meontische Negative, dass seine bedeutendste Struktur am besten durch die Figur des Exzesses dargestellt werden kann. Dennoch, auch wenn wir das Negative als Exzess bezeichnen, entgeht es nicht jener Zweideutigkeit, die durch die Zweideutigkeit des Begriffs des Meontischen darauf projiziert wurde. Im nächsten Kapitel verlassen wir die Oberfläche der meontischen Struktur, um in die Details des meontischen Negativen zu treten. Allerdings sollen wir hier vorher auf die zwei Perspektiven dieses Negativen hindeuten:

1) In erster Linie ist das meontische Negative *adjektivisch* als Exzess betrachtet, weil es die in jedem Seienden und im Sein selbst anwesenden Negativität und das ihr entsprechende Prinzip der Unbestimmtheit besagt. In diesem Fall ist der Exzess das Kennzeichen eines Sinnüberschusses, der sich in Form von latenter Unbestimmtheit jeder ontischen Bestimmung manifestiert. Der Exzess als Unbestimmtheit enthüllt den instabilen Charakter jener ontischen Bestimmung. Dieser Überschuss tritt entweder als Exzess in Form des Zusammenfließens von zeitlichen und räumlichen Horizonten der Gegenwart, die durch die Überlagerung der Konstitutionsschichten gegenwärtig originäre Erfahrung mitkonstituieren, oder als die virtuelle Unendlichkeit der Möglichkeiten, die sich für jede weltliche Situation öffnen, auf. So gesehen wird die durch das Negative dargestellte Beschränkung (im Sinne ein *privativum*) auf die Positivität jeder ontischen Bestimmung bezogen, die immer von

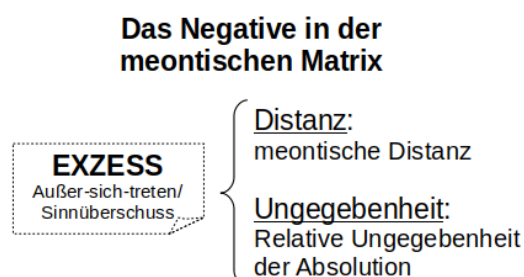
den unendlichen Möglichkeiten der Unbestimmtheit bedroht wird. Dies entspricht dem Sinn des Negativen als Exzess, der im Folgenden unter dem Begriff der *Ungegebenheit* angesprochen wird.

2) Zweitens bezieht sich der Exzess, wie er sich aus dem lateinischen Ursprung des Wortes verstehen lässt, auf die Bewegung des *Ex-cedere*, des Außer-sich-tretens, das das ‚Außer sich‘ des negativen Modus der Manifestation des Absoluten in der Welt bedeutet. Dieser ‚Sturz‘ des Absoluten ist ein apriorisches Geschehen der Welt, allerdings im Modus einer tiefsten Vergessenheit und Verborgenheit.

In diesem zweiten Sinne entspricht der Exzess am besten der Natur des Negativen in einem meontischen Zusammenhang, nämlich, als treibende Kraft, aus sich selbst herauszutreten und sein Gegenteil zu werden. Auf diese Weise eröffnet das Negative des Exzesses die Möglichkeit, zu sich selbst zurückzukehren. Diese Bewegung entspricht dem Selbstbewusstwerden, das allein aus einer entfernten Perspektive, aus einer Distanz – man könnte sagen: einer meontischen Distanz, d.h., aus der Sicht den eigenen Gegensätzen – durchgeführt werden kann. Nur dann kann das, was einst *Fürsich* war, *Ansich* werden. Nur dann kann also das Absolute selbstbewusst werden und sich *in negativo* in seiner Übereinstimmung mit der Welt erkennen. Demzufolge erkennt sich auch das Sein *in negativo* in das Nichts und die Gegensätze erkennen sich in einem meontischen Zusammenfall, der „Jenseits des Seinssinnes“ liegt. Diese zweite Bedeutung des Negativen als Exzesses wird durch die Figur der *Distanz* angeführt. In privaten Notizen wird der Distanzbegriff nur vag auf das Meontischen bezogen. Allerdings erscheint er (der Distanzbegriff) im Kontext der *VI. CM* als die *reduzierte Distanz*, d.h. diejenige, die einerseits den transzendentalen Zuschauer begründet, andererseits aber die Entfernung des Zuschauers hinsichtlich der Welt und der Weltkonstitution – eben als eine Reduktion des Seinssinnes – charakterisiert.

Schließlich schlagen wir folgendes Schema des Negativen als Exzesses vor, um die beiden Aktionsfronten des nächsten Kapitels besser zu verbildlichen. Die Charakterisierungen des Negativen als Exzess – Ungegebenheit und Distanz – werden demnächst ausführlich betrachtet, um die methodische Reflexion des Projekts einer meontischen Phänomenologie Eugen Finks zu vertiefen.

Schema 7



KAPITEL 3

Distanz und Ungegebenheit: Figuren des Negativen in der meontischen Denkmatrix

§20. Einleitung

Im letzten Kapitel haben wir die Zweideutigkeit hervorgehoben, auf die der Begriff der Meontik sowohl in Form eines Adjektivs (zum Prinzip des Ontischen und zu seiner undenkbaren Unbestimmtheit), als auch in Form eines Substantivs, das aufs Absolute, aufs Nichts bezogen ist. Ebenfalls zeigten wir, wie diese Zweideutigkeit sich auch auf die Konzeption des Negativen innerhalb der meontischen Denkmatrix des „frühen“ Denkens Eugen Finks projiziert. Dementsprechend bestand das Ergebnis des zweiten Kapitels darin, das meontische Negative mit der Figur des Exzesses in Verbindung zu bringen.¹ Nun werden wir, ausgehend von zwei Grundbedeutungen, nämlich „Distanz“ und „Ungegebenheit“, das Negative als Exzess detaillierter analysieren. Die erste Figur – die Distanz, welche sich auf die meontische Distanz zum Sein und somit auf die dementsprechende Idee eine „Reduktion des Seinsinnes“ bezieht – charakterisiert das Negative als Exzess, d.h., charakterisiert das meontische Negative auf die präziseste Weise. Es gibt jedoch noch eine zweite Charakterisierung des Negativen durch die Figur der Ungegebenheit, welche es mit einer Konzeption des Exzesses als Unbestimmtheit des Ontischen in Verbindung bringt. Diese zweite Figur ist für das meontische Denken Finks insofern wesentlich, als sie Finks Theorie der „konstruktiven Phänomenologie“ ausmacht. Als Grundelement der VI. CM solle die konstruktive Phänomenologie eine Erforschung des Sinnüberschusses dessen, was eben über die transzendente Gegebenheit und ihre Erfahrbarkeit hinausgeht, verstanden werden.

Die Begriffe von „Distanz“ und „Ungegebenheit“ werden von Fink weder systematisch erklärt, noch in einem spezifischen Werk eingehend untersucht. Es geht vielmehr um den Versuch, die Charakterisierung des meontischen Negativen aus zwei spezifischen Leitfäden zu vertiefen:

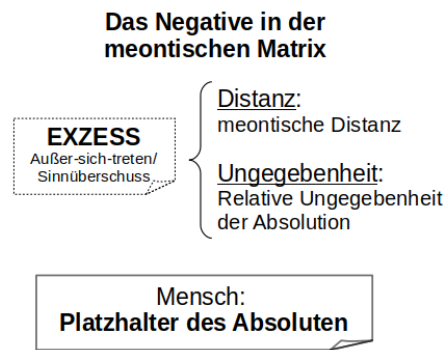
¹ Dazu können wir die Anmerkung Dorion Cairns als Vorwegnahme unserer Reflexionen hinzuzufügen, die sich auf ein Gespräch mit Fink Ende November 1931 bezieht: „Fink thinks that Husserl's ideal of a world which one can *bejahen* <affirm> is not necessary result of his phenomenological investigations, but a matter of personal feeling, an expression of a hard-won optimism. Fink is more inclined to think of the relativisation of the absolute as an *Ausschweifung* <digression, excess> of the Absolute (Hegel)“. Cairns, D., *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, S. 50.

Erstens führt die Negativanalyse zu einem tieferen Verständnis der methodischen Struktur der Phänomenologie, die Fink seit der Dissertationsschrift *Vergegenwärtigung und Bild* zur Formulierung brachte, aber nur im allgemeineren Kontext der Revision der Cartesianischen Meditationen Husserls systematischer dargestellt war. Eine Reihe von Kernpunkten, die in den vorangegangenen Kapiteln nur kurz erwähnt wurden, erhalten hier mehr Aufmerksamkeit und detailliertere Analysen.

Zweitens geht es darum, das meontische Denkmodell, das in den Jahren der Zusammenarbeit mit Husserl vorherrschte, *auf die Struktur des Negativen zu stützen*. Dieses Vorhaben bringt jedoch unverzüglich eine Herausforderung mit sich, nämlich die Grundstruktur des meontischen Denkens ausgehend von einer Reihe von Schriften zu klären, wie z.B. der Assistentenentwürfe zu Husserls systemischem Werk und insbesondere der VI. Cartesianischen Meditation, die aus der direkten Zusammenarbeit *mit* Husserl resultieren, und teilweise *für* Husserl geschrieben wurden.² Mit anderen Worten soll diese Studie einige Lücken der vorherigen Kapitel füllen, indem sie auf die spezifisch phänomenologischen Fragen des Projekts einer meontischen Phänomenologie in denjenigen Texten hinweist, in denen die Meontik und viele der bisher behandelten Themen (Welt, Absolut, Gegenwart) nur als *Ergänzung* zur klassischen Problemen der Phänomenologie Husserls (wie z.B. Intersubjektivität, Philosophie als strenge Wissenschaft, usw.) erschienen. Die Herausforderung besteht darin, die Meontik lediglich *zwischen den Linien* der Texte, die sie nicht direkt und klar ansprechen, herauszuziehen. Dies ist der wesentliche Grund, warum wir erst jetzt endlich in der Lage sind, zur Auslegung derjenigen Fragen, die wir in den vorangegangenen Kapiteln „ungebunden“ und noch offenlassen mussten, zurückkommen. Das Ziel der ersten beiden Kapitel war, den allgemeineren strukturellen Aufbau – die Gesamtheit einer meontischen Denkmatrix – bereitzustellen, damit ihre Teile und zentralen Elemente interpretiert werden konnten. Mit einem ersten Schema des meontischen Negatives können wir uns entlang der Fragen des Kapitels bereits orientieren:

² Im Folgenden werden solche Texte als „Assistentenentwürfe“ und „VI. CM“ erwähnt. Zur Geschichte und Missgeschicken des Projekts einer Revision aller *Cartesianische Meditationen* Husserls, sowie zur Verfassung der *VI. Cartesianische Meditation* Finks, s. R. Bruzina, *Beginnings and Ends in Phenomenology 1928-1938*. Yale University Press, New Haven 2004, S. 36 ff; Ijsseling, S. „Vorwort“ zur FINK, *VI. Cartesianische Meditation*, Kluwer, 1988, S.VII-XII; R. Bruzina, *Translator's Introduction*. In: E. Fink, *Sixth Cartesian Meditation*, Indiana University Press, Bloomington 1995, S. x-xxxvi.

Schema 8:



§21. Distanz I: von der Gegenwartserinnerung zum transzendentalen Zuschauer

Wie wir gesehen haben, nimmt die Gegenwartserinnerung in der allgemeinen Ökonomie der intentionalen Bewusstseinsakte eine besondere Funktion ein: Gegenwartserinnerung ist das Zugangsbewusstsein zu zeitlich und räumlich intentionalen Horizonten, soweit seine Akte dem Bewusst-werden der Existenz und der Überlappung zwischen diesen offenen Horizonten in der Gegenwart entsprechen. Die Gegenwartserinnerung ermöglicht also einen „Zugang“, der an sich mit keinem Akt wie der Erinnerung vergleichbar ist, sondern der alle mögliche Horizonte der Gegenwart zu allererst in Betracht nimmt. Allein durch die Gegenwartserinnerung ist uns gestattet, von der Vollständigkeit jener Horizonte, die in der Gegenwart über die bloße Wahrnehmung hinauswirken, bewusst zu werden. Die Gegenwartserinnerung entspricht der gegenwärtigen Weltgesamtheit plus der Möglichkeit des Eindringens dessen, was einfach zu vergegenwärtigen ist.³ „Die Welt der Gegenwartserinnerung ist offenbar dieselbe wie die der Präsentation, ‚nur von einem anderen Ort aus‘.“⁴ Hier deutet Fink implizit an, dass die Gegenwartserinnerung den gleichen Inhalt wie die gegenwärtige Bewusstseinsaufnahme bzw. die dem Bewusstsein Sich-zeigende Gegenwart hat. Nur, dass anstatt darauf direkt einzuwirken, die Gegenwartserinnerung eine Art äußeren Punkt darstellt, aus dem dieser damals gegenwärtige Inhalt beobachtet werden kann. Dass die Gegenwartserinnerung das Bewusstsein in seiner damaligen Gegenwart „von einem anderen Ort aus“ beobachtet, weist auf einen differenzierten Akt des Intentionalbewusstseins hin, der die offenen Horizonte eher aus der Distanz betrachtet, ohne in sie einzudringen. So genommen, beschreibt die Gegenwartserinnerung, diese spezifische und von Fink als „Zugangsbewusstsein“ bezeichnete Vergegenwärtigung, eine privilegierte Position der Beobachtung in Bezug auf das, was im Bewusstsein angesichts sich selbst

³ Cf. SP [VB], 44,45.

⁴ SP [VB], 45.

und seines In-der-Welt-seins geschieht. Diese Beobachtungs- und hauptsächlich Zugangsfunktion wird als nächstes – in der *VI. Cartesianische Meditation* – vom transzendentalen Zuschauer übernommen werden. Der Zuschauer verhält sich als eine Art „Treiber“, der sich vom weltlichen Hineinleben des weltlichen Ich ablöst und das transzendente Ego entdeckt. Der transzendente Zuschauer beobachtet das Verfahren der Konstitution, ohne daran teilzunehmen. Allein durch die Leistung der Beobachtung ist der Zuschauer in der Lage, zu sich selbst zurückzukehren und die Strukturen des eigenen Bewusstseins zu analysieren, bzw. den Zugang zum Fluss des Bewusstseins zu erhalten, ohne gleichzeitig in ihn eingetaucht zu sein oder mit ihm mitgenommen zu werden. Diese reflektierende Fähigkeit, die Bewusstseinsintentionalität zu beobachten, ohne daran teilzunehmen, ist eben das, was Fink in seiner VI. CM auf die Figur und Funktion des transzendentalen Zuschauers projiziert.

Die Lehre dieses „noch Unbegriffenen: eben des phänomenologisch-theoretisierenden Zuschauers“⁵ ist eine der wichtigsten Grundlagen der von Fink vorgeschlagenen methodischen Überarbeitung der Husserlschen Phänomenologie innerhalb des Umarbeitungsprojekts der Cartesianischen Meditationen. Sie zeigt die methodische Relevanz der Figuren des Negativen wie „Distanz“, „Abstand-haltens“ oder „Abstand-nehmens-von“.

Man könnte argumentieren, die Figur des transzendentalen Zuschauers, die in den VI. CM eingehend erforscht wird, wäre eine bloße Wiederaufnahme des Problems eines beobachtenden Bewusstseins, auf das Husserl als „transzendentalen Zuschauer“ bereits in den Pariser Vorträgen hingewiesen hatte.⁶ Finks Auffassung des transzendentalen Zuschauers präsentiert aber eine Ich-Spaltung ganz besonderer Art, die der Husserlschen nicht gleichkommt. Es geht ihm nicht um einen Unterschied zwischen einem mundanen Ich und einem transzendentalen Zuschauer⁷, welcher „sich über sich selbst [stellt], sieht sich zu und sieht sich auch als dem vordem welthingegebenen Ich“.⁸ Der Zuschauer Finks besagt ein drittes Element der Spaltung, fällt weder mit dem mundanen noch mit dem transzendentalen Ich zusammen – und stimmt doch mit diesen überein.⁹ Er beobachtet die

⁵ VI. CM/1, 13.

⁶ Hua I, 16.

⁷ Der transzendente Zuschauer vertritt das dritte Element dieser Ich-Spaltung, in Bezug auf ihre beiden anderen Elemente der Trennung, nämlich dem mundanen und dem transzendentalen Subjekt. Der Zuschauer als thematisch „Drittes“ stellt eben das anzuzeigende dritte Element der phänomenologischen Methode als Phänomenologie der Phänomenologie dar. Als solche stammt das Konzept des Zuschauers von Husserls, welches Fink zunächst nur ausführt, in der Ausführung aber so behandelt, dass sich in der Folge eine Abweichung von Husserl ergibt.

⁸ op. cit.

⁹ Cairns merkt den 17. August 1931 im Gespräch mit Fink an: „[...] the simple ‚believing ego‘ is distinguished from the reflective ego which exercises the phenomenological epoché. Still the ‚two‘ egos are essentially identical, and this distinction within the ego becomes a phenomenological problem.” Cairns, *Conversations*, 12.

Korrelation zwischen den beiden Ich, nun „von einem anderen Ort aus“.¹⁰ Dies ist für unseren Ausgangspunkt entscheidend, da es auf einen wesentlichen Unterschied zu dem hinweist, wovon der Zuschauer Abstand nimmt.¹¹ Wenn der Zuschauer bei Husserl in Form einer Abstandnahme hinsichtlich der Generalthesis, des naiven Weltglaubens wirkt,¹² und dementsprechend die Legitimierung einer transzendentalen Position im Gegensatz zu jener weltlichen und naiven bedeutet, distanziert sich der Zuschauer bei Fink nicht einfach vom natürlichen Leben, sondern eigentlich von der konstitutiven Korrelation, die zwischen transzendentelem und mundanem Ich besteht. Nur dadurch kann er diese Korrelation aus einer distanzierten Unbeteiligtheit beobachten, eben aus einer Position, die weder mit einer des Konstituierenden noch des Konstituierten übereinstimmend ist.

Finks Behauptung, dass „die Reduktion selbst ihre mundane Situation [hat], in der sie anhebt und in der sie irgendwie verbleibt“,¹³ entfernt sich deutlich von der Husserlschen Artikulation zwischen Reduktion, natürlicher und transzendentaler Einstellung, insoweit als Fink seinerseits die Artikulation zwischen diesen auf eine meontische Dynamik verankert. Mit anderen Worten: Fink setzt einen *meontischen und gemeinsamen Boden* als Basis der unwiderruflichen Beziehung in der dreifachen Ich-Spaltung hinein. Diese meontische Dynamik sei daher „die *Bedingung der Möglichkeit des Zu-sich-selbst-Kommens* der transzendentalen Subjektivität“.¹⁴ Der transzendente Zuschauer Finks ist also *Index* einer Ichspaltung, stellt aber auch den Punkt eines Außersichtretens des Ichs dar, welcher eben eine Rückkehr in Form der Selbstbewusstsein des transzendental-konstitutiven Ego ermöglicht. In diesem Sinne ist er gleichzeitig der Index einer *Identität* zwischen dem weltlichen und dem transzendentalen Ich. Der transzendente Zuschauer besagt demnach jenen Berührungspunkt, in dem die notwendige und unwiderrufliche Verbindung zwischen transzendentalen und mundanen Dimensionen festgelegt wird. Der Sinn dieser Verbindung verbleibt allerdings rätselhaft. Das Verständnis der Übereinstimmung zwischen mundanen und transzenten Dimension soll aus der spezifisch phänomenologischen Sicht ermöglicht werden, allein dank einer

¹⁰ In einer Notiz vom 23. September 1932 über ein Gespräch mit Fink behauptet Dorion Cairns: „The transcendental reduction makes the third dimension transparent, enables the ego to see the lower levels of world constitution.“ Cairns, *Conversations*, 95.

¹¹ Zu „Abstandnahme“ bei Husserl siehe z.B. *Ideen II* (Hua 49) unter dem Begriff „Weltvernichtung“.

¹² S. Hua I, §15 ff.

¹³ SP [VB], 14.

¹⁴ VI. CM/1, 26. Vgl. auch: G. Van Kerkhoven, *Mundanisierung und Individuation. Die sechste Cartesianische Meditation und ihr „Einsatz“*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, S. 127: „Die Idee der transzendentalen Methode wird tatsächlich im Rahmen einer Einleitung in die phänomenologische Reduktion entwickelt, die nicht nur auf das Feld transzendentaler Erfahrung (meiner selbst und des Anderen) verweist, sondern die, so Fink, in ihrem Vollzug eine Aufspaltung des absoluten transzendentalen ‚Lebens‘ in ein Außersichsein und ein Zu-sich-selbst-Kommen verursacht.“

detaillierten Analyse der Elemente, die Fink in seinem Vorschlag einer *Phänomenologie der Phänomenologie* bzw. einer *Idee einer transzendentalen Methodenlehre* formuliert hat.

Der erste Absatz der VI. CM verkündet die Prinzipien, nach denen man die Vorgehensweise des Phänomenologisierens in zwei radikal verschiedene und doch komplementäre Modelle unterscheiden kann: die *Elementar-* und die *Methodenlehre*. Die Elementarlehre ist ihrerseits wiederum in zwei Teile getrennt: Einerseits die *regressive* Phänomenologie, welche die reduktive Gegebenheit in Form des „gegenwärtig[en] koexistierende[n] Monadenall[s]“ zum Thema hat, und andererseits die *konstruktive* Phänomenologie, welche „über die[se] reduktive Gegebenheit“ in ihre „Außenhorizonte“ hinausgehen muss.¹⁵ Fink unterscheidet zunächst die Methodenlehre von der Elementarlehre aufgrund ihres verschiedenen Themas: Die Elementarlehre beschäftigt sich mit der phänomenologischen Erforschung der Weltkonstitution, welche vom transzendentalen Zuschauer realisiert werden soll. Dagegen findet die Methodenlehre im transzendentalen Zuschauer sowohl bezüglich ihres Themas als auch ihres Subjekts ihren Akteur.¹⁶ Mehr als eine vorübergehende Indikation, weist diese dargestellte Differenzierung auf eine Gesamt-Definition der phänomenologischen Forschungen als Entwicklung einer „Selbstbesinnung“¹⁷ hin. Zwei Fragen leiten die Überlegungen der folgenden Abschnitte, deren Hauptziel darin besteht, die Strukturierung der Phänomenologie im Hinblick auf die zentralen Elemente des *meontischen Denkmodells* zu verstehen:

1) Wieso verbleiben laut Fink „alle unsere bisherigen Auslegungen, methodisch gesehen, in den *ersten Stufe* der regressiven Phänomenologie“?¹⁸ Oder, wie in der Dissertation *Vergegenwärtigung und Bild* formuliert wird: „Im Rahmen der transzendentalen ‚Egologie‘ verbleiben alle Analysen der vorliegenden Untersuchung.“¹⁹ Zusammenfassend: Welche phänomenologische Bedeutung erhält der thematische Unterschied zwischen Methoden- und Elementarlehre und warum ist diese letzte – in Form der regressiven Phänomenologie – zunächst jedoch auf eine *Egologie* bezogen, obwohl ihr eigentliches Thema die Weltkonstitution ist?

2) Was bedeutet hier die Selbstbezogenheit der phänomenologischen Methodenlehre? Oder anders formuliert: Warum ist diese Selbstbezogenheit nicht mehr als eine Egologie zu verstehen?

¹⁵ VI. CM/1, 7.

¹⁶ Wie Fink erläutert in der Schematisierung von transzendentalen Elementarlehre und Methodenlehre in VI. CM/1, 13.

¹⁷ Vgl. VI. CM/2, insbesondere S. 4 ff., wo Fink das Prinzip der Philosophie stellt. Wir kommen später auf das zentrale Thema der Selbstbesinnung zurück.

¹⁸ VI. CM/1, 5.

¹⁹ SP [VB], 14.

§22. Reduktion und „radikalisierte“ Reduktion

Die transzendente Reduktion ist auch in diesem Kontext „der Schlüssel zum phänomenologischen Verstehen. Jede Art von ‚Phänomenologie‘ ist letztendlich nur die jeweilige Entfaltung dieses Grundgedankens.“²⁰ Das gilt ebenfalls für Fink, indem er die phänomenologische Reduktion als ansteuernde Kraft derjenige transzendente Reflexion auffasst. „In der phänomenologischen Reduktion geschieht das ‚Erwachen‘ der transzendentalen Weltkonstitution, vollzieht sich der Prozess transzendentaler Selbstbewusstwerdung.“²¹ Allerdings erhält die gesamte Idee der *Entfaltung der Reduktion* bei Fink eine völlig neue Bedeutung, da diese Entfaltungsprozesse sozusagen aus zwei qualitativ unterschiedlichen Momenten innerhalb des Reduzierens betrachtet wird, in denen die integrale Entfaltung der Reduktion erfolgt. Die werden jedoch unter der umfassenden Bewegung einer *Selbstbesinnung*²² zusammengebracht.

Der qualitative Unterschied zwischen den Momenten ist nicht durch einen Durchbruch in die transzendente Dimension gekennzeichnet, sondern durch eine Radikalisierung dieser Dimension, in der eine *Überwindung* der reinen egologischen Sphäre des Bewusstseins in Richtung der Problematisierung dessen, was über alle endliche Dinge als das Unendliche oder das Absolute hinausgeht, stattfindet. Dementsprechend findet das erste Moment der Reduktionsentfaltung innerhalb der egologischen Dimension statt, und verbleibt somit „egologisch“. Diese egologische Dimension ist dennoch eine transzendente, da diese die als erstrangige Reduktion auf die Methode der Eröffnung zur transzendentalen Dimension zutrifft.

Der zweite Moment der Reduktion, auf den wir uns hier als ‚radikalisierte‘ Reduktion beziehen, besagt die Umwandlung der Egologie als Selbstbesinnung des Menschen zu einer tieferen Form der Selbstbesinnung: jener des transzendentalen Lebens, die Fink auch „Absolution“ nennt. Die Differenzierung in zwei Momente sowohl der Reduktion als auch der Selbstbesinnung ist absolut unerlässlich, um den Unterschied zwischen der transzendentalen Elementar- und Methodenlehre zu erfassen. Ein textlicher Hinweis darauf in der VI. CM lautet:

Ist der *Gegenstand* der transzendentalen Elementarlehre: die Weltkonstitution (als gegebene und konstruierbare), so ist das „Subjekt“ derselben der transzendente

²⁰ Giubilato, Bautz, 2017, 169.

²¹ VI. CM/1, 15.

²² Als Synonym für „Meditation“ verstanden, verwendet auch Husserl den Begriff „Selbstbesinnung“, und in hohem Maße würde die *Selbstbesinnung* jegliches phänomenologische Tun betreffen. Dennoch handelt es sich bei Fink um einen ganz bestimmten Prozess (wie wir im Laufe des Kapitels deutlicher wird), der eher dem Begriff der „Anerkennung“ Hegels (PdG) und seiner Funktion im Gesamtsystem als Moment des Sich-selbst-begreifens des Geistes ähnelt. Bei Fink geht es um das Sich-selbst-begreifens der transzendentalen Subjektivität.

Zuschauer, das *phänomenologisierende Ich*. Aber mit dem Vollzug der phänomenologischen Reduktion hat sich innerhalb des transzendentalen Seins eine radikale Spaltung vollzogen. Das phänomenologisierende Reflexionsich steht in einem tieferen Kontrast zu dem transzendentalen Leben, das es in seiner weltkonstituierenden Bewegung thematisch macht, als je ein Reflexionsich in der natürlichen Einstellung zu dem reflexiv erfassten Ichleben. [...] Es bleibt also im Felde der „Transzendentalität“ ein noch *Unbegriffenes*: eben der phänomenologisch-theoretisierende „Zuschauer. *Nichts anderes als eben dieser Zuschauer ist das Thema der transzendentalen Methodenlehre*, die damit die phänomenologische Wissenschaft vom Phänomenologisieren, die Phänomenologie der Phänomenologie ist.²³

Bei „radikaler Spaltung“ versteht Fink jene Umgestaltung, die die phänomenologische Reduktion insgesamt in zwei verschiedenen Selbstbesinnungsverfahren unterteilt. Einerseits (1) vollzieht sie eine menschliche Selbstbesinnung, indem sich der Mensch von sich als transzendentalen und intersubjektiven Ego bewusst wird, andererseits (2) radikalisiert sie sich in Form einer höheren Selbstbesinnung, indem das Absolute zu sich selbstbewusstend zurückkommt. Diese radikalisierte Selbstbesinnung entspricht der sogenannten ‚Absolution‘: das sichselbstbesinnenden Absolute. 1) Zur ersten und egologischen Reduktion [menschliche Selbstbesinnung] gehört jene Reduktion, die auf die allgemeine Struktur der Erfahrung des Bewusstseins wirkt. Auf dieser Ebene der Reduktion verblieben die Husserlschen Intentionalanalysen aber auch diejenigen, die Fink im ersten Teil seiner Dissertation *Vergegenwärtigung und Bild* durchführte. Aus den bisher vorgestellten Elementen, größtenteils aus seinen privaten Notizen, könnte man diese Reduktion wohl als „Reduktion der Umstände“ bezeichnen – auch wenn Fink selbst sie nicht so genannt hatte –, da sie genau auf diejenige Horizontintentionalität hindeuten, die sich auf die Umweltlichkeit und auf das Umstehende bezieht. Diese Horizontintentionalität entspricht vielmehr Weltumstände, und als Intentionalität ist sie kein thematisches Bewusstsein-von, sondern eine Art „Spielraumbewusstsein“. Diese Umwelt, die immer und notwendigerweise einzigartig und individuell ist, wird auf eine transzendente Egologie reduziert. 2) In der zweiten und radikalisierten Reduktion soll der Zuschauer über die Grenzen der Egologie hinausgehen. Wenn diese Reduktion die Dimension einer menschlichen Selbstbesinnung überschreitet, um das Absolute zu seiner Selbstbesinnung zurückzuführen, dann können wir sagen: Der radikalisierten Reduktion entspricht demzufolge eine „Reduktion der Instände“. Was dabei reduziert wird, ist die „existenzielle Ganzheit des Seins zum Tode“²⁴, die Selbstapperzeption des Menschen in seiner unwiderruflichen Bedingung, ein endliches Seiend zu sein. Nur durch die

²³ VI. CM/1, 12-13. Hervorhebungen ALC.

²⁴ Vgl. Finks Kommentar dazu in PW1, 403 (U-IV, 49): „Sofern der Sinn des Seins des Seienden vorgängig ist dem Seienden selbst haben wir das Problem der Transzendenz des Lebens nicht gestellt. Problem der Transzendenz ist Problem des Ursprungs, ist Problem der Ganzheit des Lebens‘ in einem tieferen Sinn als es die ‘existenzielle Ganzheit des Seins zum Tode‘ ist. Das Problem der Thematisierung der ‘Instände‘ ist der Sinn der Reduktion.“

Überwindung der menschlichen Endlichkeit ist dem Absolut gestattet, zu sich selbst in Form seiner Selbstbesinnung zurückzukommen. Auf diese Inständereduktion und ihre Konsequenzen kommen wir zurück.

Es ist aber wichtig, darauf zu bestehen, dass Fink die Reduktionsstufe nicht als solche charakterisiert. Vielmehr deutet er kurz auf die *Radikalisierung* der zweiten Reduktion in Bezug auf die erste hin. Dieser Interpretationsvorschlag wird wiederum von großer Bedeutung für die Erörterung der Veränderungen, die Fink sich in seinem nachkriegszeitlichen philosophischen Projekt vornimmt. In der *VI. CM* hinsichtlich der Radikalisierung der Selbstbesinnung, schreibt er:

Die Selbstbesinnung, die in der Reduktion geschieht, ist nicht, als die tiefere und radikalere, *graduell* verschieden von der menschlichen Selbstbesinnung, gleichsam als ob beide Selbstbesinnungen von einem einheitlichen Typus wären, sondern sie ist *qualitativ* verschieden von jener. Die Radikalisierung, die zur Reduktion hinleitet, liegt gar nicht in der Richtung, in der <der> Mensch sich immer radikaleren und tieferen Selbstbesinnungen anheimgeben kann. Die phänomenologisch-reduktive Selbstbesinnung ist keine dem Menschen erreichbare Radikalität, liegt also gar nicht im Horizont der menschlichen Möglichkeiten. Vielmehr geschieht im Wirklichwerden der Reduktion eine Selbstbesinnung von einer ganz neuartigen Struktur: nicht der Mensch besinnt sich auf sein Selbst, sondern die transzendente Subjektivität, in der Selbstobjektivierung als Mensch verhüllt, besinnt sich, indem sie *scheinbar* als Mensch beginnt, sich als Mensch aufhebt und zugrunde richtet: nämlich auf den eigenen letztinnersten Lebensgrund richtet.²⁵

Wenn die Reduktion *gar nicht im Horizont der menschlichen Möglichkeiten liegt*, dann offenbart sich nun der genauere Sinn der Reduktion als *Entmenschung*. Damit wird auch klar, dass diese Radikalisierung der Reduktion nicht nur eine Zielerreichung besagt, sondern vor allem eine selbstbesinnigende Bewegung, die über den menschlichen Horizont hinausgeht. Sie umfasst die Bewegung des Absoluten, das erst durch die Philosophie zu sich als Selbstbewusstsein zurückkehrt. Reduktion der Instände bedeutet die Überwindung der eigenen menschlichen Endlichkeit und die daraus resultierende *Absolution*. Diese besagt die *Ab-lösung* nicht nur aus dem je-eigenen Weltausschnitt, sondern vor allem aus dem „inständige[n] Gestelltsein in das Seiende als *existente Subjektivität*“.²⁶ „Die meontisch-konstitutive Phänomenologie überspringt nicht die Endlichkeit, sondern springt ab von der Endlichkeit in die Unendlichkeit des weltstürzend sich *verendlichenden Ursprungs*“,²⁷ d.h., des Absoluten. Fink verzichtete jedoch darauf, die *Radikalisierung*, auf die er sich so oft in der *VI. CM* bezieht, ausführlicher zu charakterisieren oder zu erklären. Auf die gleiche Weise, erscheint den Begriff der *transzendente Subjektivität* – und sogar der ‚Subjektivität‘²⁸ im

²⁵ VI. CM/1, 36.

²⁶ PW2, 103 (Z-IX, 36a).

²⁷ PW2, 91 (Z-IX, VII/6c).

²⁸ Oder als *konstituierenden* Subjektivität, auch auf das konstituierenden Absolute bezogen. Cf. VI. CM/1, 3-4.

Allgemeinen – manchmal als „transzendentes Ego“,²⁹ d.h., auf die Egologie beschränkte Subjektivität, manchmal aber fungiert er als das Absolute³⁰ oder als *absolute Subjektivität*.³¹ In der Tat handelt es sich, wie wir uns immer wieder vor Augen behalten sollten, um eine *mit* Husserl und *für* Husserl geschriebene Arbeit. Konzentrieren wir uns vorerst jedoch auf die Charakterisierung der von Fink in der VI. CM vorgeschlagenen „Reduktion der Seinsidee“ und auf die darauf bezogene Unterscheidung zwischen der transzendentalen Elementar- und Methodenlehre. Diese spezifische Differenzierung innerhalb des Verfahrens der Reduktion wird uns erst später dienen, wenn wir die Gründe analysieren, warum Fink das meontische Projekt aufgegeben und sich für ein kosmologisches Projekt engagiert hatte.

Die „Radikalisierung“ ist also ein Index jener qualitativen Umwandlung hinsichtlich des Umfanges der Reduktion – bzw. der Selbstbesinnung –, auf die sich Fink im Rahmen der VI. CM ebenso als Phänomenologisieren und womöglich als theoretische „Erfahrung des phänomenologisierenden Zuschauers“ bezieht, die „*keine auf Seiendes bezogene Erfahrung* (oder Konstitution) darstellt“,³² sondern vielmehr als eine „*thematische Reduktion der Seinsidee*“ fungiert, durch die die ganze Phänomenologie „ihre letzte und grundsätzliche Prägung“ erfährt.³³ Wie diese Reduktion der Seinsidee aussehen würde, beschreibt Fink in einer Passage, die in ihrer Gesamtheit erwähnenswert ist:

„*Seiend*“ im natürlichen, und d.i. im *ursprünglichen* Sinne ist das im Horizont und Umkreis der natürlichen Einstellung antreffbare Seiende: *das Seiende in der Welt. In der Weltbefangenheit* der natürlichen Einstellung erwächst uns allererst *Idee und Begriff des Seins*. Bringt uns dann der Vollzug der phänomenologischen Reduktion auch über die Beschränktheit der natürlichen Einstellung hinaus und eröffnet uns die nie geahnte Dimension der Weltkonstitution, gewinnen wir auch die Einsicht, dass das, was wir geradehin als die Allheit des Seienden verstehen, in Wahrheit nur eine Schicht in der neuentdeckten Weltkonstitution darstellt, eben die Schicht der konstituierten Endprodukte, so sind wir zumeist doch nicht über die *Befangenheit in der mundanen Seinsidee* hinausgeelangt.³⁴

²⁹ Im Sinne einer Egologie und damit näher an dem Sinne von Husserl in seinen Meditationen entlang verwendet.

³⁰ S. zum Beispiel, VI. CM/1, 15-16, wo man ließ: „... transzendente *Elementarlehre* die durch den phänomenologisierenden Zuschauer in seinem theoretischen Tun sich vollziehende *Bewegung des ‚Zu-sich-selbst-Kommens‘* der transzendentalen Subjektivität, *sofern diese und soweit sie konstituierender Ursprung der Welt* als des Universums alles Seienden ist. In der transzendentalen *Methodenlehre* soll nun die *Enthüllung* des Zu-sich-selbst-Kommens der konstituierenden Subjektivität, oder anders ausgedrückt, die transzendente Subjektivität als die die transzendente Weltkonstitution *freilegende und sichtende*, ihrerseits zum Selbstbewusstsein kommen.“ Aber auch VI. CM/1, 22, 25-26, usw.

³¹ S. die drei Artikel, die in der Sammlung *Studien zur Phänomenologie* veröffentlicht wurden (1933, 1934 und 1939).

³² S. VI. CM/1, 80 für die ganze Passage.

³³ Ebd.

³⁴ VI. CM/1, 81.

Die erste Schicht der konstituierten Endprodukte entspricht der Weltkonstitution und dem Modus, wie sie innerhalb der originären Erfahrung des Bewusstseins antritt. In der ersten Schicht der Reduktion – jener egologischen – führt das Ego eine auf ein weltliches Ego beschränkte Selbstbesinnung aus und eben das hält die Phänomenologie in einer „obzwar notwendige[n], *phänomenologische[n] Naivität*“³⁵. Auf dieser Schicht ist diese [erste] egologische Reduktion noch nicht in der Lage, eine Reduktion der Seinsidee zu erreichen, d.h. zwischen einer mundanen Seinsidee – dem Seienden – und einer transzendentalen Seinsauffassung zu unterscheiden. Diese erkennt das Sein als das *gleichzeitig Entgegengesetzte und Zusammenfallende mit dem Nichts*,³⁶ also als das, was das Sein der Welt in Bezug auf das Absolute auszeichnet: Das sich in die Welt als Entfremdung des Absoluten ent-nichtende Sein. Diese durch die Reduktion der Seinsidee Umgestaltung der philosophischen Betrachtung des ‚Seins‘ trifft letztendlich auf diejenige Reduktion zu, die den transzendentalen Zuschauer ermöglicht, die Begrenzung der durch die originäre Erfahrung eines InderWeltseienden Menschen bestimmende Thematisierung der Welt zu überbrücken. Durch die Reduktion der Seinsidee wird folglich die eigene Menschlichkeit des Zuschauers selbst überwunden. In diesem Sinne fällt die in der VI. CM vorgestellte „Reduktion der Seinsidee“ mit der als *Entmenschung* verstandenen Reduktion zusammen, da es letztendlich um eine Reduktion geht, die der Zuschauer auf sich selbst vollziehen muss, um sich schließlich als das Thema der Methodenlehre zu entdecken.³⁷ Die Reduktion, die den meontischen Zusammenfall zwischen dem Zuschauer und dem Absoluten offenbart, entdeckt im Zuschauer das Absolute und infolgedessen das Thema der transzendentalen Methodenlehre der Phänomenologie. So wird der entmenschte Mensch als *Platzhalter des Absoluten*,³⁸ als „die metaphysische Lücke im Kosmos“, „das Fenster ins Absolute“³⁹ betrachtet. In der VI. CM begreift Fink diese Reduktion allerdings nur als diejenige, die die transzendente Subjektivität des Reduzierenden auf die transzendente Subjektivität überhaupt, auf die Ursprungsdimension alles Seins, reduziert. Daher erkennt Fink in der Reduktion der Seinsidee

³⁵ Ebd.

³⁶ In einem Gespräch mit Fink am 23. September 1932 schildert Cairns sehr deutlich die hegelsche Inspiration des Zusammenfallens von Sein und Nichts. Dennoch, wie Fink erkennt, ist es notwendig, Hegel vor der Fehlinterpretation zu bewahren, mit der die Tradition ihn beschriftet hat: „Fink has long been working on a Hegel interpretation [...]. The difficulty with Hegel interpretations is the erroneous application of mundane concepts and logic to what Hegel says. For example, the identity of *Sein* und *Nichts* is not mundane identity, but the identity of constituted and constituting. All interpretations from the point of view of the world necessarily find nonsense in Hegel...“ Cairns, *Conversations...*, S. 97.

³⁷ S. VI. CM/1, 16: „In der transzendentalen *Methodenlehre* soll nun die *Enthüllung* des Zu-sich-selbst-Kommens der konstituierenden Subjektivität, oder anders ausgedrückt, die transzendente Subjektivität als die die transzendente Weltkonstitution *freilegende und sichtende*, ihrerseits zum Selbstbewusstsein kommen. Auf die abstrakte Formel herabgesetzt, ist die transzendente Methodenlehre: *transzendentes Für-sich-Werden eines transzendentalen Für-sich-Werdens*.“

³⁸ PW1, 307 (Z-V, VI/21b), *op. cit.*

³⁹ PW1, 298 (Z-V, VI/1b).

hinsichtlich der Subjektivität eben die *radikalisierte* Reduktion und die *radikalisierte* Selbstbesinnung, die dem Menschen und den menschlichen Möglichkeiten nie erreichbar sind.

Für unsere Zwecke hier ist von großer Bedeutung, diesen Moment des Aufbruchs ins Transzendente, der einen qualitativen Unterschied zwischen den beiden großen Aktionsbereichen der transzendentalen Reduktion, nämlich zwischen der egologischen und der transzendentalen Reduktion, verursacht, zu isolieren. Dieser Abbruch wird vom transzendentalen Zuschauer insofern vollzogen, als seine Aufgabe darin besteht, ein „Erwachen“ des transzendentalen Lebens zu provozieren und somit die egologische Selbstbesinnung des Menschen in einen Weg zur transzendentalen Einstellung (zur Selbstbesinnung des transzendentalen Lebens in ihm selbst für sich selbst) zu verwandeln. Diese qualitative Aufteilung im Gesamtverfahren der transzendentalen Reduktion wird im Rahmen der Zusammenarbeit mit Husserl oft der auch bei Husserl zu beobachtenden⁴⁰ Aufteilung des gesamten Reduktionsverfahrens überlagert, nämlich, in 1) Epoché und 2) transzendente Reduktion. Der Unterschied in der Verfahrensweise von beiden ist ausschlaggebend, erstens, für die Einstufung der Phänomenologie als Elementar- und Methodenlehre und zweitens, weil dadurch eine Unterscheidung zwischen Epoché und transzendentaler Reduktion⁴¹ ermöglicht wird, indem die Reduktion den wesentlichen Unterschied zwischen Elementar- und Methodenlehre widerspiegelt, nämlich ein besseres Verständnis der Rolle des Negativen unter den Figuren von Distanz und Ungegebenheit.

§23. Distanz II: Epoché und egologische Reduktion

Wenn die phänomenologische Reduktion den Aufstieg von der mundanen zur transzendentalen Subjektivität vollzieht, wird sie laut Fink von der *Epoché* eingeleitet, sofern diese auf die Methode der *Eröffnung* zur transzendentalen Dimension zutrifft. Die Epoché eröffnet die erste Stufe der *egologischen* Reduktion, insofern sie vom totalen Eingetauchtsein des InderWeltseins des Philosophen Abstand-nimmt, um die konstituierenden Elemente der Welterfahrung aus der Perspektive des Bewusstseins analytisch zu isolieren. Die Epoché ist also die Rückkehr zur Selbstgebung des Bewusstseins in Form des Bewusstwerdens der eigenen Strukturen und derer

⁴⁰ Cf. Hua I, 15 ff. Hier beschäftigen wir uns nicht mit der Diskussion über die Differenzierung der beiden Begriffe bei Husserl. Vielmehr greife ich zurück auf die Stellungnahme Finks in seiner *Umarbeitung der I-V Meditationen*, aus dem Sommer 1932: „Alle im ersten scheiternden Gang der Selbstbesinnung auftretenden Begriffe wie ‘Epoché’, ‘absolute Vorurteilslosigkeit’, ‘autonome Erkenntnisbegründung vom Ich aus’ usw. erfahren eine Verwandlung ihres Sinnes und werden in phänomenologischen Zusammenhängen in einem neuen Sinne restituiert.“ VI. CM/2, 161.

⁴¹ Wie auch bei Husserl der Fall ist. Vgl. u.a. Ideen I (Hua III), Cartesianische Meditationen (Hua I), etc.

entsprechenden Akte. Der Durchführung der Epoché entspricht ebenfalls die jeweilige Betrachtung dieses Selbstbewusstseins als Ausgangspunkt der je-eigenen Welterfahrung. In diesem Sinne ist die Epoché die Ermöglichung einer phänomenologischen Einstellung überhaupt, indem sie das Nichtmehrgeltenlassen der Weltgläubigkeit, i.e. die Glaubensenthaltung und letztendlich das Abstand-nehmen von der Welt, etwa wie eine Distanzierung des bloßen InderWeltseins der unmittelbaren Erfahrung *derselben* Welt, erwirkt. Doch ist die Epoché, so Fink, keineswegs ein Abstand-nehmen von der Welt in Form der Husserlschen Einklammerung des Weltglaubens, sondern eine Distanzierung eben der mundanen unmittelbaren und vorwiegend praktischen Dimensionen unserer Weltvorstellung.

Die Methode der systematischen Eröffnung der dem Sein der Welt vorangehenden, ihr transzendenten Subjektivität – die wir die transzendente nennen – stellt sich zunächst dar als eine universale Glaubensenthaltung ureigener Art. Diese Enthaltung (Epoché) bezieht sich in einer durchgängigen Konsequenz auf den sonst selbstverständlich geltenden Weltglauben, in welchem mir die Welt in der ganzen Weite ihrer Seinsdimensionen aufgrund eigener und übermittelter Erfahrung gilt, zu gelten gewohnt war.⁴²

Die Epoché ist daher weniger eine Ausschaltung des Weltglaubens als ein Abstand-nehmen hinsichtlich der Selbstverständlichkeit der üblichen Weltvorstellung, die unser InderWeltsein stützt. Im Aufsatz *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls*, den Fink 1934 in der Zeitschrift *Die Tatwelt*⁴³ veröffentlicht, erstellt er die Epoché als Befreiung von den Weltapperzeptionen, insofern als sie eine Erschütterung des „Welt in-Geltung-Halten[s] und [des] darin Sich-selbst-als-Menschen-in-Geltung-Halten[s]“⁴⁴ darstellen, und somit des „Modus der universalen Weltvorgegebenheit, des ganz fraglosen apperzeptiven Systems“, in dem eine „tiefe *Unbewegtheit und Ruhe des Geistes*“⁴⁵ herrscht. Hier stehen wir vor einer deutlichen Stellungnahme bezüglich der Eigentümlichkeit der Epoché innerhalb des allgemeineren Reduktionsverfahrens. Wenn der Philosoph die Epoché übt, so Fink, befreit er sich „aus der ihn ständig umgarnen und umschlingen wollenden *Selbstverständlichkeit* der universalen, in ihrem ständigen Wandel doch Einheit und Gewissheit der Welt erhaltenden Weltapperzeption.“⁴⁶ In einer anschließenden Bezeugung der Breite und Tiefe der Reduktionsaufgabe innerhalb des phänomenologischen Systems stellt Fink wiederum fest:

Die Idee der Grundlegung der Philosophie, zunächst im phänomenologischen Selbstverständnis als konsequente Selbstbesinnung bestimmt, *verwandelt* sich in die

⁴² VI. CM/2, 120.

⁴³ „Was will die Phänomenologie Edmund Husserls“ in *Studien zur Phänomenologie*, S. 157-178. Nachfolgend zitiert als SP [WW], gefolgt von Seitenzahl.

⁴⁴ SP [WW], 170.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

Methode der Freilegung der „transzendentalen Subjektivität“, in die Methode der „phänomenologische Reduktion“. Darin liegt entschlossen: einmal die Verwandlung einer scheinbar auf die geistige Bewältigung des Seienden verzichtenden „Innenwendung“ in die Entdeckung der wahren Dimension philosophischer *Weltaufklärung*; ferner die in der Radikalisierung der Selbstbesinnung sich vollziehende Verwandlung des sich selbst besinnenden „Subjekts“...⁴⁷

Die Epoché betrifft daher die erste Stufe der Reduktion als die regressive Analyse der Konstitution der Welt im *Zusammenhang* mit der originären Erfahrung. Durch die Epoché ereignet eine einleitende Selbstbesinnung, die einem Bewusstwerden der je-eigenen Erfahrung entspricht und doch sich für die Struktur der menschlichen Erfahrungen im Allgemeinen offenbart. Die Epoché treffe also auf die von uns oben genannten „Reduktion der Umstände“ zu, da die ihr entsprechende Selbstbesinnung sich auf die Bewusstseinsstruktur und die Bewusstseins erfahrung im Allgemeinen bezieht, statt sich auf eine in bestimmten Kultur- und Geltungssystem eingebettete Erfahrung zu beschränken. Die menschliche Selbstbesinnung entspricht der Reduktion der Umstände in dem Maße, wie sie die transzendente Dimension der Egologie ausmacht. Zusammenfassend ist die Epoché jene Stufe des reduktiven Verfahrens, welche die reflexive Analyse der uns allererste und „*aktuell strömende[n] ,lebendige[n] Gegenwart‘* je meiner eigenen (egologischen) Welterfahrung“⁴⁸ auf die menschliche transzendente Erfahrung des InderWeltseins hin richtet. Demzufolge bestimmt die Epoché die Vollzugsweise der sogenannten *regressiven Phänomenologie*, da ihre Fragestellung weder vom natürlich naiven Erfahrungsbegriff noch von einem transzendental-konstitutiven Sein bestimmt ist, sondern „das Eigentümliche der *phänomenologisierenden* Erfahrung des transzendentalen Zuschauers“ bezeichnet.⁴⁹

Diese erste und als „phänomenologisierend“ bezeichnete Erfahrung des Zuschauers kommt lediglich in der lebendigen Gegenwart vor. „Gegenwart“ hat aber hier „keineswegs den temporalen Sinn einer *in* der Zeit stehenden Gegenwart, sondern bedeutet nur die strömende Selbstanwesenheit meines transzendentalen Lebens, die wir nur mit allen Vorbehalten als ‚Gegenwart‘ bezeichneten.“⁵⁰ Das eigentliche Thema, das von der Epoché entdeckt und von der regressiven Phänomenologie durch die egologische Reduktion erforscht wird, ist also die Gegenwart in ihrer gesamten Komplexität, d.h., als die Gegenwart eines Bewusstseins in der Welt und die ihr entsprechenden originären und durch die Strukturen der apriorischen Mit-Konstitution vermittelten Erfahrungen. Nicht umsonst bestimmt Fink die egologische Reduktion und die Abstandnahme von der Selbstverständlichkeit der

⁴⁷ SP [WW], 172.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ VI. CM/1, 57.

⁵⁰ VI. CM/1, 58.

Weltvorstellung als eine *Befreiung von den Weltapperzeptionen*,⁵¹ d.h. von den vorher betrachteten „Umständen“. In einem Umarbeitungsvorschlag der I.-V. Meditationen Husserls über die „*Vollzugsstruktur der phänomenologischen Epoché*“⁵² schreibt Fink:

Mit der Einklammerung dieser Welteingliederungsapperzeption der menschlichen Lebensinnerlichkeit hebe ich den Weltcharakter meines Erfahrungslebens ab, hebe seine Verweltlichung auf. Ich *reduziere* damit das im „Phänomen“ stehende menschliche Erfahrungsleben-von-der-Welt auf ein – von allen weltliche Apperzeptionen „gereinigtes“ – transzendentes Erfahrungsleben-von-der-Welt.⁵³

Und nachher ergänzt er noch über die Epoché als egologische Reduktion und dementsprechend als Aufhebung der Weltapperzeptionen, der Umstände:⁵⁴

Mein Welterfahren, genommen in der konkreten Fülle seiner mannigfaltigen Akte: Wahrnehmungen, Erinnerungen, Vergegenwärtigungen, Urteile, usw., sowie seiner habituellen Glaubensbestände – all das verbleibt *trotz* der radikal vollzogenen Einklammerung der Welt *unausschaltbar transzendental existent*. In der „Klammer“ der reflexiven Epoché stehen jetzt nur die weltapperzeptiven Verhüllungen, durch welche mein ursprünglich „transzendentes“ Erfahrungsleben seine Verweltlichung erfahren hat, ferner alle in diesem Erfahren gegebenen Erfahrheiten.⁵⁵

Da die Fremderfahrung – und weiterhin das allgemeinere Problem der Intersubjektivität – solcher Erfahrungen entspricht, die die Komplexität des gegenwärtigen Bewusstseins in Form einer Ausbreitung der Gegenwartserinnerung zusammensetzt, entspricht, gehört die Intersubjektivitätsanalyse ebenfalls zum Leistungsbereich der regressiven Phänomenologie. Tatsächlich betrachtet Fink die koexistente transzendente Intersubjektivität als „verborgene Implikationen des Ego“.⁵⁶ Die Intersubjektivität wird demzufolge in der egologischen Reduktion als ein „*gegenwärtig koexistierendes Monadenall*“ mitgegeben, d.h. zusammen mit dem „ich, als transzendentes Ego, und die in meiner Fremderfahrung sich ausweisenden und bezeugenden transzendentalen „Anderen““.⁵⁷ Inwieweit Finks Aneignung des Intersubjektivität-Problems radikal

⁵¹ S. VI. CM/2, 160 ff.

⁵² Ebd ff.

⁵³ VI. CM/2, 179.

⁵⁴ Die Begriffe „Umstände“ und „Instände“ sind als solche weder im Text der VI. CM noch der Umarbeitung anderer Meditationen zu finden. Es ist jedoch möglich, den auf sie bezogenen Verweis auf beide aus ihren Charakterisierung [jeweils „Weltapperzeptionen“ für die „Umstände“ und „Selbstopperzeptionen“ für die „Instände“] zu erkennen.

⁵⁵ VI. CM/2, 179-180.

⁵⁶ VI. CM/1, 6.

⁵⁷ VI. CM/1, 7.

von seiner ersten phänomenologischen Formulierung bei Husserl abweicht, wird jedoch nicht Thema unserer Diskussion sein.⁵⁸

§24. *Ungegebenheit und konstruktive Phänomenologie*

Die egologische Reduktion, welche den ersten, notwendigen und notwendig begrenzten Schritt zur vollen Entfaltung des reduktiven Verfahrens darstellt, grenzt den Gegenstandsbereich der sogenannten „regressiven Phänomenologie“, bzw. „das *Einsatzfeld* der regressiven Analyse“⁵⁹ ein. Dadurch offenbart die egologische Reduktion gleichzeitig die bereits erwähnte doppelte Verwendung des Begriffs der „transzendentalen Subjektivität“. Zunächst auf die egologische Reduktion bezogen, betrifft die *transzendente Subjektivität* diejenige *aktuell strömende „lebendige Gegenwart“* der je-eigenen Welterfahrung eines InderWeltseienden Bewusstseins. Sobald aber die Epoché zur transzendentalen Reduktion als solches *radikalisiert* wird, fungiert die Reduktion wiederum als die „*enge Einbruchsstelle* in die transzendente Subjektivität“⁶⁰ – jedoch in diejenige transzendente Subjektivität, die sich als zusammenfallend mit dem Absoluten offenbart. Die Reduktion ist demzufolge die Methode der Öffnung zum Absoluten, insofern als der Mensch dessen *Platzhalter* darstellt. Die Aufgabe, die Meontik zwischen den Zeilen von Finks Texten aufzudecken, findet hier eine neue Herausforderung, die jedoch bereits 1929 in der *Inauguraldissertation* angekündigt wurde:

Das Bewusstseinsleben, das in der phänomenologischen Reduktion zugänglich gemacht wird, ist zunächst ein in sich geschlossenes Ichleben, eben die transzendente Subjektivität des Reduzierenden selbst. Notwendig und aus Wesensgründen ist die erste Reduktion, die auf die „egologische Subjektivität“, die als die Eröffnung des Urgrundes aller Erschließung der transzendentalen Intersubjektivität vorgängig ist.⁶¹

Obwohl Fink sich hier auf eine *transzendente Subjektivität des Reduzierenden selbst* und damit auf den Umfang einer offensichtlich egologischen Subjektivität bezieht, wird sich der Begriff der „transzendentalen Subjektivität“ im Rahmen der VI. CM überwiegend auf das meontische Absolute

⁵⁸ Vgl. z. B.: PW1, 256 (Z-IV, 87a-b): „Husserls ‚Theorie der Einfühlung‘ hat den radikal 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 Anderer zureichend für die konstitutive Aufhellung des Mitseins? Offenbar nicht.“ Oder auch: PW1, 396-397 (U-IV, 31): „In der traditionellen Scheidung zwischen ‚innerer‘ und ‚äußerer‘ Erfahrung wirkt sich die prinzipielle Auffassung aus, das Geistige jeweils die monadisch geschlossene Einheit singulärer Individualität ist. (Demgegenüber die phänomenologische Auffassung der ‚intersubjektiven Geistigkeit‘.) [Gegen die Intersubjektivität als transzendente Erfahrungseinheit erhebt sich der Tod, vgl. Heidegger: „Tod ist die *unbezügliche* Möglichkeit des Daseins.],“ usw.

⁵⁹ VI. CM/1, 54.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ SP [VB], 13.

als die *konstituierende Subjektivität* beziehen. Dies sei die konstituierende und ursprünglichste Dimension nicht nur des menschlichen Erfahrungserlebens der Welt, sondern allen Seins, des Weltalls, insofern es die Entfremdung des Absoluten besagt.

Statt wie die traditionelle „Philosophie“, verhaftet dem Dogmatismus der natürlichen Einstellung, nach dem Sein der *Welt* zu fragen oder statt, wo ein solches Fragen sich nicht begnügt, die Welt „spekulativ“ zu überfliegen, haben wir in einer wahrhaft „kopernikanischen Wendung“ die *Beschränktheit der natürlichen Einstellung*, als des Horizontes aller unserer menschlichen Möglichkeiten zu handeln und zu theoretisieren, durchbrochen und sind vorgestoßen in die *Ursprungsdimension alles Seins*, in den konstitutiven Quellgrund der Welt: in die Sphäre der transzendentalen Subjektivität.⁶²

Wie im §2 der VI. CM schon geklärt wurde, wird diese schöpferische, absolute „Subjektivität“ in dem Sinn des transzendentalen Zuschauers zum eigentlichen Thema der Methodenlehre gemacht. Die Aufgabe, die in der Methodenlehre angekündigt wurde, stellt sich in anderen Werken Finks aus derselben Zeit offener unter dem hegelianisch inspirierten Begriff des *Geistes* dar. Ein Beispiel dafür ist die Konferenz *Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie*,⁶³ wo steht:

Die *ontische* Subjektivität, der Mensch im gewöhnlichen Sinne ist also *gar nicht* das *eigentliche* und *wesentliche* Subjekt. Denn dieses ist gerade die verborgene und im Horizont der Gebanntheit in das Sein gar nicht zu Erreichende: Der *lebendige Geist* oder – phänomenologisch gesprochen – die *transcendentale Subjektivität*. Diese Bezeichnung wirft aber jetzt ein – wenn auch schwaches – Licht auf das transcendente Problem in der Phänomenologie.⁶⁴

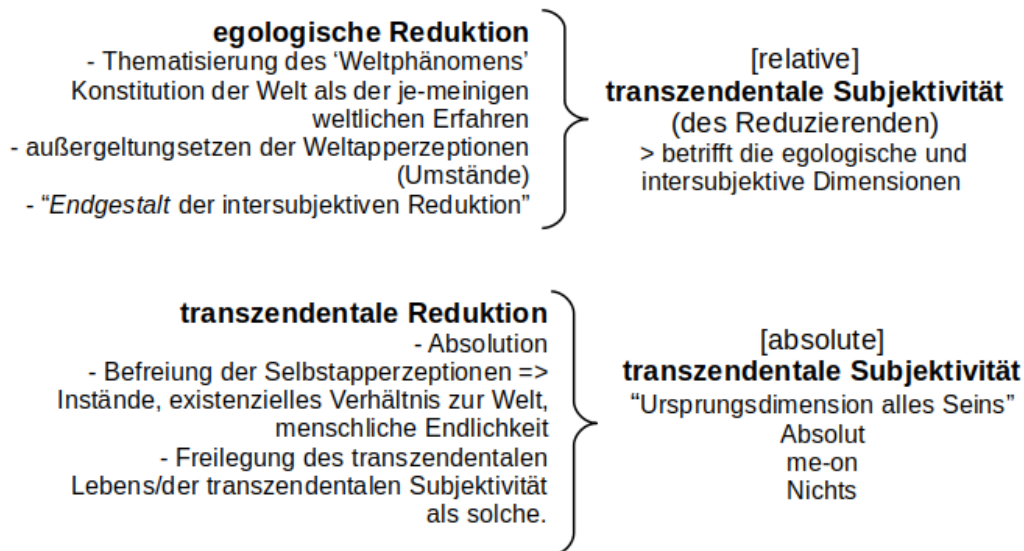
Wir schlagen folgendes vorwegnehmendes Schema vor, um die doppelte Verwendung des Begriffs der *transzendentalen Subjektivität* zu verdeutlichen:

⁶² VI. CM/1, 3. Kursivierungen sind von Fink selbst, aber Unterstreichungen sind von mir.

⁶³ Vortrag im Dezember 1935 auf Einladung der Kant-Gesellschaft und im Sammelband *Nähe und Distanz*, München/Freiburg, Karl Alber Verlag, 1976, S. 7-44 veröffentlicht. Nachfolgend zitiert als ND, gefolgt von Seitenzahl.

⁶⁴ ND, 42. Im gesamten Text, möglicherweise, weil es sich um einen direkten Dialog mit Kant handelt, aber auch weil den Vortrag in der Kant-Gesellschaft präsentiert wurde, verwendet Fink für den üblichen Begriff des Transzendentalen die Schreibweise Kants, *Transcendental*.

Schema 9



Vorerst geht es uns aber um den Übergang von einem Begriff zum anderen, nämlich von der egologischen Reduktion zur transzendentalen, von der menschlichen Selbstbesinnung zur Selbstbesinnung des transzendentalen Lebens, vom Ansichseins des Absoluten zu seinem Anundfürsichsein; kurz, von der Betrachtung der Welt als Weltvorstellung zu ihrem Selbstbewusstsein als Entfremdung des Absoluten. Dieser Übergang betrifft die Umgestaltung der Rolle des transzendentalen Zuschauers, der sich von der Elementarlehre zur Methodenlehre überträgt, in der er sich selbst als Thema nimmt. Wir können diesen Übergang systematisch im zweiten Teil der Elementarlehre selbst finden, wo Fink ihn als die „konstruktive Phänomenologie“⁶⁵ bezeichnet.

Gerade in der Ausführung der konstruktiven Phänomenologie kann man den Sprung in den Abgrund des Nichts des Phänomenalisierens erblicken. Mit diesem Sprung bedient sich das phänomenologisierende Bewusstsein derjenigen egologischen Selbstbesinnung, die durch die gründliche Auslegung seiner Gegenwart und ihrer entsprechenden originären Erfahrung geöffnet wird, um die Frage nach der *weltlichen* ‚Situation‘ der bereits ausgeführten phänomenologischen

⁶⁵ Dass Fink mit großem Engagement darauf besteht, eine „konstruktive Phänomenologie“ festzulegen und sie im allgemeinen Kontext der phänomenologischen Methodik zu systematisieren, macht folgende Annahme in Alexander Schnells Artikel „Speculative foundations of Phenomenology“ [in *Cont. Philos. Rev.* 45, 2012, Berlin: Springer, S. 461-479] erst recht erstaunlich: „this ‘constructive’ move is not announced or worked out as such by Husserl – and the notion of ‘phenomenological construction’ is found in his works only in the texts from the 1930s, directly inspired by his interviews with Fink“ (S. 468). Dieser Begriff ist sowohl im Text des VI. CM als auch in den Entwürfen zur Umarbeitung der anderen Meditationen auch in Form einer „progressiven Phänomenologie“ vorhanden. Ich sehe keinen Grund dafür, Finks offenbaren Beitrag zur Entwicklung einer „konstruktiven Phänomenologie“ in diesem Sinne zu unterschätzen, noch stimme ich der in diesem Artikel kurz und bündig dargelegten Initiative zu, sich den Begriff der „konstruktiven Phänomenologie“ aneignen zu wollen, als er ein bloß „implicit operational concept“ Husserls Phänomenologie „we must reconstitute“ (S. 469), also den wir „rekonstruieren“ sollen, wäre.

Analyse zu stellen. Diese Frage beinhaltet die Infragestellung der „transzendentalen Bedeutung des *Gegebenseins* aller analytischen Sachverhalte und Wahrheiten *für den* phänomenologischen Zuschauer“. ⁶⁶ Daher bezieht sich die *konstruktive* Phänomenologie nicht auf einen geschlossenen und schon gegebenen thematischen Zusammenhang – sowie die auf die Weltkonstitution bezogene *regressive* Phänomenologie – sondern ihre Gegenstände sind dagegen „überhaupt nicht gegeben“, nicht intuitiv, nicht anschaulich zugänglich: „das darauf gerichtete Theoretisieren ist nicht ein ‚anschauliches Gegebenhaben‘, ist nicht ‚*intuitiv*‘, sondern als Bezogensein auf solches, was gerade durch seine transzendente Seinsweise der ‚Gegebenheit‘ *prinzipiell* entzogen ist, ‚ungegeben‘ ist, *konstruktiv*.“ ⁶⁷ Für den der konstruktiven Phänomenologie fungierenden Zuschauer „the phenomenological field is not ‚there‘ at all, but must be first created. Thus the phenomenological reduction is creative, but of something which bears a necessary relation to that which is ‚there‘“. ⁶⁸ In der Ausführung der konstruktiven Phänomenologie kommt daher dem Zuschauer die Aufgabe zu, „das *konstitutive Werden*, die transzendente Kosmogonie, die weltschöpferische Aktivität des Monadenalls“ ⁶⁹ u.a. abzusuchen. Hier vervollständigt eine zweite Figur des Negativs diejenige Idee, die bereits durch die erste Figur – die *Distanz* – eingeführt wurde, nämlich, die *Ungegebenheit*.

Im Folgenden präsentieren wir eine detailliertere Analyse des meontischen Begriffs der Ungegebenheit ausgehend von zwei Problemstellungen, die sich gegenseitig ergänzen:

- 1) Die erste Problematik ist wesentlich durch die Synonymie zwischen den Termini „Ungegeben“ und „Konstruktiv“ charakterisiert. Dies führt uns zur Problematisierung der konstruktiven Phänomenologie;
- 2) Die zweite Problemstellung wird uns ermöglichen, die Natur dieser meontischen Ungegebenheit als eine *relative* – und *nicht absolute* – zu verstehen. *Absolute* Ungegebenheit besagt diejenige der kosmischen Allheit in der kosmologischen Denkmatrix Finks, wie wir als nächstes sehen werden. Das heißt: Die Angleichung der verschiedenen Arten der ‚Ungegebenheiten‘ ermöglicht uns, eine Brücke zwischen den meontischen und kosmologischen Projekten Finks zu schaffen, da genau dort die Grenzen des meontischen Projekts am deutlichsten werden.

⁶⁶ VI. CM/1, 61.

⁶⁷ VI. CM/1, 62.

⁶⁸ Cairns, *Conversations...*, 11.

⁶⁹ VI. CM/1, 12 ff.

Zum 1): Als Synonym von „konstruktiv“ bedeutet „Ungegebenheit“ das Gegenteil von „Gebung“, von „Gegebenheit“, die hier auch als „reduktive Gegebenheit“⁷⁰ erwähnt wird. Diese Gegebenheit darf allerdings nicht zu den mundanen Vorstellungen herabgesetzt werden. Sie besagt nicht die bloße Anwesenheit, für den Zuschauer, der Dinge der natürlichen weltlichen Erfahrung, sondern mit „Gegebenheit“, oder genauer, mit dem Begriff einer „*reduktiven Gegebenheit*“ denkt Fink dasjenige Ganze, das durch die egologische Reduktion „als transzendental existent ausweisende ‚Sein‘ in sich begreift“, ⁷¹ also, „die um primordialen Ego zentrierte Monadengemeinschaft.“⁷² Gegeben in dem Sinne ist eben alles, was dem Zuschauer als seine transzendente Subjektivität entspricht: Seine aktuelle lebendige Gegenwart (mit der Verkomplifizierung des Zusammentreffens von allen mitkonstituierenden Schichten des Bewusstseins – die Entgegenwärtigungen –, Wahrnehmung und *Gegenwartserinnerung* als Zugangsbewusstsein),⁷³ die Ausdehnungen der intentionalen Zeithorizonte (die Entgegenwärtigungen), sowie deren mögliche intentionale Aktfüllungen (Gegenwärtigungen und Vergegenwärtigungen).⁷⁴ Dazu gehören dementsprechend auch diejenigen „egologischen Akte der Einfühlung“, die sich „transzendentalen ‚Anderen‘ als mitgehörig zur vollen Konkretion des transzendentalen Lebens [enthüllen]“. ⁷⁵ „Gegebenheit“ bedeutet daher die gesamte transzendentalen Subjektivität, allerdings in Form der „monadische Intersubjektivität“⁷⁶ der egologischen Reduktion, die dem Zuschauer – dem psychophysischen Ich – zugänglich ist.⁷⁷ Diesbezüglich versteht Fink unter „Ungegebenheit“ ihrerseits das „Bezogensein auf solches, was gerade durch seine transzendente Seinsweise der ‚Gegebenheit‘ *prinzipiell* entzogen ist, ‚ungegeben‘ ist, *konstruktiv*.“⁷⁸

Die konstruktive Phänomenologie ist daher nicht fundiert, wie die sogenannte regressive Phänomenologie, auf die erst egologischen und nachträglich intersubjektiven Bereiche, welche laut Fink einen geschlossenen, homogenen thematischen Zusammenhang darstellen. Dagegen ist die konstruktive Phänomenologie ein „*Methodenbegriff* für transzendente Erkenntnisse eigentümlicher Art“, ⁷⁹ der nicht mehr im egologischen Bereich aufzuspüren ist, sondern eben im Bereich der Reduktion der Seinsidee des Phänomenologisierenden, des transzendentalen Zuschauers, zur

⁷⁰ VI. CM/1, 63.

⁷¹ VI. CM/1, 63.

⁷² Ebd.

⁷³ Siehe Schema 5 des Kapitels 1, S. 55.

⁷⁴ Siehe Schema 7 des Kapitels 2, S. 89

⁷⁵ VI. CM/1, 63.

⁷⁶ VI. CM/1, 64.

⁷⁷ Ebd.: Gegebenheit „bedeutet die *mögliche Zugänglichkeit durch die Entfaltung der phänomenologischen Reduktion*.“

⁷⁸ *op. cit.* (VI. CM/1, 62).

⁷⁹ Ebd.

absoluten transzendentalen Subjektivität selbst. Um es anders zu sagen: Der Methodenbegriff wird in derjenigen auf sich selbst vollzogenen Reduktion herausgefunden, durch die der ,bereits reduzierte transzendente Zuschauer *sich selbst* in der transzendentalen Subjektivität als ihres eigenen Themas in Form der Antizipation des Systems erkennt. Indem sie auf sich selbst eine *radikalisierte* Reduktion durchführt, erkennt sich die transzendente Subjektivität nicht nur als diejenige Subjektivität eines Egos, sondern weit darüber hinaus, weit über den egologischen Bereich, erkennt sie sich als dem meontischen Absoluten entsprechende transzendente Subjektivität. Das heißt: Als die kosmogonische Subjektivität, die die Welt konstituiert, insofern als sie den Sturz des Absoluten (Katabasis) besagt. Zu dem Punkt, in dem die transzendente Subjektivität sich als Thema der Methodenlehre herausbildet, versteht sie analog, dass diese Thematisierung nicht in gleicher Weise wie die Thematisierung der Weltkonstitution und der egologischen Sphäre durch eine noch *egologische* Subjektivität erfolgen kann. Sie versteht also, dass sie sich durch eine solche Thematisierung selbst entwickeln muss. Daher wird die dem Absoluten entsprechende transzendente Subjektivität zu Beginn nur vorweggenommen, entworfen, und erst in ihrer Thematisierung, d.h., in der Ausführung der Methodenlehre selbst entwickelt und entfaltet, bis zum Zustand eines Selbstbewusstseins. Die Selbstbesinnung des Absoluten fällt also mit dem durch ihre Selbstentfaltung vollzogenen Selbstbewusstsein der transzendentalen Subjektivität zusammen. Die durch ihr Selbstbewusstsein vollzogene Selbstthematisierung des Absoluten muss schließlich in dem Maße konstruiert werden, in dem das Absolute selbst sich in Form des Begriffes des Systems, d.h., in Form seiner eigenen Antizipation *als System*, manifestiert. Es manifestiert sich als die methodische Einheit der transzendentalen Erkenntnis, die allein durch das Zusammenfallen der transzendentalen Subjektivität mit dem Absoluten gesichert ist. Obwohl dieser Zusammenfall nicht textlich in der VI. CM auftritt, liefert Fink einige Hinweise darauf. Z.B., als er das Absolute *analogisch* mit einem mundanen Begriff des Absoluten behandelt:

Mit einem gewissen Rechte können wir nun gegenüber dem relativen Sein der individuellen Substanzen das *Sein der Welt* selbst als ,*absolut*‘, die Welt als das „Absolute“ (absolut Seiende) bezeichnen. Diesem *mundan-ontologischen* Begriff des Absoluten stellen wir nun den transzendentalen gegenüber, und zwar so, dass wir diesen mit dem mundanen Ausdruck eben bezeichnen und *analogisch* anzeigen. In dieser Analogieanzeige liegt aber gerade eine *reduktive Verwandlung* des mundanen Sinnes von Absolut und Absolutem beschlossen.⁸⁰

Allerdings, muss dieses Zusammenfallen unter der Form einer Analogie verbleiben, da diese zwei ,Absoluten‘ auch ganz verschieden voneinander sind: „M.a.W. das Absolute ist nicht eine sozusagen

⁸⁰ VI. CM/1, 156.

homogene Universaleinheit von *Seienden* (analog zur Welt), sondern gerade die umgriffliche Einheit von *Seiendem überhaupt und Vor-Seiendem*⁸¹ (von *mundanem und „transzendentelem“ Sein*), von *Welt und Ursprung der Welt*.“⁸² Immerhin lässt sich die Synonymie zwischen ‚Ungegeben‘ und ‚Konstruktiv‘ nur aus der Analyse der meontischen Natur dieses Ungegebens verstehen. Hier kommen wir zu der zweiten oben genannten Problematik des meontischen Begriffs der ‚Ungegebenheit‘.

Zu 2): Die Aussage, dass das meontische Ungegeben nur als *relatives* bleibt, ist bereits in der Idee seiner Synonymie mit dem ‚Konstruktiv‘ enthalten: Es besagt nicht die Unmöglichkeit irgendeines ‚Inhalts‘, worauf die phänomenologische Reduktion wachsen könnte, sondern es geht um ein nicht vorheriges ‚Vorhandensein‘ dieses Inhaltes, seine Entzogenheit. Die Grundidee eines *relativen* Ungegeben ist daher zum einen, dass es nicht die Unmöglichkeit jegliches Inhalts der phänomenologischen Analyse bedeutet – wie beim *kosmischen* Ungegeben, das im zweiten Teil zu diskutieren ist –, und andererseits, dass seine Übereinstimmung mit dem ‚Konstruktiven‘ seinen Charakter als *Kraft des Negativen* offenbart, da das Ungegeben schließlich die *konstruktive* Bewegung antreibt, durch die die Ungegebenheit des Themas der Reduktion in der Entdeckung von sich selbst als Thema umgewandelt wurde. Das meontische Ungegeben besagt also die Eröffnung eines neuen Tätigkeitsbereichs der phänomenologischen Reduktion insofern, als das meontische Ungegeben letztendlich als der Übergang zwischen der Elementar- und der Methodenlehre fungiert. Das meontische Ungegeben wandelt die Situation der egologischen Reduktion in das „Sichselbstfinden des Geistes in der Welt“⁸³ durch den Sprung ins Ungegeben um. Diesen Sprung erfasst Fink als den „Schmerz eines *Umbruchs bis in die Wurzeln*“, ⁸⁴ als den Schmerz der uns durch eine „Helle ganz neuartiger Erkenntnismöglichkeiten“⁸⁵ blendet. Fink vergleicht diesen Sprung ins Ungegeben mit dem Moment nach dem Ausgang aus der Höhle in der platonischen Allegorie, wenn wir plötzlich von der Überwindung der Weltvorstellung und der folgerichtigen Problematik des ungegebenen Ursprungs der Welt selbst geblendet sind, da „die weltliche Wissenschaft ausgeschaltet [worden ist], und [wir] jetzt gar nichts erkennen“⁸⁶ können.

⁸¹ In Erinnerung daran, dass „Vor-Seiend“ einer der Begriffe ist, mit denen Fink laut Bruzina den Begriff des *Meontischen* entlang der VI. CM milderte. S. Oben, §15.

⁸² VI. CM/1, 157.

⁸³ SP [WW], 169.

⁸⁴ SP [WW], 160-161.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd.

Entscheidend für die Bestimmung des meontischen Ungegeben als *relativ* ist allerdings nicht so sehr, dass es das ermöglichende Element der Methodenlehre ist – und in dem Sinne auch vorher auf sie bezogen – sondern dass die Absolution eine Art „Erlösung“⁸⁷ der durch die Ungegebenheit erstellten Spannung, das Thema der phänomenologischen Analysen betreffend, darstellt. Alternative Formulierung: Wenn die transzendente Subjektivität sich selbst als Thema der Phänomenologie entdeckt, übersteigt sie die durch die egologische Reduktion eingeschränkte Sphäre des transzendentalen Egos. Sie übersteigt die egologische Sphäre und anerkennt sie selbst als eine viel umfangreichere und ursprünglichere transzendente Subjektivität, als das Absolute. Indem sie sich im Absoluten wiederfindet, anerkennt die transzendente Subjektivität die Welt als die konstitutive Wirkung ihres Sturzes aus sich selbst, als ihres Außersichtretens. In diesem Moment verschwinden sowohl die Herausforderung als auch die Spannung, die das Ungegeben mit sich in die phänomenologische Analyse hineingebracht hatte: die Spannung wird im meontischen Zusammenfallen von Welt und Absolutem aufgelöst. Der relative Charakter des meontischen Ungegeben findet daher seine entscheidende Bestimmung in der *Absolution*: Indem er das Absolute ins Selbstbewusstsein durch die phänomenologische Reduktion bringt, neutralisiert die Absolution das destabilisierende Potenzial des Ungegebenen, indem sie eine *konstruktive* Erlösung für das Problem der Ungegebenheit findet. Kurz: das Ungegeben – als Ungegebenheit des Themas der Reduktion – ist dadurch überwunden, dass der Zuschauer sich selbst als sein Thema entdeckt. Die Absolution verwandelt die Herausforderung des Ungegebenen in einen systeminternen Übergang vom Modus der Gegebenheit des transzendentalen Lebens an den transzendentalen Zuschauer zum Modus der Identifikation dieses Zuschauers mit dem Absoluten selbst, in Form einer „phänomenologischen Eroberung der absoluten Subjektivität“.⁸⁸

In der Reduktion transzendiert die Phänomenologie auch die Möglichkeiten der mundanen Philosophie. Die Welt im ganzen, sonst das universale Thema der Philosophie überhaupt, wird durch die Reduktion erkennbar als Resultat einer transzendentalen Konstitution, sie wird ausdrücklich zurückgenommen in das Leben der absoluten Subjektivität. Diese Zurücknahme [...] ist eine transzendente Auffassung der Welt als einer konstituierten Objektivation der absoluten Subjektivität.⁸⁹

⁸⁷ Dieses Konzept ist sehr wichtig für Finks Aneignung von Nietzsches Kritik der abendländischen Metaphysik, wie wir im Folgenden thematisieren werden. S. zum Beispiel *Nietzsches Philosophie* [Kohlhammer Verlag, 1960], S. 17: „In einer tragischen Welt gibt es keine Erlösung – als Rettung eines endlichen Seienden in seiner Endlichkeit, dort gibt es nur das unerbittliche Gesetz des Untergangs alles dessen, was aus dem Seinsgründe herausgetreten ist in die vereinzelte Existenz, was sich abgerissen hat vom flutenden All-Leben“.

⁸⁸ SP [KS], 136.

⁸⁹ SP [KS], 148.

Aber wir können uns dennoch fragen: Was kann der durch die Reduktion der Seinsidee gekennzeichnete Übergang von einer egologisch-transzendentalen zu einer transzendental-absoluten Subjektivität für das meontische Projekt insgesamt bedeuten? Oder – was noch wichtiger wäre – inwieweit finden wir hier die Grenze dieses Projekts, das Implosionselement, das Fink dazu veranlasst haben könnte, das meontische Projekt zugunsten eines kosmologischen Projekts aufzugeben? Wir können das Problem folgendermaßen formulieren, um den Fokus von der relativen Charakterisierung des meontisch Ungegebenen zu nehmen und auf eine Problematisierung der meontischen Denkmatrix des Gedankens Finks zu setzen: Die meontische Ungegebenheit wäre in diesem Zusammenhang nichts anderes als diejenige Erschütterung des Sprungs ins Nichts, während der die Augen noch von der Helle der neuen Seinsdimension geblendet sind. Wenn jedoch das Selbstbewusstsein des Absoluten erreicht ist, wird die durch das Ungegeben erzeugte Spannung aufgehoben. Die Spannung der Konfrontation mit dem Nichts, mit dem Ungegebenen, löst sich durch die Anerkennung des Absoluten in der transzendentalen Subjektivität und ebenso der Welt im Absoluten. Ihrerseits betrifft die Absolution, jenseits des Außer-Geltung-lassens der zeit-räumlichen apriorischen Dimensionen der Weltapperzeptionen der egologischen Reduktion, ein „Außergeltungsetzen“⁹⁰ der Dimensionen der Selbstapperzeptionen. Das ist von größter Wichtigkeit: Diese Selbstapperzeptionen entsprechen der transzendentalen Dimension der Instände, die „nicht genetisch konstituierte, sondern ontologisch konstituierenden Selbstauffassungen“⁹¹ besagen, die daher die *endliche* Bestimmung der menschlichen Existenz in sich einbeziehen. Die Absolution kann allein erfolgen, wenn der Zuschauer seine existenziale Befangenheit bzw. seine eigene Menschlichkeit loswird:

Ekstatisches Sichverhalten des Ich ist ursprüngliches Sein des Ich in den Ekstasen der Zeit: ist Inständigkeit (Existenz). Diese Existenz als das Ekstatisch-Sein des Daseins ist das Stoßen des Daseins an seine Grenzen und seine Tiefen, führt zur Erschütterung aller Bodenständigkeit, treibt es in die Unruhe der Frage nach dem Ursprung. Damit beginnt die Absolution: Ablösung der Instände. Diese Ablösung ist selbst kein existenzielles Verhalten mehr, ist prinzipiell nicht jedem zugänglich, sondern ist ein Hintersichspringen der Reflexion; Phänomen des „Abgrundes“; Abgrund des Nichts.⁹²

Zusammenfassend können wir sagen: Das meontische Ungegeben ist relativ, weil die durch die Ungegebenheit entstehende Spannung ihrerseits durch das Zusammenfallen von transzendentaler Subjektivität und Absolutem – die sogenannte Absolution – aufgelöst wird. Die meontische Ungegebenheit wird in dem im gleichen Augenblick besiegt, in dem die existentiellen Bestimmungen

⁹⁰ SP [VB], 69.

⁹¹ Giubilato, Nordhausen, 2017, 240.

⁹² PW1, 240 (Z-IV, 57b).

des InderWeltsein des Menschen – seine Instände, Selbstapperzeptionen – die Szene verlassen, um der Bewegung der transzendentalen Subjektivität in Richtung ihres Selbstbewusstseins Platz zu machen. In diesem Sinne bestand das Problem der Ungegebenheit für Finks philosophisches Projekt nach Husserls Tod möglicherweise wie ein Hindernis, das zurückgenommen und noch überdacht werden musste.

§25. Methodenlehre: Mensch als Platzhalter des Absoluten

Abschließend kommen wir auf diejenige Frage zurück, die zu Beginn gestellt wurde, nämlich die Frage nach der Bedeutung der Selbstbezogenheit der Methodenlehre; i.e., warum diese Selbstbezogenheit der Phänomenologie nicht auf eine Egologie reduzierbar ist. So sehr diese Fragestellung schon aus der Sicht der Reduktion als *Absolution* behandelt worden ist, bleibt jedoch eine wichtige Klarstellung vorzunehmen, nämlich hinsichtlich des methodologischen Charakters dieser Selbstbezogenheit. Fink eröffnet die Argumentation der *VI. CM* mit einer zusammenfassenden Disposition der Analyse sämtlicher durchgeführter Meditationen: Alle sechs Meditationen – in denen die Umarbeitungen der ersten fünf Meditationen Husserls⁹³ enthalten sind – plus die Präsentation eines allgemeinen Schemas, in dem die Aufgabe seiner *VI. Cartesianische Meditation* ins Verhältnis zu den anderen gestellt wird. Die Analyse soll „ein wesentliches Moment der systematischen Konzeption“ der Phänomenologie ausmachen: die Phänomenologie als „die Exposition des Problems einer transzendentalen Methodenlehre“, als „Phänomenologie der Phänomenologie“.⁹⁴

Die *konstruktive* Phase der Elementarlehre übernimmt, wie gesehen, die Funktion den Entwurf der Idee einer Methodenlehre durchzuführen. Das ist entscheidend, denn „in der Idee einer transzendentalen Methodenlehre liegt die Aufgabe beschlossen, das *Phänomenologisieren* selbst zum Gegenstand phänomenologischer Erforschung und Erkenntnis zu machen“.⁹⁵ Das bedeutet einerseits, dass die Ungegebenheit, welche mit der konstruktiven Phänomenologie konfrontiert wird, zur Öffnung eines neuen Gebiets, dem Seinsverständnis führt, indem der transzendente Zuschauer sich selbst als sein eigenes Thema in Betracht nimmt. Auf der anderen Seite – und hier verdeutlicht sich die Innovation der Methodenlehre hinsichtlich der Elementarlehre –, erhielt die Rückkehr auf sich selbst, bzw. die Annahme des Zuschauers als seines Themas, einen entscheidenden methodologischen Charakter insoweit, als diese Rückkehrbewegung eigentlich auf die Öffnung eines Systems verweist.

⁹³ Dieses Material wurde im Rahmen des zweiten Bandes der Reihe Hua Dokumente, Band II/2, *Ergänzungsband*, Kluwer Academic Publishers, 1988b. veröffentlicht. Vgl. *VI. CM/2*.

⁹⁴ *VI. CM/1*, 183 (Entwurf eines Vorwortes).

⁹⁵ *VI. CM/1*, 61

In diesem Sinne ist „die *Andersartigkeit* des phänomenologisierenden Ich – im Gegensatz zum konstituierenden – [...] gerade der *Grund des Problems* der Methodenlehre”.⁹⁶ In Ausführung der konstruktiven Phänomenologie und durch die Konfrontation mit dem Ungegeben entwirft die transzendente Subjektivität die Idee eines Systems, indem sie die Idee einer *ungegebenen* Ganzheit des Absoluten selbst *konstruiert*, mit der sie letztendlich zusammenfällt. Durch die konstruktive Phänomenologie erkennt die transzendente Subjektivität im Grunde genommen sich selbst als das Korrelat des Absoluten bzw. als der gegebene Teil, in dem sich das Ungegebene nur in Form des *Entzogenen* manifestieren kann. Die „*Seinsvorgängigkeit*“⁹⁷ wird in der Methodenlehre eben dem transzendentalen Zuschauer, d.h., dem Absoluten in seinem bereits erkennenden Zusammenfall mit der transzendentalen Subjektivität zugeschrieben.

Die phänomenologische Reduktion übersieht und leugnet ja gar nicht die zunächst bloß intentionale Vorgängigkeit des Bewusstseins, [...] sondern sie *befragt* sie und macht sie zum Thema einer *transzendentalen Aufklärung*. [...] Vielmehr *übersteigt* sie in der Reduktion die natürliche Einstellung und den ganzen Horizont der *zu ihr gehörigen Wahrheiten*, und macht zum Gegenstand konkret aufweisender Forschungen die *transzendente* Subjektivität, weist diese aus als dem Sein der Welt überhaupt *konstitutiv vorhergehend*. Diese „konstitutive Vorgängigkeit“ kann aber am Leitfaden eines ontisch-mundanen Dependenzverhältnisses nicht begriffen werden.⁹⁸

So wird der Zuschauer vom Exponenten⁹⁹ der Ich-Spaltung zwischen dem mundanen und dem transzendentalen Ich in der Elementarlehre, in den Index ihres Zusammenfallens in der Methodenlehre erhoben. Die Anerkennung dieses durch die Naivität des InderWeltseins verdeckten Zusammenfallens beinhaltet jedoch die notwendige Voraussetzung der Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Methode, da dieser Zusammenfall einen „bestimmten Modus der transzendental-gegensätzlichen ‚Identität‘ des phänomenologisierenden und des konstituierenden Ich [darstellt], der sich in der *Übernahme* der theoretischen Dispositionen des konstituierenden Ich durch den etablierten phänomenologischen Zuschauer[,] bekundet.“¹⁰⁰ In dieser Übernahme stellt sich der Zuschauer selbst um, von einem zuvor an dem Konstitutionsverfahren unbeteiligten und distanzierten Beobachter einer end-konstituierten Welt, zum Thema seiner Untersuchung. „Die Reflexion der transzendentalen Methodenlehre macht das unthematische Sichselbstwissen des phänomenologisch-thematisierenden Ich zu einer ausdrücklichen Selbstthematik.“¹⁰¹

⁹⁶ VI. CM/1, 57.

⁹⁷ VI. CM/1, 72.

⁹⁸ VI. CM/1, 72-73.

⁹⁹ VI. CM/1, 65.

¹⁰⁰ VI. CM/1, 78.

¹⁰¹ VI. CM/1, 14.

Erst wenn der transzendente Zuschauer die theoretischen Dispositionen des *Konstituierenden* übernimmt, kann die in den Ausdrücken „transzendente Vernunft“ und „transzendental Logik“¹⁰² liegende Zweideutigkeit verschwinden. Sie deuten nun „einmal [auf] die transzendental-reduzierte menschliche Vernunft und reduzierte weltliche Logik und zum zweiten [auf] die *Vernunft und Logik des phänomenologisierenden Zuschauers*“¹⁰³ hin. Wenn die menschliche Vernunft die Offenbarung des unbeteiligten und distanzierten Zuschauers der regressiven Phänomenologie bereits durchführt, dann entsprechen Vernunft und Logik des phänomenologisierenden Zuschauer der Vernunft und der Logik der transzendentalen Subjektivität selbst, diesmal aber als mit dem Absoluten zusammenfallende Subjektivität. Lediglich in diesem Übergang von der transzendentalen Subjektivität des Reduzierenden zur transzendentalen Subjektivität als Ursprungsdimension alles Seins, vom Zuschauer zum Absoluten, ist die Bezeichnung des Menschen als *Platzhalter* des Absoluten, als „das Einfallstor ins Absolute, das ‚Fenster ins Absolute‘“¹⁰⁴ zu verstehen. Indem er die *Absolution* als die Rückkehr des Absoluten¹⁰⁵ zu sich selbst und in diesem Sinne als den entgegengesetzten Weg der Weltkonstitution ausführt, hat der Zuschauer bzw. der Mensch schließlich die Möglichkeit, eine „Sicht auf das Absolute“¹⁰⁶ zu schaffen:

Die transzendente Einstellung oder besser die ekstatische Sicht auf das Absolute ist die philosophisch einzig relevante Einlösung des traditionellen Begriffs des „intellectus archetypus“. [...] Die „natürliche Einstellung“ ist das „unglückliche Bewusstsein“ (Hegel), das sich selbst entfremdete Absolute, das sich *selbst entzweite* in die Doppelung von endlichem Subjekt und Gegenstand. *Die „Welt“ und die natürliche Einstellung ist dasselbe*. Welt ist nicht so sehr das Wohin von Gegenständen, der Totalitätsbegriff alles Seienden, sondern ist zutiefst die Inständigkeit, d.i. das Ganze der Selbstapperzeptionen, in denen sich das weltfreie transzendente Subjekt Welt bindet, um zu sein, in denen das Unendliche sich verendlicht und kontingentisiert.¹⁰⁷

¹⁰² VI. CM/1, 78.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ PW1, 307 (Z-V, VI/21b).

¹⁰⁵ An dieser Stelle ist es erforderlich zu berücksichtigen, dass so Fink das Absolute als Synonym zur transzendentalen Subjektivität steht – die wiederum nicht dem Menschen – und dem phänomenologisierenden Ich – entspricht, sondern vielmehr dem hegelschen Begriff des *Geistes* annähert und manchmal mit der Figur *Gottes* gleichgesetzt wird. Dazu siehe, z.B.: PW1, 403 (U-IV, 49: „Philosophie ist Absolution, ist Weg zu Gott, zum Absoluten.“; PW2, 9-10 (Z-VII, VI/4b): „*Gott ist der Hintergrund des Menschen*, von dem abgewendet der Mensch in die Welt hineinlebt. Philosophieren als hintergründliches Denken ist ein Zu-Ende-Denken des Menschen auf Gott hin; somit Theologie. Das Weltleben ist ein Wegsehen von Gott, Wegleben von Gott. Welt ist das Gottlose schlechthin. - Die Erfahrung des Hintergrunds machen, ist der Beginn der Philosophie, das Spüren jener unheimlichen Leere die hinter uns liegt, der Nacht des Nichts, die hinter uns gähnt, der abgründigen Tiefe der Vergessenheit, die uns entäußert hält und die ‚erinnern‘ zu wollen uns das Heimweh und die große Sehnsucht treibt. *Philosophie ist Erinnerung*.“ Und ebenso: PW2, 77 (Z-VIII, 9c-d): „Das Absolute macht sich zu dem, was es an sich ist, sein Sichselbstmachen gehört zum Ansich [...] Die ersten drei Thesen: <das> Absolute = Geist. Geist, an sich, ist: das An- und Fürsichsein. Das metaphysische Wesen des Geistes. Anundfürsichsein. Forderung: *Geist des Geistes*. Selbst-Thematik des Geistes. Geist ist Anundfürsichsein, d. h. an sich (für uns) ist Geist Begriff.“

¹⁰⁶ PW2, 44 (Z-VII, XVII/23a).

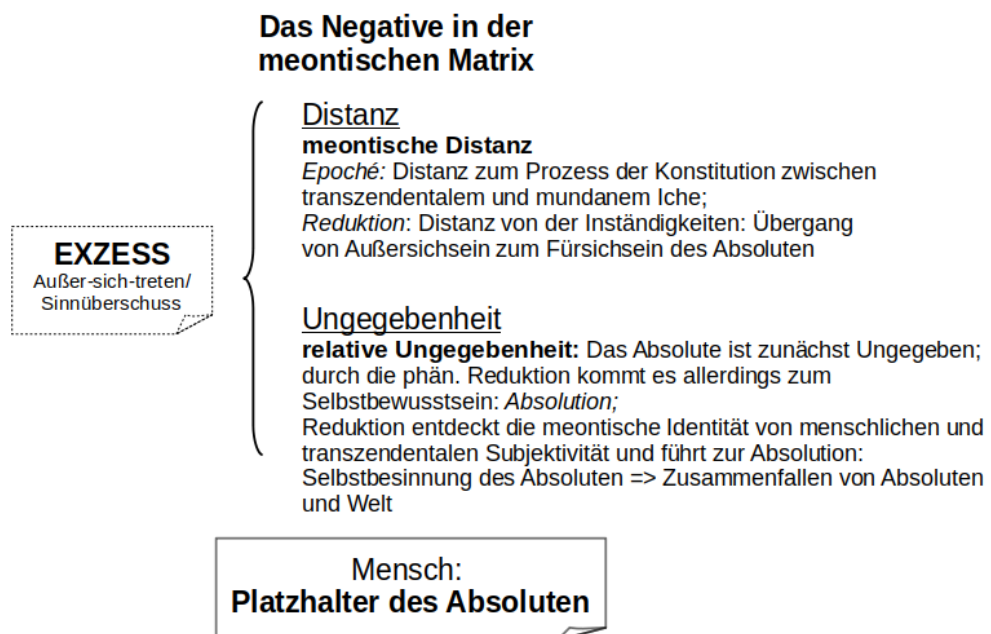
¹⁰⁷ PW2, 44-45 (Z-VII, XVII/23a-b).

Durch die Ausführung der Methodenlehre nimmt der Zuschauer die Herausforderung an, sich selbst rückbezüglich anzusehen, um bei sich nicht länger die selbstverständliche Schicht der menschlichen Existenz in der Welt, sondern die Erscheinung eines nur im Erscheinen manifestierbaren Absoluten zu erkennen.

In der theoretisierenden Erfahrung der phänomenologischen Erkenntnis verhalten wir uns zwar *nicht zu Seiendem* [...], sondern wir verhalten uns zur transzendentalen *Weltkonstitution analog wie zu einem Seienden*. [...]: So wie theoretische Erfahrung gemeinhin auf Seienden bezogen ist, so sind wir phänomenologisierend *analog* bezogen auf die „an sich“ nicht seiende, aber auch nicht nichtseiende Weltkonstitution. Ist alles Seiende – gemäß der transzendentalen Einsicht der Phänomenologie – nichts anders als eine konstitutive *Gewordenheit*, so ist das *Werden des Seienden in der Konstitution* selbst nicht schon seiend.¹⁰⁸

Das richtige Verständnis dieses *analogen Verhältnisses* erfordert jedoch eine genauere Betrachtung des Begriffs der Selbstbezogenheit, der Phänomenologie als *Selbstbesinnung der transzendentalen Subjektivität* und somit des entsprechenden systematischen Charakters dieser transzendentalen Reflexion. Nun können wir das oben dargestellte Schema des meontischen Negativen bereits wie folgt (aus)füllen:

Schema 10



¹⁰⁸ VI. CM/1, 82.

§26. Logik der Selbstbesinnung und Situation der Reduktion

Die Inspiration für die Anwendung des Begriffs ‚Selbstbesinnung‘ stammt unzweifelhaft aus der Hegelschen Logik der Anerkennung, exemplarisch durch die Dialektik von Herr und Knecht im architektonischen Ensemble der *Phänomenologie des Geistes* verdeutlicht. Zentrales Thema der *VI. CM*, die Selbstbesinnung taucht auch im Aufsatz 1934 über die Phänomenologie Husserls auf. In der Analyse über die Motivation der Philosophie und ihre entsprechende Grundlage schreibt Fink, dass das Pathos der phänomenologischen Philosophie „in der Selbstbesinnung geschehenden *Selbstverwicklung* des Geistes [lebt]“¹⁰⁹ und erklärt weiterhin, dass „der Phänomenologie eigene Idee der Grundlegung der Philosophie die Idee der reinen und konsequenten Selbstbesinnung [ist]“.¹¹⁰ Es ist sehr wichtig, die phänomenologische Aneignung der hegelschen Dialektik im weitesten Sinn zu erörtern, um die Spezifität der dem Selbstbewusstsein des transzendentalen Lebens in Form seiner Selbstbesinnung zugeschriebenen Dynamik klar aufzufassen.

Der Ursprung des Begriffs „Anerkennung“ geht auf die Philosophien von Fichte und Hegel zu Beginn des 19. Jahrhunderts zurück.¹¹¹ Aber erst mit Hegel übernimmt er eine systematische Rolle in dem Prozess, von dem aus die ausgelösten dialektischen Erfahrungen zur realisierten Anerkennung im absoluten Wissen führen. Die *Phänomenologie des Geistes* kennzeichnet die phänomenologische Deduktion der Logik,¹¹² indem sie die Bewegung des Geistes als eine Selbstentfaltung in Richtung seines Selbstbewusstseins und absoluten Wissens beschreibt. Die Natur, zunächst als das Gegenstück zum Geist betrachtet, weist auf die typische Form der dialektischen Bewegung hin, welche von einer ersten Erfahrung des „Außen“ des Geistes – also, der Natur – ausgeht, um durch die weiterführenden Erfahrungen¹¹³ des Bewusstseins zur Entfaltung der Selbsterkenntnis in Form des „Zusichkommens“ zu sich selbst heimzukehren. Die dialektische Bewegung ist daher von der Erkenntnis des Selbst in dem Anderen, der Umgestaltung des Fürsich in einen Zustand des Selbstbewusstseins, vom

¹⁰⁹ SP [WW], 164. Die Anweisung Finks lautet eigentlich wie folgt: „Die phänomenologische Philosophie *Husserls* lebt im Pathos der in der Selbstbesinnung geschehenden *Selbstverwirklichung* des Geistes.“ Der Hinweis auf Husserl wurde vorstehend weggelassen, nur um nicht in die unauflösbaren Diskussionen zu geraten, ob damit Fink „Husserl im Licht des spekulativen Denkens des Deutschen Idealismus dar[gestellt] habe – eines Denkens das Husserl selbst eigentlich fremd geblieben war“. In: Biemel, W. „Zum Abschluss des Fink-Symposiums“, *Eugen-Fink-Symposium – Freiburg 1985*, Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Freiburg, 1987, S. 111.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Vgl. H. Schmitz, *Die entfremdete Subjektivität: Von Fichte zu Hegel*. Bouvier Verlag, Bonn, 1992, S. 289 ff.

¹¹² Vgl. z.B. Hegel, WA, Bd. 8, §25, S. 91-92: „In meiner *Phänomenologie des Geistes*, welche deswegen bei ihrer Herausgabe als der erste Teil des Systems der Wissenschaft bezeichnet wurde, ist der Gang genommen, von [...] dem unmittelbaren Bewusstsein anzufangen und die Dialektik desselben bis zum Standpunkte der philosophischen Wissenschaft zu entwickeln...“

¹¹³ Der Hegelsche Begriff der „Erfahrung des Bewusstseins“ wird für die Strukturierung der kosmologischen Denkmatrix entscheidend, wie vom nächsten Kapitel an analysiert wird.

Ansichsein des Bewusstseins geprägt. In der *Phänomenologie des Geistes* liest man: „Das Selbstbewusstsein ist *an* und *für sich*, indem, und dadurch, dass es für ein anderes *an* und *für sich* ist; d.h., es ist nur als ein Anerkanntes. [...] Es ist für das Selbstbewusstsein ein anderes Selbstbewusstsein; *es ist außer sich* gekommen.“¹¹⁴ Ohne zu sehr auf die Bedeutsamkeit des Begriffs der Anerkennung einzugehen,¹¹⁵ sind wir hier nur daran interessiert, den tiefgreifenden Einfluss Hegels in der Dynamik der Selbstbesinnung Finks hervorzuheben. Diese Dynamik, in der jede Seite den Anderen setzt (impliziert) und negiert (sich selbst durch ihre Verneinung konstituiert), ist ausschlaggebend für die Charakterisierung der Finkschen Aneignung der Husserlschen Phänomenologie und ebenfalls des Negativen der meontischen Denkmatrix, in der die Konzeption vorherrscht, dass es nur Identität gibt, wo eine reflektierende Anerkennung von Widersprüchen auftritt, da jeder Identität immer „Identität in der Verschiedenheit“ entspricht. Wie man liest in §7 der *VI. CM*,

Beide, sowohl ‚Subjekt‘ wie ‚Objekt‘ der theoretischen Korrelation, stehen in ein und derselben transzendentalen Seinsdignität der aktuellen Wirklichkeit. Dies gründet letzten Endes darin, dass eben das phänomenologisierende Ich nichts anders ist, als der vom weltkonstituierenden Leben selbst ausgeworfene Exponent transzendentaler Selbstbesinnung, in welcher das Für-sich-Werden des konstituierenden Lebens möglich werden soll.¹¹⁶

Nun, die Weltauffassung als das in Form einer ontischen Welt zum Gegenteil von sich selbst gewordene Absolute, als seine Selbstentfremdung ins Ontische, hat ihrerseits zur Folge, die Annahme der entgegengesetzten Bewegung der Weltkonstitution – also, die Absolution – als eine Möglichkeit der menschlichen Existenz insofern zu ermöglichen, als diese in sich selbst die Möglichkeit des Philosophierens beinhaltet. In dieser Struktur offenbart sich die charakteristische Dynamik der meontischen Denkmatrix: Es besteht zu Beginn eine Gegenüberstellung vom Sich-selbst zu einem entgegengesetzten Anderen, das sich stufenweise jedoch als das Sich-selbst offenbart. Es handelt sich darum, sich durch eine anfängliche Nichtanerkennung getriebene Bewegung der eigenen Identität Bewusst zu werden, indem das Sich-selbst sich im Anderen erkennt. Die Voraussetzung dieser Struktur ist daher die Identität zwischen dem Sich-selbst und dem Anderen, d.h., die Identität vom Ansich- und Fürsichsein. Dies zeigt sich deutlich in der Dynamik, die Fink unter den drei Egos der Ich-Spaltung des Bewusstseins beobachtet: Das mundane Ich, nachdem es sich von sich selbst entfernt und dabei die transzendente Dimension in Form des transzendentalen Ichs entdeckt hat,

¹¹⁴ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 2006, Hamburg, Meiner Verlag, S. 109-110.

¹¹⁵ Dazu beziehe ich mich insbesondere auf zwei Studien: Williams, R. *Hegel's Ethics of Recognition*, 2000, University of California Press, und Jarczyk, G, Labarrière, P.-J., *Les Premiers combats de la reconnaissance*, 1987, Aubier.

¹¹⁶ *VI. CM*/1, 73.

entdeckt eigentlich nicht nur das transzendente Ich, sondern auch, dass dieses mit dem mundanen Ich zusammenfällt und, als solches, dass es als sein eigener Ausgangspunkt für das Phänomenologisieren dient. Er vermag zu sich selbst zurückzukehren und sich selbst als beides, mundanes *und* transzendentes Ich erkennen, weil es bereits von Anfang an schon beides selbst war. Die Anerkennung ist jedoch nur durch diejenige Spaltung möglich, die es von sich selbst erstens entfernt und es zu seinem Gegenteil schafft.

Diese im phänomenologisierenden Ich zunächst auf einer individuellen Ebene beobachtete Dynamik spiegelt dennoch die konstituierende Dynamik zwischen Welt und Absoluten wider: Das Absolute kann sich in der Welt erst anerkennen, nachdem es außer sich gestürzt ist und sich in sein Gegenteil entfremdet hat, weil es die Welt selbst *schon immer* gewesen ist. Was die beiden unterscheidet, ist allein der Grad der Ontifikation, der Manifestation oder der *Emanation*. Während die Welt aus der vollständigen Emanation des Absoluten besteht, *ist* das Absolute nur in Form seines Nicht-seins, d.h., *als* Welt.

Die im menschlichen Dasein gegebene Möglichkeit einer menschlichen Selbstbesinnung eröffnet ihrerseits die Möglichkeit der Selbstbesinnung des Absoluten selbst. Dieses Verfahren, wie schon erörtert, besagt diejenige Rückkehr des Absoluten in sich selbst, die Fink als *Absolution* gekennzeichnet hat. In diesem Sinne akzeptiert Fink die Idee einer radikaleren Selbstbesinnung, die schon „irgendwie“ die Besinnung auf das tiefste ‚Selbst‘ involviert, nämlich die Besinnung auf „die eigene, von meinem Menschsein verdeckte Lebenstiefe als konstituierende Subjektivität“. ¹¹⁷ Die durch die Epoché auszuführende menschliche Selbstbesinnung, einmal radikalisiert, gestaltet sich in Form der durch die phänomenologische Reduktion der Selbstbesinnung des Absoluten um, soweit sie ihre bloß ‚menschliche‘ Weite *qualitativ* übertrifft.

Die Finksche Selbstbesinnung spiegelt die Hegelsche Anerkennungsdynamik wider, indem sie der Logik ¹¹⁸ des Selbstbewusstwerden eines Subjekts, das sich bereits als beides, Subjekt und Objekt, erkannt, entspricht. Das heißt: „in der Idee einer radikalen Selbstbesinnung [ist] schon ‚irgendwie‘ die Besinnung auf das tiefste ‚Selbst‘ [involviert]: die eigene, von meinem Menschsein verdeckte Lebenstiefe als konstituierende Subjektivität“. ¹¹⁹ Es gibt jedoch einen wichtigen Unterschied: Die Hegelsche Anerkennung als Selbstbewusstsein des absoluten Geistes bezeichnet die

¹¹⁷ VI. CM/1, 34-35

¹¹⁸ Van Kerckhoven erkennt an, dass Fink die Gestalt in seiner „systematische[n] Wiederaufnahme“ der Methode „ändert“, die in den Cartesianischen Meditationen Husserls dargestellt wurde, „indem sie die Methode fixiert. In diesem Sinn nimmt bereits der Systementwurf das Thema einer ‚Logik‘ der transzendental-phänomenologischen Methode der *VI. Meditation* vorweg.“ Vgl. Van Kerckhoven, 2003, 123.

¹¹⁹ VI. CM/1, 34-35.

Fertigstellung der Bewegung des Begriffs, der sich als absolutes Wissen erkennt. Auf diese Weise erreicht man eine ‚Synthese‘, in der die Spannung durch die Anerkennung von Gegensätzen gelöst wird. Für Fink hingegen ist die Selbstbesinnung zwangsläufig in einer weltlichen Situation verankert, in der der Mensch sich immer schon befindet und von der er nie weggehen kann. In diesem Sinne muss die Besinnung jedes Mal neu in Betrieb gesetzt werden. Es geht um eine jeweilige Selbstbesinnung, da jede Situation einen neuen Besinnungsprozess auslösen kann.

Dies ist von größter Bedeutung: Erstens, indem Fink die menschliche Situation als eine unheilbare und unlösbare an die Welt gebundene Situation betrachtet, sieht er irgendwie ein, dass die menschliche Selbstbesinnung nicht ganz in der Lage ist, die Umgestaltung in eine Selbstbesinnung des Absoluten vollständig durchzuführen. Die sich aus dem systematischen Aufbau der meontischen Philosophie ergebene *Absolution* offenbart sich jedoch nur als ein systematisches *Ideal*, das in der weltlichen Existenz des Menschen nicht über eine kurze *Sicht auf das Absolute* hinaus erweitert werden kann. Andererseits ist es gerade die Unmöglichkeit dieser vollständigen Synthese bzw. des vollständigen binnenweltlichen Zusammenfallens von transzendentelem Ego mit dem Absoluten, die die Philosophie daran hindert, ihren Endpunkt, ihre vollständige Ausführung zu treffen. Die Philosophie kann ihre Aufgabe nie als erledigt bezeichnen, wie es bei der Hegelschen Logik gedacht werden könnte. Es ist kein Zufall, dass Fink die Phänomenologie – bzw. die Philosophie im Allgemeinen – als unwiderruflich vorläufig beschreibt.¹²⁰ Diese Vorläufigkeit ist nicht nur auf die menschliche Begrenzung zurückzuführen, sondern ebenfalls auf seine Weltlichkeit, d.h. auf seine Befangenheit in der ontischen Dimension. Dennoch ist der vorherige und grundlegende Zusammenfall zwischen transzendentelem Ego und Absolutem eben das, was das menschliche Philosophieren von vornherein ermöglicht, und zwar als Weg des Absoluten zum Selbstbewusstseins selbst. Ohne diesen grundlegenden Zusammenfall könnte die gesamte Bewegung der Selbstbesinnung – sei es der menschlichen Existenz oder des Absoluten – selbst nicht existieren, auch wenn die Rückkehr des Absoluten zu sich selbst – die Absolution – nicht vollständig realisierbar ist.

Die radikale Selbstbesinnung des Menschen, mit deren Vollzug die Bewegung des Wissens der Philosophie beginnt, ist die abgründige Reflexion auf seine *Weltsituation*. Die Durchführung dieser Reflexion bringt dann auch an den Tag, in welchem Sinne die Auslegung des natürlichen Weltlebens identisch ist mit der Analyse der Weltsituation des jeweilig Philosophierenden. Mit dem Titel „Weltsituation“ meinen wir grundsätzlich keine Situation irgendeines Menschen in der Welt, sondern meinen die Welt selbst als die wahre Situation dessen, der sich der radikalsten Selbstbesinnung anheim gibt. Die Besinnung auf die Welt als Situation! ¹²¹

¹²⁰ S. SP[VB], 16 ff.

¹²¹ VI. CM/2, 24

Die Welsituation stellt also den Ausgangspunkt des Verfahrens der phänomenologischen Reduktion dar und wird daher insoweit streng als die *Situation der Reduktion* genannt, als sie als ihre „Voraussetzung“, die „allerdings keine explizite [ist]“, ¹²² wirkt. Der Sinn dieser Voraussetzung wird deutlicher insoweit auftauchen, wie wir uns mit dem Begriff des „Systems“ befassen. Wichtig zu betonen ist es aber, dass aufgrund dieser weltlichen Verankerung der Reduktion die phänomenologischen Analysen immer vorläufig bleiben und fortwährend zu ihrer weltlichen Situation zurückkehren müssen, damit das Verfahren wieder in Gang gesetzt werden kann. „Wegen dieser Relativität und wesenhaften Vorläufigkeit der phänomenologischen Analyse ist eine spezielle Untersuchung immer einseitig. Jedes Standfassen in der offenen Unendlichkeit der phänomenologischen Problematik ist wesensnotwendig Vereinseitigung.“¹²³ Dementsprechend bezeichnet die sogenannte „Situation“ selbst ein Strukturmoment der Reduktion, indem die Reduktion die natürliche Einstellung nicht ein für allemal „hinter sich“ lässt, sondern sie als das „Wovon aus“ des Reduzierens und des Reduktum bestimmt.¹²⁴ In diesem Sinne äußert die natürliche Einstellung einen notwendigen Gegenbegriff zur ‚reduktiven‘ oder ‚transzendentalen‘ Einstellung nur in dem Maße, wie sie dazu dient, den *Sinn* der Reduktion aufzuheben. Daher entspricht die Situation der Reduktion der mundanen Situation der Subjektivität selbst, die sich als transzendente Subjektivität durch die Durchführung der Reduktion herauschälen wird. So Fink

Die „natürliche Einstellung“ ist ein ständiges Thema der konstitutiven Analytik selbst: nämlich als „Wohin“ der Konstitution: die „natürliche Einstellung“ 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 transzendental-aufklärende Theorie der natürlichen Einstellung.¹²⁵

Die Situation der Reduktion ist die notwendige Ausgangssituation aller transzendentalen Einzelanalysen, „es ist die Situation, in der die in der transzendentalen Aktualität der Weltkonstitution stehende Subjektivität zu erreichen ist. Nur von einer vorgegebenen Welt her, reduktiv aufsteigend ist das Fenster ins Absolute zu öffnen.“¹²⁶ Dieses Fenster wird, wie schon besprochen, zunächst durch die Analyse der transzendentalen Dimension des Flusses der Bewusstseinsverfahren geöffnet. Jede phänomenologische Reduktion ist demzufolge zunächst eine Reduktion auf die egologische Sphäre,

¹²² Ebd.

¹²³ SP [VB], 16-17.

¹²⁴ Vgl. PW1, 274 (Z-IV, 125a).

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Giubilato, *Freiheit und Reduktion*, op. cit., 199-200.

ist Epoché.¹²⁷ In diesem Zusammenhang kehrt Fink zur Rede der originären Erfahrung zurück, die bereits in seiner *Dissertation* kurz vorgestellt wurde, aber vor allem in den privaten Notizen in Form der Verkomplizierung im Begriff der Gegenwart zu finden ist. Über den Weltausschnitt schreibt Fink: „Trotzdem er sich in sich selbst als einen kleinen und geringfügigen Teil der Welt im Ganzen ausgibt, [gestaltet er] die Urstätte, von der alle Weltgeltungen auslaufen und auf den alle irgendwie zurückweisen“.¹²⁸ Dieser Weltausschnitt „reicht so weit, als unsere originale Erfahrung reicht.“¹²⁹ Allein in dieser durch den engen Weltausschnitt unserer Erfahrung in der je-eigenen Gegenwart¹³⁰ Öffnung des transzendentalen Lebens können wir Finks folgende Aussage verstehen: „Die ‚transzendente Einstellung‘ [ist] selbst ein Vorkommnis in der vorgegebenen Welt, gehört zum realen Seelenleben eines Menschen, der da philosophiert.“¹³¹ Die phänomenologische Reduktion wird also „zum je-meinigen Gang in den absoluten Ursprung. *Diese Je-Meinigkeit und unaustauschbare, unauswechselbare Faktizität des Reduzierenden bestimmt die Weite seiner transzendentalen Selbstexplikation.*“¹³²

In Anbetracht dieser Ausgestaltung können wir uns fragen: Wie kann eine je-eigene Welterfahrung in eine so paradigmatische Welterfahrung erhoben werden, dass diese als Öffnung für eine transzendente Welterfahrung angesehen werden kann? Wie kommt es zu dieser „Geltungsübernahme“,¹³³ in der eine je-eigene Welterfahrung zu einem „Weltausschnitt“ wird? Diese Möglichkeit sei, so Fink, auf die menschliche Fähigkeit zurückzuführen, die eigene Erfahrung als eine Art Vermittlung zwischen dem Mundanen und dem Transzendentalen zu verstehen, die diejenige Vermittlung zwischen Sein und Nichts, die jeder Existenz zugrunde liege, widerspiegeln würde. In seiner je-eigene-Welterfahrung hat der Mensch die Möglichkeit, die zugrundeliegende Interaktion zwischen Mundanem und Transzendentalen selbst zu erfahren.

Obzwar in diesen Abwandlungsformen für uns die Welt als die ungeheure, über unseren kleinen Ausschnitt hinausliegende Jenseitigkeit gilt, so sind doch *diese mittelbaren Erfahrenheiten nicht nur* ihrem Geltungssinne nach *bezogen auf den als Urmodus fungierenden Weltausschnitt*, eben als Modifikationen desselben, *sondern sie selbst*

¹²⁷ Vgl.: VI. CM/1, 54: „Die transzendente Subjektivität war uns zuerst nur gegeben als die *aktuell strömende, lebendige Gegenwart*‘ je meiner eigenen (egologischen) Welterfahrung. Die Horizonte dieser *engen Einbruchsstelle* in die transzendente Subjektivität lagen zunächst ganz im Dunkeln.“

¹²⁸ VI. CM/2, 37.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Vgl. VI. CM/2, 43: „Das gegenwärtige Erfahrungsleben nimmt nun wieder die Rolle des Urmodus ein, auf welchen die abgewandelten Modi der Vergangenheit und Zukunft in sich selbst verweisen (wenn auch in einer grundverschiedenen Art). Das auf den Weltausschnitt bezogene Geltenlassen ist urmodal gegenwärtiges Geltenlassen; das vergangene Erfahrungsleben ist gegenwärtig gewesen und das zukünftige gegenwärtigseins-werdendes Geltenlassen. Vergangene und zukünftige Geltung implizieren die Urform der gegenwärtigen Geltung.“

¹³¹ SP [VB], 14.

¹³² SP [VB], 15.

¹³³ VI. CM/2, 45.

*gehören in einer gewissen Weise zu dem originalen Weltausschnitt mit, machen seinen Bestand mit aus.*¹³⁴

Wenn wir fähig sind, unsere je-eigene Erfahrung in die Mittelbarkeit der transzendentalen Dimension umzugestalten, „Dann stoßen wir auf die merkwürdige Tatsache, dass unser eigener Weltausschnitt zum *Repräsentanten* der gesamten Welt geworden ist“. ¹³⁵ Der Mensch, der sich als *Platzhalter des Absoluten* versteht, ist derjenige, durch den das Absolute zu sich selbst zurückkehrt und das transzendente Leben sich selbst bewusst wird: Die Welt erkennt sich dadurch als das entfremdete Absolute, indem das Absolute sich als die ontifizierte verendlichte Welt anerkennt. Dies besagt die Grundbewegung der Selbstbesinnung der transzendentalen Subjektivität.

Diese Dynamik, die Fink als die oberste Aufgabe der Philosophie und des menschlichen Philosophierens betrachtet, entspricht der Wesensbewegung des hier genannten *meontischen Negativen*. Die meontische Denkmatrix wird also dadurch bestimmt, dass die Spannung der Gegensätze einen *systematischen*¹³⁶ Moment der Synthese, des Zusammenfallens, vorfindet, in dem der Anfang mit dem Ende zusammenfällt, und genauso die Welt mit dem Absoluten, das Sein mit dem Nichts. Auch wenn diese Synthese nicht vollständig verwirklicht sein kann – wie im Fall der *Absolution* –, liegt ihre bestimmende Rolle innerhalb der meontischen Struktur allein in ihrer Voraussetzung. Die meontische Bewegung kann als Selbstbesinnung bzw. als Rückkehr zu sich selbst gedacht werden, allein weil der Zusammenfall von dem Reflektierenden mit dem Ergebnis seiner Reflexion bereits vorausgesetzt wird.

Im Gegenzug kennzeichnet die kosmologische Denkmatrix einen Bruch in Bezug auf diesen Moment einer Synthesis, einer Erlösung der Spannung zwischen den Gegensätzen, indem sie die synthetische Priorität der Identität umkehrt: Sie basiert auf der unlösbaren Konfrontation von Gegensätzen, die nie miteinander zusammenfallen können. Diese synthetische Unmöglichkeit einer Erlösung der Spannung wird die Figur der *Medialität* zum Nachteil der Identität der Gegensätze kräftigen. Die Medialität wurde von Fink schon in seiner *Inauguraldissertation* in Form einer Bildtheorie skizziert, aber erst im zweiten Moment seiner Philosophie in ihr zentrales Problem erhoben. Bevor wir uns darauf zubewegen, ist es zweckmäßig, kurz auf den Begriff des Systems einzugehen.

¹³⁴ VI. CM/2, 48.

¹³⁵ VI. CM/2, 48.

¹³⁶ Es geht eher um eine systematische Synthese statt einer wirklichen.

§27. Das System der phänomenologischen Philosophie

Die Selbstbesinnung als Methode der philosophischen Forschung setzt allerdings einen sehr spezifischen Begriff des Systems voraus. Obwohl das Projekt einer Systematik der Phänomenologie als solches zunächst von Husserl¹³⁷ als „System der Methodik und Problematik einer absoluten Wissenschaft als einer absolut begründeten“,¹³⁸ bezeichnet wird, präsentiert Fink seinerseits den Sinn eines Systems, was wiederum Husserl bzw. die Phänomenologie im Licht des Deutschen Idealismus insofern darstellt, als er die Methode der Phänomenologie als diejenige Selbstbesinnung betrachtet, in der das Selbstbewusstsein des transzendentalen Lebens selbst vorkommt. Als Anerkennung der eigenen ursprünglich in der natürlichen Einstellung verborgenen Identität von mundanen und transzendentalen Ich, die Öffnung der phänomenologischen Methode für die Selbstentwicklung der „reduzierten“ transzendentalen Subjektivität im Sinne der Vertiefung gilt als Voraussetzung ihrer eigenen Entfaltung und Selbstverwirklichung. Die radikalisierte transzendente Subjektivität manifestiert sich zuerst in Form der ontischen und weltlichen Existenz des Menschen, um durch die Überwindung menschlicher Grenzen bzw. durch die Absolution, zur Selbstbesinnung und zum Selbstbewusstsein zurückzukehren. Als Thema der Methodenlehre wird die transzendente Subjektivität, die sich als Absolute anerkennt, zur gleichen Zeit und im gleichen Maße wie ihre eigene Analyse ausgeführt. Sie verwirklicht sich allein in ihrer Thematisierung. In diesem Sinne ist nach Fink – und genauso nach Hegel – die Philosophie immer die Antizipation ihres eigenen Systems, da die Methode nicht vor der philosophischen Tätigkeit vorkommen kann, sondern sich in der Bewegung des Denkens selbst erst offenbaren muss. Philosophische Tätigkeit ist jedoch nur dann Selbstverwirklichung der eigenen Methode, wenn sie die endgültige Identität zwischen dem mundanen Ich – ein Seiend – und der transzendentalen Subjektivität eher als eine *systematische* Identität anstatt einer Identität *de facto* auffasst. Die philosophische Bewegung der Selbstbesinnung ist möglich nur insoweit, als sie sich auf diejenige Voraussetzung stützt, die auf die Identität vom Meontischen (bzw. Nicht-ontischen, Vorseienden) mit demjenigen Seienden hinweist, welches, einmal reduziert und radikalisiert, seine Zugehörigkeit zum konstitutiven Ganzen der Welt: dem Menschen, offenbart. So fällt das menschliche Seiende mit der transzendentalen Subjektivität in einer *meontischen* Identität zusammen. „Im Problem der ‚Identität der drei Ichs‘ verbergen sich [...] die grundlegendsten Einsichten in die Architektonik des phänomenologischen Systems“, verkündet Fink

¹³⁷ Für eine detaillierte Analyse des Projekts mit Hinblick auf die Absichten Husserls und die Konfrontationen mit Fink, vgl. das ausgezeichnete Buch von Sebastian Luft (2002) *Phänomenologie der Phänomenologie: Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Kluwer Publishers.

¹³⁸ Briefe von Husserl an Albrecht vom Dezember 1931 (BW 9, 79 – *apud* Luft, S., 2002, 2).

in seinem berühmten Kantstudienaufsatz 1933.¹³⁹ Diese Idee bleibt in den *mit* und *für* Husserl geschriebenen Arbeiten zur Revision der Meditationen und der *Assistentenentwürfe zu Husserls systematischen Werk*¹⁴⁰ verhüllt, wird aber in späteren Aufsätze zur Phänomenologie Husserls, nämlich in den Aufsätzen von 1934 und 1939, hervorgehoben. In diesen taucht die Antizipation des Systems als Bedingung des methodologischen Unternehmens des transzendentalen Zuschauers auf, soweit es das Grundgeschehen der Philosophie begründet: „Der Geist holt sich aus seiner Weltverlorenheit und Selbstentfremdung zurück, er findet sich als das ‚*transzendente Ego*‘ [...]. Die Rückkehr des Geistes aus seinem weltlichem ‚Außer-sich-sein‘ zu sich selbst ist das *Grundgeschehen der Philosophie*“.¹⁴¹ Philosophie als die Rückkehr zu sich selbst zu betrachten, ist daher nur möglich, weil die „Idee der Philosophie sich so als die in der Idee der Grundlegung angelegte Selbstentfaltung des Geistes in der analytischen Auslegung seines transzendentalen Selbstverständnisses [bestimmt]“.¹⁴² Dies ist der Grund für die radikale Umgestaltung in den Übergang von Elementarlehre zur Methodenlehre, wie in der VI. CM angekündigt wird: Der Zuschauer findet die Methode der Philosophie heraus, indem er sie als „die Methode der radikalisiertesten Selbstbesinnung, der Selbstbehauptung und Selbstverwirklichung des Geistes in der Aufschließung seiner eigenen transzendentalen Lebenstiefe“¹⁴³ auffasst.

Erst durch diese Rekonstruktion können wir die Rolle von Finks Idee des Systems erkennen, die er bereits in den ersten Zeilen der Reihe von Assistententwürfe zu Husserls systematischen Werk enthüllt, indem er „Das Vorhaben“ der phänomenologischen Philosophie thematisiert: „Das Vorhaben dieses Werkes ist die Darstellung des Systems der Philosophie. Jedes Vorhaben ist geführt von einem vorausschauenden Wissen um das Ziel“, welches, „wenn es sich selbst versteht, sich auch prädikativ auszulegen die Kraft haben, sich selbst auf den Begriff zu bringen imstande [ist]“.¹⁴⁴ Dieses vorausschauende Wissen um das Ziel besagt die Antizipation des Systems, aus dem heraus die formal vorzeichnenden Idee der Philosophie¹⁴⁵ aufgeht, da sie ihre Selbstentfaltung als ihre eigene methodologische Aufgabe erkennt.

¹³⁹ Der sogenannte Kantstudienaufsatz ist betitelt: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* – cf. SP [KS] – und wurde anschließend als reduzierte Version die VI. CM eingebracht. Allerdings, weil er den „aus jüdischer Herkunft stammenden Husserl“ als Co-Autor des Publikationsprojekts hatte, erhielt der Aufsatz ein Publikationsverbot. Dazu s. Luft, 2002, 148.

¹⁴⁰ Veröffentlicht in VI. CM/2, S. 3-105.

¹⁴¹ SP [WW], 173.

¹⁴² SP [WW], 173-174.

¹⁴³ SP [WW], 174.

¹⁴⁴ VI. CM/2, 10.

¹⁴⁵ Vgl. SP [WW], 177.

Als Schlussfolgerung aus dieser Vertiefung in der Analyse der phänomenologischen Methode können wir sagen, dass die Logik der Anerkennung für Fink als der Schlüsselpunkt gilt, um sowohl die Methodenlehre als Aufgabe der Philosophie, als auch das System als Begriff, welcher ihre methodologische Eröffnung ankündigt, zu verstehen. Das geschieht in erster Linie in dem Leitmotiv – und hier stehen wir vor der spezifischen „meontischen“ Charakterisierung der dialektischen Bewegung der Philosophie und insgesamt der meontischen Grundbestimmung des Negativen –, dass der Eintreffpunkt der Selbstbesinnung der Philosophie mit ihrem Ausgangspunkt übereinstimmt, da sie sich nur in Bezug auf den Grad des Selbstbewusstseins hinsichtlich dieser Identität unterscheiden. Der Ausgangspunkt ist daher schon das Sich-selbst, allerdings noch nicht davon bewusst, d.h., das Sich-selbst in einem unmittelbaren, sozusagen ‚naiv‘, ‚natürlichen‘ Sinne. Im Eintreffpunkt hingegen ist das Sich-selbst schon von sich bewusst, vermittelt durch die Konfrontation mit dem Gegenteil seines Selbst, das sich schlussendlich als das eigene Sich-selbst offenbart. Die Voraussetzung ist eben der *meontische* Zusammenfall zwischen Welt und Absolutem, der sich in der meontischen Denkmatrix auf die grundlegenden Gegensätze zwischen Sein und Nichts, Ontischen und Meontischen ausdehnt. In diesem Zusammenhang ist die präzise Einsicht Sebastian Lufts von großer Bedeutung für unsere Argumentation:

Diese Idee der universalen Wissenschaft definiert Fink [im Zusammenhang der VI. CM] als universale Menschheitsintention auf ein letztes und radikales Selbst- und Weltverstehen, auf ein „absolutes Verstehen“, auf ein Verwirklichen der „philosophia perennis“. Die Idee der Wissenschaftlichkeit dieser universalen Wissenschaft wird folglich nicht direkt von den gegebenen, sogenannten „positiven“ Wissenschaften oder von den ihnen vorausgehenden Ontologien deduziert. [...] Die durch sie umfasste Totalität des Wissens ist nicht an der Summe des Wissens der vorgegebenen Wissenschaften noch an den existierenden Ontologien zu messen. Ihre Universalität als letztes Wissen, das es im Aufstieg vom einfachen Wissen zu bewährten und endgültigen sowie fixierten Wissen zu erreichen gilt, ist nicht mit dem Universum der Welt gleichzusetzen... Es ist sogar zu erwarten, so Fink, dass die traditionellen Versuche, die Universalität dieser Wissenschaft zu definieren, diese auf eine beschränkte und eingeeengte Universalität reduzieren, indem sie dieses „Universum“ mit der „Welt“ oder dem „All des Seienden“ identifizieren.¹⁴⁶

§ 28. Schlussbemerkungen

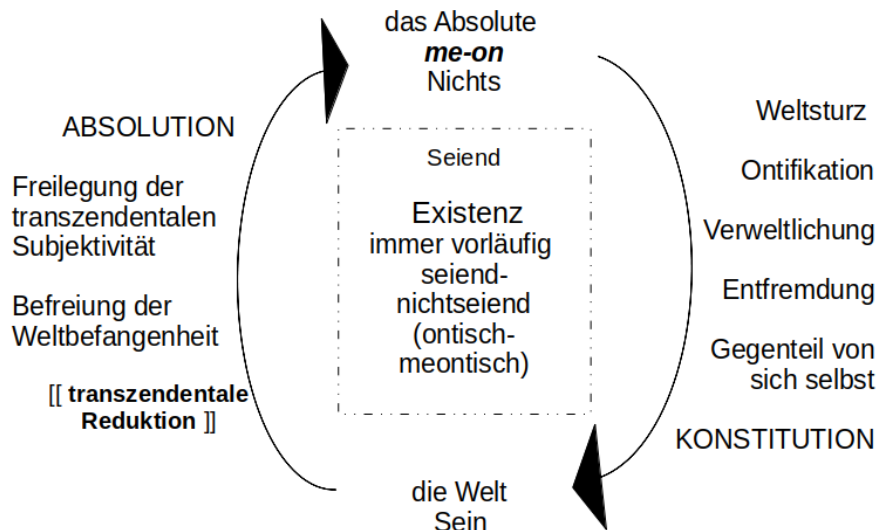
Die bisherige Entwicklung unserer Studie erlaubt uns, die Rolle des Negativen in Form des *Exzesses* in der Artikulation der Elemente von Eugen Finks meontischer Denkmatrix neu zu betrachten. Die Macht des Negativen zeigt sich als Motor der Grundbewegung der Selbstbesinnung des transzendentalen Lebens. Anders gesagt: Als Exzess gedacht, taucht das Negative als der Index der reflexiven Bewegung auf, die, indem sie sich selbst verleugnet und sich als ihr Gegenteil darstellt,

¹⁴⁶ Luft, 2002, 129.

das gesamte Verfahren der Selbstbesinnung auslöst. Dieses betrifft sowohl den psychophysischen Menschen, das Dasein in seiner Umwelt, als auch und vor allem die transzendente Subjektivität. Nur wenn das Negative so interpretiert wird, kann man es als den Operator verstehen, der die egologische Subjektivität in transzendente Subjektivität umgestaltet, d.h. der innerhalb des Subjekts der Philosophie jene Dimension eröffnet, durch die das Absolute offenbart wird. Nur so wird das Negative zum Operator der Anerkennung des Menschen als Platzhalter des Absoluten. Wie wir im zweiten Teil dieser Arbeit sehen werden, macht diese für die meontische Denkmatrix spezifische Konzeption des Menschen als Platzhalter des Absoluten Platz für eine nach dem Zweiten Weltkrieg neu entwickelte Interpretation des Menschen – und der menschlichen Existenz – als Medialität *par excellence*. Der Mensch wird als *Mittler* ausgelegt.

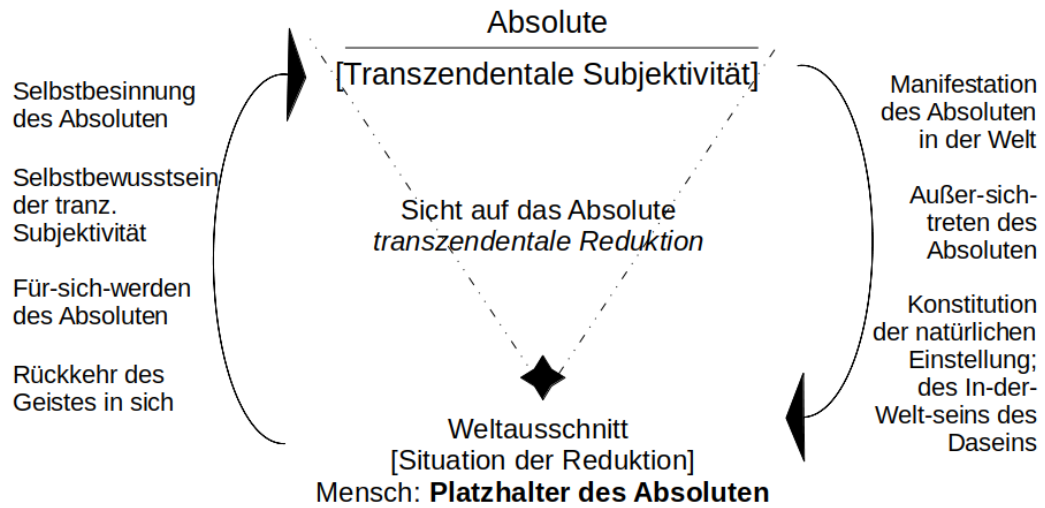
Wir schließen das Kapitel mit zwei Vorschlägen zur schematischen Darstellung der Argumentation und Erklärung des meontischen Negativen eben aus zwei verschiedenen, sich aber ergänzenden Perspektiven.

a) aus einer Allgemeinperspektive, d.h., aus der Perspektive der Phänomenologie *als Phänomenologie der Phänomenologie* [wir geben das Schema 6 des 2. Kapitels wieder]:



b) aus einer systematischen Perspektive: Bewegung des Absoluten aus der Perspektive der Aufdeckung der Phänomenologen [Schema 11]:

Schema 11



TEIL II

DIE GRUNDSTRUKTUREN DER KOSMOLOGISCHEN
DENKMATRIX UND DAS NEGATIVE

KAPITEL 4

Die kosmologische Kehre und der Weltbegriff

§29. Einleitung: genereller Übergang zum kosmologischen Projekt

Der Übergang vom Jugendprojekt einer meontischen Phänomenologie zum nachkriegszeitlichen Projekt einer Kosmologie lässt sich offensichtlich *auch* aus einer chronologischen Perspektive heraus diskutieren, obwohl das wichtigste Kriterium, nach dem das meontische Projekt von dem kosmologischen hier unterschieden wird, überhaupt kein chronologisches ist. Wie es von nun an gezeigt wird, den zwischen kosmologischem und meontischem Projekt bestehenden Unterschied halte ich für eine Neukonfiguration der metaphysischen Voraussetzungen, auf der das nachkriegszeitliche Projekt einer Kosmologie aufgebaut wurde. Diese metaphysische Umgestaltung, welche, wenn nicht grundlegend bedingt, dann doch sicherlich stark von Finks Erlebnis während der Kriegszeit¹ beeinflusst zu sein scheint, zeigt sich am deutlichsten in der Auseinandersetzung mit einigen grundlegenden Begriffen Hegels, wie etwa: *Absolute*, *Erfahrung*, *Sein*. Allerdings setzt diese kosmologische Neuauslegung Hegels - man könnte auch sagen, „dialektischer Rückkehr“, zu der die Antithese die von Kant inspirierte Kosmologie gelte² - einen Durchgang durch Kant und seine Radikalisierung der Weltfrage voraus. Der kantische Durchgang durch die radikale Weltfrage aus der unerbittlichen menschlichen Endlichkeit heraus ermöglichte Finks Neuentdeckung der Hegelschen Philosophie aus einer ganz neuen Perspektive. Die Interpretationshypothese für diesen Übergang lautet also: Finks Hegel-Deutung wird im gleichen Ausmaß metaphysisch umgestaltet, wie sich die metaphysischen Grundlagen von Finks Denken selbst verwandelt haben. Daher gelte die Umgestaltung in Hegel-Deutung als eine Art ‚Paradigma‘ derjenigen metaphysischen Neuformulierung, die innerhalb der Philosophie Finks zu verspüren ist. Warum Hegel und nicht Kant? Zu dieser berechtigten Frage könnte man antworten: In allgemeiner Hinsicht, um die Argumentation dieses zweiten Teils vorwegzunehmen, anerkennt Fink den Hegelschen Begriff des Negativen und die entsprechende „ungeheure Macht des Negativen“ als ausschlaggebend dafür, dass

¹ S. Ossenkop, A./ van Kerckhoven, G./ Fink, R., *Eugen Fink (1905-1975)*. Lebensbild des Freiburger Phänomenologen. Freiburg, München: Karl Alber Verlag, 2015. Insbesondere das Kapitel 4.

² Vgl. „Das Kosmologische denke ich nicht von Heraklit, sondern eher von Kant her, und zwar von der Antinomie der reinen Vernunft.“ in Fink-Heidegger, *Heraklit*, in Martin Heidegger *Gesamtausgabe* Band 15. Seminare - 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1986, S. 178. Nachfolgend zitiert als HK, gefolgt von Seitenzahl.

Hegel „den letzten großen, durchgeführten ontologischen Entwurf des Abendlandes ausgearbeitet [hat]“³. Hegels Werk bezeichnet Fink als „ein Gigantenwerk – und seitdem, seit hundert Jahren steht das seinsbegriffliche Denken still.“⁴ Dennoch gibt es eine grundlegende Kritik an der abendländischen Metaphysik im Allgemeinen, noch spezifischer an der neuzeitlichen Metaphysik, die Fink mit Nietzsche aber teilweise auch mit Kant betreibt. Diese enthält scharfe Kritik an der Geist-Metaphysik Hegels, um vor allem den Begriff der *Erfahrung* in seiner Projektion auf die Begriffe *Wahrheit* und *Seinsverständnis* zu retten. Da verspüren wir einen der wichtigsten Begriffe des kosmologischen Projekts, nämlich, die *ontologische Erfahrung*. „Philosophierendes Denken kann es nur auf dem Grunde einer ontologischen Erfahrung geben“.⁵ Der Weg zu einer gerechten Interpretation des Seinsverständnis und der *ontologischen Erfahrung* hängt allerdings von einer Umleitung in Richtung des Weltproblems ab. Das vorliegende Kapitel ist der Weltfrage in Bezug auf das kosmologische Projekts Finks gewidmet, sodass das letzte Kapitel dieser Arbeit mit der Erhellung des kosmologischen Seinsverständnisses und der zentralen Rolle der ontologischen Erfahrung für Finks Philosophie abschließen kann.

* * *

Was Finks intellektuelle Aktivität in der Zeit nach Husserls Tod bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges betrifft, weiß man leider immer noch viel zu wenig. Hoffentlich bringt die Veröffentlichung der 3. und 4. Bände der *Phänomenologischen Werkstatt* mehr Licht in diesem Zeitraum. Man kann allerdings im Kompendium seines Nachlasses einige Anzeichen dafür finden, dass Fink sich in dieser Zeit sehr mit dem Metaphysikproblem beschäftigt hat, was durch sein intensives Interesse an der Kritik der Metaphysik Nietzsches hervorgehoben werden kann. Die sogenannte Artistenmetaphysik Nietzsches wurde von Fink im Licht einer Metaphysik des Spiels aufgefasst, was sehr auf die Richtung seiner eigenen Betrachtung über die überlieferte Metaphysik hinwies. Ohne weiter zu spekulieren, erkennt man aus den ab 1946 verfassten Texten eine ganz unterschiedliche Haltung, die sich viel kritischer gegenüber demjenigen philosophischen System, wofür der Mensch als ontischer Stellvertreter des meontischen Absoluten und als sensibler Punkt zum Einstieg in den reflexiven Weg zur Selbstbesinnung der transzendentalen Subjektivität, wobei diese sich am Ursprung der Welt als das grundlegende und notwendige Bindeglied der systematischen Versöhnung zwischen Ursprung und Entsprungenen, zwischen meontischer transzendentalen Subjektivität und ontischer Welt, anerkennen könnte. Diese hiernach benannte *metaphysische*

³ Fink „Zum Problem der ontologischen Erfahrung“ in *Nähe und Distanz*, München/Freiburg, Karl Alber, 1976, 127-138; S. 128. Nachfolgend zitiert als ND [OE], gefolgt von der Seitenzahl.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

Umgestaltung und ihre Konsequenzen für die Neuformulierung des philosophischen Projekts Finks sind die Themen dieses zweiten Teils der Arbeit.

§30. Nietzsches *Metaphysik des Spiels* und die Kritik an die abendländische *Metaphysik*

Während der Kriegszeit litt Fink unter einem Publikationsverbot wegen seiner Nähe zu Husserl und dessen Familie.⁶ Seine Habilitationsschrift, eine Version der *VI. Cartesianische Meditation*, wurde erst nach Kriegsende anerkannt, und 1946 erhielt er seinen Lehrstuhl an der Universität Freiburg. Während der Kriegszeit, wie eine sorgfältige Analyse einiger Bestände des Eugen Finks Nachlasses zeigen kann,⁷ war Fink vollständig von der Lektüre des Werkes Nietzsches durchdrungen,⁸ hauptsächlich von der Frage der Metaphysik und Nietzsches „Kriegserklärung an den Platonismus“.⁹ Einige dieser Fragen entstanden bereits im Auftrag „Nietzsches *Metaphysik des Spiels*“.¹⁰ Die Zentralität Nietzsches in dieser Zeit war kein Zufall: Nietzsche war derjenige, der nach Fink die schärfste Kritik an den metaphysischen Annahmen der abendländischen Philosophie formulierte. Mit seiner ‚Kriegserklärung‘ an den Platonismus lehnt Nietzsche die Tradition einer überzeitlichen Wahrheit und des Dogmatiker-Irrtums ab, welche „de[n] schlimmste[n], langwierigste[n] und gefährlichste[n] aller Irrtümer bisher [bedeutet], [...], nämlich Platos Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich“.¹¹ Das große Verhängnis eines Idealismus, der die Ungeheuerlichkeit der werdenden Existenz fürchtet und Zuflucht im Ideal bzw. in einer ‚wahren‘ Welt sucht,¹² steht der tragischen Vision eines kosmischen Spiels ohne Erlösung gegenüber. „Das Tragische ist Nietzsches

⁶ Fink trug zur Rettung von Husserls Werken bei, die dann nach Löwen gebracht wurden. Vgl. Van Breda, „Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archivs“ in *Geschichte des Husserl-Archivs/ History of the Husserl-Archives*. Dordrecht, Springer, 2007, S. 1-39, insbesondere S. 6 ff.

⁷ Vor allem den Bestand E 015.

⁸ Obwohl das Interesse an Nietzsche sehr früh anzusetzen sei, verstärkte Fink in dieser Zeit eine solche Auseinandersetzung mit Nietzsche, wobei das Problem der Metaphysik bevorzugte wurde. Eine wichtige Hypothese lautet, diese Fokussierung auf die Metaphysik von den 1936 bis 1946 von Heidegger gehaltenen Seminaren (Nietzsche I und Nietzsche II, MHGA 6.1 und 6.2) inspiriert wurde. Womöglich würde in dieser von Heidegger erregten Zuwendung zu Nietzsche der Kern der Uneinigkeit über die Deutung Nietzsches als ultimativen Metaphysiker liegen, wie Fink z.B. anlässlich des Kolloquiums in Cerisy la Salle (Nietzsche aujourd'hui, 1972) bezeugte. S. Fink, „Nietzsches neue Welterfahrung“ [NNW], in: Guzzoni (Hsg.) 90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption. Königstein: Hain, 1979.

⁹ Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1957. S. 34. Nachfolgend zitiert als RZB.

¹⁰ Der wurde als Kolloquiumsvortrag vor der Philosophischen Fakultät an der Universität Freiburg i. Br. unmittelbar nach dem Ende des Kriegs, 1946 gehalten. Seine erste Veröffentlichung ist jedoch erst im Band: Nielsen-Sepp (Hg.) *Welt denken*. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks, Freiburg, Karl Alber, 2011, S. 25-38, zu finden.

¹¹ Nietzsche, *Werke in drei Bänden*. München, 1954, Bd. 2, S. 565 [*Jenseits von Gut und Böse*, Vorrede].

¹² S. dazu Nietzsche, *Werke in drei Bänden*. München, 1954, Bd. 2, S. 1027 [*Götzen-Dämmerung*, „Was ich den Alten verdanke“]: „Zuletzt geht mein Mißtrauen bei Plato in die Tiefe: ich finde ihn so abgeirrt von allen Grundinstinkten der Hellenen, so vermoralisiert, so präexistent-christlich – er hat bereits den Begriff ‚gut‘ als obersten Begriff –, daß ich von dem ganzen Phänomen Plato eher das harte Wort ‚höherer Schwindel‘ oder, wenn man's lieber hört, Idealismus – als irgendein andres gebrauchen möchte. Man hat teuer dafür bezahlt, daß dieser Athener bei den Ägyptern in die Schule ging (– oder bei den Juden in Ägypten?...). Im großen Verhängnis des Christentums ist Plato jene »Ideal« genannte Zweideutigkeit und Faszination, die den edleren Naturen des Altertums es möglich machte, sich selbst mißzuverstehen und die *Brücke* zu betreten, die zum ‚Kreuz‘ führte...“

erste Grundformel für seine Seinserfahrung. Die Wirklichkeit ist ihm das Widerspiel von Urgegensätzen“,¹³ welches keine Erlösung in Form der reinen oder der wahren Welt – Hinterwelt! – treffen kann. „Hegel erscheint so als das Ende der abendländischen Metaphysik. Bei Kierkegaard und vor allem bei *Nietzsche* meldet sich eine neue Ursprünglichkeit; sie sind Herolde einer neuen ontologischen Erfahrung, wenngleich sie ganz unvermögend bleiben, Ihre Ahnung des Seins im Begriff auszuprägen“.¹⁴ Diese neue Ursprünglichkeit, die allerdings keine seinsbegriffliche Formulierung bei Nietzsche selbst bekam, entspricht einem „neuen Lebensgefühl, einer tieferen Daseinserschließung“¹⁵ und letztendlich einer Seinserfahrung, die einen neuen und ursprünglichen Entwurf der Seinsgedanke ermöglicht. Nietzsche formuliert diese Grundeinsicht in das Sein und in die Seinserfahrung – als jene eigentliche *metaphysische Tätigkeit des Menschen*¹⁶ – durch die Kunst im Allgemeinen, aber auf paradigmatische Weise in der antiken Tragödie. Daher nannte Nietzsche seine eine *Artisten-Metaphysik*: „Nietzsche hat eine Vision der Welt als eines tragischen Spiels. Mit dem Tragikerblick für das Weltwesen enträtselt Nietzsche das Kunstwerk der Tragödie als eben den ‚Schlüssel‘, der aufschließt, der das wahre Verstehen eröffnet. [...] Das ‚Tragische‘ wird als kosmisches Prinzip verstanden.“¹⁷ Die Bedeutung dieser Stellungnahme für die Neuformulierung der metaphysischen Annahmen jeder Philosophie, die eine radikale Neustellung des Weltproblems anstrebt, ist die unbeugsame Ablehnung jeder Zuflucht in einer idealen Hinterwelt, des Aufrufs an einer Versöhnung zwischen dem, was universell, zeitlos und unvergänglich ist, und dem, was wesentlich veränderlich und vergänglich ist. Kurz in Finks Worten zu formulieren, besteht eine solche Philosophie in der Ablehnung jeder metaphysischen Form der „Verschmelzung des Menschen mit dem Absoluten“.¹⁸ Fink bringt es auf den Punkt: „In einer tragischen Weltauffassung kann es keine Erlösung geben“.¹⁹

Nietzsche verweist auf den Schmerz der Offenheit zur Welt, der sich in Form einer „Sinnlosigkeit und Abgründigkeit des Daseins“²⁰ der menschlichen Erfahrung präsentiert. Die antike Kunst und insbesondere die Tragödie offenbarte in dieser Hinsicht die Art und Weise, wie die Griechen den dunklen Drang der Sinnlosigkeit, wessen daseinslichen Kondition künstlich zu befriedigen versuchten. Demgegenüber stellte sich der ‚Sokratismus‘ als Widerpart der tragischen Weisheit vor: „Mit Sokrates ist das Ende des tragischen Zeitalters gekommen, das Zeitalter der Vernunft und des theoretischen Menschen beginnt.“²¹ Damit gemeint ist, nach Finks Auslegung, dass

¹³ Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, 1960, 17. Nachfolgend zitiert als NP.

¹⁴ ND [OE], 128.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Nietzsche, *Werk in drei Bänden*. München, 1954, Bd. 1, S. 13. [*Geburt der Tragödie*, ‘Versuch einer Selbstkritik’].

¹⁷ NP, 21.

¹⁸ AN, 3.

¹⁹ NP, 17.

²⁰ NP, 26.

²¹ NP, 28.

Nietzsche eine tiefgreifende Wandlung der *Seinsauffassung* ahnte, die allerdings schon bei Parmenides im Laufe war: „Der tiefere Einschnitt liegt zwischen dem *Welt-Denken* der Jonier und dem *Seins-Denken* der Eleaten, in zwei großen Figuren repräsentiert: zwischen Heraklit und Parmenides. Seit Parmenides gibt es eine ontologische Philosophie. Und sie ist eine ununterbrochene Kette bis heute“.²² Selbst wenn Nietzsche laut Fink eine bedenkliche Gleichstellung des sokratisch-platonischen Begriffs des *theoretischen Menschen* und letztendlich der *Theoria* mit der allgemeinen Tendenz auf eine im neuzeitlichen Sinne zu verstehende Wissenschaft ausführte, sein polemischer Vorwurf wies akkurat auf die problematische Entwicklung des Seinsproblems, die bereits mit Parmenides geboren worden war, nämlich diejenige Scheidung, die die „folgeschwerste Entscheidung unserer Denkgeschichte“²³ geprägt hat:

die Scheidung zwischen Sein und Nichts. Das Seiende ist – heißt: das Seiende ist nicht und in gar keiner Weise nichtig. Es ist nur seiend, sonst nichts. Dem Sein darf kein Nichtiges einhausen, es muss ganz und gar und überall und zu aller Zeit seiend sein. Ein solcher Gedanke ist Dynamit. Mit ihm lässt sich die ganze vertraute Welt, in der wir sonst sicher geborgen in einem unergründlichen Seinsvertrauen leben, in die Luft sprengen.²⁴

In dem Sinne präsentiert Fink die Geschichte der abendländischen Ontologie als die verborgene Seite der Geschichte der Weltvergessenheit. „Mit dem Denken des Seins beginnt die Weltvergessenheit – und die abschätzige Bewertung von Raum, Zeit, Bewegung, ihre Verweisung in die Sphäre des Scheins“.²⁵ Mit Weltvergessenheit weist Fink auf die mit Parmenides angefangene Tendenz hin, die Welt von ihrem *Erscheinen* her zu bestimmen, sie als das Ganze des Erscheinens zu betrachten. „Die Welt wird vom Erscheinen aus – und nicht das Erscheinen von der Welt aus bestimmt“,²⁶ Darin liegt der „dynamitische“ Charakter dieser subtilen metaphysischen Wandlung: wenn die Ontologie historisch in der Ur-scheidung von Sein und Nichts entspringt, muss sie „das Sein gegen alle Einbrüche des Nichts verteidigen und sichern“,²⁷ da jene Nichtigkeit sie stets mit der Abgründigkeit allem und jedem Unbekannten droht. Wenn das Seiende das ist, was erscheint, dann *ist* alles, was keine Erscheinung hat, nicht, und kann dementsprechend auch nicht bekannt sein.²⁸ Die Sinnlosigkeit des Unbekannten und des Nicht-seienden bedroht nicht nur das Sein mit der Nichtigkeit, sondern

²² RZB, 46.

²³ RZB, 50

²⁴ Ebd.

²⁵ RZB, 106.

²⁶ RZB, 96.

²⁷ RZB, 51. Wie im nächsten Kapitel erörtert wird, sind diejenige *Einbrüche* des Nichts, neben dem Erscheinen, auch *Werden* und *Vorstellen*. Dazu vgl. auch Fink, *Sein, Wahrheit, Welt*. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs. Den Haag: Nijhoff. 1970. S. 65. Nachfolgend zitiert als SWW

²⁸ Das auffälligste Beispiel dieses Gegensatzes findet Fink in der Formulierung der Paradoxien Zenons, welche gerade in dem Gegenübersetzten von Sein und Erscheinen, die Bewegung im Mittelpunkt stellt: Die Bewegung kann nicht sein, weil es als solche keine Erscheinung hat. „Es geht Zenon nicht darum, zu behaupten, dass Bewegung schlechthin nichts sei, dass es in gar keiner Weise Bewegung gäbe und gäbe könne, [...]; im Gegenteil, Zenon geht aus von der *Phänomenalität der Bewegung*...“ (RZB, 120).

auch den Menschen als Denker des Seinsdenkens mit der Sinnlosigkeit bzw. mit der Begrenzung durch sein Erkenntnisvermögen. Angesichts der Bedrohung einer sinnlosen Stellung gegenüber einem abgründigen und unbekannten Kosmos erklärte der Mensch das menschliche Seinsverständnis als denjenigen Maßstab, wobei das Sein vom Nichts, das Wahre vom Falschen, das Wesen vom Erscheinen zu unterscheiden seien, und das Wesen des Seins bestimmt werden könnten. So bedroht, sei die menschliche Vernunft von der abgründigen Nichtigkeit zurückgewichen, da die Grenze des Sinnes die Grenze der menschlichen Vernunft selber bedeuten würde. So begann die Suche der Vernunft nach dem, was in Wechsel und Veränderung immer ständig und unverändert bleibt. Die antike Metaphysik benannte das in allem Wechsel Bleibende als *hypokeimenon* – das Zugrundeliegende, das „die Selbstheit der Sache, das Ding an sich [ist]. ‚Zugrundeliegt‘ es als der Träger aller Eigenschaften, als das Bleibende allen Wandels der Zustände, als das Wesen von allem unwesentlichen Schein und Aussehen.“²⁹ Das *Zugrundeliegende* besagte ebenso der antike Begriff *ousia*, das Seiende selbst als das, was eben *zugrundeliegt*, *substrat*, also die *Substanz*. Aber Substanz entsprach zugleich dem *Subjekt*, da jedes im Wechsel bleibende Seiende an ihm selbst, als Bleibendes und im Wechsel ständiges Seiendes *ist*.³⁰

Aus der Perspektive der abendländischen Metaphysik im Allgemeinen war also Parmenides der Erste, der das Nichts aus dem Sein ausschloss und damit die *ontologische* Philosophie so prägte, wie sie als die Tradition der abendländischen Metaphysik entwickelt wurde.³¹ Seitdem befasst sich die Philosophie mit universellen Ideen und ewigen Begriffen, widmet sich der Auffassung des Wesens, des Zugrundeliegenden. Seitdem setzte die traditionelle Metaphysik die herkulische Aufgabe fort, das Sein vor der Nichtigkeit zu verteidigen und zu sichern. Dies wären die Grundlinien der Kritik Finks an den abendländischen metaphysischen Traditionen bezüglich der Weltfrage und des Seinsproblems.

Was aber die neuzeitliche Metaphysik ausdrücklich betrifft, stellt sie laut Fink einen weiteren Schritt in Richtung einer Verengung³² der Seinsbedeutung und der Reichweite der Ontologie dar. Die Seinsfrage als Grundfrage der Metaphysik verlagerte sich auf die Frage nach dem Zusammenhang von Sein und Wahrsein. Indem sie die philosophische Frage auf das *Wahrsein alles Seienden* verengt, stellt sie mithin den Menschen ins Zentrum. Der Mensch „ist der Ort der Wahrheit. Sofern nach dem

²⁹ Fink, *Sein und Mensch*. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung. Freiburg/München: Karl Alber. S. 23. Nachfolgend zitiert als SM.

³⁰ Das Argument des Zugrundeliegenden, ersichtlich von Heidegger inspiriert, erscheint in verschiedenen Werken Finks, wie z.B.: *Philosophie des Geistes* (1946-47) S. 118 ff.; *Sein und Mensch* (1950-51), S. 23; *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung* (1951) S. 32 ff., *Sein, Wahrheit, Welt* (1955-56), u.a.

³¹ In der Vorlesung *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, die im Sommersemester 1951 vorgetragen wurde, bietet Fink nicht nur eine historische Disposition des Problems der Ontologie seit Parmenides sondern geht er ausführlich auf die Details, die die Ontologie Parmenides so wichtig für die gesamte Geschichte der Metaphysik gemacht hat.

³² S. Fink, *Philosophie des Geistes*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994, S. 119. Nachfolgend zitiert als PG.

Wahrsein des Seienden gefragt wird, muss nach dem Menschen gefragt werden.“³³ Diese Verlagerung hat sich auch als ein Ungleichgewicht in der Doppeldeutigkeit des griechischen *hypokeimenon*, das von der lateinischen Tradition sowohl als Subjekt als auch als Substanz – eben das Zugrundeliegende – übernommen wurde. Das doppeldeutige Zugrundeliegende umstellt sich bedeutungsmäßig „auf das ichhafte Selbst, das menschliche Subjekt“, was laut Fink „keine bloße Einschränkung des Sprachgebrauchs, keine Begriffsveränderung, sondern der Widerschein einer metaphysischen Wandlung“³⁴ besagt.

In der Neuzeit, vor allem in der Metaphysik Descartes' und Leibnizens vollzieht sich der merkwürdige Wandel, dass die Substantialität der Substanz eine neue Interpretation erfährt, welche zwar die antike nicht beseitigt, aber doch eigenartig überhöht. Das Zugrundeliegende wird am ausgezeichneten Modell der Ständigkeit des vorstellenden Ich in allen mannigfachen Vorstellungen orientiert – und andererseits das Entgegenliegen des Seienden am besonderen Entgegenliegen des Vorgestellten gegenüber dem Vorstellen.³⁵

Indem die Neuzeit die menschliche Kategorie der Ichheit zum höchstrangigen Seienden erklärt, „das als angebliches ‚*summum es*‘“ das Maß alles Seienden darstellt, verliert „das Seinsproblem seine quälende Dunkelheit“, „wenn man für das so nebelhafte und unbestimmbare Sein nun einen massiven Inhaber gefunden“³⁶ hat. Nach Nietzsches Diagnose schien jene Bedrohung der Abgründigkeit mit der Endlichkeit der nach dem Bild des christlichen Gottes geschaffenen und dennoch menschlichen Vernunft versehenen Menschen, den neuzeitlichen Metaphysikern der *Aufklärung* unerträglich zu sein.³⁷ Und so habe die traditionelle abendländische Metaphysik die Vernunft und ihre Grenze in dem widerspiegelt, was sie seither die ‚Welt‘ genannt hat. Seither entgeht das Weltproblem der menschlichen Vernunft, die nur sich selbst sieht, auch wenn sie sich nach der Welt fragt. Seitdem werden binnenweltliche Kategorien beharrlich und systematisch eingesetzt, um die Welt und die weltliche Allheit zu denken. Seitdem hält sich die traditionelle Metaphysik an die ständige Herstellung von *Hinterwelten*. In Bezug auf die Neuzeit behauptet Fink: „Die Metaphysik ist von Hause aus *episteme theologike*.“³⁸

³³ PG, 118.

³⁴ SM, 23.

³⁵ RZB, 33.

³⁶ Alle vorhergehenden Zitate beziehen sich auf eine einzige Passage in Fink, *Sein, Wahrheit, Welt*, Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs, S. 96. Nachfolgend zitiert als SWW, gefolgt von Seitenzahl.

³⁷ Bei diesem Argument folgt Fink weitgehend der Diagnose Nietzsches. S. Fink, „Nietzsches Neue Welterfahrung“ in Guzzoni (Hsg.) *90 Jahre philosophische Nietzsche Rezeption*, Königstein: Verlag Hain, 1979, 126-139, S. 127. Nachfolgend zitiert als NNW, gefolgt von Seitenzahl. S. z.B., Fink, PG, S. 116: „Der Bruch der mittelalterlichen Welt, wo der Ort des Menschen im Ganzen einer religiösen Weltdeutung feststand, habe die Unsicherheit und die Fragwürdigkeit des Menschen in ein verschärftes Bewusstsein gehoben, ihn auf sich selbst zurückgeworfen und ihm die Aufgabe einer philosophischen Wiedergewinnung des fragwürdig gewordenen Seins von seiner eigenen Selbstgewissheit aus gestellt.“

³⁸ SWW, 96.

Mit der Weigerung der abendländischen Metaphysik einerseits, das Seiende durch seine „merkwürdige Nichtigkeit“³⁹ mitzubestimmen, und andererseits mit derjenigen der neuzeitlichen Metaphysik, eine endliche Beschränkung der menschlichen Vernunft zu genehmigen, wird das Weltproblem eine bloße Ableitung der Frage nach dem menschlichen Erkenntnisvermögen, die Welt zu denken und zu kennen. Die Weltfrage wird zum Problem der Erkenntnistheorie. Wenn nun der Begriff der Welt aus der Erkenntnistheorie abgeleitet wird, wird ebenso die Seinsfrage auf eine metaphysische privilegierte Subjektivität bzw. auf eine ungünstige Einseitigkeit der originären Ontologie beschränkt: Anstatt sich, im Zuge der Doppeldeutigkeit der Begriffe *ousia* und *hypokeimenon*, sowohl auf die Substanz als auch auf das Subjekt zu beziehen, verweist die Ontologie allein auf das Subjekt, und zwar auf das menschliche Subjekt. So verliert die Seinsfrage ihre ursprüngliche und *quellende Dunkelheit*, um die Einseitigkeit einer weltvergessenen Ontologie zu eröffnen und zu vertiefen.

Das Weltproblem steht nach Fink in enger Verbindung mit dem Seinsproblem.⁴⁰ Daher wirkt sich die historisch belegte Schwierigkeit der abendländischen Metaphysik, mit dem Weltproblem umzugehen, direkt auf ihre entsprechende Unfähigkeit aus, die Seinsfrage wirklich radikal zu stellen. In diesem Sinne kehrt Fink erstens auf das von der Tradition vergessene Weltproblem zurück, um erst dann die Seinsfrage radikal zu stellen. Um es provokativ und vorausschauend auszudrücken: aus diesem Grund muss Fink zunächst auf Kant gegen Hegel zugehen, um erst dann zu Hegel und gegen Kant zurückkehren, und bei ihm die verborgene Kraft seines Seinsverständnisses wiederzuentdecken.

§31. Die kosmologische Kehre

Die Kritik am metaphysischen Umgang mit dem Weltproblem, insbesondere bei der neuzeitlichen Metaphysik, nimmt aber merkwürdigerweise die Form einer Kritik am Umgang mit dem Weltbegriff von drei der größten (wenn nicht den größten überhaupt) philosophischen Referenzen Finks an:

³⁹ RZB, 47.

⁴⁰ Wie wir im nächsten Kapitel analysieren werden, richten sich Sein und Welt nach der sogenannten *Problematik der Transzendentalien*.

Husserl, Heidegger und Hegel.⁴¹ Diese ausgesprochene Beachtung ihnen gegenüber deutet, wie wir noch diskutieren werden, Finks Bedürfnis nach Selbstkritik in Bezug auf seinen eigenen Weltbegriff im Rahmen des meontischen Projekts an, welches im Zeitraum seiner Assistenz und Zusammenarbeit mit Husserl vorherrschte und von ihm am meisten beeinflusst worden ist.

Bei Husserl, in groben Zügen und nur richtungsweisend auf den von Fink erwähnten Moment seines Werks,⁴² fehlten der Weltwirklichkeit und dem Weltglauben diejenige Apodiktizität, auf die sich die Philosophie als strenge Wissenschaft festigen konnte. Die transzendente Philosophie müsse Vorrang vor der Wirklichkeit haben,⁴³ „dass sie daher die vollkommenste Voraussetzungslosigkeit und in Beziehung auf sich selbst absolute reflektive Einsicht fordert. Ihr eigenes Wesen ist es, vollkommenste Klarheit über ihr eigenes Wesen zu realisieren und somit auch über die Prinzipien ihrer Methode“.⁴⁴ So gesehen, soll die transzendente Phänomenologie „anhand der eidetischen Methode die Möglichkeit bestimmen, aus denen die faktische Welt in ihrer Wirklichkeit begriffen und vom Ego konstituiert werden soll“.⁴⁵ Dementsprechend suchte Husserl das Fundament des philosophischen Wissens im Geiste strenger Wissenschaftlichkeit, die es als ein Voraussetzungsloses Wissen sichern konnte. Husserl wollte die Tradition der mit Descartes angefangenen neuzeitlichen Philosophie der Subjektivität „vollenden und erfüllen“.⁴⁶

Finks zusammenfassende Kritik an Husserl aber auch an den Heidegger von „Sein und Zeit“ dreht sich letztendlich um den Vorwurf, die beiden hätten die Welt auf die Bestimmungen der menschlichen Subjektivität beschränkt, entweder in Form eines transzendentalen Bewusstseins, wie

⁴¹ Im Verlauf der Vorlesung von 1946, *Einleitung in die Philosophie* (Königshausen & Neumann, 1985), befasst sich Fink ganz ausführlich auch mit dem Seinsverständnis Husserls, Heideggers und Hegels. Das generelle Argument geht in Richtung einer Kritik des Seinsverständnisses von beiden Heidegger und Husserl, um schließlich die Überlegenheit des Seinsverständnisses Hegels hervorzuheben. Das Seinsverständnis Hegels ist das Thema des nächsten Kapitels dieser Arbeit. Die Kritiken an Heidegger und Husserl werden uns hier nur in dem Maße interessieren, wie sie zur Auslegung der Rückkehr zu Hegel beitragen. Ein Aspekt dieser Kritiken ist in die folgenden Passagen von *Philosophie des Geistes* zusammengefasst: „In der Philosophie des 20. Jahrhunderts sind es vor allem die beiden Denker *Husserl* und *Heidegger*, die, getrieben von der allgemeinen Seinsfrage, vom Menschen aus einen metaphysischen Ansatz suchen. Husserl geht vom ‚absoluten Bewusstsein‘ aus, dem Strom subjektiver Erlebnisse und Sinnbildungen, in denen sich – nach ihm – die Welt als das Ganze des Seienden aufbaut. Und Heidegger begreift die Analyse der menschlichen Existenz, die sogenannte existenziale Analytik, als die Fundamentalontologie, als die Ontologie desjenigen Seienden, das als Seinsverständnis, d.i. als Verstehen des Seins alles anderen Seienden existiert.“ PG, 122.

⁴² D.h.: die Periode, die sich vom Einstiegstexte Husserls sogenanntem *transzendentalen Idealismus*, wie die *Ideen*, bis zur letzten Formulierung des Begriffs der „Lebenswelt“ im Rahmen des Projektes der *Krisis* erstreckt. Höchstwahrscheinlich bezieht sich Fink auf die Manuskripte Husserls über die Zeit. Über den Begriff der Lebenswelt Husserl, s. Ulfig, Alexander. *Lebenswelt-Reflexion-Sprache: zur reflexiven Thematisierung der Lebenswelt in Phänomenologie, Existenzialontologie und Diskurstheorie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997, insbesondere das 1. Kapitel.

⁴³ Vgl. Husserl, Hua III/1 [*Ideen I*], Den Haag: Nijhoff, 1977, S. 178.

⁴⁴ Ebd. S. 136.

⁴⁵ Breuer, I. „Faktizität, Notwendigkeit und Zufälligkeit bei Husserl“, Texte aus dem XXII. Deutschen Kongress für Philosophie, 11. - 15. September 2011, Ludwig-Maximilians-Universität München. 2011.

⁴⁶ Landgrebe, L. „Husserls Abschied vom Cartesianismus“, in *Philosophische Rundschau*, Jg. 9, 1961, S. 133-177, S. 135.

bei Husserl, oder in Form einer Fundamentalontologie wie bei Heidegger, die „blind“ für die Konstitution der Welt⁴⁷ blieb.

Und auch die beiden bedeutendsten Theorien über die Welt, die in unserer philosophischen Gegenwart aufgetreten sind, kommen prinzipiell nicht über einen subjektivistischen Begriff der Welt hinaus. Husserl wie Heidegger begreifen die Welt als einen subjektiven Horizont, – Husserl als einen solchen der Erfahrung, Heidegger als einen solchen des vorgängigen Verstehens von Seiendem. Bei beiden Denkern bildet die Welt eine große und zentrale Thematik ihrer Philosophie. Und dennoch bleibt die Welt selbst außerhalb der angesetzten Fragen.⁴⁸

Die metaphysische Haltung des meontischen Projekts Finks war aber selbst von der Behauptung der Philosophie als voraussetzungsloses Wissen nicht (ganz) weit entfernt, indem sie dem Menschen und dem menschlichen Wissen den privilegierten Zugriff auf das Absolute zugestanden und dem Menschen den Zustand des Platzhalters des Absoluten zugeschrieben hat. Die Apodiktizität des menschlichen Wissens habe sich, nach der meontischen Denkmatrix Finks, auf die Selbstbesinnungsdynamik gestützt, in der die Besinnung auf das tiefste ‚Selbst‘ bzw. auf das Absolute durch das menschliche Selbstbewusstsein sich verwirklichen konnte.⁴⁹ Die transzendente Einstellung besagte dementsprechend die „ekbantische Sicht auf das Absolute“, welche „die philosophische einzig relevante Einlösung des traditionellen Begriffs des ‚*intellectus archetypus*‘“⁵⁰ besagte. In einer wahrscheinlich 1929-30 geschriebenen Notiz, die als Material für den zweiten Teil der Arbeit *Vergegenwärtigung und Bild II* dienen sollte, schreibt Fink: „Alle ontisch thematisch-mundane Evidenz [...] ist Gegebenheitsevidenz. Alle transzendente Apodiktizität ist *nicht* Gegebenheitsevidenz, sondern die Selbstgewissheit des sich wissenden transzendentalen Lebens selbst: ist *Apodiktizität der absoluten Reflexion*.“⁵¹ In dem Sinne lasse sich die Kritik an Husserl, wonach er bei der Welt nicht über einen subjektivistischen Begriff hinauskam, teilweise als Selbstkritik verstehen.

Noch deutlicher hinsichtlich dieses ‚selbstkritischen‘ Charakters von Finks Wiederaufnahme der Tradition einer weltvergessenden Metaphysik ist jedoch die Kritik, die er auf Hegel richtet. Was an Hegel als allzu neuzeitlich kritisiert wird, betrifft dasjenige philosophische Element, das die meontische Denkmatrix Finks von vornherein beeinflusst hat, nämlich die spekulative Dynamik der Selbstentfaltung des Geistes: die dialektische Logik der Phänomenologie des Geistes Hegels. Dabei entfaltet sich die Vernunft durch dialektisch treibende Momente innerhalb des Verstandesdenkens, bis sich das abstrakte oder verständige Moment, durch das dialektische oder negativ-vernünftige, als

⁴⁷ PW1, 100 (Z-IX, 24a).

⁴⁸ EP, 115.

⁴⁹ Vgl. SP [WW], aber auch 3. Kapitel oben.

⁵⁰ PW2, 44.

⁵¹ PW1, 305 (Z-V, VI/17b).

das spekulative oder positiv-vernünftige anerkennt.⁵² In der dialektischen Logik Hegels entfalten sich die widersprüchlichen Bestimmungen des Einzelnen und Allgemeinen, die in ihrer eigenen Einzigartigkeit das Allgemeinste aufheben und anerkennen. Am Ende des dialektischen Moments erkennt die Vernunft in sich selbst die Einheit der widersprüchlichen Bestimmungen in Form des absoluten Wissens, das alles selbst ist und alles in sich enthält. Das absolute Wissen hebt den Gegensatz zwischen Einzelem und Allgemeinem auf und erkennt in ihrer eigenen Einzigartigkeit das Allgemeinste als absoluten Geist an. Ebenso entwickelt und verwirklicht sich die anfänglich absolut unvermittelte sinnliche Gewissheit in den absolut vermittelten Geist, den absoluten Geist, da im sinnlich vernommenen Einzelnen schon das Allgemeine enthalten ist. Um es grob und kurz zu sagen: In der dialektischen Logik Hegels verbirgt sich der Ankunftspunkt der spekulativen Bewegung schon im Aufbruch des Bewusstseins, welche dann auch zum Selbstbewusstsein wird.

Bei Fink wird die Entwicklungsdynamik der Anerkennung in eine Logik der Selbstbesinnung umgewandelt: Als Anerkennung der in der natürlichen Einstellung verborgenen und ursprünglichen Identität vom mundanen und transzendentalen Ich gilt die Eröffnung der phänomenologischen Methode für die Selbstentwicklung der „reduzierten“ transzendentalen Subjektivität im Sinne einer Vertiefung der Selbstbesinnung als Voraussetzung ihrer eigenen Entfaltung und Selbstverwirklichung. Die radikalisierte transzendente Subjektivität manifestiert sich zuerst in Form der ontischen und weltlichen Existenz des Menschen, um durch die Überwindung menschlicher Beschränkungen bzw. durch die *Absolution*, zur Selbstbesinnung und zum Selbstbewusstsein zurückzukehren. Erinnern wir uns kurz an die metaphysische Gründungsposition von Finks meontischem Projekt mit einem erneuten Zitat aus der Chiavari Reihe:

Die transzendente Einstellung oder besser die ekbantische Sicht auf das Absolute ist die philosophisch einzig relevante Einlösung des traditionellen Begriffs des „*intellectus archetypus*“. [...] Die „natürliche Einstellung“ ist das „unglückliche Bewusstsein“ (Hegel), das sich selbst entfremdete Absolute, das sich selbst entzweite in die Doppelung von endlichem Subjekt und Gegenstand. Die „Welt“ und die natürliche Einstellung ist dasselbe. Welt ist nicht so sehr das Wohin von Gegenständen, der Totalitätsbegriff alles Seienden, sondern ist zutiefst die Inständigkeit, d. i. das Ganze der Selbstapperzeptionen, in denen sich das weltfreie transzendente Subjekt Welt bindet, um zu sein, in denen das Unendliche sich verendlicht und kontigentierte.⁵³

Und dennoch rebelliert Fink nun gegen denjenigen Weltbegriff, der Welt auf das „Ganze der Selbstapperzeptionen“, auf eine „Inständigkeit“ zurückführt, der Welt als etwas rein Subjektivistisches, wenn auch nur als Bewegungsergebnis des absoluten Subjekts, denkt. In solchem Umfang lautet die (Selbst-)Kritik Finks: „Hegel, der sein Denken als die denkende Bewegung des Weltgeistes selber verstand, vollzieht die *Verschmelzung des Menschen mit dem Absoluten* in einem

⁵² Hegel, WA, Bd.8, § 79.

⁵³ PW2, 44-45 (Z-VII, XVII/23a-b). Chiavari Reihe: September 1930.

wahrhaft gigantischen Aufwand gedanklicher Bestimmungen“.⁵⁴ Wenn Fink die theologische Prägung der Weltfrage als wesentlichen Zug der Metaphysik erkennt, dann wäre bei Hegel der höchste Verwirklichungspunkt des Metaphysikbestrebens, dass „das Wesen der Welt vom höchsten Seienden aus, von Gott aus zu denken versuche“.⁵⁵ Aber so weit entfernt liegt die Finksche Bestimmung des Menschen als *Platzhalter des Absoluten* nicht: Dass die phänomenologische Reduktion als die Ablösung aus dem je-eigenen „inständige[n] Gestelltsein in das Seiende als existente Subjektivität“ verstanden wird, um „ab von der Endlichkeit in die Unendlichkeit des weltstürzend sich verendlichenden Ursprungs“,⁵⁶ d.h., des Absoluten, abzulösen, bedeutet ebenso die Philosophie als *Entmenschung* zu betrachten. „Die phänomenologisch-reduktive Selbstbesinnung ist keine dem Menschen erreichbare Radikalität, *liegt also gar nicht im Horizont der menschlichen Möglichkeiten*.“⁵⁷ Wenn die Reduktion Entmenschung und Ab-solution bedeuten soll, dann nimmt sich die meontische Phänomenologie Finks ebenso eine Art *Verschmelzung des Menschen mit dem Absoluten* vor. Gegen solche Verschmelzung, die letztendlich die Versöhnung von metaphysisch gegensätzlichen Grundstellungen wie Mensch und Welt, Drinnen und Draußen, Ich und Nicht-Ich, Sein und Nicht-Sein bedeutet, schreibt Fink in der Vorlesung *Sein und Mensch* von 1955:

Der Begriff eines ‚Absoluten‘, der nur die schlechthinnige Verneinung der besonderen Existenz alles Relativen ist, der die Negativität des Endlichen negiert, das Vereinzelte zu einem Moment oder Attribut herabsetzt, [...] – ein solcher Begriff des Absoluten bleibt, ohne es zu wissen oder sich es einzugestehen, gerade dem noch verfallen, was er zu überwinden sucht; er denkt das Unendliche doch am Modell des Dinges: das Absolute bleibt eine bloße Negation des Endlichen und damit gerade darauf rückbezogen,...⁵⁸

Aus dieser Perspektive wird offensichtlich, dass die metaphysische Umgestaltung in Finks Projekt ganz eng mit dem dringenden Anspruch seiner Philosophie verbunden ist, radikal nach der Welt zu fragen. Die radikale Fragestellung nach der Welt hängt demnach sowohl von der Kritik an der metaphysischen Tradition der Weltvergessenheit als auch von der Selbstkritik ab, die die Welt angesichts der Begriffe Endlichkeit und Unendlichkeit neu denkt. Zum Wesen des Menschen gehört wohl die Philosophie, allerdings nicht als Entmenschung, sondern als „endliche Möglichkeit des endlichen Menschen“.⁵⁹ Aber wie soll die Weltfrage neu gestellt werden? Da die Weltvergessenheit mit der Ontologie anfängt,⁶⁰ muss Fink wiederum mit einer ersten grundlegenden Infragestellung der Seinsfrage und ihres bisherigen Verständnisses beginnen. Daraus ergibt sich der dialektische

⁵⁴ AN, 3. Hervorhebung hinzugefügt ALC.

⁵⁵ Fink, *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990. S. 43. Nachfolgend zitiert als WE.

⁵⁶ Beide Zitate aus PW2, 103 (Z-IX, 36a), 91 (Z-IX, VII/6c) jeweils.

⁵⁷ VI. CM/1, 36.

⁵⁸ SM, 13.

⁵⁹ Fink, *Spiel als Weltsymbol* in EFGA Band 7, Freiburg/München: Karl Alber, 2010, S. 34. Nachfolgend zitiert als SWS, gefolgt von Seitenzahl.

⁶⁰ *Op. cit.* RZB, 106.

Charakter von Finks kosmologischem Projekt: Es ist zunächst notwendig, das metaphysische Privileg des Menschen und seine Zuweisung als Platzhalter des Absoluten abzulehnen, um aus der Annahme der menschlichen Endlichkeit heraus das Problem der Welt neu zu durchdenken (Kant gegen Hegel). Erst dann, wenn die Welt radikal hinsichtlich unserer Endlichkeit gefragt wird, darf das Seinsproblem wieder in Frage gestellt werden (Hegel gegen Kant; Kapitel 5).

§32. Kosmischer Weltbegriff – oder: Kant gegen Hegel

Aus der metaphysischen Sackgasse einer Verschmelzung von Mensch und Absolutem und der daraus entsprechenden Beschränkung der Welt auf die Domäne des Subjekts kann nur eine radikale Problematisierung der Weltfrage die Philosophie aus der weltvergessenen Tradition der Ontologie retten. Diese Radikalität findet Fink bei Kant: „Kant ist der Denker der Metaphysik, der am entschlossensten die Weltfrage stellt“⁶¹, indem seine kritische Philosophie selbst eine „*ontologische Revolution*“⁶² bedeutete: „Kants Vernunftskritik ist eine kopernikanische Umwendung der überlieferten Ontologie. Die Grundgedanken vom Sein werden umgedacht.“⁶³ Wie ist die Radikalität der Weltfrage Kants durch die Umwendung der Ontologie zu verstehen? Indem Kant jenen der ganzen abendländischen Metaphysik zugrundeliegenden Bezug von Sein und Wahrsein in Frage stellt; indem seine Kritik der reinen Vernunft die Voraussetzung einer Entsprechung von Vernunft und Ansichsein des Seienden bestreitet, zwingt sie der bisher unangegriffenen Korrelation zwischen den Dingen und unserer Erkenntnis darüber einen Riss auf. Die uralte Grundlage der traditionellen Ontologie, die auf eine Verhältnismäßigkeit zwischen dem Sein und Wahrsein beruht, wird durch ein neues Gründen jenes Verhältnisses von *ens* und *verum* abgesagt, da „unsere Wahrheit über das Seiende mit diesem selbst nicht *notwendig* zusammen[hängt]. Mit anderen Worten: das Sein der Dinge ist gleichgültig gegen Erkenntnis oder Nichterkenntnis.“⁶⁴ Welche ontologischen Konsequenzen hat diese Umwendung? Das Ding wird dadurch in einen zweifachen Seinsmodus aufgegliedert, nämlich einerseits als An-sich – jener Seinsmodus, der unabhängig von seiner Wahrnehmung ist, d.h., seine *absolute* Seinsweise im Gegensatz zu der *relative* Seinsweise demjenigen, der das Ding als sein Objekt wahrnimmt – und andererseits als Für-uns, d.h., wie das Ding für unsere Wahrnehmung erscheint. Die Welt, in der wir sind, ist uns so Kant allein als Erscheinung, als *phainomenon* gegeben, deren *noumenon* nicht zu erreichen ist. Damit ist zugleich die Trennung von Sein und Wahrsein verfestigt. Dies bedeutet wiederum eine tiefgreifende Veränderung des Sinnes der Seinsfrage, da sie nun eher nach der Adäquation zwischen dem uns

⁶¹ WE, 98.

⁶² WE, 89.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ WE, 92.

erscheinenden Sein – dem Phänomen, dem Sein-für-uns – und unsere priori Erkenntnisvermögen, die nach den von uns erkennbaren Phänomenen als solche einstellen, fragt. Demnach entspricht die Frage nach dem Sein derjenige Frage nach der Wahrheit nicht mehr, da wenn das Sein nun auf den phänomenalen Befund beschränkt ist, dann wird die Frage nach dem Wahrsein eine solche, die allein nach der *Möglichkeit* der *vor jeder empirischen Erfahrung* bzw. nach dem *apriorischen* Erkenntnis des phänomenalen Seinsanteiles fragt. Wenn nun die Wahrheit für uns auf den phänomenalen Seinsanteil beschränkt wird, dann muss die Welt als ein solches Problem vorkommen, das jenseits denjenigen Sein- und Weltdimensionen, zu denen unsere Erkenntnisvermögen uns Zugang verschaffen. Dass sich die Seinsfrage um die Frage nach der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis bzw. nach jenem bestimmten Verhältnis zwischen Sein und Wahrsein dreht, in denen die apriori Bedingungen für die menschliche Erkenntnis gegeben sind, weist darauf hin, dass jene Seinswahrheit nicht in der Welt selbst zu finden ist, sondern in einem angemessenen Bezug zu unseren Verständnisbegriffen, zu dem uns aus den Kategorien der Wahrnehmung erscheinenden Material, d.h., in der angemessenen Anwendung der apriori Begriffe auf die Weltphänomene.⁶⁵ Auf diese Weise wird die Welt eine Idee der Vernunft, wie ebenso des An-sich von Sein und Wahrheit, über die wir zwar denken, von denen aber wir keine Erkenntnis haben können. Wie Fink seit *Einführung in die Philosophie* mehrmals darlegt – eine Argumentation, die am eindringlichsten in *Sein, Wahrheit, Welt* vorkommt –, kreist das philosophische Fragen unwiderruflich um einige Fundamentalbegriffe herum, die, obwohl seit der Antike eingesetzt, vom mittelalterlichen Philosophie ihre allgemeine Bezeichnung als *Transcendentalien* erhielten. Die Transcendentalien⁶⁶ betreffen also jene Begriffe, die sich auf die abstraktesten Aspekte von Seienden beziehen, die als solche keine Prädikat haben können, und wiederum Prädikate aller seienden Dinge sind. Dienlich vermeidet Fink die Feinheiten mittelalterlicher Debatten über das Transcendentalienproblem und stellt die folgende Struktur der Fundamentalbegriffe dar:

Die Philosophie erzählt nichts über den Zusammenhang der Dinge, sondern entwirft einen solchen erst ursprünglich in ihren Fundamentalbegriffen des Seienden, des Wahren, des Einen und des Guten, oder lateinisch formuliert: *des ens, des verum, des unum, des bonum*. Das Seiende als Seiendes, das Seiende als Eines und als Alleinheit, d.i. als Welt, das Seiende als Wahres und das Seiende als das Beste an Sein, das Seiendste, d.i. Gott – diese Gliederung ist die *Urgliederung* der philosophischen Problematik, die schon am Anfang

⁶⁵ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. B74/75-A50/51: „Daher enthält reine Anschauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeschaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt. Nur allein reine Anschauungen oder Begriffe sind a priori möglich, empirische nur a posteriori. Wollen wir die Rezeptivität unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgendeine Weise affiziert wird, *Sinnlichkeit* nennen; so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die *Spontaneität* des Erkenntnisses, der *Verstand*. [...] Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998, S. 129-130.

⁶⁶ Fink übernimmt die Schreibweise Kants – ‘*transcendental*’ –, im Gegensatz zur germanisierten Schreibweise ‘Transzendental’, die in der ersten Phase seines Denkens hegemonisch war. Diese Übernahme steht, wie im nächsten Kapitel (§ 42) ausführlicher erörtern wird, in direktem Zusammenhang mit der *Problematik der Transcendentalien*.

entspringt als die Frage nach Welt, Wahrheit und Gott. *Ens-unum-verum-bonum* nennt man die *Transcendentalien*.⁶⁷

Nach Fink sind jene Fundamentalfragen nach Welt, Wahrheit, nach Sein und Gott „je das Ganze der Philosophie selbst und keineswegs Teile derselben im Sinne abgesonderter Disziplinen.“⁶⁸ Aus der durch die postkantianische erworbenen Gewohnheit, diesen Begriff vorwiegend an Kants Transzendentalphilosophie zu orientieren, habe so Fink die daraus resultierende Metaphysik die Fähigkeit verloren, in den breiteren Umfang des grundlegenden Problem der *Transcendentalien* einzusehen. Wenn die Fundamentalbegriffe (Sein, Welt, Wahrheit, Gott) in der ontologischen Entwicklung der metaphysischen Tradition eine erhebliche Verengung erfahren haben, in der die Frage nach der Welt von der nach dem Sein getrennt wurden, als es um zwei abgesonderten Disziplinen ging, dann wurde die durch die neuzeitliche Philosophie eingeführte Verschränkung noch radikaler: Der ursprüngliche Begriff des Transcendentalen hat sich in die Frage nach dem *verum* verengt, „so allerdings, dass für Kant der Zusammenhang mit dem Problem der Transcendentalien selbst unaufgedeckt blieb.“⁶⁹ In diesem Sinne offenbart Fink einen ersten entscheidenden Grund, warum er zu Kant zurückkehren sollte: „Es scheint mir daher unerlässlich, den kantischen Wortsinn von *transcendental* zurückzuinterpretieren auf das Transcendentalienproblem. Das mag als ein Umweg erscheinen, aber es ist doch eine Weise, die rätselhafte Natur jener Begriffe vorzuverdeutlichen, die in ihrer Allgemeinheit der Allgemeinheit des Begriffs Seiendes“ gleichstehen: eben des *unum*, *verum* und *bonum*.“⁷⁰ Indem Kant die Transzendentalphilosophie als ein Problem der Selbstbegründung der Metaphysik stellt, indem mithin die Metaphysik als Titel für das Ganze der metaphysischen Erkenntnis gilt, dann bleibt die Problematik der Transcendentalien dem Problem des menschlichen Vermögens, *a priori* zu erkennen, unwiderruflich unterzogen, da für Kant und die neuzeitliche Metaphysik die Erkenntnis, „nichts anderes als diejenige Erkenntnis des Menschen [ist], in welcher er das allgemeine Wesen der Dinge unabhängig und frei von aller Erfahrung, also ‚*a priori*‘ erkennt“⁷¹. Aus diesem Grund sind die Fundamentalfragen der Transzendentalphilosophie Kants nicht mehr diejenigen nach dem Sein – oder nach der Welt – selbst, sondern nach den Bedingungen der Erkenntnismöglichkeit der Welt durch den Menschen. In diesem Zusammenhang wird die Welt als solche, nicht als Weltphänomen, d.h., die Welt ‚an sich‘ nicht befragt. Sie hat keinen Platz in solcher Betrachtung des Seins und des Wahrseins. „In der apriorischen Erkenntnis erkennt das Subjekt eigentlich nur sich selbst, seine ihm eigenen Formen, anzuschauen

⁶⁷ EP, 69.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ EP, 71.

und denkend zu gegenständlicher Einheit zu verbinden.“⁷² Wenn die Frage nach dem Sein zu einer transzendentalen wird, verliert die Seinsfrage ihre in der Geschichte der Metaphysik schon traditionell verankerte Verbindung zur Weltfrage. In jener transzendentalen Umwendung der Seinsfrage treten „Seiendheit, Welt und Wahrheit in einen neuen Bezug.“⁷³ Dieser neue Bezug ist absolut entscheidend für die Radikalität, die in Kants Weltfrage gesucht ist.

Die Grundanschauung vom Sein, die in der ganzen Tradition tragend war, wird fragwürdig. Der Seinsgedanke des „An-sich-seins“ wird Problem. Das bedeutet aber: er wird nicht einfach überwunden, beiseitegeschoben – und durch einen neuen ontologischen Grundgedanken ersetzt. Weil das Denken des Seins der abgründige Grund im menschlichen Dasein ist, ist es dem Belieben entrückt. [...] Indem das An-sich-sein radikal fraglich wird, offenbart es aber zugleich auch seine Macht. Es bleibt nicht mehr verhüllt im Modus der Selbstverständlichkeit.⁷⁴

Daraus können wir mit Fink schließen, dass sich aus der Trennung von Welt- und Seinsfrage zwei hochrangige Implikationen für die Radikalisierung des Weltproblems ergeben. 1) Eine erste Implikation betrifft den Sinn der Seinsfrage: Da Kant die reine Idee des Ansichseins nicht *ontologisch* beseitigt hat, erschüttert allerdings nicht die Tatsache, dass das Ansichsein aus dem Bereich des Seienden, das uns als erfahrene und theoretisch erkennende Wesen angeht, ausgetrieben wurde. Wenn es einerseits eine *effektive* Beschränkung des Seinssinnes auf den Sinn der in unserer empirischen Erfahrung vorkommenden Erscheinung bedeutet, wenn sich die Seinsfrage eigentlich auf die Frage nach dem Phänomen beschränkt, dann begreift man auf der anderen Seite, dass wenn Kant die ausgetriebene Idee des Ansichseins in einer ‚intelligiblen Welt‘ beheimatet, verwandelt er sowohl das Problem des Ansichseins – und damit auch die Weltfrage – in ein unlösbares. 2) Von daher betrifft die zweite Implikation eben die Infragestellung dessen, was eigentlich nicht befragt werden kann. Dass das Ansichsein frag-würdig wird, bedeutet eben nicht, dass die Frage nach dem Ansichsein beantwortet werden kann. Auf die Unmöglichkeit, eine Antwort auf das Problem des Ansichseins zu geben, findet Kant die unübertroffene Begrenzung der Vernunft; hingegen findet Fink jene *Macht*, die sich in der Befreiung des Ansichseins vom seinen *Selbstverständlichkeit* offenbart. „Die Spannung bleibt. Der Versuch, die Grundvorstellung des Ansichseins zu überwinden, verfängt sich immer wieder in gewisser Weise in ihr.“⁷⁵

Aus diesen beiden bedeutungsvollen Implikationen der ontologischen Umwendung der kritischen Philosophie Kants lassen sich zwei grundlegende, absolut entscheidende Konsequenzen für Finks kosmologischen Weltbegriff ableiten. 1) Wenn wir über unsere Erfahrungen mit den Seienden, die uns umringen, nachdenken, erfahren wir gleichzeitig den allgemeineren und

⁷² WE, 95.

⁷³ WE, 92.

⁷⁴ WE, 96.

⁷⁵ WE, 96.

umfangreicheren *empirischen* Zusammenhang, in dem sowohl wir als auch die von uns bekannten und erfahrenen Seienden eingebunden sind. Daher gibt es eine unsere Erfahrungen umschreibende Dimension, die das Ganze der Seienden betrifft, welche der Dimension dessen, was wir etwa ‚Welt-für-uns‘ nennen könnten, entsprechen würde. Wie soll solche in jeder Erfahrung schon anwesende aber selbst nicht erfahrbare Ganzheit verstanden werden? Kant war sich der Herausforderung, die diese Frage an seine transcendente Philosophie stellen würde, voll bewusst. Einmal, weil, so Fink, „[d]ie Grundabsicht allen metaphysischen Denkens seit Aristoteles die Erkenntnis des Seienden als solches und im Ganzen [ist]. [...] Das gilt noch bis zu Kant und Hegel“. ⁷⁶ Andererseits, mit Rücksicht auf Kants transcendente Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis, überlegt Fink scharfsinnig: „Wir verstehen unser Verstehen nicht, solange die innere Möglichkeit der apriorischen Erkenntnis undurchsichtig bleibt.“ ⁷⁷ Das Wahrsein der Dinge bzw. das apriorische Offenstehen der Dinge für die Menschen kann allein im Bereich der Erfahrung vorkommen. Erfahrung des *mundus sensibilis* bedeutet wiederum die Erfahrung der Dinge in der raumzeitlichen Dimension. Was wäre nun der einfachste Weg, um alle Bedingungen der Erkenntnismöglichkeit durchsichtig zu machen? Die Einschränkung des Apriori in der Erkenntnismöglichkeit der Sinnenwelt, des Feldes der Erfahrung, weist auf Kants grundsätzliche Einsicht in die Raum-Zeit-Welt als Horizont des Seins hin, und zwar als *subjektiver* Horizont jeder Erfahrung der Sensibilität.

Weil Raum und Zeit nicht Ganzheiten sein können von Seiendem-an-sich, interpretiert sie Kant als Formen des *Subjekts*. Und wieder, weil eine apriorische Voreinsicht in Seiendes, als die Seinsart des Ansichseins hat, ein unbegriffliches Wunder wäre, das Verstehen selbst auf einem unverstehbaren Grund läge, deswegen interpretiert Kant das apriorische Erkennen als eine Selbsterkennung des Subjekts, – er erkennt nur die Formen, die es selbst schon mitbring. ⁷⁸

Die erste Konsequenz der Kantschen transcendentalen Umwendung der Ontologie lässt sich als die Verinnerlichung der als Bedingung der Möglichkeit der raumzeitlichen Erfahrung der Dinge betrachtete ‚Welt‘ verstehen, da ‚Welt‘ hier allein den raumzeitlichen Zusammenhang jeder sinnlichen Erfahrung bezeichnet. Indem er die Horizonte von Raum und Zeit in a priori Begriffe der Sinnlichkeit, d.h., in innere und rein subjektive Horizonte umformt, verliert Kant jeden Bezug der Welt als Feld jeder sinnlichen Erfahrung zu einer äußeren Dimension, die sowohl als Erfahrungsfeld für das erfahrende Subjekt, als auch als vorher- und nachher bestehender Spielraum, welcher ganz unabhängig von dem einen erfahrenden Subjekt existiert. Obwohl die Verinnerlichung der Welt eine neue Art des Weltverlustes für Fink bedeutet, weist diese subjektive Aneignung der Welt auf einen relevanten Aspekt der Weltfrage hin: trotz jener metaphysischen Betrachtung der Welt als kosmische

⁷⁶ WE, 42.

⁷⁷ WE, 96.

⁷⁸ WE, 97.

Totalität, die alles in sich enthält, gibt es allerdings eine andere Dimension eines *physischen* Weltganzen, die sich dem Binnenweltlichen als Bedingung der Möglichkeit seiner binnenweltlichen Existenz selber bedeutet. Als Enthalt ermöglicht das kosmische Weltganze einen Inhalt, der das binnenweltliche Weltganze in Form einer binnenweltlichen Existenz betrifft. Bei der Verinnerlichung der Welt betont Kant daher diejenige Weltdimension, die von der Betrachtung der menschlichen Existenz nicht ausgeschlossen werden kann, da sie der Bedeutung jeder in einem spielräumlichen Zusammenhang bestehenden Existenz schon zugrunde liegt. Daraus extrahierte Fink seinem – im Gegensatz zum „kosmischen“ – sogenannten „existenziellen Weltbegriff“. „Massiv formuliert: Der kosmische Weltbegriff, mit dem wir vor aller Philosophie umgehen, wo wir eben Raum und Zeit dem Seienden selbst zusprechen, – dieser kosmische Weltbegriff schlägt bei Kant um in einen existenziellen.“⁷⁹ Wenn Fink die innere Projektion der Raum-Zeit Dimensionen Kants deutlich kritisiert und ablehnt, dient der bloße Hinweis auf eine existenzielle Dimension der Welt Finks Formulierung der *kosmologischen Differenz*. „Den Unterschied von Welt und dem, was in ihr ist, nennen wir die *kosmologische Differenz*.“⁸⁰ „Bei Kant wird die kosmologische Differenz ausdrücklich und im Wissen um die prinzipielle Tragweite dieser Unterscheidung vollzogen und damit überhaupt das Welt-Problem gebildet.“⁸¹ Der tiefgreifende Sinn dieser Behauptung kann erst nach der Analyse der zweiten Konsequenz der Transcendentalisierung Kants für die Weltfrage verstanden werden.

2) Auf der anderen Seite liegt die Welt als kosmische Ganzheit außerhalb des Erscheinungsreiches: Das Weltall erscheint uns nicht und kann dementsprechend nicht von uns erkannt werden. Die kosmische Welt, indem sie die Welt im Modus ihres Ansichseins vorstellt, gehört zu dem unserer Vernunft unzugänglichen Bereich des Ansichseins und darf zwar gedacht, kann aber niemals begriffen werden. Dass die Welt nach Kant uns allein als Idee der Vernunft gestattet ist, d.h., dass nicht in Form der raumzeitlichen Anschauung gegeben ist, zeigt, dass die Verstandskategorien daher eher nicht in der Lage sind, eine synthetische Funktion durchzuführen. Der Verstand wird daher mit der gleichwertigen Gültigkeit von widersprechenden Antworten auf die Frage der Vernunft konfrontiert, ohne sich für die Wahrheit des einen oder des anderen entscheiden zu können. Wenn die Vernunft sich die Frage stellt, ob die Welt endlich oder unendlich sei,⁸² findet den Verstand für beide möglichen Antworten ein Argument, das nach den von Kant akzeptierten Regeln der

⁷⁹ WE, 89. S. für den ersten Entwurf dieser Differenzierung, die weiter untersucht werden soll, WE 32: Wir nennen den existenziellen Begriff der Welt: „das Seiende im Raume einer Zugänglichkeit und Offenbarkeit für den Menschen.“ Und dazu WE, 33: „Diesen Weltbegriff, der ein an sich seiendes Ganzes, eine vom Menschen unabhängige Allheit meint, nennen wir den *kosmischen* Weltbegriff.“

⁸⁰ EP, 106.

⁸¹ EP, 114.

⁸² S. Kant, *KrV*, *op. cit.* B 454 ff.: Die *These* lautet: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenze eingeschlossen“. Die *Antithese* wiederum: „Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raumes, unendlich.“

allgemeinen Logik einen zwingend erscheinenden Beweis ergibt. Das Resultat dieser einander widersprechenden und doch logischen Notwendigkeiten, die Kant unter den *Antinomien der reinen Vernunft* formuliert, lautet: Die Frage nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt, wie auch jede andere Weltfrage, bleibt zwangsläufig unlösbar. „Kants großartige Exposition des Weltproblems [...] liegt [...] in den scharf und klar herausgearbeiteten Widersprüchen des Weltgedankes, in der schroffen und schonungslosen Entgegensetzung der These und Beweisgänge, deren Widerspruch nirgends gemildert, vielmehr in seiner ganzen Härte aufgerissen wird.“⁸³ Mit anderen Worten: die Größe der antinomischen Weltkonzeption liegt in der unverzichtbaren Aufrechterhaltung ihrer Spannung.

In der antinomischen Formulierung des Weltproblems zeigt Kant zugleich den paradoxalen Charakter jener Grenze zwischen der Reichweite der Vernunft und den Vernunftsideen, welcher ebenso in der Grenze von Welt und Binnenweltlichem zu finden ist: die Grenze etabliert nicht nur das Limit dessen, was unter ihrer Begrenzung liegt, sondern weist zugleich über sie selbst hinaus, eben auf das, was außerhalb dieser Begrenzung selbst vorkommt. Es handelt sich dabei um eine Bruchlinie, die zeigt, dass das, was ist, *nicht alles* ist.⁸⁴ Die Grenze besagt letztendlich das *krinein*,⁸⁵ die Essenz der kritischen Aufgabe der kantischen Philosophie. „Kants neuer Begriff der Subjektivität enthält in verdeckter Weise Wesensmomente der Welt selbst; aber diese werden eben ausgesagt in der Sprache des Subjektivismus. So bedeutet die Philosophie Kants in einer zweideutigen Weise ein radikaler Durchbruch zur Weltfrage *und* zugleich zu ihrer Verdeckung.“⁸⁶

In der Auseinandersetzung mit Kant⁸⁷ macht Fink die *kosmologische Differenz* zum Begriff. Erst mit der kosmologischen Differenz „gibt es ein *Problem* der Welt und eine Kosmologie. Genauso, wie es mit der Unterscheidung von Sein und Seiendem erst das Problem des Seins, die ontologische Frage gibt.“⁸⁸ Der daraus abgeleitete Doppelbegriff der Welt, auf der einen Seite der *kosmische* und auf der andere Seite der *existenzielle* Weltbegriff, spiegelt teilweise die Definition der Welt als

⁸³ WE, 131-132.

⁸⁴ Vgl. mit der Formulierung Nielsen-Sepp, 2011, S.10.

⁸⁵ des griechischen Wortes κρίνω *krino*, „scheiden, unterscheiden, beurteilen“ als Analyse und Überprüfung im weitesten Sinne.

⁸⁶ WE, 72.

⁸⁷ Laut Riccardo Lazzari, Herausgeber der Eugen Fink Gesamtausgabe [EFGA II, Band 5: *Sein und Endlichkeit* (2. Teilband) (2016), Freiburg: Karl Alber; und EFGA III, Band 13: *Epilegomena zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“* (2011), Freiburg: Karl Alber.], den Kern Finks Auseinandersetzung mit Kant und ebenso seiner Interpretation des Weltproblems [„esposizione kantiana – ma anche deformazione – del problema del mondo“] ist im Werk *Welt und Endlichkeit* anstatt in der Folge der vierzehn Seminare zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“, die in der Bibliothek des Seminars für Philosophie und Erziehungswissenschaft der Universität Freiburg von 1962 zu 1972 stattfand, zu finden sind. Über diese Seminare behauptet Lazzari, dass „proprio per la loro intenzione didascalica e per la loro stretta aderenza al testo kantiano lasciano intravedere il significato complessivo dell’impresa interpretativa avviata da Fink solo in rapidi scorci.“ S. dazu Lazzari, Riccardo (2009) *Eugen Fink e le Interpretazioni Fenomenologiche di Kant*. Quaderni del magazzinodifilosofia. Milano: FrancoAngeli, S. 148, aber auch Lazzari (2016), „Nachwort des Herausgebers“ in EFGA III, Band 13, S. 691-715.

⁸⁸ EP, 106.

Entzug.⁸⁹ Aus einer kosmischen Perspektive wird die Welt also als die unendliche und unfassliche Allheit gedacht. Welt ist das Enthalt, das die Gesamtheit der Gegebenheit in-hält, indem sie sich selbst jeder Gebung verweigert. Welt als Enthalt und Entzug besagt den Seinsmodus der Welt als Ansich. Aus einer existenziellen Perspektive wiederum stellt sich die Welt als die ermöglichende Gesamtheit des binnenweltlichen Lebens und der binnenweltlichen Existenz dar. Welt wird daher als das Entziehende, das allem binnenweltlich Seienden Raum gibt und Zeit lässt. Diese Struktur des Weltdenkens als das, was sich entzieht, indem es das binnenweltliche Leben ermöglicht, wird in der kosmologischen Denkmatrix als Grundstruktur des existenziellen Weltbegriffs beibehalten. „Welt ist so am Ende das immer Anwesende, aber nie Vorhandene; sie ist das, was umfangend alles Seiende einigt, zusammenrücken lässt in einen alles umfassenden Bezug, aber nicht selbst vorkommt als ein ‚einiges‘ Ding.“⁹⁰ Existenzieller Weltbegriff besagt also die Welt aus der Menschensicht, aus einer binnenweltlichen Perspektive. Da die Allheit des Seienden im Ganzen nicht binnenweltlich erfahrbar ist, lässt sie sich als diejenige entzogene und alles Binnenweltliche ermöglichende Allheit verstehen.

Die Welt ist nicht „bloß“ etwas menschliches, nicht bloß eine existenziale Struktur, nicht bloß eine bestimmte Form der menschlichen Seinsverfassung – wohl aber ist die Welt in besonderer Weise dem binnenweltlichen Menschen zugewandt und ist in solcher Zuwendung auch in einem rätselhaften Sinne „menschlich“; sie ist „menschlich“, weil sie zuvor der Mensch „weltlich“ ist.⁹¹

Nach der antinomischen Definition der Welt als Allheit und Inbegriff aller Prädikate, liegt die Welt jenseits aller möglichen Erscheinung. Zu behaupten, dass die Welt ebenso unendlich wie endlich, oder weder endlich noch unendlich ist, bedeutet zugleich anzuerkennen, dass jede Lösungsmöglichkeit des Problems definitiv ausgeschlossen ist. Eine Frage, die nicht beantwortet werden kann, ist eben aus diesem Grund bereits beantwortet: Wenn für Kant die Unmöglichkeit jener Antwort auf die Beschränkung der menschlichen Erkenntnisvermögen zurückzuführen ist, dann stimmt Fink nicht nur der Beschränkung zu, sondern erlaubt er sich eine weitere Einsicht – die als nächstes mit der Analyse des Spielphänomens und seiner symbolischen Funktion hinsichtlich der Welt deutlicher wird –, nach der jene Unentschlossenheit nicht nur für die Welt als ihre grundlegende Bestimmung, sondern ebenso für alles, was binnenweltlich existiert, gelte. Somit können wir schließen: Wenn die ‚kosmische‘ Welt – oder der kosmische Weltbegriff – diejenige bedeutet, die aus ihrer Intraduzierbarkeit in binnenweltliche Kategorien und aus ihrer Irreduzibilität auf eine

⁸⁹ Auch Riccardo Lazzari erkennt an, dass diese Formulierung des Weltproblems die Definition von Welt als Entzug aufgreift, wie sie in Finks Privatnotizen (PW1 und PW2) vorkommt. S. Lazzari, *Eugen Fink e le Interpretazioni Fenomenologiche di Kant*. Quaderni del magazzinodifilosofia. Milano: FrancoAngeli, 2009, S. 160. „Così come non è la somma di tutti gli enti, una totalità che risulterebbe dal loro accumulo, il mondo non è neppure limes, confine o margine dell'ente in totale. E nondisenso, funge da ‚contenitore‘ rispetto agli enti.“

⁹⁰ WE, 12.

⁹¹ SWS, 67-68.

binnenweltliche Erfahrung von der kritischen Philosophie Kants befragt wird, wird die ‚existenzielle‘ Welt hingegen, die sich dem Sein und der menschlichen binnenweltlichen Erfahrung öffnet, im Seinsverständnis Hegels entdeckt. Wenn Fink zu Kant, gegen Hegel und die gesamte abendländische Tradition der Metaphysik zurückkehren musste, um die Weltfrage von der Seinsfrage zu trennen und sie in erneute Radikalität zu stellen, dann musste Fink sich wieder zu Hegel wenden, da er allein beim Seinsverständnis Hegels die Möglichkeit sehen konnte, die durch die kantische Transzendentalphilosophie verlorene Welterfahrung zurückzugewinnen. Dieser zweite Aspekt des Weltbegriffs und der kosmologischen Differenz wird im nächsten und letzten Kapitel behandelt.

§33. „Das Wort Nietzsches über das Sein“ und das Spiel

Nietzsche habe so Fink eine *Wandlung der Seinsauffassung* mit Sokrates und mit dem Ende des tragischen Zeitalters spekuliert. Mit Sokrates beginnt das Zeitalter der Vernunft und des theoretischen Menschen. Selbst wenn diese Interpretation Nietzsches aus Finks Perspektive nicht voll zutreffend sei, da sie auf die Schlüsselstellung des Sokrates fixiert ist, und die Interpretation insgesamt „im Psychologischen hängen“⁹² bleibt, erkennt Fink dadurch die diesmal gerechte Diagnose einer vorliegenden Zäsur im abendländischen Denken, „dass sich für zwei Jahrtausende die Blickbahn des philosophischen Fragens verengte: vom waltenden Weltganzen weg auf das binnenweltliche Seiende“.⁹³ Das heißt: Selbst wenn Fink den psychologischen Ansatz Nietzsches des Sokrates als Verneiner der griechischen Weisheit oder Nietzsches massive Gleichstellung des sokratisch-platonischen Begriffs der *Theoría* mit der Tendenz der neuzeitlichen Wissenschaft für bedenklich hält, stellt dennoch die Deutung der Tragödie Nietzsches ein entscheidendes Moment für Finks Weltverständnis dar. Das „Gegeneinander von Apoll und Dionysios, von Ding an sich und Erscheinung, von Rausch und Traum wird als die Einheit eines polargespannten Grundvorgangs angesetzt“.⁹⁴ Indem Nietzsche so Fink die ontologische Unterscheidung von „Ding an sich“ und „Erscheinung“ nicht als strenge Demarkation zweier wesentlich getrennter Bereiche, sondern eher als eine dynamische Bewegung, ein im Zusammentreffen der Bereiche ständig sich vollziehenden Schöpfungsvorgang betrachtet, denkt Nietzsche die Welt als Spiel. „Das Seiende im ganzen, die Welt ist ein *Spiel*. Das Reich der Individuation, der Erscheinung der vielen vereinzelt Seienden in der Unterschiedenheit des Schönen und Schrecklichen ist – als Ganzes genommen, – ein schöner Schein im Sinne der tragischen Vision, oder, wie Nietzsche formuliert, ‚ein künstliches Spiel, welches der Wille, in der ewigen Fülle seiner Lust, mit sich selbst spielt‘.“⁹⁵

⁹² NP, 28.

⁹³ NP, 29.

⁹⁴ NP, 30.

⁹⁵ NP, 30. Die Passage Nietzsches wird nach der sog. Großoktavausgabe von Fink zitiert: I,168.

Um die sogenannte Artisten-Metaphysik Nietzsches durch die Figur des Spiels auszulegen und damit zwar jede existenzielle Interpretation abzulehnen, fragt sich Fink nach dem, „was in der Gesamterscheinung von Nietzsches literarischem Werk *Philosophie* sei.“⁹⁶ Um das Philosophische, oder eher das *Metaphysische* in Nietzsches Werk herauszunehmen, fragt sich Fink nach einem „fremden“ Maßstab, welchem das Werk Nietzsches unterworfen sein könne; jedoch einem solchen, „den Nietzsche selbst leidenschaftlich abgelehnt und bekämpft hat“.⁹⁷ Welcher wäre denn ein solcher Maßstab? „Dieser Maßstab ist die überlieferte Idee der abendländischen Metaphysik als Frage nach der Natur des Seins.“⁹⁸

Dieser Maßstab ist weder zufällig noch willkürlich: Wenn Fink sich auf den nach der Kriegserklärung an die platonische Metaphysik übrig gebliebenen metaphysischen Gedanken Nietzsches als jenen bezieht, der unter der Figur des Spiels bzw. des Urstreits zwischen den Grundmächten von Apollo und Dionysos zu finden sei, stellt Fink eigentlich den Schwerpunkt der Metaphysik Nietzsches auf das Problem der Natur des Seins um. In dieser Umstellung gelingt es Fink gleichzeitig, die notwendige Verbindung und Interdependenz von Welt- und Seinsfrage aufzudecken. Daher bedeutet die Frage nach dem Philosophischen in Nietzsches Werk „das Wort Nietzsches über das Sein“⁹⁹ hervorzubringen: „Als Philosophie in Nietzsches Werk gilt uns seine Ontologie, sein metaphysischer Entwurf des Wesens des Seins, der die tragende, aber doch zumeist verborgene Voraussetzung ist für seine Lehren vom Übermenschen, vom Willen zur Macht und der Ewigen Wiederkunft des Gleichen.“¹⁰⁰ Das bedeutet nicht nur, dass Nietzsches Metaphysik aus der Perspektive des Grundbegriffes „Sein“ von Fink als Voraussetzung ihrer wesentlichsten Gedankenmotive betrachtet wird, sondern auch, dass sich die Metaphysik, die sich eine kritische Aufgabe stellt, nur soweit als *ontologische* zeigt, als sie sich selbst als „Kampf gegen die Metaphysik“ versteht. Mit anderen Worten: die Analyse der Metaphysik Nietzsches aus der Frage nach dem Sein heraus offenbart sich eben als ein *Kampf gegen die traditionelle Metaphysik*.

Warum ist diese Auseinandersetzung mit Nietzsche und vor allem mit Nietzsches *Metaphysik* als Frage nach der Natur des Seins so relevant? Keineswegs allein wegen seiner antimetaphysischen Weltbetrachtungen, die ihn nur „weit ab von jeder gewöhnlichen antimetaphysischen Einstellung“¹⁰¹ angetrieben haben. Diese haben ihn vielmehr, so Fink, in Richtung eines „Positivismus“ gesteuert. Nietzsches Ablehnung der Metaphysik betreffe eher ein der „Ontologie des starren ‚Seins‘“ entsprechendes „Zerrbild“,¹⁰² welchem er „eine auf Divination beruhende Betrachtung der

⁹⁶ Fink, „Nietzsches Metaphysik des Spiels“, *op.cit.* S. 25. Nachfolgend zitiert als WD [NMS], gefolgt von Seitenzahl.

⁹⁷ WD [NMS], 27.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Ebd., 31.

¹⁰² Ebd.

wirklichen, werdenden, sinnlich-sinnfälligen Welt, und zwar im Wesen ihres Werdens“¹⁰³ gegenüberstellte, wie man aus der Polemik gegen Parmenides folgern kann. Durch seinen antimetaphysischen Drang gegen die Auffassung des Seins „als Gegenbegriff zum lebendigen Werden“¹⁰⁴ überlieferte Nietzsche der Philosophie die Möglichkeit, eine latente *Ontologie des Werdens* zu entwickeln. Fink erwähnt Nietzsches Auslegung von Heraklit, um bei diesem nach demjenigen Begriff von ‚Werden‘ zu suchen, der die Ontologie Nietzsches bestimmen würde. Zu diesem Zweck zitiert Fink die folgende Passage aus der *Geburt der Tragödie*: „Die Welt ist das *Spiel des Zeus*, oder physikalischer ausgedrückt, des Feuers mit sich selbst, das Eine ist nur in diesem Sinne zugleich das Viele“.¹⁰⁵ Wenn das Wesen des Werdens nun im Spiel zu finden ist, darf die Metaphysik Nietzsches zu Recht als eine Metaphysik des Spiels gezeichnet werden. So erklärt sich der Leitfaden, den Fink für seine Interpretation von Nietzsches Werk darstellte. Aber was hat dies alles mit der Frage nach der Natur des Seins zu tun? Inwieweit ist man in der Lage, durch die Frage nach dem Sein in Nietzsches Philosophie „seine Grundeinsicht in das Sein mit Kategorien der Ästhetik“¹⁰⁶ ans Licht zu bringen? Anders formuliert, wie kann man diese ontologische Metaphysik mit der von Nietzsche selbst genannten „Artisten-Metaphysik“ in Zusammenhang stellen? Gegen die Tradition des seinsbegrifflichen Denkens projiziert Nietzsche auf die Erfahrung des Künstlers jene Möglichkeit, an eine differenzierte Erfahrung der Welt und des Seins der Welt zu denken. Allein den Künstlern und den Kindern ist gestattet, schreibt Nietzsche in *Geburt der Tragödie*, „ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld“¹⁰⁷ zu erfahren. Allein für die Künstler und die Kinder reißt sich die Welt so auf, wie sie wirklich ist, d.h. als das *Spiel des Zeus*. So erklärt Fink:

Kind und Künstler sind das ontische Modell für Nietzsches ontologischen Begriff des Spiels. Was besagt das? Im Hinblick auf das phänomenal innerweltlich begegnende Sein des Kindes und des Künstlers wird das Sein des weltdurchwaltenden Werdens bestimmt. So wie diese spielen, spielt der Aeon. In diesem so-wie liegt eine Analogie, eine Metapher. Dabei ist es aber nicht das Wesentliche, dass es sich um eine gleichnishafte Entsprechung und Zuordnung handelt, sondern wesentlich ist allein die *Dimension des Bezugs*, innerhalb dessen die Analogie obwaltet; denn hier handelt es sich nicht um eine Entsprechung zwischen Seiendem, sondern *zwischen Seiendem und dem Sein*.¹⁰⁸

Das ontische Modell des kindlich-künstlerischen Spiels dient als Hinweis auf jene Erfahrung, die durch das chaotisch Maßlose eines ständigen Streites zweier heterogener und gegeneinander anprallender Grundkräfte charakterisiert wird: „wenn das Wesen der Kunst das Spiel ist, so ist dieses

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Nietzsche KSA 1, S. 827 *apud* Fink, WD [NMS], 32.

¹⁰⁶ Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1960, S. 17. Nachfolgend zitiert als NP gefolgt von Seitenzahl.

¹⁰⁷ KSA 1, 830 *apud* WD [NMS], 33.

¹⁰⁸ WD [NMS], 33.

die in sich wider-setzliche Einsheit des Dyonisischen und Apollinischen. Spielen ist schöpferischer Entwurf einer Spielwelt.“¹⁰⁹ Das von Künstlern und Kinder erfahrende Spiel von gegensätzlichen Grundkräften gilt als eine *Analogie*, eine *Metapher* des Urstreits bzw. des schöpferischen Spiels der Grundkräfte der Welt. In diesem Sinne dient das Phänomen der Kunst bei Nietzsche – so Fink – als ontisches Modell für einen Absprung zum ontologischen Sinn des Spiels. Zu sagen, dass die Grundmächte von Apoll und Dionysos ein ontisches Modell für ein ontologisches Streit-Spiel repräsentieren, bedeutet, dem „Dyonisische[n] das weltdurchwaltende Werden als das Spielen der zeitigenen Zeit“, und wiederum dem „Apollinische[n] das *principium individuationis*, das in der Zeitigung Gezeitigt, den Schein der verharrenden Form, die Spielwelt der seienden, verharrenden Dinge“,¹¹⁰ zuzuschreiben.

In Finks „Nietzsches Metaphysik des Spiels“ von 1946 wird mit der – von äußerster Relevanz für das Gesamtprojekt einer kosmologischen Philosophie – Einsicht abgeschlossen, dass bei Nietzsche sowohl eine Lehre vom Sein des Menschen als auch eine vom Sein der Natur vorliege. Beide würden laut Fink auf einer Metaphysik des Spiels Nietzsches basieren. Auf diese Weise verknüpft Fink die Lehre vom Sein des Menschen mit der Nietzscheanischen Übermensch-Lehre, in der der Mensch ein „geistbestimmtes Leben“ führt und sich als „Transzendierend-sein“, als „*Ideale setzendes Tier*“¹¹¹ verstehen lässt. Die Lehre des Seins der Natur wird zur Lehre des Willens zur Macht als das „unbändige Aufgehenwollen jedes Seienden der Physis, sein Zunehmen- und Wachsenwollen, sein unersättlicher Drang, alles zu sein“.¹¹² Die grundlegende Basis des kosmologischen Modells Finkscher Philosophie wird nicht allein auf der Grundlage eines Urstreites von Grundmächten, wie hier durch die Gegensätze der Kunsttriebe von Apoll und Dionysos dargestellt. Als ebenso wichtig stellt sich das Problem der Analogie bzw. der Metapher heraus, die das binnenweltliche Spiel, sei es des Künstlers oder des Kindes, mit dem Spiel der Welt als solches etablieren kann. Jenes „so-wie“, welches das binnenweltliche Spiel mit dem Spiel der Welt verbindet, enthält in sich das philosophische Weltverständnis Nietzsches, schließt Fink. In der Kunst und speziell in der attischen Tragödie enträtselt er eine Art Schlüssel, der durch die innerste Erfahrung des Künstlers das Weltverständnis eröffnet. Wie bei der antiken Tragödie und dem in ihr erfahrenen Widerstreit von Apollinischem und Dionysischem Kunsttriebe, eröffnet sich das Weltverständnis dem Künstler als ein tragisches Spiel. Indem er die Ästhetik in das Organon der Philosophie verwandelt, legt Nietzsche jedoch eine Vision der Welt als ein tragisches, d.h. ein jeder Erlösungsmöglichkeit fremdes Spiel: „Die tragische Kunst erkennt das tragische Wesen der Welt.“¹¹³

¹⁰⁹ Ebd, 34.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Ebd. 35.

¹¹² Ebd. 36.

¹¹³ NP, 17.

Das Tragische ist Nietzsches erste Grundformel für seine Seinserfahrung. Die Wirklichkeit ist ihm das Widerspiel von Urgegensätzen. [...] In einer tragischen Welt gibt es keine Erlösung – als Rettung eines endlichen Seienden in seiner Endlichkeit, dort gibt es nur das unerbittliche Gesetz des Unterganges alles dessen, was aus dem Seinsgrunde herausgetreten ist in die vereinzelte Existenz, was sich abgerissen hat vom flutenden All-Leben; in der tragischen Weltsicht sind Leben und Tod, Aufgang und Untergang alles Endlichen ineinander verschlungen.¹¹⁴

Bei Nietzsche und bei dem durch den Widerstreit des Kunsttriebes widergespiegelten tragischen Spiel der Welt, das durch Apoll und Dionysos vertreten sind, erkennt Fink nicht nur den Bedarf, die traditionelle Metaphysik auf neue Grundlagen zu stellen bzw. aus einem neuen Begriff der Seinserfahrung – der *ontologischen Erfahrung* – zu bestimmen, sondern er erkennt auch ganz konkret denjenigen Gegensatz, der im kosmischen Kampf alles schafft und alles zerstört. Apoll und Dionysos sind Metaphern der Grundmächte insofern, als sie die Pole derjenigen Gegensätze darstellen, auf denen Finks kosmologische Philosophie errichtet wird: Licht und Dunkel, Erde und Himmel, Nacht und Tag, aber auch die apollinische Individuation der Form und das dionysische Chaos der Materie. Wenn Apoll den bildnerischen Trieb symbolisiert, da er „der Gott der Klarheit, des Lichts, des Maßes, der Gestalt, der schönen Fügung“ ist, ist Dionysos wiederum „der Gott des Chaotisch-Maßlosen, des Ungefügen, der brodelnden Lebensflut, der geschlechtlichen Raserei, der Gott der Nacht“.¹¹⁵ Mit solcher Auffassung gelingt Nietzsche, seinen anfänglichen Ansatz über die Geburt der antiken Tragödie in die widersetzliche Einsicht der kosmischen Prinzipien umzudrehen. „Vom menschlichen Kunsttrieb aus gewann Nietzsche die beiden metaphysischen Weltprinzipien“¹¹⁶: „Das Apollinische widerstrebt allem Dionysischen und umgekehrt, es ist eine Feindschaft gesetzt zwischen diesen Gegenmächten: sie verdrängen und bestreiten einander; aber – und das ist eine tiefe Einsicht Nietzsches – sie können nicht ohne einander sein; ihr Streit, ihre Zwietracht ist auch eine gewisse Eintracht, sie sind als die Kämpfenden verbunden“.¹¹⁷

Indem sich die Kunst als kosmisches Ereignis offenbart, offenbart sich im gleichen Verhältnis die Artisten-Metaphysik Nietzsches als eine Metaphysik des Spiels. Indem Nietzsche die Seinsmächte des kosmischen Urstreites aus dem Streit zwischen den Gegenmächten von Apoll und Dionysos (er)sieht, einteilt er den apollinisch-dionysischen Seinsmächten den kosmischen Rang der Weltprinzipien. „Vom menschlichen Kunsttrieb aus gewann Nietzsche die beiden metaphysischen Weltprinzipien – und nun deutet er die Menschenkunst selbst als ein kosmisches Ereignis“.¹¹⁸ Diese metaphysischen Intuitionen, die Nietzsche allein durch das Phänomen der Tragödie und eben gegen

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Beide Zitate aus NP, 22.

¹¹⁶ NP, 24.

¹¹⁷ NP, 23-24.

¹¹⁸ NP, 25.

die Tradition des seinsbegrifflichen Denkens zum Ausdruck gebracht hat, versucht Fink umgekehrt durch Begriffe, ausführliche Analysen des ontischen Modells des Spiels und eine begriffliche Entfaltung jenes ontologischen Sinnes aufzurichten.

§34. Das kosmische Spiel und das Einsheit-Vielheit Modell

Bei der Metaphysik des Spiels Nietzsches findet Fink nicht nur die generelle Idee der gegensätzlichen Weltprinzipien, sondern dadurch auch das Modell und die Dynamik, nach welcher der kosmische Weltbegriff gedacht wird.

In der Lyrik sieht Nietzsche einen Klang aus der hinter aller Erscheinung wesenden Tiefe der Welt. Gerade an Musik und Lyrik werde deutlich, *wer* das wahre Subjekt der Kunst sei, nicht der Mensch, der sie ausüben glaube, sondern der Weltgrund selbst, der durch den Menschen handle, ihn zum Gefäß seiner Tendenz mache; der Weltgrund selbst suche „Erlösung“ von der taumelnden Unrast, der Gier, dem Leiden des ruhelosen „Willens“ eben in der Täuschung des schönen Scheins, in der scheinbaren Ewigkeit der Form, der Ständigkeit der Gestalt, der maßvollen Fuge der Dinge. In Wahrheit sei die menschliche Kunsttätigkeit ein gespieltes Spiel, in dem wir nur die Figuranten sind, selbst dem Schein zugehörige Gestalten.¹¹⁹

Die Tiefe der Welt, die jenseits des schönen Scheins der individuellen Form liegt, sucht selber nach ihrer Erlösung, indem sie nach ihrer höchsten Vereinigung tendiert. Die Erlösung für die Welttiefe offenbart sich letztendlich in der Einsicht, dass die Zerteilung alles Seienden in die Vereinzelung nur eine Illusion, ein apollinisches Truggebilde ist. Der dionysische Urgrund wirft sich in die Erscheinung und somit „redet die Sprache des Apollo, [und] Apollo aber schließlich die Sprache des Dionysus“.¹²⁰ Die Durchdringung des Dionysischen und Apollinischen wird, in der antiken Tragödie, eine „apollinische Darstellung des Dionysischen“.¹²¹ Was bedeutet diese durchdringende Einigung der gegensätzlichen Grundmächte, die nach Fink auch als Weltprinzipien gelten? Sie offenbaren das Wesen des Verständnisses der kosmischen Weltdynamik als tragisches Spiel: das Ganze der Welt, soweit die Welt als *Ding an sich* zu betrachten ist, „sei gar nicht zerstückelt in die Vielfalt, sie sei ein ununterschiedenes Leben, eine einzige Flut. Die Vielheit des Seienden ist Schein, ist bloße Erscheinung. In Wahrheit ist alles eins.“¹²² Die apollinische Illusion der Form und der Ordnung besteht aus dem *principius individuationis*, nach dem die chaotische Einsheit des in einem ununterschiedlichen Strom fließenden Lebens den Lebendigen als vereinzeltten Dinge erscheinen, die mit in der Welt innewohnen. Das apollinische Trugbild besteht in Vereinzelung des Seins: alles, was als Seiendes in der Welt existiert, besagt eine Erscheinung, die die einheitliche Tiefe der Welt

¹¹⁹ NP, 25.

¹²⁰ VI, 33 ff. *Apud* Fink, NP, 26.

¹²¹ NP, 26.

¹²² NP, 23.

verschleiert. Die apollinische Illusion der Form und der Ordnung verschleiert das dionysische Chaos des einheitlichen Lebensstroms, und die Ewigkeit der Formen ist genauso nur eine scheinbare. Das Wesen der Vision der Welt als eines tragischen Spiels liegt in der Einsicht des Weltgrundes als eines einzigen und ununterschiedlichen Stroms, der in Form der Vereinzelung alles Seienden zur Erscheinung kommt, aber selbst eine einheitliche Kraft des Werdens und des Lebens ist. Die apollinisch-dionysische Feindschaft und Zwietracht besagt jedoch eine einzige tiefe Einsheit, eine gewisse Eintracht, in der die gegensätzlichen Mächte im Kampf als Kämpfer vereinigt sind. In dem Sinne schafft die antike Tragödie eine künstlerische Erlösung hinsichtlich der zwei Grundmächte des ästhetischen Streits, welche in kosmischer Hinsicht überhaupt nicht erfahrbar sei. Dass diese künstlerische Erlösung im Rahmen der antiken Tragödie stattfinden kann, ist zwar der wesentliche Grund, warum sie als ontisches Modell auf die kosmische Dynamik hinweisen kann: die künstlerische Erfahrung der antiken Tragödie erlaubt es uns, die reine Möglichkeit einer kosmischen erlösenden Einsheit zu entwerfen, die jenseits aller Erscheinung und aller binnenweltlichen Erfahrung hinaus treffe. In diesem Sinne ist das in der Tragödie gespielte künstlerische Spiel eine Metapher für das Spiel der Welt: Das Spiel besagt hier die Dynamik des widersprüchlichen Zusammentreffens der Gegenmächte. Wenn Nietzsche diese Grundmächte in Apollo und Dionysos erkannt hat, schreibt Fink sie dem kosmischen Gegensatz von Erde und Himmel zu. Wie im nächsten Kapitel thematisiert wird, spiegelt sich dieser kosmische Gegensatz im Zusammenhang mit einem existenziellen Weltverständnis, dem Gegensatz zwischen Licht und Dunkel des Seins, oder Lethe und Aletheia wider.

Die Welt und die Weltdynamik werden in *Sein und Mensch* in Form des Urstreites zwischen Himmel und Erde präsentiert. Die Zwietracht von Erde und Himmel betrifft jenes durch das Einsheit-Vielheit Modell veranschaulichte kosmologische Paradoxon, in dessen Streitraum die in der Welt seiende Vielheit nur darauf zurückzuführen ist, dass sie eigentlich aus einer tieferen Einsheit der Welt als Allheit besteht. Die Vielheit ist die Art und Weise, wie das nie sichtbare Ganze der Welt zum Vorschein kommt. Die Vielheit besagt also jene vereinzelnde Erscheinung, wobei die Einsheit des Weltalls rückscheint. Allein in ihrem Hinaussein ins Binnenweltliche zurück kann die Welt scheinen und erscheinen. In der Vielheit des Binnenweltlichen wird die Einsheit des Weltalls ‚relucet‘.¹²³ Im Rückschein offenbart sich das Binnenweltliche als Erscheinung dessen, was sich jeder positiven Gebung verweigert.

Der Rückschein der Einsheit des Weltalls in der Vielheit des Binnenweltlichen enthüllt einen ersten paradoxalen Aspekt des Symbolbegriffs, welcher von dem in Finks Doktorarbeit *Vergegenwärtigung und Bild* dargestellten Begriff des *Bildes* inspiriert wurde. Im Phänomen des

¹²³ Vgl. Nielsen-Sepp, *Welt bei Fink*, op. cit., S. 11.

Bildes wird die sogenannte Bildwelt bzw. diejenige Welt, die sich im Bild darstellt, durch die Durchsichtigkeit des Bildträgers geöffnet. Erst wenn die Materialität des Bildes – seine Oberfläche und die Ölfarben, zum Beispiel – für die Wahrnehmung ‚durchsichtig‘ wird, kann die dargestellte Bildwelt zur Erscheinung kommen.¹²⁴ Die Durchsichtigkeit ist das Element, das im Rahmen der Bildtheorie Finks das Fenster zur Unwirklichkeit im Kern der Wirklichkeit selbst öffnet. Dasselbe paradoxe Ereignis, das Fink zuerst im Phänomen des Bildes und dann des Spiels erkennt hat, bringt die Grundlage eines der wichtigsten Begriffe der kosmologischen Denkmatrix Finks mit sich, nämlich des Begriffs des Symbols.¹²⁵

So wie im Phänomen des Bildes der Bildträger für die dadurch geöffnete ‚Bildwelt‘ *durchsichtig* wird, fungiert das Spiel – und zwar das menschliche Spiel – als das Symbol des kosmischen Spiels, des Urstreits zwischen Erde und Himmel. Durch das Durchsichtig-Werden des menschlichen binnenweltlichen Spiels kann das kosmische Spiel geahnt werden. Fink schreibt in seinem erst 1957 veröffentlichten Werk *Oase des Glücks*: „Spielen ist endliches Schöpfungstum in der magischen Dimension des Scheins. Es ist ein Problem vom größten Tiefgang und härtester Denkschwierigkeit, genau zu entfalten, wie sich im Menschenspiel Wirklichkeit und Unwirklichkeit durchdringen.“¹²⁶ Spiel, wie Bild, bringt das nie scheinbare Weltall, jene kosmische Einsheit, die jenseits aller Erscheinungen als ununterschiedlicher Strom des Lebens hinausgeht, zur einer gewissen Art von Erscheinung: dem Rückschein. Wie die Wirklichkeit des durchsichtigen Bildträgers die Unwirklichkeit erscheinen lässt, kommt die Weltalldynamik durch das Grundphänomen des Spiels zum Rückschein. Die kosmische Dynamik lässt sich im menschlichen Spiel aufgrund seines Symbolcharakters erspüren. Menschliches Spiel wird somit das Weltsymbol.

Der symbolische Charakter des menschlichen Spiels, soweit es das Einsheit-Vielheit Modell betrifft, wird von Fink wie folgt formuliert:

Der Mensch ist nicht durch einen Abgrund getrennt von der Natur; er ist dasselbe alldurchwaltende Sein, das im Menschen anweist wie in allen anderen Dingen. Damit wird aber der Mensch nicht gemessen und ausgelegt am Leitfaden der vorhandenen Natur, sondern umgekehrt: die vorhandene Natur wird letztendlich von der Seinsart des Menschen her interpretiert. Im Menschen als dem Spieler zeigen sich die beiden Grundkräfte des Dionysischen und Apollinischen, oder besser: die Einheit dieses Gegensatzes und Widerstreites. [...] Der Antagonismus der beiden Grundtriebe ist ein Agon innerhalb eines einzigen Triebes, eben desjenigen, der das *Wesen* des Menschen ausmacht: des Spieltriebes.¹²⁷

¹²⁴ Vgl. §14 des 2. Kapitels.

¹²⁵ Vgl. SWS, 115: „Man könnte diese allgemeine Analogie zwischen Bild und Spiel bestimmter formulieren mit dem Satze, dass die Bildwelt so der Spielwelt entspricht – wie der Bildträger den realen Personen, welche spielen, und dass überhaupt der Bildträger sich zur Bildwelt analog verhält wie der Schauspieler zu seiner Rolle.“

¹²⁶ Fink, *Oase des Glücks*, Gedanken zu einer Ontologie des Spiels. Freiburg/München: Karl Alber, 1957. Hier aber zitiert nach die EFGA, Band 7 (Spiel als Weltsymbol), S. 27-28. Nachfolgend zitiert als SWS [OG], gefolgt von Seitenzahl.

¹²⁷ Fink, „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“ in *Sein und Endlichkeit* 2, EFGA Band 5, Vol. 2. Freiburg/München: Karl Alber, 2016, S. 170.

Das Verhältnis von Menschen und Welt, von einheitlicher Allheit und binnenweltlicher Vielheit kann allerdings nicht am Modell des Verhältnisses zwischen zwei Dingen, zwei Seienden gemessen werden. Deswegen beschreibt es Fink als ein symbolisches Verhältnis. Inwieweit das menschliche Spiel für das kosmische als ein Symbol dient, kann erst durch eine Analyse derjenigen Elemente, die das Spiel zu einem Symbol machen, verstanden werden.

§35. *Spiel und Symbol*

Wie soll man den Aufsatz verstehen, wobei „die menschliche Kunsttätigkeit ein gespieltes Spiel [sei], in dem wir nur die Figuranten sind“?¹²⁸ Was bedeutet die Behauptung, der menschliche Kunst- und Spieltrieb sei Teil des kosmischen treibenden Stroms eines einheitlichen und ununterschiedlichen ‚Lebens‘? Fink versteht im Gefolge Nietzsches das Reich der Individuation und der Erscheinung des vereinzelt Seienden als „ein künstlerisches Spiel, welches der Wille, in der ewigen Fülle seiner Lust, mit sich selbst spielt“.¹²⁹ Der grundlegende Punkt liegt in der Bestimmung der Gegensätze oder eher, nach Nietzsche (dieser wiederum nach Schopenhauer), von ‚Wille‘ oder ‚Ding an sich‘ einerseits, und ‚Vorstellung‘ und ‚Erscheinung‘ andererseits, nicht als zweier radikal getrennte Bereiche, sondern vielmehr als eine schöpferische und notwendige Durchdringung voneinander. Der stetige Zustand der Durchdringung richtet eine in Bezug auf die metaphysisch-ontologische Tradition überraschend erneuerte ‚Ontologie‘ ein, in der alle Seiende immer im *Werden* sind. Alles was in der Welt existiert, ist notwendigerweise in Bewegung. Die Durchdringung von gegensätzlichen Grundmächten ist eben das, was die unaufhörliche Bewegung aller InderWelt Seienden erzwingt. Diese kosmische Bewegung ist demnach eine spielerische. Damit ist jedoch noch nicht erklärt, warum das menschliche Spiel das Weltsymbol ist.

Das menschliche Spiel gehört insofern zum Seinsverständnis des menschlichen Daseins, als es ein existentielles Grundphänomen darstellt, da *Spielen* eine Grundmöglichkeit sozialer Existenz als Zusammenspiel, Miteinanderspiel besagt.¹³⁰ „Das Spielen ist strukturell keine individuelle, isolierte Handlung – es ist offen für Mitmenschen als Mitspieler.“¹³¹ Aber was ist das Besondere am menschlichen Spiel, das es zu einem Symbol der Welt macht?

¹²⁸ NP, 25. Vgl. „In Wahrheit sei die menschliche Kunsttätigkeit ein gespieltes Spiel, in dem wir nur die Figuranten sind, selbst dem Schein zugehörige Gestalten.“

¹²⁹ Nietzsche I, 168 *apud* NP, 30.

¹³⁰ Im Werk *Grundphänomene des menschlichen Daseins* [Freiburg/München: Karl Alber, 1995], 1955 geschrieben, stellt Fink als die Grundphänomene: Tod, Arbeit, Liebe, Herrschaft und Spiel. Er besteht allerdings immer darauf, dass „die entscheidenden Grundphänomene der menschlichen Existenz miteinander verflochten und verklammert sind. Sie kommen nicht isoliert nebeneinander vor, sie durchdringen und durchmachen sich. Jedes solcher Grundphänomene durchstimmt den Menschen ganz.“ Fink, SWS [OG], 15.

¹³¹ SWS [OG], 20.

Spiel ist ein Grundphänomen des Daseins, ebenso ursprünglich und eigenständig wie der Tod, wie die Liebe, wie Arbeit und Herrschaft, aber es ist nicht mit den anderen Grundphänomenen verfügt durch eine gemeinsame Strebung auf den Endzweck. Es steht ihnen gleichsam gegenüber – um sie darstellend in sich aufzunehmen. Wir spielen den Ernst, spielen die Echtheit, spielen Wirklichkeit, wir spielen Arbeit und Kampf, spielen Liebe und Tod. Und wir spielen sogar noch das Spiel.¹³²

Da das Spiel nur interne und keine überschreitenden Zwecke außerhalb der Spielhandlung selbst hat, enthüllt es einen magischen bzw. *symbolischen* Charakter, der es von anderen Grundphänomenen unterscheidet: Das Spiel öffnet eine zweite Dimension in der Erfahrung der Gegenwart, wo eine ganz andere Dynamik mit ihren eigenen Regeln und ohne die von der Wirklichkeit durchgesetzten Zwecke der übrigen menschlichen Handlungen herrscht. In dem Sinne ist „der immanente Spielzweck nicht [...] auf den höchsten Endzweck hin entworfen.“¹³³ Diese zweite Dimension unterbricht die wirkliche und die reale Kontinuität des endzweckbestimmten Zusammenhanges unseres Lebensganges. Das Spiel tritt aus der geläufigen Lebensführung heraus und schafft eine von der Wirklichkeit und ihren Regeln unabhängige Dimension, für die der Mensch eigene Regeln festlegen kann. Die Spielwelt waltet nach dem internen und spezifischen Spielsinn ihres bestimmten Spieles als eine willkürliche Abwandlung von gewöhnlichen Handlungen. Dadurch setzt jedes Spiel eine Bindung voraus, da jedes Spiel allein durch die Bindung zwischen den Mitspielern gehalten und verfasst werden kann. Im Grund genommen schafft das menschliche Spiel eine Art Mikrokosmos, innerhalb dessen die vereinzelter Elemente ihren Sinn nur in Bezug auf den Sinn des Ganzen, auf das Ganze der Spielwelt erhalten können. Im Spiel erfahren die Menschen jene Disposition, wobei die vereinzelter Seienden eine sinnvolle Beziehung mit dem einheitlichen Strom des Weltalls festlegen. Die einmal als Erscheinung hinsichtlich der ‚an-sich‘ ausgezeichneten Einsheit gekennzeichnete Vielheit wird nun in ihrer notwendigen Verbindung zur Einsheit statt in ihrem wesentlichen Unterschied anerkannt: Jedes vereinzelter Seiende, das jene Vielheit zusammensetzt, wird nun als Teil eines Ganzen erkannt, in Bezug auf welches der Teil seinen Sinn als solchen erhält. „In der magischen spielweltlichen Spiegelung wird das zufällig herausgegriffene Einzelding (etwa das Spielzeug) zum Symbol. Es repräsentiert. Das Menschenspiel ist (auch wenn wir es längst nicht mehr wissen) die symbolische Handlung einer Sinnvergegenwärtigung von Welt und Leben.“¹³⁴

Das menschliche Spiel gilt als Weltsymbol, weil es eine begriffliche Weltformel aus einem binnenweltlichen Modell ableitet. Die kosmische Dynamik wird im Spiel als eine spielerische erfahren. Der Kosmos wird im Mikrokosmos der Spielwelt ‚relucet‘. Die Weltprinzipien ‚rück-scheinen‘ in den Spielprinzipien dadurch, dass diese in Bezug auf die kosmischen Prinzipien

¹³² Ebd., 19.

¹³³ Ebd., 18.

¹³⁴ Ebd., 28.

durchsichtig werden. Im Abkürzung gesagt: die Erfahrung des binnenweltlichen Spiels besagt jene paradoxe Erfahrung, die den Menschen im gegebenen Binnenweltlichen das Erspüren dessen ermöglicht, was sich jeder positiven Gebung und Erscheinung verweigert. Dieses Paradox ist in der Durchsichtigkeit verwurzelt, die das menschliche Spiel hinsichtlich des kosmischen erwirbt.

Obwohl das Einsheit-Vielheit Modell uns zuallererst zum Begriff des Symbols führte, erschöpft es als Modell nicht die Komplexität jenes Phänomens. Um eine klarere Einsicht in die hochgradige komplexe Struktur dieser Beziehung zu bekommen, verwendet Fink ein zweites Modell für die Erklärung des Symbols: das Modell der Teil-Ganzes Beziehung.

§36. Symbol und das Teil-Ganzes Modell

„Spielen ist schöpferischer Entwurf einer Spielwelt“.¹³⁵ Der Entwurfcharakter der Spielwelt und letztendlich der Spekulationscharakter der gesamten Symbolstruktur lassen sich durch das Teil-Ganzes Modell besser einsehen. Die Eingrenzung des Einsheit-Vielheit Modells liegt in seinem unzureichenden Verweis auf die Charakterisierung des Verhältnisses zwischen Vielheit und Einsheit. Dieses besagt auch ein Teil-Ganzes Verhältnis, da der Teil seine eigene Bedeutung als solche allein in seinem Bezug auf ein Ganzes erhält. Die Vielheit bezeichnet somit eine unzählige Anzahl von Teilen, die im Gegensatz zu einer bloßen bezugsrahmenlosen Vielheit eine Gemeinschaft bilden, deren Bedeutung von der leitenden und primären Ordnung einer vorrangigen Ganzheit abhängt, in Bezug auf die der Teil zwar als Teil eines Ganzen und nicht als isolierte Vereinzelung einer Vielheit zu betrachten ist.

Im Fall des menschlichen Spiels wird das Ganze, aus dem die Teile ihre Bedeutung beziehen, nicht nur gegeben, sondern auch vom Spieler selbst festgelegt. Der Sinnzusammenhang der gespielten Dinge, Taten und Verhältnisse wird durch den internen Spielsinn bestimmt. „Die Spielwelt ist eine imaginäre Dimension, deren Seinssinn ein dunkles und schweres Problem darstellt.“¹³⁶ Jenes schwere Problem besteht darin, dass, wenn im menschlichen Spiel das Ganze, aus dem die Teile ihren Sinn erwerben, schon vorher gegeben und zwischen den Spielern klar festgelegt ist, ist uns das Ganze der Welt, zu der wir alle als Teile gehören, entzogen. Und trotz dieses Entzugs der Ganzheit der Welt herrscht ein Regelsystem, dem alle binnenweltlichen Teile absolut und unwiderruflich unterliegen. Das heißt: Trotz des Entzugs der Welt weist der Lebensgang und sein interner Sinn notwendigerweise auf ein höheres Ordnungsprinzip hin. Der Hinweis auf das entzogene Ganze der Welt ist rein spekulativ. Aber der Hinweis des binnenweltlichen menschlichen Spiels auf seinen internen Sinnzusammenhang bietet uns ein Modell für ein spekulatives Denken in dem Maße an, dass es uns

¹³⁵ WD [NMS], 34.

¹³⁶ SWS [OG], 22-23.

ein Modell der Dynamik des Symbols anbietet. „Wo immer der Kosmos seine Verfassung, seinen Bau und Grundriss in einem innerweltlichen Ding gleichnishaft wiederholt, ist damit ein philosophisches Schlüsselphänomen bezeichnet, von dem aus sich eine spekulative Weltformel entwickeln lässt.“¹³⁷

Das Symbol und seine ‚Bildfunktion‘ darf weder als ein bloßes Zeichen missverstanden, noch mit einer Zeichenfunktion ersetzt werden. Um die Eigentümlichkeit jener Bildfunktion des Symbols zu verstehen, ist der Hinweis auf das Teil-Ganzes Modell grundlegend, sogar aus terminologischen Gründen. In der Arbeit, die Fink dem Verständnis des menschlichen Welt-Bezugs durch das Spiel gewidmet hat, erklärt er dennoch,

dass das „Symbol“ anfänglich gerade ein Zeichen, und zwar ein Erkennungszeichen, gewesen ist, etwa ein zerbrochenes Geldstück, dessen Hälften an räumlich getrennte Freunde aufgeteilt waren. Sandte der eine einen Gastfreund zum Freunde, gab er ihm die eine Hälfte mit als untrüglichen Ausweis: die Bruchstellen mussten aneinander passen, die eine Hälfte durch die andere ergänzt werden. Bedeutsam sind nun die beiden Züge für das Symbol geworden: das „Bruchstückhafte“ und die „Ergänzung“. Das *symbolon* kommt von *symballein*, von „zusammenfallen“, und bedeutet einen Zusammenfall von Bruchstückhaftem mit seiner Ergänzung.¹³⁸

Der Teil-Charakter des halbierten Bruchstückes wird in seiner offensichtlichen Unvollständigkeit erkannt. Ansonsten könnte das Stück irrtümlich für ein Ganzes gehalten werden. Aber schon seine unvollständige Form deutet auf das fehlende halbierte Stück hin. Dieses ‚Hindeuten auf‘ offenbart die Bildfunktion – nämlich, die Funktion eines negativen Verweisens – jenes Bruchstückes: Sein anwesendes Da-sein bringt zur Darstellung, was selbst abwesend ist, es bringt zur Erscheinung, was nicht erscheinen kann, es ist Zeuge der Anwesenheit einer Abwesenheit. Der bloße Hinweis auf die abwesende Hälfte reicht bereits aus, in das sich aus dem Zusammenfallen der Hälften ergebende Ganze einzusehen, da das unscheinbare Ganze durch die scheinbare Hälfte selbst ‚rückscheint‘. „Das Alles wird auf diese Weise gegenwärtig, ohne je wirklich so gegenwärtig zu werden wie das Bruchstück selbst. Welt selbst wird somit lediglich im Bruch dieser Grundlinie angezeigt, nicht horizonthaft, sondern an der Grenze von ‚noch‘ und ‚nicht mehr‘.“¹³⁹ Das ist der tiefere Grund, warum das alte System des zerbrochenen Geldstückes überhaupt als untrüglicher Ausweis klappte.

Dieselbe Logik liegt der Auffassung des menschlichen Spiels als Weltsymbol zugrunde, insofern als Spiel jenem Grundphänomen des menschlichen Daseins entspricht, das den menschlichen Welt-Bezug binnenweltlich ausdrückt. Das Ganze der Welt und genauso die Einsheit des Weltalls lässt sich nur negativ erfahren. Diese negative Bestimmung kann, auf die gleiche Weise wie bei dem Bruchstück, allein durch eine *Grenze* vorkommen. „Eine Grenze, welche hingegen die Welt

¹³⁷ Ebd., 28.

¹³⁸ SWS, 122.

¹³⁹ Sepp, *Über die Grenze*, Nordhausen: Bautz Verlag, 2014, S. 107.

durchscheidet / scheidet / durchschneidet und unaufhebbar ist, wäre eine solche, die ein Paradox realisiert: nämlich im Hier zugleich mit dem ganz Anderen zu diesem Hier konfrontiert zu sein.“¹⁴⁰ Dass die Form der fehlenden in der Form der gegenwärtigen Hälfte vorhergesehen werden kann, weist auf den tiefsten Sinn des paradoxalen Spekulativ-Charakters des Symbols hin: von dem, was der binnenweltlichen Erfahrung gegeben ist, was im Spielraum des binnenweltlichen Lebens erscheint, wird das scheinlose Ungegebene entworfen. „Das ‚Spiel der Welt‘ ist eine spekulative Formel, die keinen phänomenalen Befund aussagt, sondern einen Weg des Denkens anzeigt. Das Menschenspiel dagegen ist ein fassbares Phänomen, das jedermann kennt, das allgemein bekannt ist, das jeder auch von innen, aus dem Zeugnis des eigenen Erlebens, kennt.“¹⁴¹ Das Weltall besagt ein spekulatives Korrelat derjenigen phänomenalen und erfahrbaren Allheit, die sich im fiktional-magischen Rahmen des menschlichen Spiels abspielt. „Ist menschliche Existenz als *symbolon* das sichtbare Medium, in dem sich die Unsichtbarkeit der Welt ‚darstellt‘, so ‚verweist‘ das Bruchstück auf ein ‚Ganzes‘, dessen ‚Teil‘ es ist.“¹⁴² So sind die unter ihnen spielenden Menschen die Figuranten des vor ihnen und nach ihnen immer fließenden gespielten Spiels des Weltalls. In dem Sinne ist das menschliche eine bloße und endliche Metapher¹⁴³ des unendlichen kosmischen Spiels, welches die Bewegung aller Dinge bestimmt, die sich verändern, zu- und abnehmen, entstehen und vergehen und notwendigerweise *jeweilig* sind.

Die Welt als Entzug wurde schon im Rahmen der meontischen Denkmatrix Finks gedacht.¹⁴⁴ Was aber sich in Bezug auf die nachfolgende kosmologische Denkmatrix geändert hat, betrifft nicht nur die bedeutsame Entwicklung des Bildbegriffs im umfangreicheren Symbolbegriff, um die Durchsichtigkeit der Vermittlung auszudrücken. Der grundlegende Wandel liegt eigentlich im Verständnis der metaphysischen Bedeutung und des systematischen Gewichts dieser Ganzheit, was das Verständnis der Philosophie als wesentlichen spekulativen Gedanken direkt beeinflusst. Wenn im Rahmen der meontischen Denkmatrix der Weltentzug jedoch nicht konsequent in seiner völligen Radikalität gedacht wurde, sondern der Versöhnung durch das Wiederaufgreifen der Welt in der Selbstbesinnungsradikalisierung der transzendentalen Subjektivität erlag, besteht in der kosmologischen Denkmatrix keine mögliche Erlösung für den Weltentzug. Wenn also in der meontischen Denkmatrix die systematische Möglichkeit eines Zugangs zum Weltganzen in Form der Versöhnung von Welt und Absolutem¹⁴⁵ beibehalten wurde, bewahrt das spekulative Denken in der

¹⁴⁰ Ebd., S. 95.

¹⁴¹ SWS, 81.

¹⁴² Nielsen-Sepp, 2011, *op. cit.*, 11. Vgl. Sepp, 2014, *op. cit.*, S. 107: „Symbol ist hier [bei Fink] nicht mehr Nachbild oder Surrogat für ein Eigentliches; es ist die Wirklichkeit, die *da* ist, die man je selbst ist. Zugleich zeigt das *symbolon* als Bruchstück aber an, dass dieses Bruchstück *nicht alles* ist.“

¹⁴³ Entsprechend der Verwendung von Fink selbst in *Nietzsches Metaphysik des Spiels* - WD [NMS], S. 33.

¹⁴⁴ Vgl. §14 des 2. Kapitels.

¹⁴⁵ Vgl. mit dem Absolutionsbegriff, aber auch mit dem Verständnis der phänomenologischen Reduktion als Entmenschung im §18 des 3. Kapitels.

kosmologischen Denkmatrix Finks allein den Charakter eines antizipatorischen Entwurfs, der sich aus der bloß symbolischen Annahme eines Weltganzen, welches dem philosophischen Denken niemals zur Verfügung stehen kann, entwickelt.

Die grundlegende Eigenschaft des philosophischen Denkens erfährt somit eine wichtige Umgestaltung: von einer systematischen und wesentlich spekulativen Denkart wird die Philosophie – laut Finks philosophischem Projekt – zu einer Denkart, deren Entwurf zwar spekulativ bleibt, deren Systematik aber unter einer dialektischen eher als unter einer spekulativen Logik verstanden werden soll. Ein gerechtes Verständnis dieser Interpretationshypothese der kosmologischen Philosophie Finks als eine dialektische vielmehr als eine spekulative Denkbewegung – wie es offensichtlich bei der meontischen Denkmatrix den Fall war – wird erst in der Analyse der Seinsverständnisfrage möglich sein, die wir im nächsten Kapitel vornehmen werden. Vorläufig ist es wichtig aufzufassen, dass das Spekulative des kosmologischen Projekts Finks auf dem symbolischen Entwurf eines unbegreiflichen Weltganzen basiert, welches sich aus einem binnenweltlichen spekulativen Modell, nämlich aus dem menschlichen Spiel, ergibt.

§37. *Mensch als ens cosmologicum ist Tantalus*

Dieser Wandel in der Auffassung dessen, was charakteristisch für das philosophische Denken ist, spiegelt denjenigen metaphysischen Wandel wider, der Finks kosmologische Kehre in erster Linie begründet hat. Der Mensch wird von seiner metaphysisch privilegierten Stelle als Platzhalter des Absoluten gerissen und die radikale Annahme seiner Endlichkeit bzw. Unzulänglichkeit angesichts der metaphysischen Auffassung des Weltalls macht ihn zu einer Art Tantalus:¹⁴⁶ Er darf das kleine Licht seines Seinsverständnisses in der dunklen Nacht der kosmischen Welt anzünden, aber niemals wird dieses Lichtlein genug sein, um die kosmische Nacht zum hellen Tag zu beleuchten. Was er durch das Anzünden des Seinsverständnis-Lichtleins zu sehen schafft, besagt immerhin zwar eine kosmische Einsicht, die allerdings weder gegriffen noch begriffen werden kann. Daraus besteht die tantalide Qual des Menschen: indem er sich dem Weltverständnis öffnet, bekommt er eine kosmische Einsicht auf seine eigene kosmische Stellung, aber niemals kann er den Kosmos wie seine eigene Existenz begreifen und verstehen. Der unendliche Kosmos geht weit über die Endlichkeit der menschlichen Vernunft hinaus und setzt ihr mit dieser Begrenzung eine schmerzhaftige Niederlage.

¹⁴⁶ Die Figur des Tantalus erscheint am Ende des Werkes *Sein und Mensch*, das sich auf die Vorlesungen des Wintersemesters 1950-1951 bezieht. Da dieses Werk dem Problem der Seinserfahrung gewidmet ist, bezieht sich Fink auf Tantalus innerhalb diesem spezifischen Zusammenhang. Es kann dort gelesen werden: „Die Dinge stillen nicht unseren brennenden Hunger und Durst nach ‚Sein‘, nicht die Früchte der Erde, nicht das Wasser des Himmels, wenn wir sie nicht essen und trinken wie Brot und Wein im Sakrament, -- wenn wir sie nicht als die Gaben des Gebenden erfahren; wenn wir sie mit unserer Gier und unserem Zudrang bedrängen, weichen sie zurück, sie sättigen nicht, und wenn wir den Erdball dem planenden Verfügen des Menschen unterwerfen. Der technische Herr der Erde ist der zeitgemäße Tantalide.“ SM, 316.

Die Beziehung zwischen dem menschlichen Lichtlein des Seinsverständnisses und dem Ganzen des Weltalls kommt in Finks Heraklit-Deutung kristallklar zum Ausdruck. Im mit Heidegger im Wintersemester 1966-67 geleiteten Seminar über Heraklit, richtet Fink von Anbeginn seine Aufmerksamkeit auf die Wortfügung Heraklits ‚*ta pánta*‘, welche als „Inbegriff, der nichts außer sich lässt“¹⁴⁷ und letztendlich als das einheitliche *Weltall* verstanden wird. *Ta pánta* oder Weltall besagt eben das, worauf sich *hén*, das Einen, bezieht. In diesem Zusammenhang gilt allerdings das *hén* als jenen einheitlichen Blitz, die höchstvergängliche Beleuchtung, die zum *ta pánta* in Form des Einen steuernd bezieht. Nach der Übersetzung Diels’ lautet das Fragment 64 Heraklits: „Das Weltall aber steuert der Blitz“. Dieses Fragment enthält eine fundamentale Einsicht in die kosmologische Qual des tantaliden Menschen: „Der Blitz als das aufreißende Licht, als das Feuer in der Phase der Momentaneität bringt *ta pánta* zum Vorschein, umreißt jegliches in seiner Gestalt und lenkt die Bewegung, den Wandel und Gang all dessen, was in *ta pánta* gehört.“¹⁴⁸ Dennoch ist die Blitzbeleuchtung nicht ausreichend, *ta pánta* oder das Weltall zu begreifen. „Die Momentaneität des Blitzes ist ein Indiz für eine Unständigkeit. Wir müssen den Blitz als die kürzeste Zeit, eben als Momentaneität verstehen, die eine Symbol für die selbst nicht binnenweltliche, aber zeitlassende Bewegung des Hervorbringens ist.“¹⁴⁹

Die Metapher des Blitzes weist auf einige wichtige Aspekte des Symbols: Der Blitz reißt das Dunkel der Weltallnacht auf, und selbst wenn sein Lichtschein nicht ausreichend für eine vollständige Beleuchtung des Weltalls ist, befähigt der Blitz als Beleuchtung der menschlichen Vernunft, eine Einsicht in die bewegende *génesis*, in die Bewegung des Hervorbringens und des Vernichtens zu bekommen. „Die Dinge sind bewegt in der Weise des Auf- und Untergehens, des Zu- und Abnehmens, der Ortsbewegung und der Veränderung. Der Bewegung des Blitzes entspricht die Bewegung des *hén to sophón*. Die steuernde Bewegung ist nicht auf den Blitz und auch nicht auf das *hén to sophón*, das im Zum-Vorschein-Bringen wirkt und weiterwirkt in den Dingen.“¹⁵⁰ Das heißt: die Einsicht in die Bewegung des Weltalls gilt als jene Bindung, in der das menschliche Verständnis – den *logos* – sein zur binnenweltlichen Bewegung gehörendes Leben als eines mit der kosmischen Bewegung des Weltalls übereinstimmendes erfasst. Diese Bewegung ist nichts Anderes als Spiel. Das menschliche Spiel symbolisiert das kosmische Spiel in demselben Verhältnis, wie die binnenweltliche Bewegung Teil der panischen und einheitlichen Bewegung des Ganzen, des Weltalls ist. „Die Bewegung des steuernden Eingreifens in die Bewegtheit der Dinge geschieht gemäß dem *lógos*.“¹⁵¹ Der tiefste Sinn solcher Transparenz der kosmischen Bewegung zum menschlichen

¹⁴⁷ HK, 30.

¹⁴⁸ Ebd.

¹⁴⁹ HK, 22.

¹⁵⁰ HK, 21.

¹⁵¹ Ebd.

Verständnis und Weltverständnis offenbart sich in der kosmologischen Betrachtung der kosmischen Bewegung, die sich sowohl in den binnenweltlichen Dingen, als auch im Weltall, sowohl im Seiendsein den Dingen, als auch im menschlichen Verstehen dieses Seiendseins zu finden ist. Der Kosmos und alles, was ihm innewohnt, bewegt sich *dialektisch*. Durch die Bewegung des binnenweltlichen Dinges, oder besser gesagt, durch ihre Transparenz, können wir einen blitzhaften Blick auf die kosmische Bewegung selbst werfen. In der symbolischen Transparenz des Binnenweltlichen kommt das Weltall zum Rückschein. Und die Bewegung kann nur in der Spannung der Gegensätze aufrechterhalten werden. In diesem Sinne würde ein dritter spekulativer Moment der Versöhnung jenen Gegensätzen das Ende der Bewegung bedeuten. Daher die dialektische Bestimmung aller Dinge als ihr wahres Wesen. „Die Dialektik des kosmologischen Denkens gründet sich in der dialektischen Zwietracht der Welt selbst“.¹⁵² Das Denken, das die wesentliche Doppelsinnigkeit der Dinge berücksichtigt und respektiert, muss in sich selbst die Doppelsinnigkeit beibehalten. „Die Dialektik gründet im Sein und spiegelt sich im Denken ab.“¹⁵³ Dies offenbart zwei grundlegende Aspekte der kosmologischen Denkmatrix Finks: 1) Einerseits bedeutet die Aussetzung der Versöhnung den Gegensätzen eine offensichtliche Radikalisierung des zweiten dialektischen Moments der Hegelschen Logik. Das heißt: Ohne die Möglichkeit einer Versöhnung ist der Mensch dazu verurteilt, sich vom ewigen dialektischen Werden den Dingen treiben zu lassen, da jedes Starren, jede Aufhebung der dialektischen Bewegung eine Verfälschung des doppelten Wesens den Dingen und der auf sie wirkenden Kraft des Kosmos bedeuten würde. Doch die Radikalisierung des dialektischen Moments der hegelianischen Logik schließt die Möglichkeit eines spekulativen Moments nicht aus. Spekulativ, wie im nächsten Kapitel analysieren wird, betrifft die Erfahrung der Dinge in ihrem doppelsinnigen Wesen, die Erfahrung eben jener Spannung, die sie *ontologisch* bestimmt. Auf diese Erfahrung, die eine spekulative Einheit projiziert, die dennoch die Doppelsinnigkeit aller Dinge bewahrt, nennt Fink die *ontologische Erfahrung*. Insofern, wie in dieser Erfahrung die ontologische Zwietracht und kosmische Bewegung aller Dinge für die Zwietracht und für die Bewegung des Kosmos selbst *transparent* werden, erreicht sie ihre kosmologische Bedeutung. Es handelt sich also insofern um eine kosmologische Erfahrung, als die Erfahrung des Seiendseins den Dingen die Erfahrung des Weltalls selbst symbolisiert. 2) Der zweite Aspekt der kosmologischen Denkmatrix Finks, der durch die Annahme des philosophischen Denkens als wesentlich dialektisch offenbart wird, betrifft den tantaliden Faktor der Weltstellung des von seinem metaphysisch privilegierten Zugang zum Absoluten abgerissenen Menschen: Die Symbolisierung der dialektischen Bewegung des Kosmos ist die schlagartige Beleuchtung des Blitzes. Sie ist ein Augenblick, und was

¹⁵² SM, 322.

¹⁵³ Das Zitat stammt aus dem Colloquium über Dialektik (Muggenbrunn, am 15. September 1952), an dem u. a. Heidegger, Eugen Fink, Max Müller und Walter Biemel teilgenommen haben. S. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 86: Seminare: Hegel-Schelling, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2011, 755-756.

so beleuchtet wird, kehrt dann in die Dunkelheit zurück. Das Beleuchtete lässt sich weder festnehmen noch begreifen. Die kosmische Weltstellung des Menschen reißt die tantalide Qual des menschlichen Weltverständnisses auf: Sie offenbart sein ewiges Leiden an Durst und Hunger vor der Vision von Essen und Trinken, in dem die Weltfrage als jene unendliche Aufgabe vorkommt, die nutzlos verfolgt, was unwiderruflich entzogen wird. Als *ens cosmologicum* ist der Mensch gleich Tantalus: er kann das kosmische Ganze wie ein Blitz durchschauen, aber er muss es nicht zu erfassen versuchen, unter der Strafe, sich unwiderruflich davon zu entfernen. Die tantalide Qual zu ertragen, ohne den begrenzten, vom Lichtlein des Seinsverständnisses beleuchteten Raum als die Beleuchtung des Weltalls selbst zu vernehmen, stellt die größte Herausforderung der metaphysischen Tradition dar. Die tantalide Qual der Metaphysik besagt für Fink eben jene schmerzhaft Erfahrung, die Nietzsche als die „Sinnlosigkeit und Abgründigkeit des Daseins“¹⁵⁴ beschrieb. „Nietzsches Behauptung ist: Es gibt überhaupt nicht ‚Seiendes‘, es gibt nur die wogende Lebensflut, nur den Strom des Werdens, es gibt kein Verharrendes, Bleibendes, Ständiges – alles ist im Fluss. Unser Erkenntnisvermögen fälscht das Bild des Wirklichen, lügt den Fluss um in ein vorgebliches Sein beständiger Dinge, die bleiben im Wechsel, verharren im Wandel der Zustände.“¹⁵⁵

Im flutenden Weltmeer des reinen Werdens ohne Unterstützung verlassen, wird der tantalide Mensch durch die Versuchung konfrontiert, das kosmische Werden des Weltalls zu verfälschen. Eine solche Verfälschung könnte nicht nur die Form einer in universelle Begriffe übertragene Immobilisierung dessen annehmen, was eigentlich immer im Fluss ist, sondern auch die Form einer theologischen Ausrichtung der Metaphysik, die auf ein ‚Absolutes‘ und ebenso auf ein ‚summum ens‘¹⁵⁶ abgezielt wäre, in dem der Mensch sich selbst vom flutenden Weltmeer des Werdens beim Werten auf eine wesentlich ewige und unveränderliche wahrhafte Welt – also auf eine Hinterwelt¹⁵⁷ – zu retten versucht. „Die Spekulation geht aus vom Welt-Bezug des menschlichen Daseins, aber interpretiert ihn falsch als eine verborgene ontische Identität des Menschen mit dem Absoluten. Der Mensch erhält so den überhöhten Rang, der Statthalter Gottes auf Erden zu sein, die Maske des Absoluten, der ‚Geschäftsführer‘ des Weltgeistes“.¹⁵⁸

Doch was seine Weltstellung bzw. sein Weltverhältnis betrifft, ist der Menschen berechtigt, das Lichtlein seines Seinsverständnisses anzuzünden, um seinen endlichen Weltbezug inmitten des tiefen Dunkels der kosmischen unendlichen Nacht zu beleuchten. Um die kosmische Bedeutung des menschlichen Bezugs zum Weltall zu verdeutlichen, wendet sich Fink an Heraklit: „Bei Heraklit sind die Götter und die Menschen nicht aus ihrem Eigenstand bestimmt, nicht aus dem, was sie von sich

¹⁵⁴ NP, 26. *Op. cit.*

¹⁵⁵ NNW, 133.

¹⁵⁶ Vgl. SWS, 55, aber auch SWW, 96.

¹⁵⁷ Um den Ausdruck Nietzsches zu verwenden.

¹⁵⁸ ND, 165.

selbst her je schon sind, was sie mitbringen, sondern sie sind begriffen aus einer eigenartigen und schwer ansprechbaren Eröffnetheit für die All-Vernunft und das Feuer-Spiel des Universums.“¹⁵⁹ Dies enthüllt die unauslöschliche Verbindung zwischen Welt- und Seinsproblemen, wie sie sich in Finks kosmologischer Denkmatrix darstellt.

Die kosmologische Spekulation Finks geht zwar vom Welt-Bezug des menschlichen Daseins aus, allerdings nicht mit dem Ziel, im Menschen das Fenster ins Absolute herauszufinden, sondern mit der Absicht, den Sinn der menschlichen Existenz aus ihrer Weltstelle heraus aufzufassen. In dem Sinne betrifft die Spekulative diejenige Betrachtungsart der Philosophie, in der die menschliche Existenz als *Teil* eines über ihn hinausgehendes *Ganzes*, welches dennoch den tieferen Sinn seiner endlichen Existenz bestimmt, gesehen wird. Wenn die Welt in ihrer kosmischen Betrachtung weit über die Grenze unseres endlichen Weltverständnisses hinausreicht, bietet sie uns andererseits eine mögliche Betrachtung über unseren Welt-Bezug hinaus, die den Sinn unserer Existenz spekulativ in einen symbolischen Bezug zum Weltganzen setzt. Die Frage nach dem existenziellen Weltbegriff fällt mit der Frage nach dem Sein zusammen. Daher die absolute Relevanz einer metaphysischen Umgestaltung, auch der Seinsfrage und der Ontologie im Allgemeinen. Dafür muss Fink jedoch zu Hegel zurückkehren.

§38. Schlussbemerkung: das kosmologische Negativ ist Paradoxale

Im Zusammenhang der *meontischen* Denkmatrix stellte sich die entzogene Welt in einem zweiten Moment als Gegenpol des Absoluten dar. Die Welt wurde als Sturz des Absoluten, als sein Außer-sich-treten in Form der Weltkonstitution gedacht. Als es aus sich selbst herauskam, verweltlicht sich das Absolute. So wurde die Konstitution gedacht, nämlich als der Übergang vom Meontischen zum Ontischen, vom Nicht-Sein zum Sein. Die Gegenleistung zum Sturz des Absoluten war eben die Möglichkeit einer Rückkehr des Absoluten zu sich selbst, wie es von Fink in Form der Selbstbesinnung des Absoluten bzw. der entmenslichten Absolution gedacht wurde, die durch die menschliche Ablösung ihrer eigenen Endlichkeit auszuführen war. Jene Absolution, jene als Entmenschung gedachte phänomenologische Reduktion bedeutet dementsprechend eine Art Versöhnung der durch das Außer-sich-treten des Absoluten entstandenen Spannung. Auch wenn die Entmenschung nicht als eine effektive und konkrete Möglichkeit des menschlichen Verständnisses angesehen wurde, galt sie dennoch als ein spekulativer Versöhnungshorizont, der eine metaphysische Lösung sowohl für das Problem der Legitimität der menschlichen Erkenntnis als auch für das Problem

¹⁵⁹ SWS, 55.

der Weltkonstitution darstellte. Die meontische Logik der Weltbetrachtung beruhte also auf der Konstitutionsfrage, auf dem Weltursprung, auf ihrem Ur-sprung aus dem meontischen Nichts heraus.

Demgegenüber ist die Ungegebenheit der Welt keine relative aus der Perspektive der kosmologischen Denkmatrix und kann durch die höchste systematische Verwirklichung der Philosophie als Absolution *nicht* wiederhergestellt werden.¹⁶⁰ Der kosmische Weltbegriff zielt auf das allumfassende allumfassende Ganze und gilt dementsprechend als das unwiderrufliche Ungegebene für die unmittelbare Erfahrung des Menschen. Unmittelbar gibt sich das Weltall uns nicht. Es ‚gibt‘ sich jedoch als Symbol. Das Weltall kann allein symbolisch durch die unübertroffene Abgrenzung zum Erkenntnisvermögen des tantaliden Menschen erahnt werden. Das Weltall gibt sich, indem es sich nicht geben kann. Diese paradoxe Beziehung des Menschen zum Weltall – es ist ein Ungegebene und zugleich ‚symbolisch‘ Gegebene – offenbart die paradoxe Natur des kosmologischen Negativs. Das Paradoxon ist der Punkt, an dem die Spannung zwischen den Gegensätzen ihren maximalen Grad erreicht. Als Form des Denkens hat diese mühsame Aufrechterhaltung der Spannung und die beharrliche Ablehnung jeder einseitigen Versöhnung die Form der *Macht des Negativs*. Der Philosophie ist eine blitzhafte Einsicht in das Weltall nur in dem Maße gestattet, in dem ihre Bewegung nicht jener kosmischen und unaufhörlichen Bewegung des Lebens und des Weltalls selbst mit der Absicht gegenübersteht, sie zu fixieren und in universellen Begriffen und ewigen Wahrheiten zu verhaften. Was bedeutet es, *symbolisch* das Weltall zu erfahren, und inwiefern besagt solche Erfahrung eine *paradoxe*, ist eben da Thema des nächsten Kapitels, das der *ontologischen Erfahrung* gewidmet ist.

¹⁶⁰ Auch wenn Fink die Unmöglichkeit erkennt, eine entmenslichende *Absolution* als solche faktisch zu erreichen, fungierte der systematische Entwurf solcher Absolution als die grundlegende Struktur des Systems der meontischen Phänomenologie. Daher ist die Rede über eine systematische, wenn auch nicht faktische Möglichkeit der Reduktion als Entmenschung. S. dazu oben Kapitel 3, §22 und §27.

KAPITEL 5

Ontologische Erfahrung und Seinsbegriff: Ontologie wird zur Kosmologie

§39. Einleitung

Der kosmische Weltbegriff hat sich mit Kant als jenen paradoxalen Mechanismus erwiesen, durch den das Problem des Weltalls bzw. der Welt als einheitlicher Totalität, die uns weder bekannt ist, noch erlebt wird, teilweise „gelöst“ wird, indem man dessen Lösungsunmöglichkeit selbst erkennt. Diese Teillösung besteht in der Systematisierung der Grenze, die einerseits die Erkenntnisvermögen des Menschen begrenzt und andererseits auf ein Jenseits des Außenwandes hindeutet, das zwar nicht bekannt, aber eben als Jenseits in Bezug auf dem Diesseits zu erspüren ist. Daher hat Kant die „kosmologische Differenz“ zwar gesehen und offensichtlich formuliert, und jedoch ist „die kantische Lösung der Weltfrage vom Boden des transzendentalen Idealismus keineswegs der Weisheit letzter Schluss; sie ist mehr eine gewaltsame Beendigung des Fragens als eine Lösung“.¹ Wenn die Frage nach dem kosmischen Weltall damit beendet ist, bleibt allerdings eine weltliche umfangreichende Dimension, die Kant als diejenige raumzeitliche Dimension am Menschen allzu unzulänglich gedacht. Das von Kant so radikal gestellte Problem der Welt „ist von ihm selbst in der Sackgasse des Subjektivismus zu Ende gekommen. Dieses Ende des kantischen Denkwegs wird von Hegel deutlich erkannt.“² Der Weltbetracht als das Ganze, in dem wir schon immer sind, in dem wir anderen Menschen und Dinge raumzeitlich erfahren, beansprucht seinerseits ein Hinausgucken über die enge Grenzen der kantischen Einsicht in die Subjektivität von Raum und Zeit, über den Grenze der ‚neuen Subjektbegriff‘ Kants, indem die raumzeitliche Welt gefangen gehalten wurde. In der existenziellen Weltbetrachtung wird das Weltproblem wieder mit dem Seinsproblem insofern vereint, als aus der Perspektive des Seienden die Welt mit dem Sein zusammenfallen. Wie kann es aber sein, dass Seinsfrage und Weltfrage zusammenfallen, wenn sie gerade von Kant getrennt wurden, damit die Weltfrage in ihrer verlorenen Radikalität wieder gestellt werden, und letztendlich die Welt zum transzendentalen Problem erhoben werden könnte? Vorläufig könnte man sagen: mit Kant wurde das

¹ WE, 139.

² WE, 140. Fink zitiert dazu Hegel: „Die Auflösung dieser Antinomien ist... transzendental, das heißt, sie besteht in der Behauptung der Idealität des Raumes und der Zeit, als Formen der Anschauung, in dem Sinne, dass die Welt *an ihr selbst* nicht im Widerspruch mit sich, nicht ein sich Aufhebendes [ist], sondern nur das *Bewusstsein* in seinem Anschauen und in der Beziehung der Anschauung auf Verstand und Vernunft, ein sich selbst widersprechendes Wesen sein. Es ist dies eine zu große Zärtlichkeit für die Welt, von ihr den Widerspruch zu entfernen, ihn dagegen in den Geist, in die Vernunft, zu verlegen und darin unaufgelöst bestehen zu lassen.“ Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, Bd. 4 (H. Glockner), Stuttgart, 1965, S. 289. *Apud* WE, 140.

Weltproblem radikal gedacht, indem er es nicht nur von der Seinsfrage in ihrer traditionellen und ontologisch bestimmten Gestaltung getrennt wurde, sondern ebenso und vor allem, indem Kant die Welt zu einem transzendentalen Problem erhob. Die Seinsfrage blieb bei Kant allerdings ungedacht. Erst bei Hegel erweist sich die Seinsfrage ebenso als eine transendentale Frage. Finks Argument entwickelt sich in Richtung der Darlegung von Welt- und Seinsfrage wie jeweils von Kant und Hegel gedacht. Es zeigt aber, dass in beiden Fällen die Fragen nur unvollständig und unzureichend bedacht wurden, da Kant, indem er die Frage nach der Welt radikal gestellt, jedoch die Seinsfrage beiseiteließ; und Hegel wiederum, indem er die Seinsfrage bis zu den letzten Konsequenzen zog, ist er der ontologischen Tradition der Weltvergessenheit nicht entkommen.

Die kosmologische Differenz, die bereits 1946 angekündigt wurde,³ festlegt zwei verschiedene Perspektive des Ganzen, das wir ‚Welt‘ nennen. Dadurch wird die Welt einerseits als die gesamte Allheit, die alles in sich enthält und nichts außer sich lässt, und andererseits als Inbegriff des Seienden betrachtet. Einerseits das kosmische Weltall, das Einen; Andererseits den existenziellen Spielraum der Vielfalt des Seienden. Die Welt ist sowohl Einsheit als Vielheit, ist sowohl in ihren Teilen als auch in ihrem Ganzen. – Diese Einsicht wurde in den antinomischen Betracht der Welt als eine transcendierende Idee der Vernunft erreicht. Das Weltproblem, durch die kosmologische Differenz als einerseits *kosmisch* und andererseits *existenziell* entdeckt, offenbart sich in *gewisser Weise* als transgendentes Problem sowohl als *kosmisch* als auch *existenziell*. „Wir hielten auseinander [in der kosmologischen Differenz] *Welt* und *Binnenweltliche*. Das bedeutet aber nicht: auf der einen Seite ist die Welt und auf der anderen das Seienden in ihr. Die Welt umfängt alles, was ist. Sie ist damit in gewisser Weise auch alles. Aber in dieser ‚gewisser Weise‘ liegt das Problem.“⁴ Kants Problematik der Transzendentalien, die zugleich das apriori den Erkenntnisvermögen und ihren Grenzen bestimmt, und zugleich als apriori Idee und als Antinomie der Vernunft gilt, machte die Bahn der kosmologischen Philosophie Finks erstmal auf. „Das Kosmologische denke ich nicht von Heraklit, sondern eher von Kant her, und zwar von der Antinomie der reinen Vernunft.“⁵ – Die Erklärung, die Heidegger zur Zeit des Heraklits-Seminars angeboten wurde, offenbart nun ihre ganze Tiefgründigkeit.

Das Weltproblem schließt gewiss die Frage nach dem Sein in Form der Frage nach dem Seienden im Ganzen ein: „im Ganzen‘ bedeutet *in Einem*; das Seiende trotz der Vielfalt der Dinge *in Einem*, als Insgesamt, ein Inbegriff. Mit ‚Welt‘ denken wir immer ein einziges Ganzes.“⁶ Aber wie

³ In der Vorlesung *Einleitung in die Philosophie*, im Sommersemester 1946 von Fink gehalten, liest man: „Den Unterschied von Welt und dem, was in ihr ist, nennen wir die *kosmologische Differenz*“, S. 106.

⁴ WE, 18.

⁵ Op. cit. S. Fußnote 2 des 4. Kapitels.

⁶ WE, 97.

ist dieses Ganze, in dem wir schon immer sind, welches sich allerdings wie ein seiendes Ding nicht erfahren und denken lässt? Das Ganze des Weltalls denken wir erstmal in seine Offenheit und Zuwendung der Existenz den InderWelt Seienden. Um das Seiende im Ganzen zu thematisieren, fangen wir erstmal mit dem Seienden „im Wie der Zugänglichkeit für den Menschen“⁷ an. Ausdrücklich in dieser Perspektive der Weltbetrachtung offenbart sich jenen Standort der Seinsfrage, da zur menschlichen Existenz „ein[en] Welt-Begriff als ein allem besonderen Verhalten vorausgehende Gesamtauslegung des Seienden im Ganzen [gehört]“.⁸

Ontologie und Kosmologie verhalten sich aber nicht zueinander wie die allgemeinere Frage zur besonderen. Das war das Vorurteil der Metaphysik des 18. Jahrhunderts mit ihrer Unterscheidung von *metaphysica generalis* und *metaphysica specialis*. Dort war die Weltfrage *eine* Sonderfrage neben den Fragen nach der Natur, der Seele und nach Gott. Das Weltproblem ist nicht ein eingeschränkteres Problem als die Seinsfrage, vielmehr ist es *eine* Gestalt derselben; es ist nur ein bestimmter transzendentaler Horizont der Seinsfrage, nämlich der Horizont des Zusammenhangs von *on* und *hén*.⁹

Um das Seinsproblem als die Frage nach dem Seiende im Ganzen,¹⁰ d.h., in der Radikalität deren Zusammenhängen zurückzubringen, um in ihr das Weltproblem wiederum als ihres Gestalt zurückzugreifen, muss Fink über Kants unzureichendes Seinsverständnis hinaus zu Hegel. Aber in diesem Hinausgehen muss jedoch Kants Weltverständnis mitgenommen werden. Das Seinsverständnis Hegels findet sich laut Fink in seiner radikalsten Darstellung in der Entfaltung in Form der Erfahrung des Bewusstseins, die Hegel bereits als Leitfaden seiner *Phänomenologie des Geistes* annahm. Nicht so sehr in der Vollständigkeit jener Erfahrung, sondern vor allem in ihren strukturellen Merkmalen entdeckt Fink die grundlegende Bestimmung einer *Erfahrung*, die sich anders als bei Hegel und ebenso als *ontologisch* verstehen lässt. Indem er Kant und Hegel zu einer unüblichen dia-logischen Konfrontation zusammenbringt, legt Fink die metaphysischen Grundlagen seines Kernbegriffs fest, durch den er nicht nur die kosmische Stelle des Menschlichen, sondern auch das grundlegendste Merkmal des philosophischen Denkens zu begreifen sucht: seine *ontologische Erfahrung*, die ebenso sehr eine *kosmologische* besagt. „Dieser Erfahrung ist einmal der Menschen-Weg zum Sein, unser Zugang zu dem bewegten Sein alles Seienden, ist unser Hinblick auf das Walten des Seins in allen Dinge und durch sie hindurch“.¹¹ Das philosophierende Denken muss die ontologische Erfahrung ausdrücklich be-denken, da erst in solcher Bedachtsamkeit den Bezug des

⁷ Ebd.

⁸ Ebd. Vgl. auch WE, 24: „Die zweideutige Rede von Welt: einmal einfach als Allheit aller Dinge genommen, dann aber auch als die Zugänglichkeit des Ganzen für ein verstehendes Wesen, diese Zweideutigkeit verhüllt gerade die eigentümliche Ungeklärtheit des Seinsweise der Welt“.

⁹ Ebd. Hervorhebung hinzugefügt ALC.

¹⁰ EP, 82.

¹¹ SM, 98.

Denkens zum Sein selbst gedacht wird. „Das Verstehen von Sein ist die Urbekanntheit, in der wir immer schon stehen und uns aufhalten, – ist das ursprüngliche Licht unseres Geistes.“¹²

Dieses letzte Kapitel ist der Analyse dieser Argumentationsschritte gewidmet, die die Neuentdeckung der Hegelschen Seinsfrage im Ganzen verfolgt. Der Grund für die Rückkehr zu Hegel liegt im paradigmatischen Charakter der Infragestellung des Seins, die in der Philosophie Hegels zu finden ist. Hegel war derjenige, laut Fink, der „den letzten großen, durchgeführten ontologischen Entwurf des Abendlandes ausgearbeitet“¹³ hat. Ein erstes Ziel dieses Kapitel ist es, diese Aussage zu verstehen. Das komplementäre und sukzessive Ziel wiederum besteht darin, die Bedeutung des Hegelschen ontologischen Entwurfs im Abstoß vom Hegel für Finks eigenes kosmologisches Projekt zu erläutern.

§40. *Paradoxe Weltbegriff; paradoxer Seinsbegriff*

„Welt und binnenweltlich Seiendes sind in einem wesensgesetzlichen Zusammenhang. Eine leere Welt ist unmöglich, ebenso aber auch ein Bereich, ein Feld von Dingen, das nicht in der Welt wäre.“¹⁴ Diese doppelte Weltbetrachtung, die sich direkt aus der *kosmologischen Differenz* ableiten lässt, hat einerseits die radikale Neustellung der Frage nach dem kosmischen Weltall ermöglicht, andererseits eröffnet sie zugleich die Betrachtung der Welt aus der Perspektive derer, die sie bewohnen. Für diejenige, die die Welt innewohnen, ist Welt prinzipiell Entzug. Als Entzug, ermöglicht das Weltall jene weltliche Dimension, die das Binnenweltliche zu Stande bringt. Die scheinbar paradoxe Bestimmung der ermöglichenden Welt als Entzug bedeutet, dass obwohl wir immer *in* der Welt sind, stehen wir ihr niemals *gegenüber*, sodass sie aus einer analytischen Distanz beschauen werden könnte. Welt ist zugleich zu nah und zu weit weg. Soweit wir in der Welt immer schon sind, beziehen wir uns unmittelbar zu ihr. Sobald nach derselbe Welt gefragt wird, können wir nicht so antworten, als wäre sie ein gewöhnliches binnenweltliches Seiende, bloß ein Gegenstand unserer Erfahrung, von dem wir uns analytisch distanzieren können, um sie in ihrer Ganzheit zu erblicken.

Wenn Kant, laut Fink, den kosmischen in einen existenziellen Weltbegriff umschlägt,¹⁵ indem er Raum und Zeit von Formen der Welt selbst in apriori und subjektive Formen des menschlichen Anschauung verwandelte, verinnerlichte er die Welt in demselben Schlag, indem er sie verlor, „eben weil der Begriff eines vollendeten Raumganzen und eines vollendeten Zeitganzen von Seiendem an

¹² ND, 129.

¹³ ND, 128. *Op. cit.*

¹⁴ EP, 100.

¹⁵ Vgl. WE, 88.

sich einen unlösbaren Widerspruch in sich birgt.“¹⁶ Die von Kant als subjektiv-anschaulich verinnerlichten Formen stellen allerdings aufschlussreiche Dimensionen jeder weltlichen Erfahrung vor: Das in der Welt Seiendsein ist immer und ursprünglich im Weltraum und in der Weltzeit.

Weltraum und Weltzeit sind weder nur objektive Strukturen noch nur subjektive; sie durchgreifen diese Entgegensetzung von Bewusstsein und vorhandenem Ding. Weltraum und Weltzeit aber zusammen sind die „*principia individuationis*“ und machen das Wesen der Wirklichkeit aus. Die Wirklichkeit ist ebenfalls nicht ein Moment an den Dingen oder an einzelner Seienden. Nicht weil es wirkliche Dinge gibt, gibt es Wirklichkeit, sondern umgekehrt: weil es Wirklichkeit gibt als *eine einzige weltweite und weltzeitige*, deshalb kann es wirkliche Dinge geben.¹⁷

Als entzogene Welt, die zugleich als Ermöglichung der Binnenwelt gilt, waltet die Welt als Raumgebende und Zeitlassende Dimensionen der binnenweltlichen Existenz. Raum und Zeit sind letztendlich die Weise, wie das Weltganze binnenweltlich wirkt. Jener sogenannte existenzielle Weltbegriff entspricht einem Weltsinn, der von Raum, Zeit und Bewegung herausarbeitet werden kann: „Welt ist das, was dem Seienden Raum gibt und Zeit lässt. Raumgeben und Zeitlassen ist das Wesen der Welt. Nach der Welt fragen, das fordert in einem radikalen und ursprünglichen Sinne, nach Raum und Zeit zu fragen und den Bezug von Raum und Zeit zum Sein zu denken.“¹⁸

In welchem genauen Sinn soll Raum, Zeit und Bewegung als die binnenweltliche Wirkung eines kosmischen Weltalls verstanden werden? In seinem Werk *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, welches als Vorlesung im Sommersemester 1951 vorgetragen wurde, spricht Fink von Raum und Zeit als ursprünglich nicht zu beweisende und nicht aufzuweisende Voraussetzungen allen Seienden,¹⁹ da sie uns nur aus den Gegenden von Zeit und Raum her begegnen können. „Für jegliches phänomenologische Aufweisen, das an der Idee der originären Selbstgegebenheit seines Seienden orientiert bleibt, sind Raum, Zeit und Bewegung [phänomenologisch] unerreichbar. Und das nicht etwa deshalb, weil sie jenseits der Phänomene lägen, sondern weil sie in allen ‚Phänomenen‘ schon vorausgesetzt sind.“²⁰ Raum und Zeit sind die Grundstrukturen aller in der Welt seienden Dinge, die sich dort entstehen, vergehen, verändern, untergehen. Was aber sind Raum und Zeit? Genau wie die Welt selbst und als deren Momenten, können Raum und Zeit niemals als bloß Gegenstände erfasst werden: ebenso erscheinen Raum und Zeit nicht als solche, aber die Abwesenheit von Gegenständen hat gerade den Charakter des Ausstandes

¹⁶ Ebd.

¹⁷ EP, 105.

¹⁸ WE, 15.

¹⁹ RZB, 2,3.

²⁰ RZB, 3. Vgl. ND, 155-156: „Ursprünglicher als alles Seiende, alle Objekte und Subjekte, ist die Welt. Das Denken ist seinem eigentlichen Wesen nach die Eröffnung des Menschen zur Welt. [...] Dieses Vorausdenken ist in einem wesentlicheren Sinne Denken. [...] Wesenhafter und eigentlicher aber ist das Denken dort, wo es über die endlichen Dinge hinausdenkt ins Ganze des Seins. Das Sein selbst ist das Gedachte in allem Denken//, wenn anders das Wort des Parmenides gilt: „Dasselbe ist Denken und Sein“.“

im Raum und Zeit.²¹ Die Frage im existenziellen Sinn bleibt allerdings noch unantwortet: was ist das, was Raum und Zeit, als Raumgeben und Zeitlassen, den Binnenweltlichen ermöglichen? Was eröffnet sich in solchem Spielraum, in solchem Feld, in dem sich das Geben von Raum und das Lassen von Zeit in einer hier-jetzt Situation zusammenfinden? Vorwegnehmend zu antworten, können wir sagen: In der Welt kommt das Sein zum Vorschein in Form der Erscheinung des Seienden. „Das Sein selbst ist nicht das vorschwebend Allgemeine, es ist der Zeit-Raum der Welt, die alle seienden Dinge umfängt.“²² Dass das Sein die Welt selbst bedeutet, und noch weiter, wie das Sein durch das Erscheinen des Seienden in der Welt selbst erscheint, sollen wir in den nächsten Paragraphen zu erklären versuchen. Es ist wichtig zunächst und daher noch vorläufig zu berücksichtigen, dass Fink den traditionellen Gegensatz zwischen Sein und Seienden umformuliert, indem er das Sein als das absolute Abstraktum, das allerdings in Form des Seiendseins erscheint, auffasst. Das Sein *ist* immer schon als Seiende. So besagt das Sein zugleich das am meisten Abstrakt und am meisten Konkret. Diese paradoxe Bestimmung des Seins annähert es der paradoxen Charakterisierung der Welt als zugleich Existenziell und Kosmisch, zugleich unfassbares allumfassendes All und Voraussetzung allen Anfassen jedem Umfang überhaupt.

Im Gegensatz zu dem, was am meisten Abstrakt und am meisten Konkret zugleich ist, deutet Fink das *Seiende* als jenes Allgemeine, das wir im Gedanken und Gedächtnis fassen, worüber wir reden und worauf wir verstehend in unsere unmittelbare und ursprüngliche Vertrautheit mit der Welt und mit den Dingen hinweisen, die dort zu unserer Begegnung kommen.²³ Mit anderen Worten, „Seiend“ versteht Fink als das Medium zwischen dem zweiseitigen Paradoxe des Seins: Einerseits liegt das Seiende über jedes bloß sachhaltige Ding, indem es das konkrete Ding in all seinen zeitweilig-weltlichen Bestimmungen für je ein Hier und je eine Jetzt der raumzeitlichen Welt unter einer vorstellungsmäßigen Formel, d.h., als einheitliche Dingvorstellung, als wahrgenommenes Ding, darstellt. Andererseits könnte das Seiende niemals den Abstraktionsgrad des Seins erreichen, da Sein jedes Mal auf eine andere Weise ist, nämlich, auf die Weise des raumzeitlichen einzelnen Seiende in seiner bestimmten Weltsituation. Kurzum: Das Seiende ist weder so Konkret noch so Abstrakt wie das Seins, obgleich das Sein in jedem Seienden wirkt. Es gibt aber hier einen zweiten wesentlichen Unterschied, der klar angegeben werden muss: Das Seiend ist ebenso sehr das, was sich in der Welt unmittelbar befindet und dort uns begegnet, als auch das, was wir vom Seienden wahrnehmen. In

²¹ Vgl. RZB, 21.

²² ND, 156.

²³ Fink vertieft bei mehreren Gelegenheiten die Diskussion darüber in diesem Zusammenhang gegründeten Problem der Sprache, des Benennens, des Hinweisens. Vgl. z.B. das 4. Kapitel des Werkes *Sein, Wahrheit, Welt*, „Denken und Sprache“ und die 6. Und 7. Kapiteln des Werkes *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, „Namengeben und Individuation“ und „Der spekulative Satz“ u.a. Aufgrund unserer Zielsetzung lassen wir dieses wichtige Thema beiseite.

dieser Unterteilung im Begriff des Seienden liegt ein Großteil der ontologischen Störung in der abendländischen Ontologie. In Anlehnung an die Struktur des Hegelschen Verstand²⁴ konzipiert Fink zwar eine Unterteilung zwischen dem wahrgenommenen Seienden und dem in der Welt seiende Seienden, das unabhängig von jeder Wahrnehmung da ist, und doch versteht er diese zweiartige Seienden nicht als miteinanderausschließende. Dass die Wahrnehmung das erste und unmittelbare Beziehung des Menschen zum Seienden in der Welt bestimmt, kann der Mensch das Sein des Seienden nur implizit mit-wahrnehmen, da das Sein uns unmittelbar in der Wahrnehmung nicht gegeben ist. Doch das Sein ist uns mittels des Erscheinen des Seiendseins gegeben. „Die Erscheinung stellt also die Mitte dar“.²⁵ Im Großen und Ganzen ist dies die Richtung, die das Seinsverständnis bei Fink einschlägt. Dies sei im Folgenden eingegangen. Davor gehen wir jedoch kurz auf den traditionellen Gegensatz von Sein und Seiende ein, deren Ablehnung von größer Bedeutung für das Seinsverständnis Finks selber ist.

§41. Sein und Seiend: Metaphysik wird Ontologie in der Weltvergessenheit

Finks Diagnose, die traditionelle Ontologie habe die Welt vergessen, wurde mehrmals und zu verschiedenen Zeitpunkten seines Werks formuliert. In seiner im Wintersemester 1951 gehaltene Vorlesung *Sein und Mensch* kommt jene Diagnose zu seiner definitiven Formulierung aufgrund seiner Klarheit und Prägnanz: die seltsame Verkehrung unseres Geistes liegt darin, dass er das „Mittelbare als das Erste und das Erste als das Mittelbare“²⁶ erfasst. Mit solcher verschlüsselten Formulierung bezieht sich Fink auf das traditionell etablierte Verhältnis zwischen Sein und Seiendem. Nach der ontologischen Tradition besage das Erste das einfachste und nirgendwo in der vergänglichen Welt zu befindende Sein; hingegen entspreche das Seiende, das am vorübergehenden Charakter der Welt teilnimmt, dem Mittelbaren. Die bloße Absicht, solche Verkehrung rückgängig zu machen, biete uns einen ersten Einstieg in das Seinsproblem der Philosophie Finks: Das Seiende soll doch als Erste gelten, da es uns unmittelbar schon immer gegeben ist. Doch das Sein gilt als das Mittelbar. Nicht im Sinne eines Mittels, sondern eher als das Vermittelte. Das Sein kommt zum Vorschein im Vermittlung des Seienden. Dafür soll die „Haltung des menschlichen Geistes, die durch die jahrtausendalte Tradition der Dingontologie verfestigt und verhärtet wurde“,²⁷ selbst umgedreht werden. Das heißt,

²⁴ Vor allem in Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Diese Annahme wird in Finks „phänomenologische Interpretation“ der *Phänomenologie des Geistes* vorausgesetzt, aber ebenso textlich ausgedrückt. Vgl. Fink, *Hegel*. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. Nachfolgend zitiert als H.

²⁵ H, 137.

²⁶ SM, 291.

²⁷ Ebd.

um es anders auszudrücken, dass es nicht ausreicht, die traditionell zugewiesenen ‚Rollen‘ des Gegensatzes von Sein und Seienden einfach einzukehren. Vielmehr ist es notwendig, die traditionelle ontologische Disposition außer Kraft zu setzen, um die metaphysische Tragweite ihrer Umkehrung selbst zu fassen.

Die erste Bedeutung des Seienden, das das griechische *to on*, das Partizip Präsens Neutrum des Verbs *einai* (Sein) übersetzt, besagt das aktuelle *seiende*, was gerade im Akt *ist*. Die traditionelle Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem wurde laut Fink von Parmenides entscheidend geprägt, indem er das Sein im Gegensatz zum Nichts feststellte. Die daraus resultierende Trennung von Sein und Nichts bestimmte ihrerseits das Seiende an jener ontologischen Zwischenstelle, die sowohl vom Sein als auch vom Nichts beherrscht ist. „Das Seinsproblem als Grundproblem der Philosophie erwacht, als das Seiende auf ein nichtloses Sein festgelegt und dem Nichts gegenübergestellt wird.“²⁸ So nennen wir das Seiende im weitesten Sinne das in der Welt seienden Ding, indem es je ein Dies-da (des Aristotelischen *tode-ti*²⁹), ein einzelnes Ding kennzeichnet. Als Vereinzelung, sind die Dinge durchaus begrenzt, gegen andere Dinge abgeschlossen; sie können zwar ihren Platz wechseln, doch können sie nicht überall sein; genauso haben sie zwar eine Dauer, doch können sie nicht zu aller Zeit sein. Da sie gezwungenermaßen im Hier, in einer einmaligen Raumstelle stehen, *sind sie nicht* anderswo. Da sie im Jetzt sind, in der schmalen Schneide zwischen dem Vergangenen und dem Künftigen, *sind sie nicht immer dauernd*. Insofern das Seiend *ist*, *ist* es zugleich *nicht* all dies, was über diesen flüchtigen seienden Zustand hinausgeht. Aber wie können wir aus einer solchen Disposition das Seiendsein der vereinzelten Dinge begreifen, wenn sie jeweils ein hieriges und jetziges Ding sind, die vielleicht nicht mehr mit dem vorherigen Ding übereinstimmt? Wie können wir verstehen, dass die heutige seiende Frucht die seiende Blume von gestern selbst ist, wenn die heutige seiende Frucht gestern noch nicht war, und wiederum die Blume, die gestern seiend war, heute nicht mehr ist?³⁰

Der Trubel in der Bestimmung des Seins im Gegensatz zum Nichts fing in dem Moment an, indem das Sein dem Seiende als das seiende Ding unserer sinnlichen Erfahrung gegenübergestellt wurde. So wurde das Sein nicht nur dem Nichts, sondern ebenso dem Werden und dem Schein entgegengesetzt. Wenn das Seiende jenes ständig verändernde Ding betrifft, welches zur Unbeständigkeit der Welt und zu ihren raumzeitlichen Begrenzungen verurteilt ist, dann übernimmt die Ontologie jene Aufgabe, das Sein nicht nur vom Nichts, sondern ebenso vom Werden und vom

²⁸ RZB, 50.

²⁹ SWW, 24.

³⁰ Vgl. RZB, 53 et seq., wo Fink das parmenidische Problem der *Semata* als ontologischen Analogie analysiert. Vgl. auch Hegel, WA, Bd. 3, 13.

Schein zu unterscheiden. Die starre Trennung von Sein und Nichts brachte die abendländische Metaphysik an den Schnittpunkt, wo sie auf Kosten der Welt zu einer weltvergessenen Ontologie wurde. „Mit Parmenides steht das europäische Denken am Kreuzweg, – und entscheidet sich für die ‚Ontologie‘, entscheidet sich gegen die ‚Welt‘.“³¹ Die Welt geriet in Vergessenheit, und das Weltliche, Raum und Zeit, wurden auf das Walten des Nicht-seins in den seienden Dinge beschränkt. Raum und Zeit wurden zum Raumding und Zeitding; sie wurden als Attribute den Dingen betrachtet.³² Die Metaphysik wurde also zur Ontologie, indem sie die Weltvergessenheit als die schwerwiegendsten aller Nebenwirkungen des Ausschlusses des Nichts aus dem Bereich des Seins versehentlich vollzog. Die daraus resultierende Ontologie, für die das Sein unveränderlich, ewig und mit sich selbst gleichbleibt, wurde insofern auf die Bestimmung des Seinsgrades den Dingen beschränkt, als aus dem Sein das Werden, den Schein und das Seinsvorstellen ausgeschlossen wurden. Die metaphysische Ontologie wurde damit zur bloßen Bestimmung des *am meisten Seiende*, des *summum ens*.³³

Weit über die Weltvergessenheit hinaus stellt diese ontologisch-metaphysische Disposition eine lange Reihe von Probleme dar, die Fink aus verschiedenen Fragestellungen heraus und in verschiedenen Momenten seiner Arbeit thematisiert. Was hier vorgestellt wird, ist allein ein Versuch, die Probleme zielgerichtet und zusammenfassend aufzulisten, um zu der grundsätzlichen Frage zu gelangen, wie sich das Seinsverständnis von Hegel in seiner Radikalität gestellt wurde.

§42. Die Transcendentalien und die Seinsahnung, oder: Hegel und Kant

³¹ RZB, 94.

³² Die abscheuliche Konsequenz der rein thematisch abgeleiteten Betrachtung von Raum, Zeit und Bewegung als *Dingraum*, *Dingzeit* und *Dingbewegung* offenbart sich, so Fink, in einer großartigen Weise in *Zenons Paradoxien* der Bewegung. Das Wichtigste, das sich so Fink in Zenon Paradoxien zeigt, betrifft die Auffassung jenes Weltverhältnisses, in dem das endliche In-Sein des Seienden durch das Verhältnis zu unendlichen weltlichen Raum und Zeit bestimmt wird. Aus dieser Perspektive bestand die großartige Leistung der Paradoxien von Zenon (RZB, 121-122) darin, dass sie es offenkundig gemacht haben, wie in solcher Ontologie, in der das Sein aus dem Werden der raumzeitlichen Welt und aus dem Schein der Erscheinung ausgeschlossen ist, muss so etwas wie die Bewegung, die nicht wie die Seiende *erscheint*, ebenso nicht sein. Wenn Raum und Zeit als Momente in den Seienden gedacht werden, dann bleibt das Wesen der Bewegung überhaupt *undenkbar*. Die Paradoxien Zenons weisen dementsprechend in eine scharfe Richtung hin: sie thematisieren ausdrücklich die „DOXA-Gefangenschaft des ontologischen Denkens“ (RZB, 111), d.h., der nach der parmenidischen Bestimmung einer ‘ontologischen’ Richtung für die abendländische Metaphysik.

³³ Die Charakteristik der Philosophie als der Begierde nach dem am meisten Wissen, die durch einen sehnenenden Ausgriff bestimmt ist, hängt eng mit dem oben erwähnten ‘ontologischen Komparativ’. Wie gesagt, Fink spricht sich nicht entschieden gegen einen Unterschied am *Seinsgrad* aus. Seine Kritik bezieht sich hier auf jene Unterscheidung innerhalb des Seienden, zwischen dem, was je nach seiner Beteiligung am Sein mehr oder weniger *Seiend* ist, als ob sich das Sein in dem, was am meisten Seiende ist, offenbaren würde. Wir lassen die Vertiefung dieses Themas einer nächsten Gelegenheit über.

In seinem Werk *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, verrät Fink seine Absicht, „die Ontologie selbst zum Problem stellen – und dies dadurch, dass wir versuchen, ursprünglich dem Wesen von Raum, Zeit und Bewegung nachzudenken.“³⁴ Solcher Ansatz geht strategisch an das Problem heran, das Seiende aus dem seienden Ding heraus denkt, da jedes Ding uns nur aus den Gegend von Zeit und Raum her entgegenstehen könnte. Indem die Dinge in der Welt sind, erscheinen sie in ihrer vereinzelter Gestalt, die nicht nur in einer raumzeitlichen Gegend steht, sondern zwangsläufig einem bestimmten Hier im Raum und einem bestimmten Jetzt in der Zeit ausfüllen, in denen sie sich zusammen mit den anderen Dingen befinden. Die grundlegende Frage öffnet sich der einfachsten und unmittelbarsten Vorstellung davon, was es für Etwas bedeutet, *zu sein*: sein ist in erster Linie *in der Welt* sein. Die naive Einfachheit dieser Einsicht macht sie nicht deswegen weniger erhellend. Der Tendenz der überlieferten Ontologie entgegen, bewahrt solche Intuition die ursprünglichen Bezüge zwischen Weltfrage und Seinsfrage. In noch grundlegenderer Weise offenbart sie, dass unser *apriorisches* Vorverstehen des Seins das Vorauffassung der Welt als Grundbereiche und Horizont alles Seienden voraussetzt.

Zum Menschen gehört unabgbar das Verstehen von ‚Sein‘. Zumeist aber ist solches Seinsverständnis stillstehend und unbewegt, bildet gewissermaßen ein starres Gerüst von Grundvorstellungen, denen gemäß wir den Bau der Dinge vorwegverstehen, die Gliederung der Grundbereiche des Seienden und den Horizont des Seienden im ganzen im vorhinein *vor* aller Erfahrung, d.h. apriori vor auszudenken.³⁵

So Fink waltet solches *apriori* Vorverstehen des Seins in Form einer *Seinsahnung*, welche die ursprünglichste und unmittelbare Weise offenbart, nicht wie sich der Mensch zum Sein verhält, sondern wie „das Sein selbst in das Menschenleben hereinsteht, sich dem Menschen tiefer und wesentlicher als dieses Zuspruch“³⁶ waltet. Der ursprüngliche „Bezug des Seins zum Menschenwesen ereignet sich als das Hereinragen der Seinsahnung in unser endliches Dasein.“³⁷

Das Problem der Seinsahnung im Besonderen und der Ahnung des Seienden im Ganzen weist laut Fink auf jenen metaphysischen Problemen, die in Bezug auf Kants Wortgebrauch als die „*Problematik der Transcendentalien*“³⁸ bezeichnet wird. Nach der Terminprägung der Scholastik bedeutet das Transcendental jene besondere Begriffskategorie, die „alle obersten sachhaltigen Allgemeinbegriff transcendieren“.³⁹

³⁴ RZB, 4.

³⁵ SWW, 16-17.

³⁶ SWW, 18.

³⁷ Ebd.

³⁸ EP, 79.

³⁹ PG, 117.

Das Transcendentalienproblem ist das zentrale Problem der Philosophie, sofern alle philosophische Fragen von Anfang sich in dem vierfachen Entwurf des Seins-, des Welt-, des Wahrheits- und des Gottesproblems entfaltet. Und diese vier Grundfragen stehen nicht nebeneinander, sondern sind innig miteinander verflochten und durchdringen sich wechselseitig; und jede treibt über sich hinaus und weist auf die anderen hin. *On* und *hen* stehen zueinander in der Beziehung des einander Folgens, sie verhalten sich wie *aition* und *arché*, wie Ursache und Anfang – sagt Aristoteles, der die Transcendentalienproblematik erstmalig und ursprünglich ergriff.⁴⁰

Von Aristoteles unter der allgemeinen Bezeichnung der *Kategorien* gedacht, weist das Problem solcher *Transcendentalien* ebenso auf „das Rätsel des dunkel und fragwürdigen Zusammenhangs, in welchen die Leitbegriffe antike Metaphysik wie *on*, *hen* (*kathólou*), *agathón* und *alehtés* stehen. Oder lateinisch: *ens*, *unum*, *verum*, *bonum*.“⁴¹ Allerdings verlagert in der Neuzeit das Schwergewicht der Seinsfrage gegenüber der Antike auf den transcendentalen Bezug von *on* und *alethes*, von Sein und Wahrsein. Damit ist den Menschen als der Ort und „Stätte der Wahrheit“ ins Zentrum des Seinsproblem gekommen. Diese neuzeitliche Entwicklung der Seinsfrage war jedoch bereits in der Trennung von *eigentlichem* und *uneigentlichem* Sein, von Wesen und Erscheinung enthalten, die die antike Philosophie schon vollgezogen habe, da sie aus jener ursprünglicheren Trennung der parmenideschen Ontologie zwischen Sein und Nichts abgeleitet ist.

In der Antike, und auch wieder schon bei Parmenides, wird das *eigentliche* Sein als das im *nous* vernehmliche angesetzt im Gegensatz zum uneigentlichen, erscheinenden, das sich in der *doxa* zeigt. Weil das Sein sich in sich selbst differenziert in eigentliches und uneigentliches, in Wesen und Erscheinung, kommt der Zusammenhang von wahrhaftem Sein und *nous*, Denken, Ration ins Zentrum der Philosophie und damit der Menschen, – aber als Träger des *Geistes*.⁴²

Fink stellt einen geschichtlichen Überblick der neuzeitlichen Einschränkung des Seinsproblem auf das Problem eines unerschütterlichen Fundaments des Wissens in der Untäuschbarkeit der menschlichen Selbsterfahrung bei Descartes bis zur Kants Formel für die Fragen dar, „wie das *ens* vor dem menschlichen Zukehrt zu ihm schon ein *verum* sein kann“.⁴³

Das Rätsel den sogenannten Transcendentalien empfand Kant erstmal in seiner ganzen Dunkelheit, indem er jene Möglichkeit des menschlichen Vermögens, das Seiende vor aller Begegnung und offenbar in seinem wesensallgemeinen Seinssinn in Frage gestellt hat. Das Rätsel wurde in Form der eigentlichen Aufgabe der reinen Vernunft formuliert, welche in der berühmten Frage „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“⁴⁴ enthalten war. Die Problematik der

⁴⁰ EP, 79.

⁴¹ EP, 74.

⁴² PG, 120.

⁴³ PG, 121.

⁴⁴ Kant, KrV, B19.

Transcendentalien Kants bracht so Fink jene Einsicht zum Ausdruck, die sich seit der Antike in die metaphysischen Herzangelegenheiten befinden, nämlich, „dass wir vom Seienden, das wir selbst sind, ohne erfahrendes Zugehen und ohne Abnehmen der Wahrheit an ihm selbst, vor aller Begegnung die allgemeine Wesensverfassung in Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit erkennen können“.⁴⁵ Und dennoch, obwohl Kant die Problematik der Transcendentalien in ihrer *Apriorität* erkannte und darüber hinaus die Weltfrage nach dem Prinzip den transcendentalen Ideen der Vernunft formulierte, erlag er in der Neuzeit verschärften Tendenz der traditionellen Ontologie, die Bezüge zwischen Sein und Wissen, *ens* und *verum*, zu privilegieren. Und das geschah in dem Maße, wie er die Unmöglichkeit eine sinnliche Erfahrung solcher Ideen als ein Hinweis darauf interpretiert, dass Ideen wie Welt (*unum*) und Gott (*bonum*) nur in ihrer Apriorität in der menschlichen Vernunft (*ens*) in Form eine reine und bloß menschliche Wahrheit existieren könnten. Indem Kant nach dem Sein des Seienden als Wahrheit fragt, fragt er eigentlich nach den auf die menschlichen Erkenntnisvermögen eingeschränkten Wesensbestimmungen des Wahrseins. So bleiben die anderen Transcendentalien weiterhin dem Bezug von Sein und Wahrsein, von *ens* und *verum*, unterworfen.

Dieser geerbten ontologischen Tendenz entgegen, fragt sich Hegel nach dem Seienden im Ganzen, indem er das Seinsproblem zurück zum Ganzen seinen transcendentalen Bezüge bringt. Das umgreifende Ganzen des Seinsproblems wird so Fink schon in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* angekündigt: „Es kommt nach meiner Einsicht alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.“⁴⁶ Die Ansage stellt prägnant die Hauptthemen dar, die Fink aus Hegelschem Seinsverständnis aufgreift: Die Wahrheit (*verum*) kommt allein in ihren Bezüge mit Seiendem (*ens*) und Welt (*unum*) vor.⁴⁷ Dies ist entscheidend, denn wenn die Wahrheit als die Beziehung von Subjekt und Substanz dargestellt wird, werden ebenso Subjekt und Substanz in ihrer Wechselwirkung dargestellt. Wie schafft Hegel solche Wende?

Die Überlegenheit von Hegels Seinsverständnis hinsichtlich der ontologischen Tradition liegt nach Fink nicht nur in das Seinsfragen in seinem weltlichen Durchdringen, sondern vor allem in der entscheidenden Interpretation des Seins und der Welt – und doch der Wahrheit – als *Kraft*. Mit der

⁴⁵ EP, 76.

⁴⁶ Hegel, PdG, Das gesamte Zitat lautet: „Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigt muss, alles darauf an, das Wahre nicht nur als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.“ *Apud* Fink PG, 122.

⁴⁷ Es lohnt sich bestimmt darauf aufmerksam zu machen, dass, obwohl Fink, vielleicht hauptsächlich durch Hegels Kritik an Kants Vernunftideen in der *Enzyklopädie* inspiriert, die Transcendentalien zunächst als die vierfache Entwicklung demselben metaphysischen Problem in Form der Bezüge zwischen Sein (*ens*), Wahrheit (*verum*), Welt (*unum*) und Gott (*bonum*) darstellt, wird das Transcendentalien *Gott – bonum* proportional viel weniger als die anderen drei thematisiert. Ein Beispiel davon, vielleicht sogar das offensichtlichste, ist der Titel eines der wichtigsten Werke zu diesem Thema: *Sein, Wahrheit, Welt*. Finks katholische Neigung ist weithin bekannt, und trotzdem sind die philosophische Gründe dafür, soweit die bisherige veröffentlichte Werke Finks mir bekannt sind, weder direkt noch indirekt von Fink selbst herausgearbeitet worden.

Kraft revolutionierte Hegel die Problematik der Transcendentalien, indem die Kraft als eine Art *Ur-Kategorie*, oder Ur-Transcendental,⁴⁸ betrachtet wurde, die jedoch schon im Leben konkret durchwaltet. Statt ein einziges Transcendental oder die Beziehung zwischen zwei Transcendentalien zu privilegieren, begreift Hegel das Gegenspiel dieser Bezüge als einheitliche Bewegung den Grundbegriffen, den Kategorien, und zugleich als ihre Verwirklichung durch den Begriff der Kraft. Als Kraft behalten Sein und Welt ihren paradoxen Doppelsinn: sie betreffen sowohl das am meisten Konkret, als auch das am meisten Abstrakt; sie sind sowohl die Voraussetzung, als auch die transcendentalen Ur-Kategorien. Die Bestimmung von Sein als Kraft ermöglicht das Be-denken des Seins in seiner grundlegenden und wesentlichen Zwietracht. Sein ist sowohl am Anfang, als auch am Ende; sowohl vorausgesetzt, als auch nur durch die Vermittlung des Seienden zu erreichen.

Die Zusammenlegung der Kategorien des Seinsverständnis unter die Urkategorie der Kraft bedeutet keine Vereinfachung der Seinsstruktur – oder, in Finks Worten, bedeutet keine Simplifikation der Kategorientafel Kants. Der Grundbegriff der Kraft legt die transcendentalen Kategorien zusammen, indem sie in sich alle mögliche Bezüge zwischen ihnen enthält. „Die Kraft hat den Grundriss der Entfaltung des Einen ins Viele, des Sichdarstellens in der Äußerung, des Insichbleibens im Außersichgehen, – und des Zusammenspiels von Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit.“⁴⁹ Mit dem Begriff der Kraft bracht Hegel jene Einsicht zum Ausdruck, die nur nebelhaft und jedoch bestimmend in derjenigen naive Seinsahnung anwesend war, dass die Seinsweise des Seienden nicht statischen, universellen und zeitlosen Vorstellungen entspreche, sondern eine Jeweils-anderes. Die grundlegende Einsicht jener Seinsahnung versucht Hegel philosophisch zu entwickeln, so Fink, indem er seinen ontologischen Ansatz auf dem Begriff der Kraft verankert. Dafür entwickle Hegel seine Philosophie „aus dem natürlichen Bewusstsein selbst heraus“, indem er „sie aus ihm herausarbeitet in einer steigenden Radikalisierung der Frage nach dem Sein“.⁵⁰

§43. *Das Seinsverständnis oder: Hegel gegen die ontologische Tradition*

Hegels Problemstellung ist so Fink die Frage nach dem Sein, „aber nicht direkt und unmittelbar“. Hegel „legt vielmehr das Verhalten zum Seienden aus nach seinem mitgängigen Seinsverständnis, so

⁴⁸ Da *Kategorie* der von Hegel, in Nachfolge von Aristoteles, verwendeten Begriff besagt, so wie *Transcendental* sich auf die Terminologie Kants bezieht, verwendet Fink beide *Kategorie* und *Transcendental* als Synonyme, obwohl er in Hegel-Deutungskontexten den Begriff *Kategorie* vorzieht.

⁴⁹ H, 123.

⁵⁰ H, 112.

zuerst die sinnliche Gewissheit, die Wahrnehmung und den Verstand.“⁵¹ Dass das Sein nicht unmittelbar und direkt befragt werden kann, liegt in seinem Wesen als einfachem Abstraktum, zu dem keine Bestimmung und Bestimmtheit gehört. Wenn die absolut abstrakte Unmittelbarkeit einem ersten Moment des Seins entspricht, dann besagt der Begriff des Seins als „absolut vermittelten“⁵² das zweite Moment eines Prozesses, den Hegel die *Erfahrung des Bewusstseins* nannte. In dieser Erfahrung vollzieht das Bewusstsein die Vereinigung des einfach abstrakten Seins mit seinem Begriff, welche nach Hegel dem Ideal der Vernunft entspricht.⁵³ Die Vereinigung dieser beiden Momente denkt Hegel in Form nicht einer Steigerung des Seinsgrades durch das Wissen sondern in Form einer Vermittlung, die selbst mit jener Erfahrung des Bewusstseins übereinstimmt. Das absolut abstrakte und leere Sein mit seinem Begriff zu vereinen ist daher die Aufgabe, die Hegel einer *ontologischen Erfahrung* zuschreibt.

Fink kehrt mehrmals auf jenes Seinsverständnis, das sich aus der Hegelschen Philosophie (nicht ohne Bemühung), insbesondere aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* (aber nicht nur), ableiten lässt. Jedes Mal, wenn Fink sich an das Lob des ontologischen Ansatzes der Philosophie Hegels wagt, tut er dies jedoch aus einer verschiedenen Perspektive und Themen, so dass jeden Versuch, das Thema ‚Finks Auseinandersetzung mit Hegel‘ anzugehen, zu einer heiklen Herausforderung wird. Finks philosophische Beziehung zu Hegel ist sehr umfangreich und sogar verschlüsselt, und kann nicht weder ausführlich noch befriedigend als bloßer Teil eines anderen Arguments betrachtet werden, wie bei dieser Arbeit der Fall ist. Was hier also zu einer zugleich kritisierbar und unvermeidbar Vorstellung gebracht ist, soll lediglich eine Zusammenfassung der wichtigsten Elemente dessen vorstellen, was nach Fink in Hegel noch zu erforschen und zu interpretieren bleibt. Noch einmal gehe ich den strategischen Weg, den Faden von Finks Hegel-Deutung beizubehalten, ohne auf das viel breitere und komplexere Terrain der Rechtfertigung dieser Interpretation im Hinblick auf das Werk Hegels einzugehen. Was hier als Hegels Ideen dargestellt ist, bezieht sich ausschließlich auf den philosophischen Ausschnitt und auf die Interpretation, die Fink für sie vorgesehen hat.

Wenn es der Philosophie Hegels nicht gelingt, das Problem der Welt radikal in dem Maße zu stellen, indem ihre Entwicklung zum apotheotischen „Königsweg“ führt, wo die Heroen des Gedankens im Geleit übermenschlicher Macht stehen,⁵⁴ wo der Geist als Absolute und das Absolute als Geist erkannt wird,⁵⁵ jedoch ist bei Hegel „den letzten großen, durchgeführten ontologischen

⁵¹ H, 137.

⁵² Hegel, WA Bd. 3, 39.

⁵³ Hegel, WA, Bd. 8, 130.

⁵⁴ Vgl. AN, 3.

⁵⁵ Vgl. SM, 35.

Entwurf des Abendlandes“⁵⁶ zu finden. Seit Hegel steht so Fink das seinsbegriffliche Denken still, da „diese Ontologie der Gegenwart nicht von einer *gültigen* Selbstoffenbarung des Seins [getragen ist], weil sie in der geschichtlichen *Wende* derart steht, dass für den anhebenden Aufgang des Seins noch die Sprache des Denkens versagt, die Begriffe noch fehlen“.⁵⁷ Aus diesem Grund „muss die Idee der Ontologie selbst in einem radikaleren Sinne Problem werden als bisher“.⁵⁸ Aus diesem Grund kehrt Fink zurück zu Hegel, um von Hegel aus seinen eigenen *Abstoß*⁵⁹ auszusagen.

* * *

In seiner Interpretation der Hegelschen *ontologischen Erfahrung* kehrt Fink zum Gedankengang der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes*, in der das Grundverhältnis von Sein und Wissen, bzw. Sein und Wahrheit, das eben durch eine Erfahrung des Bewusstseins geschieht, in vier Schritten dargestellt wird. Für die ersten drei Schritte bietet Fink eine eigene Interpretation an, durch den er Hegel vor einem „naheliegender[m] Missverständnis seines eigenen Ansatzes“⁶⁰ zu bewahren versucht. Im letzten Schritt, in dem Hegel seine Erfahrung als *ontologische* präsentiert, macht Fink seinen Abstand und seinen Zweifel Hegels Position gegenüber kenntlich. Um es anders zu formulieren: bei der Interpretation der ersten drei Schritte der Erfahrungsdarlegung Hegels versucht Fink eindeutig hervorzuheben, was er in Hegels Seinsverständnis als behaltenswert empfand. Und in Bezug auf den letzten Schnitt, in dem Hegel seine Erfahrung als *ontologisch* bezeichnet, grenzt Fink sich ab von der „Tragödie der neuzeitlichen Philosophie als die Selbstabspernung des Menschen vom Sein“,⁶¹ die dadurch geschieht, dass das seinsverstehende Wesen an die Stelle des Seins selbst gesetzt wird. Die Verweigerung des von der Bewusstseinsentfaltung eingeklagten Ergebnisses entkräftet jedoch nicht die Bedeutsamkeit jener Entfaltungsbewegung, die der Erfahrung des Bewusstseins entspricht. Wir folgen Finks Gliederung für die Exposition Hegels Begriffs der Erfahrung, denn auch nach dieser Einteilung werden die wichtigsten Themen des Seinsverständnis überhaupt für Fink tiefgründiger und systematischer verstanden.

Hier ist eine erste terminologische Beobachtung notwendig: was hier von Fink als *Sein* und *Welt* genannt wird besagt das *Absolute* in der Hegelschen Terminologie. Fink stellt Hegels Argument vor, in dem er Hegels *Absolute* als Synonym für die Bezüge Sein-Wahrheit-Welt verwendet. Der

⁵⁶ ND, 128.

⁵⁷ ND, 129.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Vgl. mit dem zweiten Teil des Werkes *Sein und Mensch*, das dem „Wesen der ontologischen Erfahrung“ gewidmet ist und den Titel „Abstoß von Hegel. Wandlung der ontologischen Erfahrung: von der Ontologie zur Kosmologie“ enthält.

⁶⁰ SM, 75.

⁶¹ H, 112.

Grund dafür ist einfach: Fink formuliert den Begriff des Absoluten Hegels ganz neu, indem er den vierten Schritt der Exposition der Erfahrung ablehnt, also in der Verweigerung des im Hegelschen System eingeschlossenen und vorgesehenen Übergangs vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein. Diese Verweigerung wird im Folgenden erörtert. Für den Augenblick ist es wichtig vor den Augen zu behalten, dass es sich bei dem *Absoluten* um die von Fink im Kant wieder aufgenommene *Problematik der Transcendentalien* handelt. M.a.W: Das Absolute entspricht einerseits der Seinsahnung und ihren Grundbegriffen (Sein, Wahrheit, Welt und Gott), die unserer Erfahrung des Seins in der Welt bestimmend zugrunde liegt, und andererseits in Form der Erfahrung des Seiendseins als Erfahrung des Seienden im Ganzen. Vorläufig gesagt: die ontologische Erfahrung wird auch von Fink als eine Erfahrung des Absoluten aufgefasst, allerdings in einem ganz anderen Sinn als den, wie es Hegel verstanden hat. Diese Neuformulierung des Absoluten und damit die daraus resultierende Neuformulierung der ontologischen Erfahrung selbst wird erst am Ende der Darstellung des Erfahrungsbegriffs Hegels deutlich werden.

§44. Wissen ist Vermittlung. Philosophie als Überwindung der Naivität

Der erste Schritt lässt sich so formulieren: das Wissen ist kein Mittel, sondern vielmehr eine Vermittlung. Oder ausführlicher: das Wissen ist kein Mittel „durch welches hindurch man es [das Absolute] erblicke“, ⁶² durch welches das Absolute betrachtet wird. Das Wissen ist vielmehr die Vermittlung, „d.h., das Mittelnde aller Mittel“. ⁶³ Indem das Grundverhältnis von Sein und Wissen zum Thema wird, greift Hegel solche erkenntnistheoretische Auslegung des Wissens als eine Art Werkzeug an, mit dem sich die Philosophie von den Dingen und von der Welt distanzieren würde, um sich dem Wissen von Sein anzunähern. Die falsche Voraussetzung hier liegt offensichtlich in der versteckten Behauptung einer Getrenntheit von Sein und Wissen, als wäre das Wissen das Mittel, durch das die unmittelbare Seinsahnung zum vermittelten Seinserkenntnis gebracht werden könne. Laut ein zentraler Satz aus dem Vorrede Hegels Phänomenologie des Geistes: „Das Sein ist absolut vermittelt“. ⁶⁴ Das heißt nicht das Sein – „das Sein gleich schon das Absolute“ ⁶⁵ – stellt sich selbst als ein Ziel außerhalb des Wissen, nach welchem das Wissen strebe. In der Formulierung Finks: „Das Absolute ist kein ansichseiendes Ding oder Überding, weil es das Ansichsein selber ist. Hegel will mit seiner vehementen Polemik vor allem erreichen, dass nicht das Ansichsein als ein ansichseiendes

⁶² Hegel, WA, Bd. 3, 68.

⁶³ SM, 75.

⁶⁴ Hegel, WA, Bd. 3, 39. Apud SM, 75

⁶⁵ SM, 75. Aber auch Hegel, WA Bd. 8, 183 „Das Absolute ist das Sein“.

Ding verstanden wird“.⁶⁶ Das Ansichsein des Seins wird nicht durch das Wissen, *mittels* des Wissens erreicht, als wäre das ansichseiende Sein nicht schon vom Anbeginn mit da. Das Sein ist das Vorausgesetzt und jedoch nicht unmittelbar zu fassen. Was bedeutet es, dass das Sein nicht unmittelbar zu fassen sei? Um diesen Streitpunkt zu verdeutlichen, greif Fink auf die Darstellung des Seinsbegriff in dem ersten Teil der *Enzyklopädie* Hegels zurück.⁶⁷ Dort stellt Hegel das Sein im Zusammenhang des Anfangs als die *absolute Indifferenz* oder *absolute Identität*,⁶⁸ d.h., als das einfache Abstraktum, das gegen alle Bestimmungen widersteht, da jede Bestimmung eine Einschränkung in Bezug auf andere Bestimmende und Bestimmten darstellt. Wenn wir also das Sein unter der Formel „das Sein ist...“ bestimmen wollen, geraten wir notwendigerweise in die Rede über das Seiendsein, über ein bestimmtes Seiende, und reden nicht mehr über das Sein. Weil Sein aller Bestimmtheit widersteht, widersteht es zugleich jede Rede, die unmittelbar sagen will, was das Sein sei.⁶⁹ „Das, worauf das metaphysische Denken abzielt, ist die kategoriale Erfassung des Seins; *wobei* sie aber dabei anfragt, ist das Seiende. Das Seiende ist das Befragte, das Seiendsein des Seienden das Erfragte.“⁷⁰ Solche zwangsläufige Verlagerung der Seinsrede enthüllt so viel über die Natur des Seins wie über die Natur des Seienden. „Das Sein fassen wir nicht unmittelbar, gerade weil es uns viel näher ist und uns inniger berührt als jemals die Dinge. Sofern wir selber sind, sind wir auch schon *im* Sein.“⁷¹

Heidegger hat auf den hintergründigen, schwebenden und kaum fassbaren Doppelsinn aufmerksam gemacht, welcher im griechischen Begriff des ON schwingt: gedacht wird darin das Seiende d.h. solches, das ‚ist‘, *und* auch das Seiendsein. Vom ‚Sein‘ reden wird, wenn wir die Dinge seiend nennen; wir sprechen dabei nicht *über* das Sein, sondern über Seiendes. Sein als solches ist unausdrücklich mitgesagt. Wir stehen in seinem Licht, aber blicken nicht eigens auf dieses Licht. [...] Wir haben sozusagen die Helle des Seins ‚im Rücken‘, wenn wir in unserem theoretischen und praktischen Lebensvollzug uns den substanziellen Dingen zuwenden.⁷²

Die Unverfügbarkeit einer unmittelbaren Fassung des Seins, ungeachtet seiner Nähe zu uns, habe die traditionelle Ontologie nicht nur in die Sackgasse gebracht, indem das Sein aus dem Seienden in Form

⁶⁶ SM, 75. Vgl. Hegel WA, Bd. 3, 69: „Sollte das Absolute durch das Werkzeug uns nur überhaupt nähergebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimrute der Vogel, so würde es wohl, wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte, dieser List spotten.“

⁶⁷ Hegel, WA, Bd. 5

⁶⁸ Hegel, WA, Bd. 3, 183.

⁶⁹ Dieses Argument wurde schon von Heidegger vor Fink aufgegriffen; vgl. paradigmatisch *Sein und Zeit*, § 1, wo Heidegger den Seinsbegriff als „allgemeinsten, undefinierbaren und selbstverständlichen Begriff“ diskutiert, und sich auf Hegels *Logik* bezieht: „Hegel [bestimmt] das »Sein« als das »unbestimmte Unmittelbare« und diese Bestimmung allen weiteren kategorialen Explikationen seiner »Logik« zugrunde legt“ (SuZ, 5). Wie jedoch in der Sequenz diskutiert wird, übt Fink eine scharfe Kritik an Heideggers Auffassung des Erfahrungsbegriffs Hegels. Mit dieser Kritik distanziert sich Fink offenbar von dem Weg, den Heidegger vor ihm schon gegangen ist.

⁷⁰ SWW, 146.

⁷¹ SWW, 80.

⁷² SWW, 75.

des *am meisten Seiende* abgeleitet wurde, sondern sie ebenso vor die Herausforderung gestellt, das Seinswissen vom bloßen Wissen des Seienden zu unterscheiden. Die Tradition der Erkenntnistheorien, die vom Postulieren einer Methode, die „die Wahrheit des Augenscheins übersteigen und von dort her den Augenschein erklären“, ⁷³ ausgeht, habe in solche Unterscheidung ihren Ursprung.

Daher liegt der Grund, warum die Betrachtung des Wissens als Vermittlung und nicht als Mittel sich als polemischer Streitpunkt der Philosophie Hegels verstehen lässt: dass die traditionelle Ontologie, indem sie bei der Unfassbarkeit des Seins in seiner Unmittelbarkeit stehen geblieben ist, sich in die Auslegung des Seiendseins selbst stürzt. Anders ausgedrückt: indem die Rechtfertigung der Ontologie von einer Unterscheidung von Sein und Seiendsein abhängt, muss sie auf die Suche nach der geeigneten Methode – bzw. nach dem geeigneten *Mittel* – machen, die die Unterscheidung von Sein und Seiendsein bzw. Seinswissen und Wissen von Seienden ermöglicht. Da den Doppelsinn des griechischen Begriffs ON in der ontologischen Tradition verloren gegangen, und damit Sein zum am meisten Seiendsein geworden ist, sollte jene Methode der Philosophie nicht länger das Seinswissen von dem Wissen des Seins, sondern eher zwei Sorten von Seiendsein trennen, nämlich das eigentliche vom uneigentlichen Seiende. Der Verlust des Doppelsinnes im griechischen ON offenbart hier seine Tiefe: Die Homogenisierung des Doppelsinnes des Seins im Seiendsein hat die Trennung von Sein und Wissen insofern bewirkt, als sie Sein und Seiend ursprünglich voneinander getrennt hat, und demzufolge, als das Seinswissen zum Wissen des Seiende unterscheidet wurde. Was damit verloren ging, war schließlich das Sein selbst, zu dem keinen weiteren Zugang für das Wissen gestattet war. Dass das Wissen keinen Zugang zum Sein hat, bedeutet jedoch nicht, dass wir als in der Welt seiende keinen Zugang zum Sein haben. Der Verlust des Seins bedeutet vielmehr, dass die Verbindung mit jener Seinsahnung, die wir a priori und vor jede Begegnung mit dem Seienden voraussetzen, in der Weltvergessenheit mit-vergessen wurde.

Wo der Mensch das Feld seines Stolzes hat, wo er sich mit den Gemächten seiner Hände umgibt, mit den Erzeugnissen seiner „Kultur“ umstellt und sich als den Herrn und Eigner in seinem Eigentume fühlt, dort fällt bald über die Philosophie der Schatten des Vergessens. Und dieses Vergessen hat eine bannende Gewalt; es beherrscht und durchstimmt fast unser ganzes schlicht-natürliches Leben; es ermöglicht unser gewohntes und gewöhnliches Heimischsein in einer vertrauten Umwelt. Wir gehen um mit dem Seienden und fragen nicht mehr, was denn eigentlich das „Seiendsein“ der Dinge sei. Wir hantieren mit Feststellungen und Urteilen und geben sie als „Wahrheiten“ aus – und vergessen dabei die Frage nach dem Wesen der Wahrheit. ⁷⁴

⁷³ EP, 132.

⁷⁴ SWW, 19.

Und so verliert das Wissen seine Verankerung im Sein, und die Methode soll nun dazu dienen, eine neue Verankerung für das Wissen finden. Diese Verankerung habe die neuzeitliche Metaphysik im menschlichen Wissen selbst gefunden, so Fink.⁷⁵ Also wurde die „idealistische Möglichkeit“ geschaffen, „das Sein aus dem Wissen ontologisch abzuleiten: die Subjektivität als das Wesen der Substanz anzusetzen.“⁷⁶

In der Gegenrichtung des Gegenüberstehens von Sein (bzw. Seiendsein) und Wissen, stellt Fink das Problem des Anfangs der Philosophie bei Hegel dar.⁷⁷ Die Naivität, die Fink als die allgemeine Lebenshaltung vor der Philosophie, gegen die die Philosophie sich in der Gegenwendung stellen soll, bestimmt ebenso der Anfang der Philosophie, da erst in der Gegenwendung gegen die Naivität kann die Philosophie anfangen. „*Jede Philosophie hat ihren ihr ausschließlich zugehörigen Begriff der Naivität, mit dem sie anfängt.*“⁷⁸ Die Naivität bleibt das ständige Problem, das die Philosophie als das Anfangen zu philosophieren bestimmt. Aber „die Philosophie muss begreiflich machen, wieso es zur nichtphilosophierenden Grundhaltung des Menschen überhaupt kommt.“⁷⁹ Hegel versteht die Naivität der natürlichen Weltansicht als die *Unmittelbarkeit*, die durch unsere ursprüngliche Nähe zur Welt bestimmt wird. Die Philosophie „entspringt in der Verneinung der

⁷⁵ Die Thematik der neuzeitlichen Metaphysik kommt in verschiedenen Momenten seiner Arbeit nach 1946 vor. Einige Beispiele: PG, 118 ff.; SWW, 35 ff., H, 131, ND, 148-149. ff. u.a.

⁷⁶ SWW, 35.

⁷⁷ Es wäre interessant, und bestimmt von großer Relevanz, hier Finks Charakterisierung des Anfangs der Philosophie bei Husserl und Heidegger, die er als Gegenbeispiel für die Weise des Anfangs bei Hegel zuvor darstellt, ebenso diskutieren zu können. Diese Analyse ist im Werk *Einleitung in die Philosophie* zu finden; Husserl (S. 21 ff.), Heidegger, S. 36 ff.). Kurz dargestellt, tritt bei Husserl die zu überwindende Naivität in Form der *natürlichen Einstellung* ein und weist auf jene unmittelbare Grundstellung des Menschen inmitten des Seienden hin, in der der Mensch nicht zur Fragestellung kommt, was das Seiende sei. Von der natürlichen Einstellung soll keine Auslegung möglich sein, da sie „das Reich der fraglosen Selbstverständlichkeit der uns gegebenen Welt“ (EP, 25) besagt. Gerade wegen ihrer Selbstverständlichkeit ist „die Aufgabe einer Auslegung der Natürlichen Einstellung gar nicht auf ihrem Boden möglich, sondern erst im Ausbruch aus ihr“. (Ebd.) Die Philosophie fängt also erst an, wenn solche fraglose und vor-philosophische Naivität Außer-Geltung-gesetzt wird. Erst mit phänomenologischen Reduktion tritt die Philosophie im Reich des wahren Wissens, im Reich des Transzendentalen ein. Um es im Hinblick auf das Seinsproblem zu übertragen: einmal, dass die unmittelbare Verankerung des Wissens in der Welt als die zu überwindende Naivität der natürlichen Einstellung abgelehnt wird, muss die Phänomenologie als strenge Wissenschaft die Grundlage eines voraussetzungslosen Wissens etablieren. Indem die Voraussetzungen der These der Welt abgelehnt werden, lehnt Husserl ebenso jene Seinsannahme ab, in der das Sein noch zu finden war. So wird sowohl die Welt als auch das Sein nicht in der Phänomenologie Husserls weiter zu finden. Dabei wird das Seiende nicht *im ganze* und gar nicht *zu Ende* gedacht. Bei Heidegger ist die Kritik etwa mildere. In seiner *ontologischen Differenz* sieht Fink die Möglichkeit ein, eine Art Nivellierung der Seinsweise zu denken, in der die Differenzen der Seinsweisen ihrer *Vorhandenheit* gemäß gedacht sind. In diesem Sinne spricht Fink wiederum von einer *ontologischen These* der Naivität, die sich ebenso als „ontologische Indifferenz“ darstellen lässt. „Also nicht verfügt sie über ein ontologisch zureichendes Verständnis etwa des Naturdinges und begeht nur dadurch einen Fehler, dass sie Seiendes *anderer* Art und anderer Seinsweise daran misst, sondern sie hat überhaupt *keine* Seinsweise wirklich begriffen“. Dementsprechend liegt der Anfang der Philosophie Heideggers „in der Besinnung auf die Gleichgültigkeit des Daseins, das sich verschlossen hält gegen den Unterschied von Seienden und Sein.“ Vgl. EP, 22. Vgl. auch mit den Aufsatz 1948 „Philosophie als Überwindung der Naivität“, in *Nähe und Distanz*, S.98-126, wo Fink die in EP (1946) dargestellte Argumentation aufgreift aber dazu noch die Diskussion über das Wahrheitsproblem hinzufügt. Darauf kommen wir zurück im nächsten Paragraph.

⁷⁸ EP, 37. Aber auch ND, 108.

⁷⁹ EP, 51.

Unmittelbarkeit des menschlichen Verhaltens zum Seienden, indem sie gerade diese Unmittelbarkeit *als solche* in Frage stellt. Gegenüber der ungebrochenen Positivität des natürlichen Daseins bringt sie den Riss in die naive Weltverborgenheit des menschlichen Existenz.“⁸⁰ So fängt die Philosophie erst an, wenn die allumfassenden Selbstverständlichkeit, dass Seiendes ist, in Frage gestellt wird.⁸¹ Indem die Philosophie erst als Vermittlung des unmittelbaren Wissen des Seienden (bzw. der Selbstverständlichkeit, dass Seiend ist⁸²) umfängt, eröffnet sie damit den Weg des Seinsproblem wieder. Aber war nicht das Sein eben jenes absolut einfache Abstraktum, von dem nichts unmittelbar gesagt werden und von dem keine Bestimmung abgeleitet werden konnte, da es jede Bestimmtheit in sich enthält?

Der Anfang der Philosophie ist nicht abstrakt, weil er mit irgendeinem abstrakten Begriff anfängt, sondern mit der Abstraktion, mit der *totalen Abstraktion*, mit dem Loslassen alles Bestimmten, mit dem Preisgeben jedes Inhaltes, mit dem Absehen von allem Einzelnen und Unterschiedenen. Das ist die höchste Anstrengung des Denkens, sich zu entleeren und an das Leere zu halten und das Leere als den Grund alles Inhaltes an ihm selbst zu erfassen.⁸³

Erst in einer Entleerung der Unmittelbarkeit, d.h., im Absehen und Loslassen einer Weltvorstellung, die uns immer schon mit der Vertrautheit jener Selbstverständlichkeit, mit der wir in der Welt schon immer sind, tröstet, kann man *das tragende Unmittelbare schlechthin* konfrontieren: das Sein.⁸⁴ So ist das einfache abstrakte Sein als eine Leere, aber solche Leere selbst „als den Grund alles Inhaltes“⁸⁵ selbst zu erfassen. „Philosophieren beginnt als ein solches *Fallen ins Bodenlose*, wenn uns der Boden einbricht, der uns bislang trug.“⁸⁶ Jedes Philosophieren fängt also mit der Infragestellung jener Seinsahnung, jenes apriori Vorverstehen des Seiendsein in der Welt. In der Seinsahnung liegt das Sein noch als Stillstand unserem Verhalten zu den Dingen. Aber in ihr ruht doch die Möglichkeit des Seinsdenken. „Das Denken des Seins ist vor allem ein Denken des Begriffs des Seienden, des Begriffs der Welt, des Begriffs Gottes und des Begriffs der Wahrheit.“⁸⁷ Die Philosophie ist die Bewegung des Seinsverständnis, und erst in die Philosophie geschieht die Bewegung des ontologischen Denkens. Die Philosophie ist also „nichts anderes als der denkerische Entwurf des Seins alles Seienden, die erste und fundamentale Tat des Geistes: die Gründung der Welt im Begriff“⁸⁸ Das

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Im Laufe des Werks *Einleitung in die Philosophie* legt Fink solche Aussetzung der Selbstverständlichkeit der Welt als *Verwunderung*. EP, 19 et. seq. Z. B, S. 21-22: „Die Verwunderung ist die geistige Grunderfahrung, in der die Welt des Selbstverständlichen und Fraglosen zu Grunde geht.“

⁸² EP, 51.

⁸³ EP, 63. Vgl. PG, 195.

⁸⁴ Vgl. Ebd.

⁸⁵ *op. cit.* EP, 63.

⁸⁶ EP, 66.

⁸⁷ PG, 191-192.

⁸⁸ PG, 185.

geschieht, indem die Voraussetzung jedes menschlichen Verhalten zu den Dingen ‚im voraus gesetzt‘ werden: „zwar geschieht dieses Setzen der Voraussetzungen als ein *Vorentwurf von Begriffen*, in denen das vorweggedacht wird, was ein Seiendes zu einem solchen macht.“⁸⁹ In diesem Sinne entspricht jede Erfahrung, die nach Hegel vom Bewusstsein vollzogen wird, einer *Arbeit des Begriffs*. Solche *Erfahrung*, die sich als Vermittlung des Seinsbegriffs und dementsprechend als eine vermittelnde Arbeit, die durch eine Entwicklung des Seins im Begriff geschieht, ist der Kern jenes bahnbrechenden Begriffs der Erfahrung, die Fink bei Hegel suchte. Inwieweit er diese Erfahrung im Abstoß von Hegel versteht, bleibt noch zu diskutieren.

§45. *Das Absolute ist das Wahre*

Der zweite Schritt der Exposition der Erfahrungsbegriff in der Einleitung (PdG) besteht in der Interpretation des Absoluten als des „allein Wahren“. Das Wahre betrifft zunächst noch nicht die Wahrheit im strengen Sinne, sondern weist auf jene Seinsahnung als das apriori unseres Vorverständnisses hin, das wir in unsere Welterfahrung hinein mitbringen. Da das Sein im diesem ursprünglichen und durchaus *naiven* Moment noch jener „eisigen Abstraktion“⁹⁰ entspricht, kommt solche ahnungshafte Begegnung zu dem, was ist, in Form einem Sich-offenen vor. Dieses Offensein für das Wahre, für das Sein in der Welt, lässt sich als die Lichtung des Seins insofern denken, als das Wahre jene „*Selbsteröffnung des Seins an den Menschen*“⁹¹ selbst bedeutet. „Der Mensch ist der Empfänger der ältesten Botschaft und der wunderlichsten Offenbarung, – er ist der Hörende eines Rufes, der das Schweigen der Weltnacht bricht und den Sohn der Erde ins Zeugnis der seinsauslegenden Rede hervorruft.“⁹²

Unter dem Licht des Seins sehen wir, dass wir von Seienden, das wir selbst nicht sind, umringt und umzingelt sind. Die Fremdheit der uns gegenüberstehenden Dinge weckt in uns das Wissen unserer Selbstheit. Wir erleben zwar uns selber, das durchwaltende Sein in uns, aber was das Sein des anderen und fremden Seienden selbst sind, können wir nicht begegnen, weil wir ihres Sein nicht selber auch ‚sein‘ können.⁹³ Auch wenn uns für das Sein den fremden Seienden nicht so geöffnet und gegeben werden, wie wir unser Sein in uns selbst erfahren können, ist es uns jedenfalls geläufig, dass die Dinge zunächst in sich selbst sind, so wie wir in uns selbst eine Selbstheit sind. „Die Selbstheit ist ein fundamentaler Grundzug des Dinges als solchen. Ding nennen wir jedes selbständig-Seiende.

⁸⁹ PG, 189.

⁹⁰ H, 13.

⁹¹ SWW, 18.

⁹² Ebd.

⁹³ S. SWW, 56.

Mit dem Fremdwort bezeichnen wir das Ding als ‚Substanz‘.⁹⁴ Das weist auf unsere alltägliche grundlegende Erfahrung hin, dass alles und jedes Seiende auf sich selbst bezogen ist, in sich verhalten ist „und durch diese Verhaltung besonders, ‚für sich‘ abgegrenzt“⁹⁵ ist. Jedes Ding ist zwar eine Selbstheit, in der das Sein anweist, und doch weist das Sein in jeder Selbstheit anders.⁹⁶ Jedes Ding in seiner Selbstheit ist zwar als vereinzelter Ding ein ‚Ansich‘, und jedoch, insoweit als es in unserer Begegnung vorkommt, als es ‚für uns‘ erscheint, ist ebenso ein ‚Füruns‘. Das Selbstheit aller Sache in der Welt „ist Vollzug reiner Selbstunterscheidung, – in spekulativer Kürze formuliert: das Wesen der Selbstheit ist der Unterschied“.⁹⁷ Darin liegt die „Sprengkraft“⁹⁸ des Gedankens der Selbstheit: das Gedanken von der Selbstheit alles Seienden *Dynamit*⁹⁹ in dem Maße ist, als es jene von der ontologische Tradition graduell bekräftigte Tendenz zerplatzt, der Seinsbegriff als eine ursprüngliche Einsheit zu denken. Nun finden die Bemühungen, das Nicht, das Werden und das Schein vom Sein auszuschließen eben in dieser ontologischen Tendenz ihren Ursprung und ihren Grund. „Der Seinsbegriff tendiert immer auf eine ursprüngliche Einsheit; das Sein aber ist ursprünglich gerade zwiefältig“.¹⁰⁰ Wiederum können wir verbindlich behaupten: jene ontologische Tendenz, das Sein als Einsheit zu denken, etabliert sich als vorherrschende in dem Moment, indem das griechische ON seinen Doppelsinn verloren hat. Das Gedanken der Selbstheit ist Dynamit, gerade weil es die einheitliche Kristallisation des Seins unter einem einheitlichen Seinsbegriff bricht, um das Sein wieder zum Vorschein zu bringen.

Hier wird den Sinn jener Anspruch Finks, seine Interpretation Hegels eine *phänomenologische* sei, geklärt: ebenso bei Hegel gehe es um die Frage nach der „Sache selbst“. Das „Zurück zu den Sachen selbst“ der Hegelschen Philosophie bedeutet so Fink das Gedanken der Selbstsein jeder Selbstheit. „Das Selbstsein, in sich aufgerissen als das Selbst der Sache und als das Selbst des Ich, wird zum philosophischen Problem, wenn Ansichsein und Fürsichsein nicht als zwei getrennte, in einem Ausschließungsverhältnis stehende Seinsweisen genommen werden, vielmehr als Seinsweisen, die prinzipiell alles Seiende in der Welt durchwirken und durchmachen.“¹⁰¹ Das „Zurück zu den Sachen selbst“ betrifft also nach Fink den Sinn jener Vermittlung des Wissen, die das abstrakte Sein zum Seinsbegriff durch die erfahrende Entwicklung des Wissens führen soll. In der Tat begegnen wir uns mit den Dingen zunächst als einheitliches Seienden. Der doppelte Charakter

⁹⁴ SWW, 70.

⁹⁵ SWW, 99.

⁹⁶ Vgl. H, 5.

⁹⁷ H, 13; aber auch SM, 16.

⁹⁸ SWW, 99.

⁹⁹ SWW, 91.

¹⁰⁰ SM, 303.

¹⁰¹ H, 12.

ihrer Selbstheit bleibt dabei noch unmittelbar, unentfaltet. Erst wenn das Gedanken das Stillstehen der Selbstheit der Dinge in Bewegung setzt, öffnen sich für die Philosophie das Reich der ‚Sachen selbst‘. Diese „mächtigsten Triebkraft des menschlichen Geistes“, ¹⁰² die Seinsahnung in Bewegung zu stellen, besagt die innere Kraft des *Begriffs* „Ahnung steht nicht am Ende, sondern am Anfang des Begriffs. Die Ahnung fordert den Begriff, sie ist nur echt, wenn sie auf den Begriff zuläuft, in ihm sagt, was sie dunkel meint.“ ¹⁰³ So soll die Philosophie sich nicht als Denken über Dinge, sondern als „*Ausdenken des Dingseins*“ ¹⁰⁴ verstehen, indem sie in einer *ahnungshaften Offenheit* entwirft. Indem Hegel sich der eigentlichen Bestimmung der Dingheit zuwendet, umwandelt er die Frage nach der Dingheit des Dinges in der Frage nach dem Seienden im Ganzen. ¹⁰⁵ Damit wird die Seiendsfrage zum „Horizonten der Welt“, und das Sein wird im Übergehen des Eins in das Viele, im Wahre des Seienden im Ganzen der Welt mitgefragt. Das Problem der Transzendentalien kommt bei Hegel zwar in Form der Frage nach der Weise, wie das Sein in den Grundformen unseres Verhaltens zum Seienden gedacht und begriffen wird, allerdings fasst er die Grundverfassung des Dingseins überhaupt in jenem bereits erwähnten Grundbegriff der Kraft. Die Kraft besagt bei Hegel kein Feld von Vorkommnissen, sondern macht seinen ontologischen Sinn als Seinsverfassung des Seienden auf, indem sie das verständige Verhalten des Verstandes innerhalb der Naturerfahrung, des Hinnehmens und Kennenlernen der Dinge in ihrem Zusammenhang, nämlich Zusammenhang des Ganzen aller Dinge, zur Auffassung bringt.

Der Mensch besagt jedoch ein Sonderfall der Selbstheit, weil er „nicht nur an sich [ist], ist nicht nur einfach da, sondern hat sein eigenes ‚Sein‘ als eine Aufgabe, die er in den Entscheidungen seiner Freiheit bewältigt.“ ¹⁰⁶ Der Mensch lebt nicht nur inmitten der Dinge, sondern er verhält sich ebenso verstehend zu ihnen. Er existiert also als *Verhältnis*, indem er im Verhältnis zu sich selbst schon immer ist, und zugleich ebenso im Verhältnis zu allen anderen Seienden, zu Mitmenschen und zu dinghaften Umwelt. Dieses verstehende Verhalten zu den Dingen reicht jedoch nicht aus, die Fremdheit der Dinge zu beseitigen. So ist der Mensch „nicht versetzt in die Sonnenhelle der strahlenden Offenbarkeit des Seins, er ist verschlagen in das Zwischenreich zwischen Licht und Finsternis: immer versteht er ahnungshaft schon so etwas wie ‚Sein‘, aber in einer verdunkelten Weise ist ihm nur das offenbar, was seiner Natur nach gerade das am meisten Lichthafte und Offenbare ist.“ Die offenkundige Bedeutung dieser Aussage weist vor allem darauf hin, dass, obwohl der Mensch sich zu den Dingen *verstehend* verhält, bereits unter der Beleuchtung des Seins steht und daher mit

¹⁰² PG, 196.

¹⁰³ PG, 196-197.

¹⁰⁴ PG 197.

¹⁰⁵ H, 113.

¹⁰⁶ SM, 16, aber auch H, 8.

dem Sehvermögen ausgestattet ist, steht er ebenso im Dunkel, wo das Licht des Seins nicht mehr erreicht. „Beim offenen Sehvermögen sehen wir im Dunkeln nichts Bestimmtes“¹⁰⁷ Entscheidender aber bedeutet jener Aussage, dass das menschlichen Schema der Selbstheit, die Selbstheit des Subjekts, die sich sowohl ins Ansich als auch ins Fürsich entzweit, nicht auf die Selbstheit allen Dingen und allen Seienden zu übertragen ist. Das Ich-Selbst des Menschen soll nicht über die Selbstheit den Seienden ausgedehnt werden, als wäre es die allumgreifende Seinsweise alles und jeglichen Seienden, als ginge es nicht allein um die Seinsverfassung des sich zu sich selbst verhaltenden Menschen. „Selbstheit in Form des Ich-Selbst ist regional auf den Menschen begrenzt“.¹⁰⁸ Dies wäre nichts anders als eine „anthropomorphe Weltdeutung“:¹⁰⁹ „Durch eine bloße ‚Übertragung‘ der menschlichen Kategorie der Ichheit wird das Fürsichsein als universal-ontologischer Begriff nie und niemals gebildet. Denn dann stünde es immer noch neben dem Ansichsein“.¹¹⁰ „Wir wissen apriori, dass alle Dinge ‚selbsthaft‘ sind. Das bedeutet nicht, alle haben ein bewusste und sichwissendes Selbst, ein Selbst in der Form des ‚Ichs‘, – wohl aber alles und jedes Seiende ist auf sich selbst bezogen...“.¹¹¹ Die entscheidende Frage dabei laut: unter dem Modell des menschlichen Fürsichsein lässt sich die zweite Seite des Ansichsein jeglichen Seienden nicht ausmachen. Und das liegt gewiss nicht im paradox Zusammenfallen den zwei ‚Seiten‘ der menschlichen Selbstheit – „sein Sichselberoffenstehen, sein Fürsichsein ist gerade die ihm eigene Seinsweise: er ist an sich für sich“¹¹² – sondern eher in ihrer notwendige Auslegung in der Perspektive des Gegenstandes. Was soll es heißen? Als Subjekte sind wir uns schon immer selbst gegeben, wir stehen uns selbst nicht gegenüber. Unsere ‚Gegebenheit‘ als Subjekt hat den Charakter der Intimität. Anders geschieht in der Perspektive des Gegenstandes: um gegenüber uns gestellt zu werden, muss ein fremdes Ding vornehmlich zum Erscheinen kommen. Die Gegebenheit als Gegenstand hat wiederum den Charakter einer Äußerung, die innerhalb der menschlichen Ich-Selbst-Perspektive jener Seite des Für-uns des Dinges entspricht. Aber aus einer allgemeineren Perspektive bedeutet den Doppelsinn der Selbstheit den Dingen einmal offenkundig ihres *Ansichsein*, die auch als „*Beisichbleiben*“ bezeichnet wird, und auf der anderen Seite ihres „*Außersichgehen*“.¹¹³ Die Auswirkung des Doppelsinnes dieser zweiten Selbstheit als Selbstheit nicht des Subjekts sondern der

¹⁰⁷ HK, 207. Der Zusammenhang hier ist der Diskussion mit Heidegger über Heraklits Verwendung von „ópsis“, oder „Augenlicht“. Laut Fink: „Die *ópsis* bedeutet hier nicht Sehfähigkeit, sondern die Sehfähigkeit *in actu*. [...] Die Sehfähigkeit als solche erlicht nicht mit dem Einbrechen der Dunkelheit. Wir sagen auch nicht, dass der Mensch nur hört, wenn er Laute hört. Denn er hört auch die Stille.“

¹⁰⁸ SM, 21.

¹⁰⁹ SM, 21-22.

¹¹⁰ SM, 22-23.

¹¹¹ SWW, 99.

¹¹² SWW, 90.

¹¹³ Vgl. H, 13 et. seq.

Substanz taucht im dritte Schritte der Exposition des Erfahrungsbegriffs im Zusammenhang des Erscheinensproblems.

Allerdings nicht die Dinge, sondern der „Mensch ist der Herausgeforderte des Seins. Die in uns eingesenkte Ahnung vom Sein und die zugleich damit gegebene beirrende Rätselhaftigkeit des Seienden im ganzen bildet die wesentliche Not, welche das Philosophieren ernötigt.“¹¹⁴ D.h., erst in dieser Begegnung mit den umweltlichen Seienden wird unsere stillstehende Seinsahnung gezwungen, sich in Bewegung zu setzen, da die Selbstheit den Seienden die „beirrende Rätselhaftigkeit“ uns gegenüber stellt. Nach den üblichen Vorstellungen stehen die Dinge uns dauerhaft und ruhend gegenüber. Das Ding „zeigt sich zwar in vielen Eigenschaften, aber es bleibt im Wechsel derselben, er verharrt; die Eigenschaften haften an einem Ständigen“,¹¹⁵ welches von den Griechen das *hypokeimenon* bzw. das Zugrundeliegende genannt wurde. Das Seiende, indem es ein ständiges Seiende besagt, wird durch das vorherrschende Grundverhältnis des Liegens und Beharrens eben als *substantia* ausgelegt, indem es substat, es *steht* uns gegenüber. „„Zugrundeliegt‘ es als der Träger allen Eigenschaften, als das Bleibende allem Wandel der Zustände, als das Wesen allem unwesentlichen Schein und Aussehen.“¹¹⁶ Das Ding als die zugrundeliegende Substanz „ist ja die Selbstheit der Sache, das Ding an sich.“¹¹⁷ Hegel stellt sich gegen die machtvolle Tradition, indem er das Seiende als Substanz nicht bloß als In-sich-Stehendes und Sich-selbst-gleich-Bleibendes trotz aller Bewegung im Raum und trotz allen zeitlichen Verfalls, sondern „er nimmt vielmehr die Bewegung in den Bau der Substanz herein; sie hat strenggenommen keinen ‚Bau‘, kein statisches Gefüge, und doch löst sie sich nicht in einer nebelhaften Unbestimmtheit auf“. ¹¹⁸ Das seiende Ding ist überhaupt kein Gefüge, denn in dem Maße, indem es sich als *in sich* Bewegung seiende erweist, ist sie selbst „eine Fügung, ist ein Walten von Kraft; das Sein des Seienden ereignet sich, geschieht; es ist ein Bewegungsgeschehen, ein Krafte, ein Kraft-Spiel.“¹¹⁹ Die Auffassung des seienden Dings als Kraft bringt mit sich die entscheidendste Konsequenz, die Fink noch bei Hegel hervorhebt: „Indem Hegel die *ousia*, die *substantia* als Kraft interpretiert, rückt das Sein in den Horizont des Werdens“. ¹²⁰

Dies ist der Kern des grundlegenden Bruchs, den Hegel zu demjenigen macht, der die statische Tradition der Ontologie und des gegen das Nichts eingegrenzten Seinsverständnis aufgesprengt hat. Insofern Hegel das Sein nicht nur vom Werden ausschließt, sondern es dennoch gleichsetzt, enthüllt er jene von der ontologischen Tradition abgelehnte Möglichkeit der Vermittlung des Seins. Jene

¹¹⁴ SWW, 28.

¹¹⁵ H, 123-124.

¹¹⁶ SM, 23.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ H, 124.

¹¹⁹ H, 123.

¹²⁰ H, 124.

Vermittlung, die zuvor, und mit Hegel, Fink als Überwindung der Unmittelbarkeit unserer natürlichen und vorphilosophischen Haltung und letztendlich als Entwicklung des philosophischen Wissens, festlegt, enthält in der Entsprechung zwischen Sein und Werden ihrer zweiten Bestimmung: die Seinsvermittlung bedeutet das Sein in der Welt im Licht des Wahren zu betrachten. Mit andere Worten: es bedeutet, das Sein „im ganze“ seinen Bezügen zu denken, und daraus zu entwickeln.

Dies wiederum ist nur möglich, wenn Sein und Welt durch den Begriff der Kraft in ihrem Zusammenfallen als Werden gedacht sind. Als Kraft entwickelt sie sich im Werden. Nun, das Sein als ursprünglich zweifältig zu verstehen, ist genau das, was Fink unter der Umkehrung der Verkehrtheit unseres Geistes, die Umkehrung jener „verkehten Welt“ versteht, auf die Hegel sich als jene „zweite übersinnliche Welt, welche als die unentfaltete Kraft der entfalteten zugrundeliegt“, ¹²¹ bezieht. Erst aus solcher Umkehrung der verkehrten abendländischen Ontologie ist auch das Absolute als Werden zu verstehen, indem es „nicht nur Ansichsein, Substantialität aller Substanzen, sondern es ist ebenso Fürsichsein, Subjektivität aller Subjekte“ ¹²² ist. Als Werden besagt also das Absolute jenes ‚allein Wahre‘, indem es erst als Werden dem wahren Wesen aller Selbstheit als ursprünglichem Unterschied, und dem Seiendensein als das ständig von sich selbst Unterscheidenden entsprechen kann. Dazu schreibt Fink: „Das Absolute, als die Lichtung, das Werden und das wesenhafte Sein ist gerade so, dass es sich ständig von sich selbst unterscheidet: als Lichtung vom ungelichteten Grund, als Werden vom bewegungslosen Urstand, als wesenhaftes Sein von seinem eigenen Scheinen.“ ¹²³ Das Absolute ist das allein Wahre „nicht im bloßen Wegdenken aller endlichen Bestimmungen, sondern in der ‚Verflüssigung‘ aller Bestimmungen“ ¹²⁴ Eben durch solche Verflüssigung aller endlichen Bestimmungen kommt das Absolute bzw. das Sein als den „waltenden ‚Unterschied‘“ ¹²⁵ als *Leben* vor. Das Zusammendenken von Sein und im Leben durchwaltenden Unterschied erfordert noch einen weiteren Schritt im Zusammenhang des Erscheinensproblems hinein.

§46. *Erscheinen als absolutes Medium*

Der dritte Schritt der Exposition des Erfahrungsbegriffes kreist um das Problem des Erscheinens, soweit es das daraus resultierende Problem der „Darstellung des erscheinenden Wissens“ mit sich zieht. Das Gesamtbild des Problems lässt sich wie folgt formulieren: wenn das Sein einerseits sich nicht gegen das Wissen (1. Schritt) und ebenso wenig gegen das Werden (2. Schritt) gegenübersteht,

¹²¹ H, 151.

¹²² SM, 76.

¹²³ SM, 77.

¹²⁴ SM, 89.

¹²⁵ Ebd.

sondern sich vielmehr in Form der Unterscheidung von sich selbst jeder Selbstheit in der Dynamik des Lebens versteht, so ist es andererseits der Fall, dass die zweiseitige Selbstheit den Dingen sowohl in der Offen für unsere Begegnung stehen als auch ihres Ansich bei sich selbst aufbewahren, da ihre Selbstheit als zugleich Außersich und Beisich waltet. Dann stellt sich hier die Frage: wie kann es sein, dass das vermittelnde Wissen mit dem Sein zusammenfällt, wenn wir mit der Selbstheit den Dingen nur zum Teil begegnen sind? Gilt das Erscheinen des Seienden, in Form ihrer Äußerung, ihrem Außersichgehen selbst als das Erscheinen ihres Ansichseins, ihres Beisichbleibens? Dieses scheinbare Problem lässt sich so Fink durch eine Analyse der wirklichen Kraft lösen, indem die Kraft als Grundbegriff des Verstandes bei Hegel vorkommt.

Sofern ein einzelnes Ding ist, ist es sowohl eins, als auch vieles, sofern es sich selbst gleich ist, unterscheidet sich ebenso von sich selbst: Was das Ding ist, entspricht jener selbstunterscheidende Bewegung, die in ihrer Selbstheit innewohnt. Aus diesem Grund war die Dingheit des Dinges selbst als *Kraft* beschrieben worden. Aber jetzt geht es uns um die Wissensmöglichkeit dieses Dinges: das in den Verstand wirkende Seinsverständnis denkt Hegel aus der Stufe des Verstandes hinsichtlich seiner Begegnung mit den Dingen. Diese Stufe des Verstandes, die derjenige der Wissenschaft bei Hegel selbst entspricht, sind sinnliche Gewissheit, Wahrnehmung und Verstand.¹²⁶ Das allgemeine Prinzip der Wahrnehmung drückt sich am wahrgenommenen Gegenstand so aus, dass der Gegenstand als einheitliche Allgemeine des Dinges in seiner Vielerlei von Eigenschaften für das wahrnehmende Bewusstsein vorkommt. Die Wahrnehmung fungiert schon als *Denken* der Dingheit des Dinges, indem sie über das unmittelbare Sinnliche, das nur in diesem Jetzt und in diesem Hier sind, hinausgeht, um ein „Zusammen vieler Jetzt und vieler Hier“ wahr zu nehmen: „sie nimmt das Allgemeine als das Seiende wahr“.¹²⁷ So besagt die Wahrnehmung schon ein Denken der Dingheit des Dinges, weil sie die unmittelbare sinnliche Dinge eher als „die“¹²⁸ Allgemeinheit des Dingseins, als das allgemeine Medium der vielen allgemeinen Eigenschaften“¹²⁹ wahrnimmt. Indem die Wahrnehmung vieler Jetzt und vieler Hier des Dinges zusammenbringt, um einen einheitlichen Gegenstand aus der sich unterscheidenden Dingheit des Dinges denkend zu schaffen, wird es jedoch für sie selbst offensichtlich, dass sie die fortschreitende Entwicklung den Dingen in neuen Jetzt und Hier nicht begreifen kann. Für sie erscheint das Verschwinden der Knospe in dem Hervorbrechen der Blüte nicht nur als unterschiedlichen Formen eines einzigen Dinges, sondern als „unverträglich mit einander“. Daraus folgt, dass wenn im sinnlichen Vernehmen das Sein nur in seinem am wenigsten

¹²⁶ Diese sollen sich „wie antik die *aisthesis*, die *doxa* und die *episteme*“ verhalten. Vgl. H, 117.

¹²⁷ H, 91.

¹²⁸ Hegel, WA, Bd. 3, 12.

¹²⁹ H, 96.

entfaltet Moment ahnungshaft erfahren wird, wird es durch die Wahrnehmung „bereits in Gedanken gegliedert, aber in solchen, die keineswegs zusammenstimmen, die sich nicht vertragen, die sich widersprechen.“¹³⁰ In der Wahrnehmung kommt das Ding als das Gegenteil seiner selbst vor. „Das Ding zerfällt der Wahrnehmung, weil sie die Bewegung der die Dingheit ausmachenden Seinsgedanken nicht mitdenken kann. Der Verstand nun denkt eigens und ausdrücklich diese Bewegung.“¹³¹ Der Widerspruch, den die unmittelbare Wahrnehmung aus den Dingen auffasst, liegt daran, dass die Wahrnehmung nur von einer statischen und unidimensionalen Seinsvorstellung fähig ist. Da das wahrgenommene Ding nicht mehr der Unmittelbarkeit des sinnlichen Dinges entspricht, noch hat es bisher die Vermittlung des Verstandes erreicht, weicht die Wahrnehmung gefährlich von der Manifestation des Seins im sinnlichen Seienden ab, ohne noch die Fähigkeit erreicht zu haben, die innewohnende Bewegung des Dinges zu begreifen. Die Wahrnehmung ist daher ein kritischer Punkt in der Seinserfahrung, und nicht ihr sicherer Hafen, wie irrtümlich von der Tradition der Ontologie seit Parmenides angenommen wurde.

Die Wahrnehmung besagt insofern jenen kritischen Punkt, als in ihr die voreilige Annahme liegt, in die Wahrnehmung würde das Beisichbleiben des Dinges, sein Ansichsein, schon und unwiderruflich ihrem Außersichgehen unterworfen und damit auch verloren. Das verunsichernde Momente hinsichtlich der Wahrnehmung taucht genau in jener Annahme auf, dass das Sein im Erscheinen des Seienden unwiderruflich verloren gegangen ist. Der Grund dafür liegt wiederum in der statischen Betrachtung der Wahrnehmung selbst, die sie normalerweise als Grundmodus der Beziehung zum Sein, und nicht als Teilmoment derselben betrachtet wird. Darin liegt die tiefe Starrheit, die die traditionelle Ontologie auf den entgegengesetzten Weg zum Sein brachte. Für sie haben „die irdische Dinge die Transparenz verloren auf die Seinsmacht, die sie trägt.“¹³² Diese sonderliche Schwierigkeit, die sich am deutlichsten in der Wahrnehmung als Moment der inneren Bewegung des Verstandes zeigt, offenbart den wesentlichen Grund, warum Hegel im Begriff der *Kraft* seine Ur-Kategorie entdeckt hat: Nicht nur die Dingheit des Dinges ist selber Kraft, sondern ebenso unserer Verstand, indem er sich durch das Ausdenken der Bewegtheit in den Dingen entwickelt, entwickelt er selbst als Kraft; darüber hinaus: Nicht nur das Ding und das Verstehen des Dinges kommen als „Kraft des Geistes“¹³³, d.h., eben als Kräfte im Laufe der Entwicklung des Seinsverständnis heraus, sondern indem sie als Kräfte im Kraftfeld der Welt walten, fallen Ding und

¹³⁰ H, 113.

¹³¹ H, 118.

¹³² SM, 292.

¹³³ H, 118, Hegel, WA, Bd. 3, 18: „Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut.“

Verstehen des Dinges zusammen. Dieses Konstellationsproblem ist von Fink nicht nur durch die detaillierte Analyse des Kraftsbegriffs, sondern ebenso des Erscheinens ausgearbeitet.

Die Kraft ist ihre Äußerung, bzw. die Kraft ist, indem sie sich auslässt. Das Beisichbleiben der Kraft ist ebenso ihres Außersichgehen. Als „merkwürdige Zusammen von Gegenteiligem“ und daher als „existierende Paradoxe“ gehört die Kraft nicht der Reich der Wahrnehmung, sondern besagt allein ein Verstandsbegriff, der „die Bewegung des Außersichgehens und Sichgegenteiligwerdens eines Insichbleibenden und Sichselbstgleichen denkt.“¹³⁴ Um das Wesen der Kraft besser zu verdeutlichen, verwendet Fink das Beispiel der Wärmekraft des Feuers im Brennen, bzw. im *Erwärmen*. zwischen Wenn ‚Selbständig‘ hier die Substanz und daher das Zugrundeliegende, an dem die Eigenschaften haften, dann ist die Kraft überhaupt kein Selbständiges und kann allein in der Begegnung von zwei Selbständigen geschehen. Das bedeutet aber auch, dass Kraft immer schon auf etwas angewiesen ist, woran sie ihre Kraft auslassen kann. Die Äußerung der Kraft braucht einen Widerpart, wo sie geäußert werden kann. In dem Sinne ist Kraft kein Selbstständig, sondern immer schon „auf ein Widerständiges bezogen“.¹³⁵ Damit ist etwas Wesentliches gesagt: die Kraft des Erwärmens ist schon immer in die Kraft des Gewärmtes einbezogen, da „in jeder Kraft zwei Kräfte verkoppelt sind“,¹³⁶ wie die Kraft des Leidens schon die Kraft des Tuns ausmacht, und umgekehrt. Indem die Kraft immer schon eine Verkoppelung von zwei Kräfte selbst ist, indem sie schon an ihrem Widerpart ausbreitet und ergießt, und in diesem Ausbreiten und Ergießen zu ihrem Widerpart selbst wird, schafft die wirkende Kraft zwangsläufig ihr Kraftfeld: „die leidende Kraft hat an dem Tätigen ihr Feld, ihr Medium. Das Leidende kann das Feld des Tätigen nur sein, wenn zugleich das Tätigen zum Äußerungsfeld des Leidende wird.“¹³⁷ Jede Kraft schafft demgemäß schon ihre Feld, das selbst eine Kraftfeld ist. Da im Kraftfeld immer zwei Kräfte sich wechselseitig voraussetzen, besteht jenes Feld aus einem Gegenspiel von Kräfte. Die Kraft ist nicht nur schon ihres Feldes als Kraftfeld, sondern ist schon das Gegenspiel ihrer zwei konstituierenden Kräfte. Dies ist absolut entscheidend für Finks kosmologisches Projekt insgesamt, und wir kommen darauf am Ende zurück, wenn wir mit den noch fehlenden Schritten des Arguments ausgestattet sind.

Was bedeutet also die Behauptung, das Ding ist wesentlich Kraft? „Das Sein des Dinges ist Bewegtsein, weil es wesentlich Kraft ist“.¹³⁸ Das Ding als Bewegtheit zu betrachten macht seine wesentliche Auffassung als Kraft aus, indem das Ding als *in sich* Bewegung offenbart. Damit ist gesagt, dass das Ding *in sich* „kein kategoriales Gefüge, sondern eine Fügung“ ist, bedeutet das

¹³⁴ Für die gesamte vorherige Passage: H, 120.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ H, 126.

¹³⁷ H, 127.

¹³⁸ H, 120.

Walten von Kraft. Das Sein des Seienden ist also das Walten der Kraft im Seienden, welche jene kosmische Kraft auch besagt. Das Sein des Seienden kann uns nicht unmittelbar begegnen, weil sie allein jene reine Kraft des Lebens ist. Um das Sein des Seienden zu erfahren, fangen wir immer mit dem Seiendsein an, welches schon auf jene erste und ursprüngliche Allgemeine hinweist, die in uns in Form der Wahrnehmung vorkommt. In der Tat können wir die sinnlichen Dinge nicht als solche kennen, da sie sich in ständig Veränderung befinden. Erst in die allgemeine Wahrnehmung stellen wir uns die sinnlich erfahrenden Dinge vor. Das bedeutet: wir nehmen nicht das Sein, sondern schon das Seiende wahr. Durch die Wahrnehmung des Seienden öffnet sich für uns die Möglichkeit, das Sein durch das Seiende zu vermitteln. Hier taucht das Erscheinensproblem wieder auf: das Erscheinen von Seiendem ist eine besondere Weise, wie das Sein selbst erscheint. Im Erscheinen von Seienden geschieht ursprünglicher ein Erscheinen des Seins.¹³⁹ Auf diese Weise können wir die Anmerkung Finks verstehen, nach der wir uns immer schon im Licht des Seins befinden, und haben gleichsam das Licht des Seins im Rücken, wie den Gefangenen in Platons Höhlenallegorie: „wir blicken auf das Seiende und verstehen es *als* ‚seiend‘, wir sehen *im* Licht des Seins, aber sehen gemeinhin nicht dieses Licht selber.“¹⁴⁰

Aber wie erscheint letztendliche das Sein im Erscheinen des Seienden? Die Frage nach der Erscheinung des Seins wurde allmählich aus der Philosophie insofern weggestrichen, als „das ‚Ansichsein‘ von Seiendem in betonten Gegensatz zu seinem ‚Erscheinen‘ für den vernehmenden Menschen gesetzt“¹⁴¹ wurde. Die Dinge an sich, indem sie nicht erscheinen, kennen wir nicht. Andersherum gilt das, was erscheint, als Verstellung des Seins. So kam die Erkenntnissituation des Menschen in die Sackgasse, wo die Dinge wie sie an sich sein, nicht zur Erkenntnis gegeben sind, und wo der Mensch auf das bloß-phänomenale Erscheinung der Dinge beschränkt bleibt. Das Problem liegt jedoch schon im anfänglichen Gegensatz, an welchem die Ontologie gehaftet geblieben ist. Das Ansichsein ist genauso wenig seinem Erscheinen entgegengesetzt, wie das Sein dem Schein, da Scheinen eine Macht des Seins besagt, indem das Seins ein Geschenk der Welt ist.¹⁴² „‚Schein‘ kann nicht aus dem Sein heraus fallen, er muss in jenem gründen“.¹⁴³

Wir wissen apriori, dass alle Dinge sowohl ‚selbsthaft‘ als auch ontologisch einsam sind. Das bedeutet, sie sind als Einssein auf sie selbst bezogen. Damit fängt die Rede, die Dinge sich nach ‚Innerem‘ und ‚Äußerem‘ unterscheide. Erst hinsichtlich ihres Äußerns begegnen wir die Dinge als vorstellenden Menschen. Diese Begegnung geschieht nur beim „Ereignis des Erscheinens“, in dem

¹³⁹Vgl. SWW, 81.

¹⁴⁰ SWW, 80.

¹⁴¹ SWW, 87.

¹⁴² Vgl. EP, 109.

¹⁴³ RZB, 107.

sowohl der Mensch als auch das Ding „je in sich selbst bleiben und ihre Fremdheit gegeneinander nicht aufheben“. So gewinnt das Ereignis des Erscheinens „den prinzipiellen Charakter des *Anscheins*“.¹⁴⁴ Das Anschein ist also nicht schlechthin trügerisches Aussehen des Seienden, sondern eher das „Aussehen von Seiendem für uns“.¹⁴⁵ Da die Menschen sich schon in einem Offene befinden, wo die Dinge ihm erscheinen, wurde solche Offene als das Licht des Seins bezeichnet, wo der Mensch inmitten den Dingen verstehend steht, und „*worin überhaupt Seiendes erscheint*“.¹⁴⁶ Wenn nun dieses vom Sein beleuchteten Offene auch die Gegend besagt, an dem die Dinge erscheinen, dann gibt es eine zweite Form vom Erscheinung, die das Seiende nicht „für uns“ vorstellt, sondern in seinem „Ansichsein“ betrifft. Wenn das Seiende an ihm selbst erscheint, wenn das in ihm durchwaltende Sein im Erscheinung selbst vorkommt, dann kommt das Sein des Seienden zum „Vorschein“. Während weist das Anschein auf die Außerseite des Erscheinens hin, weist wiederum das Vorschein auf das Innererseite, auf das Ansichsein des Seiende. Was bedeutet aber, dass das Seiende in das Offene des Seinslicht erscheint, dass sein Sein *zum Vorschein kommt*? Es bedeutet: das Sein *erscheint* in der Welt.

Die Dinge selber vollziehen die Bewegung des Erscheinens, sie rücken ein in ihren endlichen Umriss, zeigen sich in einer bestimmten Gestalt. Sie gehen auf ins Offene, kommen heraus aus einer dunklen Verborgenheit – [...] Zum Sein von Seienden gehört in einem schwer bestimmbar Sinn das Zum-Vorschein-kommen im Land der Unterschiede, das Aufgehen im alles versammelnden, aber auch gliedernden Anwesen. Sofern Seiendes zum Vorschein kommt, stellt es sich immer auch dar, – hat es nicht bloß ein *selbstbezogenes*, sondern auch ein *sich darbietendes Sein*: ist es *in sich*, indem es gerade *zugleich für anderes* Seiendes ist.¹⁴⁷

Und wiederum bedeutet „in der Welt“: im Raum und in der Zeit, da Welt Raumgebende und Zeitlassende ist. Das ‚Lassen‘ und ‚Geben‘ der Welt besagt im dem Fall jene Kraft des Leidens, die gleichzeitig ebenso auf die Kraft des Tuns – des Seins – hinweist. Als Raumgebende ist die Welt keine Größe im Raum, sondern „alle ‚Größen‘ sind ‚in‘ ihr“¹⁴⁸ Als Zeitlassende ist die Welt die Allheit, „die alles Seiende in sich befasst“.¹⁴⁹

Aber das Weltproblem findet hier noch keinen Platz, und es bleibt noch zu erklären, wie sollen sich Welt und Sein, und wiederum Welt und Wahrheit im Erscheinung beziehen: „vom Vorschein her stellt sich das Problem des Zusammenhangs von Sein – Wahrheit – Welt sicherlich anders als

¹⁴⁴ Für die gesamte Passage, SWW, 100.

¹⁴⁵ SWW, 101.

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ SWW, 102

¹⁴⁸ SWW, 152.

¹⁴⁹ Ebd.

vom Anschein her.“¹⁵⁰ Vom Vorschein her lässt sich die ursprüngliche „Begebenheit, in der wie mit allem, was ist, mit Himmel und Erde, ... mit Getier und Gewächs, mit Menschen und übermenschlichen Mächten verflochten sind“, als *Erscheinen*, verstehen. Das Erscheinen gilt also als das Medium, *wodurch* wir seiende Dinge im weitesten Sinn haben, und letztendlich als das „alldurchwaltende Medium, worin alle Bezüge des Seienden untereinander und auch zwischen den Dingen und dem Menschen spielen, – es ist der Spielraum aller Bezüge überhaupt.“¹⁵¹ Das Erscheinen des Seienden offenbart damit seine Doppelstruktur, sie in sich selbst auch als *Kraft* verstehen lässt: das Erscheinen ist Medium, indem sein eigentümlicher Zug besagt, dass er ‚vermittelt‘. Was vermittelt das Medium des Erscheinens? Es vermittelt die jene wahre Erfahrung von Sein und Welt, indem die weltwaltende Macht des Seins zum Vorschein im Raum und Zeit der Welt kommt. Wie vermittelt es Sein und Welt? Indem es „die Dimension des ‚Zwischen‘ [bildet], durch die hindurch die Dinge sich aufeinander beziehen“. ¹⁵² Daraus ergibt sich, dass das Seiende zum Vorschein kommt nicht als dasjenige unmittelbare Seiende der Wahrnehmung, sondern als „absolut vermittelte“, da nur durch die Vermittlung des Erscheinens, *erscheint* das Seiende. So Fink:

Wenn wir nun das Erscheinen des Seienden als das ‚absolute Medium‘ bezeichnen, so deutet dies an, dass hier das ‚Verhältnis‘ nicht als etwas Nachträgliches gedacht werden soll, das zu irgendwelchen Dingen hinzukommt, sondern dass hier das Spielraum der Vermittlung das eigentlich Substantielle ist. Das Seiende ist absolut vermittelt: das Seiende erscheint.¹⁵³

Als absolute Vermittlung des Seienden macht das Erscheinen das Problem der Weltganzheit von einem Universalhorizont aller Erfahrung aus, indem sich die Vermittlung zwischen Sein und Welt im Licht des Wahres vollzieht, das ja der Seinsmacht und dem Seinslicht selbst entspricht. „Die Wahrheit der Dinge hängt dann nicht am erkennenden Menschen, sondern an ihnen selber; [...] Solche Wahrheit als Entbergung der Dinge selbst geschieht nicht vereinzelt und isoliert, sie geschieht in einem großen, umgreifenden Zusammenhang, geschieht als das Erscheinen der Dinge im Zeit-Raum der Welt.“¹⁵⁴ In diesem Zusammenhang erreicht die *Kraft* den Gipfel seiner Enthüllung. Das Medium des Erscheinens ist das absolute Medium überhaupt, weil es die Dimension des ‚Zwischen‘ als ein Spielraum der Bezüge von Sein, Welt und Wahrheit bildet. In dem Sinne ist Erscheinung selbst eine Kraft, deren Äußerung in der Welt als tuendes Sein mit ihrem Widerpart als die leidende entzogene Welt, zusammenfällt. Aber wenn die Kraft die Bezüge zwischen die Grundbegriffe als Urbegriff überhaupt bestimmt, lassen sich die Grundbegriffe selbst ebenso durch die Struktur der Kraft

¹⁵⁰ SWW, 116.

¹⁵¹ SWW, 118.

¹⁵² SWW, 120.

¹⁵³ SWW, 122.

¹⁵⁴ SWW, 124.

betrachten. Was wir haben ist das das Gegenspiel von Kräfte, die reine Spannung, die Auflösung aller kategorialen Gefüge in eine Fügung, die selbst das Walten der Kraft besagt, selbst das Kraft-spiel bedeutet.

Und doch gilt das Modell der Kraft auf einer noch grundlegenden Ebene: sie betrifft nicht nur die Grundbegriffe, sondern ist ebenso für die elementarsten Begriffe gültig, wie für den Begriff des Dinges – „Das Ding ist Kraft“¹⁵⁵ – aber noch grundlegender für die Selbstheit des Dinges im Allgemeine, sei es eine Substanz oder ein Subjekt, da jede Selbstheit mit dem Unterschied behaftet ist. „Das Wesen der Selbstheit ist der Unterschied.“¹⁵⁶ Insofern alle Selbstheit wesentlich aus eine doppelte Struktur besteht (Ansich-Fürsich; Beisich-Außersich, usw.), ist sie gezwungenermaßen schon jene Zwischenform, die dem Feld der Kraft in Form der Verkoppelung von zwei Kräfte entspricht. Aber solches Wissen um die Dinge als ein Kraftfeld steht uns nicht unmittelbar zur Verfügung. Die Dinge kommen zu unserer unmittelbaren Begegnung vielmehr in Form der Wahrnehmung, die sie nur so wahrnimmt, indem sie das Kraftfeld der Selbstheit aller Dinge in einer einheitlichen Vorstellung des Dinges homogenisiert. Dies bedeutet wiederum, dass das Wissen um Dinge als Erscheinen, im Sinne ihrer absoluten Vermittlung im Erscheinung, nicht als solches unmittelbar erscheint. Das „von Hause aus nicht-erscheinende Wissen muss im Medium der Erscheinung vorkommen und muss sich zugleich gegen das Medium, in welchem es erscheint, wenden“¹⁵⁷ ‚Sich gegen das Erscheinen wendet‘ bedeutet einfach, dass das, was Hegel ‚erscheinendes Wissen‘ nennt, muss eigentlich nicht selbst in Form der Erscheinung gebracht werden, da es „doch das gegeben [ist], dasjenige, worin wir zumeist immer schon sind; es braucht doch nicht noch eigens zu erscheinen; es ist ja immer schon da.“¹⁵⁸ Und dann schlägt Fink eine kleine Korrektur hinsichtlich des Begriffs Hegels vor: „Statt ‚erscheinendes Wissen‘ könnten wir ebensogut ‚darstellendes Wissen‘ sagen.“¹⁵⁹ Das darstellende Wissen stellt das Erscheinen als absolut vermitteltes Seiende dar, d.h., es stellt die *krafthafte* Natur der Selbstheit des Seienden im krafthaften Licht des Seins in Form ihres krafthaften Erscheinens in der Welt, wo auch die Kraft als Kraftfeld der Gegend aller Gegend¹⁶⁰ durch herrscht. „Die Gegend halt das Spannungsgefüge des gleichzeitigen Beisammen- und Außer-einander-seins aller zum Vorschein kommenden Dinge offen.“¹⁶¹ Das absolute Wissen bzw. das Wissen des Absoluten ist nicht unmittelbar gegeben, sondern betrifft die Vermittlung des absoluten Medium des Erscheinens, durch die jene ursprüngliche Seinsahnung in Bewegung der Erfahrung des

¹⁵⁵ H, 115.

¹⁵⁶ SM, 21.

¹⁵⁷ SM, 90.

¹⁵⁸ SM, 93.

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ Vgl. SWW,

¹⁶¹ SWW, 139.

Wissens gesetzt wird. So wird deutlich hier den Sinn des in Hegel gesuchten Erfahrungsbegriff als „*Bewegung des menschlichen Seinsverständnis*“¹⁶²

Erst im eigentlichen und ausdrücklichen Philosophieren kommt das ganze Gefüge der apriorischen Seinsgedanken wieder in Bewegung, werden „Grundbegriffe“ freigesetzt, werden die uralten, aber immer neu zu denkenden Gedanken wirklich gedacht: was ein Ding, was das Wesen und die Erscheinung, was die Bewegung, was das Wassein und das Dass-sein, was Wirklichkeit und Möglichkeit, was die Natur, was die Freiheit, was Welt und was Gott sei.¹⁶³

In diesem übergreifenden Verständnis der Kraft stoß Fink jedoch zur Schwachstelle der Philosophie Hegels, in Bezug auf welche er über Hegel hinausgehen muss. „Die Metaphysik Hegels denkt zwar das *weltweit waltende Sein, aber eben nicht die Welt selbst*. Sie ist zwar nicht am Binnenweltlichen fixiert derart, dass sie an den *Dingen* hängen bliebe, aber sie bleibt am *binnenweltlichen Sein überhaupt* hängen. Die Welt bleibt ungedacht.“¹⁶⁴

§47. Der Übergang zum Selbstbewusstsein bei Hegel und Finks Abstoß davon

Der vierte und letzte Schritt der Exposition des Erfahrungsbegriffs enthält den Übergang von der Erfahrung, die das Bewusstsein mit der Welt als ihrem Fremde gemacht hat, zur allumfassenden Erfahrung des Gegensatzes von Welt und Bewusstseins als diejenige eines Selbstbewusstseins. Kurzgefasst, liegt das Wesen des Selbstbewusstseins bei Hegel darin, dass das Ich es nicht mehr mit einem Gegen-stehenden, mit Fremdem zu tun hat, sondern im Moment des Selbstbewusstseins weist das Bewusstseins allein auf sich selbst. „Das Selbstbewusstsein ist diejenige Gewissheit, wo das Ich sich im Ding selber findet und dort aufdeckt“,¹⁶⁵ und welche seiner formalen Struktur nach als die Einheit des Objekts und des Subjekts gilt. In dem Maße, wie das Selbstbewusstsein weder eine Gegebenheit noch eine unmittelbare Erfahrung des Bewusstseins besagt, sondern allein als das Resultat einer dialektischen Entfaltung jener Bewusstseins Erfahrung entsteht, stellt sie den Höhepunkt der Verwirklichung und Entfaltung jener Erfahrung, an dem die Spannung zwischen Bewusstsein und Natur an ihrem intensivsten Grad herauskommt. Dennoch bedeutet dieser Höhepunkt für Hegel gleichzeitig denjenigen Moment, in dem die Spannung zwischen Bewusstsein und Natur versöhnt wird. Die Versöhnung geschieht eben im Selbstbewusstsein, in dem die Natur, die zunächst als die Jenseits hinsichtlich der Diesseits des Bewusstseins erscheint, sich als das Äußerungsmoment der Vermittlung des Diesseits – das Bewusstseins – anerkennt.

¹⁶² SWW, 17.

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ SWW, 149.

¹⁶⁵ H, 167.

Im Übergang in das Selbstbewusstsein¹⁶⁶ biegt die Philosophie Hegels in die Sackgasse der Verabsolutisierung des Menschen ein, da in diesem Übergehen der Mensch, als Geist aufgefasst, zum Absoluten wird, und damit wird ebenso „das Sein vom Menschen her und nicht den Menschen vom Sein her bestimmt“.¹⁶⁷ Aber der Hauptinteressenpunkt des Seinsverständnisses liegt für Fink nicht allein in den Weg von der sinnlichen Gewissheit bis zum Verstand, sondern eben in jenen *Sprung*, der im Übergang geschieht. Zwar lehnt Fink den Übergang vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein ab, jedoch nicht durchaus allen seinen Implikationen. Strategisch behielt er die grundlegende Implikation bei, nach der jener Sprung „einzig der Übergang vom Endlichen zum Unendlichem“¹⁶⁸ besagt. Hegel denkt die Endlichkeit des Bewusstseins wie die Endlichkeit des Gegenstandes zu Ende, „und dabei die Unendlichkeit in den Blick bekommt, in welcher die Differenz von Bewusstsein und Gegenstand verschwindet, d.h., das Selbstbewusstsein aufsteigt.“¹⁶⁹ In der Tat erkennt Fink, dass allein im Moment des Sprunges das Ding zu Ende gedacht wird. Das „Selbstbewusstsein entsteht erst in der ontologischen Erfahrung der Un-Endlichkeit“.¹⁷⁰ Was er allerdings hier mit der „Un-Endlichkeit“ meint, stoßt ihn von Hegel ab. Fink zieht die Unendlichkeit aus dem Walten des Selbstbewusstseins als Aufhebung von vorigen endlichen Momenten (Bewusstsein und Natur/Welt), um sie zurück in ihrer Beziehung neu zu positionieren. Um anders auszudrücken: die Erfahrung der Unendlichkeit ergibt sich so Fink nicht aus der Aufhebung den vorigen Momenten von Endlichkeit, sondern eher aus dem radikal Ausdenken denselben, in dem die Endlichkeit des Bewusstseins gegen die Unendlichkeit der Welt bekräftigt wird. Auf diese Weise taucht jene *Erfahrung*, durch die Bewusstsein und Welt im Gegenspiel gesetzt wurden, indem sie das Zwischenfeld zwischen ihnen schafft, als die eigentliche *Un-Endlichkeit* auf. Durch die Endlichkeit des darstellenden Wissens vermittelt, kommt das Sein in der Welt als das kosmische Geschehen der Wahrheit. Erst als Un-Endlichkeit wird jene bei Hegel gesuchte Erfahrung zur Finks „ontologischen Erfahrung“ im strengen Sinne. Der Abstoß von Hegel findet in dem Moment statt, als Hegel, angesichts eines „leeren Jenseits“, einem unentwickelten und daher auch geleerten Weltbegriff, den menschlichen Geist

¹⁶⁶ Fink war der Ansicht, dass den wahrhaftigen ontologischen Ansatz Hegels im Abschnitt A der *Phänomenologie des Geistes* zu finden sei, d.h., im Abschnitt „Das Bewusstsein“, der für die meisten Hegel-Interpreten nur die ersten und naiven Stufen des Bewusstseins in Frage bringt. S. H, 113.

¹⁶⁷ H, 112.

¹⁶⁸ H, 135.

¹⁶⁹ Ebd.

¹⁷⁰ H, 169. „Un-Endlich“ kommt nicht als solche bei Hegel vor. Es scheint vielmehr eine Formel darzustellen, mit der Fink die durch die Endlichkeit vermittelte Unendlichkeit, die ihrerseits sich von der sogenannten „schlechten Unendlichkeit“ unterscheidet. Für Hegels Begriff eines ‚schlechten Unendlichen‘ vgl. Hegel, WA, Bd. 8, §94 et. seq. S. 199: „Diese Unendlichkeit ist die schlechte oder negative Unendlichkeit, indem sie nichts ist als die Negation des Endlichen, welches aber ebenso wieder entsteht, somit ebenso sehr nicht aufgehoben ist, - oder diese Unendlichkeit drückt nur das Sollen des Aufhebens des Endlichen aus. Der Progress ins Unendliche bleibt bei dem Aussprechen des Widerspruchs stehen, den das Endliche enthält, dass es sowohl Etwas ist als sein Anderes, und ist das perennierende Fortsetzen des Wechsels dieser einander herbeiführenden Bestimmungen.“

dorthin projiziert musste. Indem Hegel die Aufhebung der Welt im Selbstbewusstsein vollzog, führte er nicht nur die vielfach von Fink kritisierte *Verschmelzung des Menschen mit dem Absoluten* aus, sondern offenbarte er ebenso die Schädlichkeit des Verlusts der Welt.

Fink muss mit seiner Kritik an Hegel doch eine Selbstkritik ausüben, denn seine meontische Denkmatrix selber von einem entleerten Weltbegriff ausging, wo die Welt dem Außersichtreten des Absoluten entsprach, in Bezug auf welche die Philosophie die Versöhnung von Welt und Absoluten in der Absolution, d.h., in „Ab-lösung der Instände“¹⁷¹, „die Überwindung des Menschen“¹⁷² beauftragte war. Letztendlich liegt seine Auffassung des Menschen als „Platzhalter des Absoluten“ nicht weit entfernt von der Auffassung des Menschen als „Geschäftsführer des Weltgeistes“.¹⁷³ Um den Sprung eben *nicht* als eine Ausschweifung der menschlichen Vernunft wieder zu interpretieren, denkt Fink das Problem der Unendlichkeit im Endlichen vom *Begriff* her. Was bedeutet aber diese Arbeit des Begriffs in einer kosmologischen Perspektive? Das bedeutet zum einem die radikale Annahme der menschlichen Endlichkeit und damit der Endlichkeit und den Grenzen der menschlichen Vernunft und des menschlichen Wissens. Fink überlässt sich hier nicht das „*Hybris*“ und die „Flucht vor dem schweren Schicksal der Endlichkeit“, die er ebenso als zugleich „Anmaßung und Feigheit“ der Vernunft auffasst. Er begleicht hier die Rechnung mit seinem jugendlichen Fehler: die menschliche Philosophie ist endlich, ist die „endliche Möglichkeit des endlichen Menschen“.¹⁷⁴ Andererseits bedeutet das Problem Unendlichkeit-Endlichkeit vom Begriffe her zu denken ebenso eine Radikalisierung des Seinsgedankens in der Gegend der Welt. Nun, wenn das Sein allein durch das menschliche – darstellende – Wissen zum Vorschein im absoluten Medium des Erscheinens kommt, kommt das Sein eben in der Welt, in der raumgebenden und zeitlassenden Gegend als Erscheinen zum Vorschein. Dass das Sein als Erscheinen vorkommt bedeutet: das Sein erscheint in der Welt. Das darstellende Wissen des Menschen geht notwendigerweise von einer weltlichen Situation heraus, in der es notwendigerweise auch verbleibt. Die Weltsituation, in der das Sein zum Vorschein durch das darstellende Wissen kommt, betrifft ihrerseits eine Gegenwart der Welt, eine bestimmte Gestaltung von Hier und Jetzt der Welt selbst, ausschließlich in Bezug auf welche das Sein, das da ist, zugleich auch *wahr* ist. Das Sein, das in einer bestimmten Weltsituation wahr ist, ist

¹⁷¹ PW2, 240 (Z-IV, 57b).

¹⁷² PW2, 290 (Z-XV, 62a).

¹⁷³ SM, 143-144. Die gesamte Passage lautet: „Der Mensch erscheint als der ‚Geschäftsführer des Weltgeistes‘, als sein irdischer Platzhalter. Aber das ist vielleicht gerade das bedenklichste Moment schlechthin. Indem Hegel den Weg des menschlichen Seinsverständnisses mit dem Weg des Weltgeistes identifiziert, und dieselbe Grundbewegung des Seins vom Ansich zum Anundfürsich beiden vindiziert, [...] hat er den geschichtlichen Spielraum der Wandlungen des Seins und der Wandlungen des menschlichen Seinsentwurf begrenzt und beschränkt“. Hier möchte ich auf die Formulierung „irdischer Platzhalter“ aufmerksam machen. Ihre Ähnlichkeit mit Finks Formulierung – „Platzhalter des Absoluten“ – weist auf ein gelegenes Zugeständnis an die Selbstkritikanforderung derjenigen an Hegel gerichteten Kritik.

¹⁷⁴ SWS, 34.

nur eben *da* wahr. ‚Da‘ ist hier entscheidend. In einer anderen Weltsituation ist dasjenige vorherige Sein nicht mehr wahr. Die unmittelbare Unfassbarkeit des Seins ist eng mit der Unfassbarkeit des Hier und Jetzt der Welt selbst verbunden. Die Philosophie, als endliche Möglichkeit des Menschen, ist dementsprechend der unendliche Kampf gegen die Vergänglichkeit der Welt und gegen die Unfassbarkeit des Seins dessen, was in der Welt ist. Die tantalide Kondition des Menschen in Bezug auf Sein und Welt enthüllt ihr zweite Seite: die Philosophie besagt eine Sisyphusarbeit. Die Arbeit des Begriffs ist unendlich; nicht, weil im Begriff alles Endlich umfasst, sondern eben, weil die Philosophie dazu unwiderruflich verurteilt ist, von seiner endlichen Weltsituation her immer wieder auszugehen, und ‚dort‘ das Lichtlein der Vernunft anzuzünden. Der Lichtlein beleuchtet die Weltsituation, in der das Sein zum Vorschein kommt, aber zugleich erhellt es die Endlichkeit derselbe Situation.

Das am meisten Problematische aller philosophischen Probleme ist der leitende Vorentwurf vom Wesen des Seins. Ohne einen solchen Vorentwurf kann das Philosophieren nicht beginnen, und in seinem Vorentwurf kann es nicht bleiben und sich häuslich einrichten. Das besagt unter anderem, dass die Philosophie sowohl eine Rangordnung der weltlichen Dinge setzen als auch immer wieder zerstören muss; sie muss nach dem würdigsten und höchsten Seienden ausspähen und zugleich auch den vorentworfenen Maßstab, wonach sie den höchsten Seinsrang bemisst, in einen radikalen Zweifel ziehen. Sie kommt in keinem endgültigen Wissen an; das Werk der Menschenweisheit gleicht dem Tun des Sisyphos.¹⁷⁵

Das die Philosophie aus der Nähe von Welt als Welt-Weisheit anfängt,¹⁷⁶ bedeutet wiederum nicht, dass sie die Welt als Ganze alles Seienden bedenken kann, sondern eben, dass sie *Weltmäßig* ist und bleiben muss. Es bleibt jedoch noch zu verstehen, wie sich den *Begriff* selbst in diesem Zusammenhang als *Erfahrung* verstehen lässt. Dafür führt Fink Hegels Radikalisierung der antinomischen Charakterisierung von Kants Begriffe der Vernunft bis an ihren letzten Grenzen. Er geht über Hegel hinaus, indem er Hegel durch Kant radikalisiert.

Fink stellt solchen Anstoß zwischen Kant und Hegel wieder aus der Diskussion her, in der Hegel die vier Gegenstände der Vernunft bei Kant und die daraus ergebende Antinomien thematisiert.¹⁷⁷ Hegel weist auf die allgemeine Kants Antinomien zugrundeliegende Idee auf zwei Titeln hin: als „Objektivität des Scheins“ und „Notwendigkeit des Widerspruchs“. ¹⁷⁸ Hegel ist ein Enthusiast des zweiten Titels und ein Kritiker des ersten. Über den Widerspruch schreibt er: „Dieser Gedanke, dass der Widerspruch, der am Vernünftigen durch die Verstandesbestimmungen gesetzt wird, *wesentlich* und *notwendig* ist, ist für einen der wichtigsten und tiefsten Fortschritte der

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ Vgl. SM, 11.

¹⁷⁷ Dazu, Hegel WA, Bd. 8, S. 126 et seq. und Bd. 5 (Wissenschaft der Logik), S. 59 et. seq.

¹⁷⁸ Hegel, WA Bd. 6, 60.

Philosophie neuerer Zeit zu achten“¹⁷⁹ In Bezug auf diese Kennzeichnung der Antinomien ist Hegel bereit, sie bis zur letzten Konsequenzen zu ziehen: er unternimmt eine Radikalisierung der den vier Begriffe der Vernunft von Kant zugeschriebenen antinomischen Struktur in Form ihrer unbegrenzten Ausdehnung auf alle Begriffe überhaupt. Fink erkennt, dass, aus Hegels radikaler Perspektive, nicht nur die Vernunftsbegriffe, sondern „alle ontologischen Grundbegriffe überhaupt [...] eine antinomische, d.h. dialektische Natur hätten.“¹⁸⁰ Das Antinomische denkt Hegel nicht *nur* im Gedanken des Unbedingte, und genauso fasst er das Dialektische nicht als auf „die bloßen Weltbegriffe eingeschränkt“.¹⁸¹ Die Ausweitung der antinomischen Struktur auf alle Begriffe wird von Fink im Begriff der Kraft verfolgt. Auf der anderen Seite verkennt Hegel den eigentlich-kosmologischen Sinn der kantischen Antinomienlehre, eben da, wo er den ersten dem Antinomienproblem zugeschriebenen Titel verkannt hat. Das Bestreben, über Kant und über den Dialektiksbegriff Kants hinauszugehen erwies sich nur insofern möglich, als „dabei das von Kant erstmals radikal aufgerissene Problem der *Welt*“ *verloren* gegangen ist.¹⁸² Also, nur weil die Welt für Hegel bereits verloren war, entging den tiefgreifende kosmologischen Sinn der Antinomienlehre Kants seiner Auffassung. Ihm war es nicht nachzuvollziehen, inwieweit antinomischen Begriffen über eine ‚Objektivität des Scheins‘ verfügen könnten. Um die kosmologische tiefgreifende Bedeutung dieser Bestimmung zu enthüllen, kehrt sich Fink auf das Problem des ‚transcendentalen Scheins‘ bei Kant.

Wie wir im vorigen Kapitel diskutiert haben, stellt Kant das Weltproblem mit radikaler Entscheidenheit, indem er die *kosmologische Differenz* erblickt. Dass seine Ontologie ihren Wurzelgrund im Erstnehmen des Weltproblems hat, veranlasst Fink dazu, sie zutiefst als eine *Kosmologie* zu betrachten. Und doch verliert Kants Kosmologie ihre Reichweite, wenn er Raum und Zeit als Formen des *Subjekts* auffasst. Damit ist aber noch nicht alles über Kants Kosmologie gesagt. Trotz des subjektivierten Ergebnisses des Weltbegriffs, die grundsätzliche Einsicht Kants besteht darin, dass „die raum-zeitliche Welt allein der legitime Bezirk [ist], innerhalb dessen alle apriorischen Erkenntnisse ‚objektive Gültigkeit‘ haben.“¹⁸³ Interessant ist hier nicht nur die Einfügung des Seins und der Seinserfahrung wieder im weltlichen Zusammenhang von Raum und Zeit, sondern eben, in noch radikalerer Weise, die Zuschreibung einer ‚objektiven Gültigkeit‘, im Weltraum und in der Weltzeit, jenes apriorischen Seinsgedanken. Die apriori unbewegte Seinsahnung, die vor aller

¹⁷⁹ Hegel, WA, Bd. 8, 126.

¹⁸⁰ WE, 133.

¹⁸¹ WE, 133.

¹⁸² WE, 134. Vgl. SM, 23: „Erst mit Kants ‚Revolution der Denkungsart‘ wird der Bezug von Sein und Wissen in einem erhöhten Maße problematisch und die nachkantische ‚idealistische‘ Möglichkeit vorbereitet, das Sein aus dem Wissen ontologisch abzuleiten: die Subjektivität als das Wesen der Substanz anzusetzen.“

¹⁸³ WE, 97.

Erfahrung vorausgesetzt war, hat, laut Finks Auffassung, ihre objektive Gültigkeit eben in der Selbstverständlichkeit der Welt für diejenigen, die binnenweltlich sind. Aber unmittelbar sind und die Grundideen der Vernunft nicht gegeben. Sie bestimmen unseres In-der-Welt-sein aber nur ahnungshaft. Kant denke so Fink den Menschen als jenes Wesen, „das in der Wahrheit nur sein kann, wenn es zugleich in einem unaufhebbaren Sinne in der Unwahrheit, d.h. im Schein verfangen bleibt.“¹⁸⁴ In dieser paradoxen Situation, in der sich der Mensch zunächst befinden, hat Kant die „Endlichkeit des Menschenwesens in einem so radikalen Sinne wie niemand sonst [behauptet].“¹⁸⁵ Solche tragische Situation des Menschen ist so Kant einerseits auf unsere unausweichlichen Verstrickung im Schein der Welt, in der wir uns jedoch von einem apriori Vorverständnis da leiten lassen, zurückzuführen; andererseits aber auch auf die in unserer Vernunft innewohnende Tendenz, „über das Feld, das ihr wirklich gehört, hinaus [zu gehen] und sich ins Grundlose [zu wagen].“¹⁸⁶ Der ‚transcendentale Schein‘ nennt Kant jenen Trugschluss, dem die Vernunft verfallt, wenn sie allen ihren Vermögen übersteigen. Die Lehre vom Schein nennt Kant die transcendente Dialektik. Da ein solcher trügerischen Gebrauch kein einzelnes Verfehlens je eines einzelnen Denkers, sondern eher die ständige Weise der menschlichen Vernunft überhaupt besagt, soll eine Kritik der transzendentalen Dialektik angesichts der Erweiterung des reinen Verstandes zwischen dem transzendentalen Gebrauch oder Missbrauch der Kategorien und jenen *transcendenten* Grundsätze des reinen Verstandes, welchen die Schranken der Vernunft „wegnehmen, ja gar sie zu überschreiten gebieten“¹⁸⁷ unterscheiden. Diese transcendenten Grundsätzen besagen die Ideen der Vernunft. Im Gegensatz zu den Gegenstände einer bloßen transzendentalen Idee, welchen keine Kenntnis und dementsprechend nur einen problematischen Begriff haben können, „beruhen wenigsten die transcendente (subjektive) Realität der reinen Vernunftbegriffe darauf, dass wir durch einen notwendigen Vernunftschluss auf solchen Ideen gebracht haben.“¹⁸⁸ Solche transcendenten Realitäten der Vernunft denkt Kant in Form von Menschennatur, Seele, Welt und Gott. „Mit den Fragen nach Seele, Welt und Gott sind primär keine Gegenstände erfragt, von denen wir ein mehr oder weniger sicheres Wissen oder ein fatal-zweideutiges Wissen haben konnten, sondern hier ist jedesmal ins Ganze aller erscheinenden Gegenstände gefragt, über alle Dinge hinausgefragt.“¹⁸⁹ In allen Grundfragen der Vernunft wird irgendwie nach dem *Ganzen des Seienden* immer schon gefragt.

¹⁸⁴ WE, 102.

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ WE, 103.

¹⁸⁷ Kant, KrV, A296/B353.

¹⁸⁸ Kant, KrV, A339/B397.

¹⁸⁹ WE, 103.

Oder anders zu sagen: die Frage Kants nach der Welt hat die Form der Frage nach dem Ganzen des Seienden in der Welt

In Wahrheit handelt es sich bei allen drei Titeln um ein einziges Problem: um die Frage nach dem Seienden im Ganzen. „Die transzendente Dialektik“ ist Kants Lehre vom Ganzen des Seienden, wie andererseits die beiden vorangehenden Teil des Werkes „Die transzendente Ästhetik“ und „Die transzendente Analytik“, die Seiendheit als solche auseinanderlegen, den Grundriss des Dingseins.¹⁹⁰

Auch wenn diese Interpretation von Kant in dem Maße unzureichend und verkrampf klingt, wie sie in der Tat ist, das Wesentliche dieser radikalen Infragestellung der Welt besteht darin, dass durch den transzendentalen Schein Kants wurde das ‚Gedankenmotiv der Allheit‘ antinomisch formuliert: Dass das menschliche Wissen von einer „durchglühenden Unruhe“ beseelt, die ebenso einen „Ausgriff ins Weltganze“ besagt, wurde von Aristoteles schon in seinem *Metaphysik* anerkannt: „alle Menschen streben von Natur aus begierdehaft nach Wissen“.¹⁹¹ Aber diese Tendenz der menschlichen Vernunft, vom Weltganzen vom Anbeginn beseelt zu sein, darf nicht als Besitzanspruch des Weltalls verkennen werden. Im Erdulden von solcher tragischen Situation liegt die größte Lehre Kants: Der Mensch ist dazu verurteilt, über seinen eigenen Grenzen hinausgehen zu wollen, ohne sich je aneignen zu können, was er dabei sucht. Mensch gleich Tantalus, denn obwohl er von Hunger und Durst ständig angetrieben wird, ist er dazu jedoch verdammt, sie niemals zu stillen.

Der Grund dafür liegt für Fink allerdings nicht in der absoluten Unfassbarkeit des Reiches des *Ansich*, wie bei Kant, sondern in der radikalen Annahme, dass Sein gleich Werden ist. Hier spiegelt sich die Lehre von Heraklit wider, wem Fink stets die von Parmenides geprägten ontologischen Tradition entgegensetzt. Sein gleich Werden bedeutet, dass alles, was in der Welt *ist*, genau deswegen schon immer in Bewegung ist, und kann in ewigen Begriffe und universalen Ideen nicht fixiert und stillgelegt werden, ohne dass bei der Fixierung das Sein selbst verloren geht. Die tantalide Versuchung fasst Fink als die Wissensversuchung auf, das Sein einzusperren. Je näher das gefangenen Wissen dem Sein kommt, desto mehr entfernt es sich vom menschlichen Wissen.

Daraus können wir sagen: der transzendente Schein fungiert als Index jenes unheimlichen in Form den grundlegende Transcendentalien als Vernunftsbegriffe dargestellten Problems, das nur ahnungshaft in der Selbstverständlichkeit der Unmittelbarkeit unsers weltlichen Lebens als Seinsahnung gegeben ist. Als transzendentaler Schein ist die Seinsahnung in sich selbst soweit trügerisch, als in ihr das Sein nicht *unmittelbar* zu finden ist. Immerhin gilt den transzendentalen Schein als Index des Seins, auch wenn eines noch unentwickelten, stillstehenden Seins. Erst im

¹⁹⁰ WE, 104.

¹⁹¹ Für die Gesamtpassage: SWW, 6.

Vermittlung der Philosophie kommt das Sein zum Vorschein. Die Seinsahnung ist in diesem Sinnen der bloße Schein des Seins. Diese Vermittlung, die die Seinsidee zur Erfahrung des absolut vermittelten Seins bringt, wurde – um hier den Argumentationskreis zu schließen – von Fink, nach Hegel, als jene *Erfahrung* begriffen, in der das Denken sich immer wieder im Kreis dreht: „Das radikale Denken kommt bei keinen ‚radices‘, bei keinen letzten Wurzeln an, – es bleibt vielmehr immer im Wirbel, der es in das Unausdenkliche hineinreißt. Wesenhaftes Denken dreht sich im Kreise“. ¹⁹² Die Hauptideen dieser Exposition des *Erfahrungsbegriff* Finks versuchen wie folgendes zusammenfassend vorzustellen:

Schema 12

Schritte	Absicht	Tradition
<u>1. Schritt</u> Sein = Wissen	Das Vorstellen von Sein (von Seiendsein) wieder im Sein zu integrieren	Gegen die Tradition, die Sein und Wissen trennt, indem sie an der Unfassbarkeit des Seins in seiner Unmittelbarkeit steht bleibt. → Seinsproblematik der Neuzeit: Spannung von Ansich und Wissen
<u>2. Schritt</u> Sein = Werden	Die Bewegung und das ständig In-sich-selbst-Unterscheiden des Seins als das Wesen des Seins zu fassen	Gegen das traditionelle Ausschließen des Seins vom Werden.
<u>3. Schritt</u> Sein = Erscheinen	Das Sein kommt zum Vorschein im Erscheinen des Seienden.	Gegen den traditionellen Gegensatz zwischen Sein und Schein. → Seinsproblematik der Antike: Spannung zwischen Wesen und Erscheinung
<u>4. Schritt</u> Hegel: Sein = Geist Fink Sein ≠ Geist Sein = Erfahrung	→ Ablehnung des Übergangs von Bewusstsein (PdG, Abschnitt A) zum Selbstbewusstsein (Abschnitt B): Mensch ist nicht der „Geschäftsführer des Weltgeistes“ (SM, 143); → Aufrechterhaltung des Übergangs vom Endlichen zum Unendlichen. Un-Endlich ist die Erfahrung; Die Erfahrung <i>ist</i> das Sein des Seienden“ (SM, 167).	
<u>Abstoß von Hegel</u> Kant: Sein ist in der Welt - Aber Welt ist Form des Subjekts Fink Sein ist in der Welt, bzw. in der unendliche und <i>wahre</i> Welt	→ Für Kant ist jede Erfahrung schon im Horizont der Welt, im Raum und Zeit allein kommt das Sein vor. Aber Kant umwandelte Raum und Zeit als Formen des <i>Subjekts</i> (WE, 97). → Un-Endliche Erfahrung, bzw. <i>ontologische Erfahrung</i> geschieht im Horizont der <i>wahren</i> und unendlichen Welt als die Erfahrung des Zum-Vorschein-Kommens der alldurchdrungenen Seinsmacht im Erscheinung.	

¹⁹² SM, 15.

§48. Die ontologische Erfahrung und das Weltspiel

Es bleibt schließlich anzudeuten, was Fink unter dem Begriff einer „*ontologischen Erfahrung*“ versteht, und welche Rolle spielt dabei jener Dynamik, die sowohl dem Menschen als auch dem Kosmos gehört, die vorher als *Spiel* vorkam, die jedoch im Zusammenhang der Hegel-Deutung als *Kraft* auftritt. Genau wie Hegel, auch Fink ging von einem Verstand der Erfahrung als den Weg aus, den das Wissen vom *Fürsichsein* zum *Ansichsein* der eigenen Selbstheit, und ebenso vom *Außersichgehen* zum *Beisichbleiben* der Selbstheit allen anderen Seienden, beschreitet. Finks Abstoß von Hegels Erfahrung fand jedoch zugleich dort statt: Die Erfahrung ist zwar den Weg, aber nicht den Weg von einem zum Anderem, sondern den Weg selbst, wo beide Gegensätze in Spannung zusammen beibehalten werden. Die Erfahrung ist selbst der Mittelpunkt zwischen der Sehnsucht nach einem und dem Streben nach dem anderen. Solche *ontologische Erfahrung* lässt sich nicht durch ihren Ankunftspunkt, sondern eher durch ihre ständige Bewegung bestimmen. Von der Bewegung her bekommt sie ihren ‚ontologischen‘ Charakter. Mit anderen Worten: Der ontologische Sinn der Erfahrung ist in ihrer ständig in Bewegung setzen von Ansich und Fürsich, von Außersich und Beisich zu finden, und wohl nicht in der Verwandlung von Ansich ins Fürsich, vom Außersich ins Beisich. „Die Erfahrung vom Ansichsein und Fürsichsein muss nicht selber vom Ansichsein zum Fürsichsein laufen.“¹⁹³ Die Erfahrung, die sich als *ontologisch* beschreiben lässt, schafft die Zwischenstelle von Ansich und Fürsich als ihrem Feld, da sie gleichzeitig Erfahrung von Ansich und Fürsich bedeutet. „Weil das Sein im Seienden als untergründige Bewegung haust, als der Wirbel des Erscheinens, als Aufgang und Untergang der endlichen Dinge, ist die Philosophie wesentlich ‚Weg‘: ein Weg der Stufen und Widersprüche.“¹⁹⁴

Allein in diesem Sinne bedeutet sie eine Erfahrung des Seins, bzw., die einheitliche Erfahrung des Doppelsinnes vom Sein. Im Hinblick auf die vielfältigen Sinne des Seins, die wir aus Finks Interpretation des Erfahrungsbegriffs bei Hegel zu entlarven versuchten, lässt sich ebenso die Erfahrung aus jenen Seins-Synonymen her interpretieren. In einem ersten Sinn, in dem Sein sich gleich Wissen oder gleich Vorstellung betrachten lässt, besagt die ontologische Erfahrung das zum Vorschein-kommen des Seins in Form der Erscheinung des Seienden in der Welt. „Das Erscheinen des Seins ist der Grund, dass überhaupt Seiendes ist.“¹⁹⁵ Der zweite und der dritte Sinn des Seins (Sein gleich Werden und Sein gleich Erscheinung) vertiefen die Synonymie zwischen Sein und Welt, wo auch die Synonymie mit der Wahrheit auftaucht, da das Erscheinen nicht nur den Verstand und

¹⁹³ SM, 183.

¹⁹⁴ SWW, 38.

¹⁹⁵ SWW, 79.

das Ansich vermittelte, sondern ebenso Verstand und Welt. Die Erscheinung des Seins „bindet beide [Verstand und Welt] gerade zusammen. Sie trennt nicht, sie ist die Brücke. Der Verstand begreift die Erscheinung als Erscheinung, sofern er sich schon darüber hinaus weiß, also indem er sie als die Äußerung der wahren Welt ansieht“.¹⁹⁶ Die in sich gespannte Einheit, die in der Erfahrung der Selbstheit entstand, dehnt sich ebenso auf die Begegnung zwischen Selbstheiten. Die ontologische Erfahrung erfährt das Sein als Erscheinung im Feld des Raumgebens und Zeitlassens der Welt. Die Erfahrung als Kraft schafft ihr Kraftfeld, indem die Selbstheiten als tuende Kraft zusammen mit der leidenden Kraft des ‚Lassens‘ der Welt erfahren werden. In dieser Entfaltung des Begriffs des Seins entfaltet sich ebenso der Begriff der Welt, allerdings nicht wie bei Hegel, als bloßes Widerspiegelung des Geistes, sondern in seinem unendlichen Übertreten hinsichtlich die Grenze der menschlichen Vernunft. Das Sein als Erfahrung, als Werden, als Schein besagt jenes Un-Endliche, indem die Unendlichkeit von Sein und Welt von der Endlichkeit des menschlichen Wissens in Form seiner unendlichen ontologischen Erfahrung vermittelt wird. „Das Sein, als Welt verstanden, ist das lebendige Widersprüchliche, wo Lichtung und Verbergung streiten ohne Sieg und Niederlage, wo alles Anwesen der zerstreuten Dinge unterlaufen wird von einer ungegliederten Ureinheit – wo der Widerspruch nicht zur Versöhnung und schließlichen Aufhebung gelangt, sondern dem Denken nur immer denkwürdiger wird.“¹⁹⁷

Ontologische Erfahrung ist Erfahrung des Paradoxes, indem Sein und Welt als Kraftfeld von gegensätzlichen Mächte erfährt werden. Das Sein wurde als zwieträchtiges Auseinandergehen von Licht und Dunkel, Lichtung und Finsternis. „In der Selbständigkeit der Substanz, in ihrem Ansichsein spiegelt sich in einer rätselhaften Gebrochenheit der Ur-Stand der Erde“,¹⁹⁸ und im gleichen Verhältnis, spiegelt sich „im Fürsichsein des Seienden das Ur-Licht des himmlischen Feuers“.¹⁹⁹ Die Zweitragt von Erde und Himmel macht in der Welt das kosmologische Paradox aus. Die Welt *ist* den Streitraum von Erde und Himmel, in dem das Sein waltet. Aber die Seinslichtung waltet dort, in der Welt, nicht einfach wie den Tag, in ständig Wechseln mit der Nacht. Die Seinslichtung „ist zugleich mit der Nacht des Seins. Erde und Himmel sind zusammen in gemeinsamen Streit; die Verbergung währt, während die Lichtung geschieht.“²⁰⁰ Im Geschehen der Seinslichtung wohnt das Selbstverhältnis des Seins zu sich selbst in Form der *aletheia*, d.h., der Unverborgenheit des Seins

¹⁹⁶ H, 143.

¹⁹⁷ SM, 321.

¹⁹⁸ SM, 30.

¹⁹⁹ SM, 31.

²⁰⁰ SM, 300.

aus seiner Verborgenheit im Dunkel der Erde, aus seinem *lethe*. Lethe und Aletheia,²⁰¹ sind ihrerseits die Art und Weise, wie die Macht des Seins als Seinslichtung in der Macht der Welt selbst als das *Wahre* einwirkt. „Wahrheit ist ein kosmisches Geschehen“.²⁰² Und es bedeutet wiederum, dass „im *Streit von Welt und Erde* das Wesen der Wahrheit gegründet wird. Wahrheit geschieht nicht bloß im Menschen.“²⁰³ „Die Welt ‚selbstet‘, indem sie zwiefältig-zwieträftig auseinandergeht; sie hält sich zusammen, indem sie auseinandertritt in die Urgegensätze des Seins: in Anwesen und Abwesen, in Lichtung und Verbergung, in Lethe und Aletheia.“²⁰⁴ Erde, Dunkel und Lethe sind die Weise, wie sich jeweils Welt, Sein und Wahrheit sich entziehen, und umgekehrt besagen Himmel, Licht und Aletheia die Weise, wie Sein, Welt und Wahrheit geschehen. Aber sowohl Erde, als auch Himmel *sind* Welt; sowohl Dunkel, als auch Licht *sind* Sein; sowohl Lethe, als auch Aletheia *sind* Wahrheit. In jenem in der Formel „sowohl, als auch“ innewohnende Rätsel liegt die Aufgabe der Philosophie.

Die Philosophie ist der jederzeit endliche Versuch, das verlorene Wissen vom Ganzen wieder zu erinnern und nach Sein, Wahrheit und Welt zu fragen. Dabei sind diese drei Titel nicht Namen für drei verschiedene Themen, es sind drei Hinsichten auf das Selbe. Das Seinsproblem, Wahrheitsproblem und Weltproblem hängen unlöslich zusammen.²⁰⁵

Die Philosophie kann allerdings in dieses Gegenspiel der Gegenmächte von Sein, Welt und Wahrheit nur in dem Maße einsichtig herein treten, indem sie sich selbst als *Spiel* verstehen lässt: „Was und wie Philosophie ist, kann in einem wesentlichen Sinne ein Spiel deutend darstellen“, da „spielend verbleibt der Mensch nicht in sich, nicht im geschlossenen Bezirk seiner seelischen Innerlichkeit – er tritt vielmehr ekstatisch aus sich heraus in einer kosmischen Gebärde und deutet sinnhaft das Ganze der Welt.“²⁰⁶ Die ontologische Erfahrung betrifft also jene Erfahrung, die dem Philosoph allein gestattet ist, indem allein der Philosoph nach dem Ganzen der Welt durch die Nachfrage an dem Ganzen des Seienden fragt. Das bedeutet wiederum, dass der Philosoph derjenige ist, der die Erfahrung des Seins soweit macht, als er sich der Erfahrung des Gegenspiels und der waltenden kosmischen Kraft des Seins *in der* Arbeit des Begriffs öffnet. Den Philosophen ist die ontologische Erfahrung allein gestattet, weil die Philosophie die Öffnung für das Sein und die im Sein durchwaltende kosmische

²⁰¹ Im *Welt und Endlichkeit* thematisiert Fink den Begriff der Wahrheit als *Aletheia* bei Heidegger, um bei dieser kritischen Thematisierung seine eigene Kritik an Heideggers *Wahrheit* zu formulieren. Z.B., vgl. u.a. WE, 174-175: „die Wahrheit wird *nicht mehr allein vom Menschen her interpretiert*, von seiner ‚Verstandniswelt‘, sondern ebenso sehr vom *Seienden an ihm selbst* her. Wahrheit ist mehr als *nur ein Existentzial*. Zum Wesen der Wahrheit gehört nicht nur das gelichtete Offene, worin das Verstehen spielt, sondern auch der als unverstehbar verstandene verschlossene Grund, der solches Offene trägt. *Wahrheit ist auch etwas am Seienden selbst*. Die Unverborgenheit besagt nicht ausschließlich und allein das Erscheinen von Seiendem im Sinne eines *Gegenstandwerdens*, besagt nicht nur den ‚Welteingang‘ von Seiendem.“

²⁰² WE, 177.

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ SM, 320.

²⁰⁵ SWW, 59.

²⁰⁶ SWS, 42.

Kraft selbst bedeutet. Sie ist nur als dieses Offen-sein für die Grundfrage nach Sein, Welt und Wahrheit. Und wie geschieht solche Öffnung, die die philosophische Arbeit selbst ist? In der Arbeit des Begriffs, indem die innere Struktur des Begriffs eine *antinomische* ist. Der Sinn der *Arbeit des Begriffs* als *ontologische Erfahrung* offenbart sich genau dort, wo die Zweittracht aller Dinge durch den Begriff zum Vorschein gebracht wird. Erst die Entfaltung des Begriffs in seiner wesentlich *antinomische* Natur eröffnet den Weg, in dem die Selbstheit aller Dinge sich als zwieträftig dem Begriff preisgibt. Angesichts der doppelten Selbstheit (Ansich und Fürsich; Außersich und Beisich; usw.) findet der Begriff als in sich selbst widersprechend, da er gleichermaßen gültige und triftige Gründe habe, auf die Richtigkeit der entgegenstehenden Bestimmungen zuzustimmen. In der Tat erfährt er ein Subjekt sowohl als Ansich, als auch als Fürsich, und ebenso die Substanz sowohl als Außersich, als auch als Beisich. Die eigentlich *philosophische* Arbeit des Begriffs fängt daher an, wenn er sich weigert, sich einseitig für nur eine Bestimmung zu entscheiden. Die Arbeit des Begriffs besteht letztendlich in der Aufrechterhaltung seiner antinomischen Unentscheidbarkeit. Der Begriff besagt also die wesentlich *menschliche* Art und Weise, das Kraftgegenspiel aller Dinge, indem sie sind, d.h., indem durch ihr Sein und Welt als kräftiges Gegenspiel einwirken.

Die Arbeit des Begriffs ist schließlich das, was den Begriff zum Symbol macht. Nur als Symbol wird der Begriff, in seiner unaufhörlichen Arbeit, zur *ontologischen Erfahrung*. Dass der Begriff Etwas *begreift*, bedeutet nicht einfach, dass allein dieses Etwas durch den Begriff vermittelt wird. Es bedeutet vielmehr, dass dadurch dieses Etwas *transparent*, *durchsichtig* wird. Die Vermittlung des Begriffs macht den Begreiften für das Gegenspiel der Urmächte von Sein und Welt durchsichtig. Mit anderen Worten: in Begreifen offenbart den Begreiften nicht nur seine doppelseitige Natur als Kraftfeld, als *Kraft*, sondern weist er vielmehr darauf hin, dass alles, was ist, ebenso und nur als das Kraftfeld von ständigen In-sich-selbst-Unterscheiden sein kann. Die Philosophie macht die begriffliche Erfahrung der Dinge zum Symbol. Und ebenso die Dinge werden zum Symbolischen von der Philosophie gemacht. „Aber das Symbolische vernichtet nicht den wesenhaften Unterschied, der Himmel und Erde von den ‚Dingen‘ abscheidet; im Symbol wird das Ding transparent, wird zum Zeiger auf das, was als bedingende Macht in ihm anwesend und dabei doch nie ist in der endlichen dinghaften Weise.“²⁰⁷

Und wie die Welt selbst der ursprünglichste Unterschied ist, eben als der Gegenbezug von Himmel und Erde, wie sie das Aufklaffen einer Zweittracht des Offenen und Verschlussenen und gerade dadurch die Eintracht des Ganzen ist, so sind alle in ihr ausgesetzten Dinge, alles „selbständig“-Seiende vom Widerschein des Unterschieds bestimmt.²⁰⁸

²⁰⁷ SM, 309.

²⁰⁸ SM, 33.

Insofern sich die Philosophie als die Vermittlung verstehen lässt, durch die der Mensch jene kosmische Macht symbolisch erfährt, übernimmt der Mensch seine kosmische Stellung als *Mittler*. Als Mittler macht der Mensch die kosmische alldurchdringende Macht für sich selbst aus. Allein als Mittler erfährt er Sein, Welt und Wahrheit, die als kosmisches Geschehen sich nicht unmittelbar gegeben sind. Als Mittler enthüllt sich dem Menschen seine Weltrolle als Mitspieler des Weltspiels. „Die Philosophie ist wesentlich Vermittlung, in ihr wird die Weltstellung des Menschen im Ganzen des Seienden als Mittler offenbar.“²⁰⁹ Dementsprechend wird Finks Aussage, die Philosophie die Bewegung des Seinsverständnis sei, ganz deutlich. Indem der Mensch den Begriff im Symbol bearbeitet, vollzieht er jeweils den Weg aus der unmittelbare und vage Seinsahnung, wo das Sein stillstehend und nebelhaft vorausgesetzt wurde, zur eigentlichen Erfahrung des Seins im Ganzen, durch die symbolische Erfahrung des Gegenspiels des Dinges als das kosmische Gegenspiel. Ontologische Erfahrung ist die Erfahrung des Zum-Vorschein-kommens des Seins in der Unendlichkeit der Welt, in der die menschliche Endlichkeit in seiner Weltsituation miterfahren wird. In der ontologischen Erfahrung erfährt den Menschen den paradoxalen Sinn sowohl der Welt als auch des Seins einheitlich. Der kosmische Weltbegriff fällt zusammen mit dem existenziellen, indem das Weltall selbst in der Erfahrung mit-erfährt wird. Genauso fällt das am konkretesten Sein mit dem am abstrakten, indem „das Sein wird als Leben begriffen“.²¹⁰ Als einheitliche Erfahrung, in der unterschiedenen Bestimmungen von Sein und Welt zusammen gebracht sind, gilt die Erfahrung selbst als jenen obererwähnten Blitz, in dem das *hén*, das Einem, die kosmische Welt flüchtig beleuchtet wird. Solche Beleuchtung besagt das kosmische Geschehen der Wahrheit als *a-letheia*, als Un-Verborgenheit, „die Un-verborgenheit des Seienden, das Sichzeigen des Seienden“.²¹¹ In der Wahrheit kommt das Seiende zum Vorschein in der Blitzbeleuchtung des Welt-Einen.²¹² So öffnet sich die Bestimmung der ontologischen Erfahrung als einer ebenso kosmologischen. „Das Wissen als kosmische Macht des Denkens, des Werdens, des Scheins, ist gerade das, was das Ansichsein zusammenschließt und zusammenbindet mit dem Fürsichsein.“²¹³

§49. Schlussbemerkung

²⁰⁹ EP, 22.

²¹⁰ H, 154.

²¹¹ ND, 122.

²¹² Vgl. HK 130

²¹³ SM, 75.

Im Laufe des Kapitels konnten wir die Elemente analysieren, die an der Konstruktion einer *ontologischen Erfahrung* beteiligt sind, zum Zwecke der Darstellung deren ebenso *kosmologischen* Charakter. Ausgehend von diesem Begriff klärten wir die grundlegenden Eigenschaften von Finks kosmologischer Denkmatrix. Das Problem des Negativen, eines *kosmologischen* Negativen, bleibt jedoch noch offen. Im vorigen Kapitel deuteten wir darauf hin, dass sich das kosmologische Negativ in Form des Paradoxons denken lässt. Aber inwieweit dieses Paradoxon das philosophische Denken selbst und seine symbolische Funktion betrifft, und weiter noch, inwieweit das Paradoxon selbst die symbolisierende Macht, die *negative* Macht der Philosophie *ist*, muss noch geklärt werden.

In der Absicht, eine allgemeine Analyse des Negativs aus seiner meontischen Bestimmung heraus und ihr ebenso gegenüber anzubieten, wollen wir das Gesamtproblem des Negativs des Abschlusses dieser Studie überlassen. Letztendlich werden wir erst durch eine strategische Wiederaufnahme der bisher vorgestellten und diskutierten Elemente in der Lage sein, die echte Tragweite des Begriffs des Negativs als *philosophisches Denken* zu verstehen.

ABSCHLUSS

Das Negative und die negative Phänomenologie

§50. *Meontisches vs. kosmologisches Negativ*

Das kosmologische Negativ lässt sich auf der einen Seite als Vertiefung des meontischen Negativs, auf der anderen als dessen Gegenteil, verstehen. Die Vertiefung betrifft das Negativ als Charakterisierung des philosophischen Denkens. Angegeben in Form von Ungegebenheit und Distanz, handelte das meontische Negativ um jenen Sinnüberschuss, der ebenso unter der Figur des Exzesses vorgestellt wurde. Die Entfaltung der menschlichen Selbstbesinnung ergab sich allein aufgrund des in der Ich-Spaltung entstandenen Sinnüberschusses, wobei die Beziehung zwischen mundanem und transzendentelem Ich einem dritten und distanzierten Zuschauer zugänglich wurde. Das dritte und distanzierte Ich diente der Entdeckung des mittelbaren und ausdrücklich *meontischen* Zusammenfallens den beiden anderen; in diesem Zusammenfallen wurde eingangs die menschliche Selbstbesinnung vollzogen. Ihrerseits entfaltete sich die Selbstbesinnung der transzendentalen Subjektivität durch die menschliche als ihre Radikalisierung. In seiner Selbstbesinnung entdeckt sich das Ich als Platzhalter des Absoluten, angetrieben von der Aufgabe, die Selbstbesinnung des Absoluten zu vollziehen, allerdings ausgehend aus seinem Gegenteil, d.h., aus der als Außersichtreten des Absoluten verstandenen Welt. Zumindest systematisch fände also das Absolute in der menschlichen philosophischen und reflexiven Tätigkeit die Möglichkeit, die Selbstbewusstsein bzw. die Selbstbesinnung auf dem meontischen Zusammenfallen zwischen Welt und Absolutem zu gelangen. Die Welt als die entnichtigende Emanation aus dem Absolute zu erkennen und zu wissen wäre, wie wir im ersten Teil gesehen haben, das Ergebnis einer *Absolution*, wofür „gar kein *Sein*“ gäbe, was losgelöst, entladen oder vom Sein befreit wäre: „Die Absolutheit des transzendentalen Bewusstseins ist ‚absolutum ab esse‘. ‚Absolutum esse‘ = ‚Solutum ab esse.‘“¹ Es handelt sich offensichtlich um einen Prozess, der dem Menschen *in der Tat* insofern nicht gestattet ist, als er die Überwindung aller menschlichen Beschränkungen und insbesondere der menschlichen Endlichkeit voraussetzen würde. Eine solche Absolution gäbe es allein als Ergebnis einer vollzogenen *Entmenschung*, die einer systematischen Schließung und idealer Verwirklichung der

¹ PW1, 321 (Z-V, VII/12b).

phänomenologischen Methode entspräche, aber keinesfalls als ein mögliches Ergebnis für den philosophierenden in der Welt seienden Menschen, da es dem existierenden Menschen nicht möglich ist, sich ganz von seiner Weltlichkeit zu befreien und seine menschliche Endlichkeit ganz zu überwinden.

In der meontischen Dynamik besagt also das Negative (Distanz und Ungegebenheit) nur jenes exzessive Moment des Außersich des Absoluten, welches die Rückkehr zu sich selbst erlauben soll. Jenes negative Moment war dementsprechend einem wesentlich *positiv*-spekulativen folgenden Prozess unterworfen. Das einheitliche und positive Moment der Selbstbesinnung wurde spekulativ als *meontischem Zusammenfallen* von unterschiedener Bestimmungen wie Ontisch-Meontisch, Sein-Nichts, Welt-Absolut erkannt. ‚Meontisch‘ war also gewissermaßen der Ausdruck, mit dem Fink jene positiv-vermittelte Einheit der Gegensätze, welche Hegel zuvor unter dem Begriff des *Spekulativen*² ausdrückte, begreifen hat. In der meontischen Denkmatrix trieb das Negative als Außersich-Moment die Bewegung der Entfaltung jener Besinnung, die im dritten Moment sich als Selbstbesinnung vollzieht. Die Selbstbesinnung besagte selbst die spekulative Versöhnung, erstens zwischen mundanem und transzendentelem Ich und zweitens zwischen Welt und Absolutem. Die Selbstbesinnung des Absoluten war erst seit der menschlichen Selbstbesinnung möglich, jedoch besagten beide das spekulative Momente der Vereinigung gegensätzlichen Bestimmung, in welche Einheit die Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung aufgefasst wurden. Darin liegt übrigens die Neuerung der Meontik, dass sie die Grenze zwischen den Widersprüchen suchte, in denen sie beibehalten wurde. Also formelhaft: In der *meontischen* Denkmatrix besagt das Negativ ein Moment der spekulativen Versöhnung den Gegensätzen. Und die kosmologische Umkehrung: In der *kosmologischen* Denkmatrix besagt das Spekulative ein Moment im Negativen.³ In der Tat formulierte Fink seine kosmologische Wende unter dem Problem des Spekulatives: „Die Spekulation geht aus vom Welt-Bezug des menschlichen Daseins, aber interpretiert ihn falsch als eine verborgene ontische Identität des Menschen mit dem Absoluten. Der Mensch erhält so den überhöhten Rang der Statthalter Gottes auf Erden zu sein, die Maske des Absoluten, der ‚Geschäftsführer des Weltgeistes‘.“⁴

² Vgl. Hegel, WA, Bd. 8, S. 347-348: „Wie allenthalben ist die spekulative Identität nicht jene triviale, daß Begriff und Objekt an sich identisch seien; - eine Bemerkung, die oft genug wiederholt worden ist, aber nicht oft genug wiederholt werden könnte, wenn die Absicht sein sollte, den schalen und vollends böswilligen Mißverständnissen über diese Identität ein Ende zu machen.“

³ Vgl. SWS [OG], 28. „Spekulation ist Kennzeichnung des Wesens des Seins im Gleichnis eines Seienden, ist eine begriffliche Weltformel, die von einem innerweltlichen Modell abspringt. Die Philosophen haben schon viele solche Modelle verbraucht: Thales das Wasser, Platon das Licht, Hegel den Geist und so fort. Aber die Leuchtkraft eines solchen Modells hängt nicht ab von der wählenden Willkür des jeweiligen Denkers – es kommt entscheidend darauf an, ob in der Tat das Ganze des Seins sich von ihm selber her in einem einzelnen Seienden wiederholend spiegelt. Wo immer der Kosmos seine Verfassung, seinen Bau und Grundriss in einem innerweltlichen Ding gleichnishaft wiederholt, ist damit ein philosophisches Schlüsselphänomen bezeichnet, von dem aus sich eine spekulative Weltformel entwickeln lässt.“

⁴ ND, 165. *Op.cit.*

Das kosmologische Negativ ist wiederum kein bloßes Moment des philosophischen Denkens, weil es dem philosophischen Denken als solches entspricht. In dem Sinne gilt das kosmologische Negativ als eine Vertiefung des meontischen Negativs. Aber indem das kosmologische Negative auf die unüberwindbare und alle binnenweltliche Dinge wie auch die kosmische Welt konstituierende, das Sein und jedes Seiend bezeichnende Spaltung zutrifft, offenbart es seinen tiefen Widerspruch zum meontischen, welches als vorübergehende Spaltung einer vermittelten Versöhnung – zwischen Absolutem und Welt, Sein und Nichts, usw. – fungierte. Mit anderen Worten: Während das meontische Negativ diejenige Spaltung besagte, deren Ziel in der Durchführung einer einheitlichen vermittelten Selbstbesinnung lag, bekräftigt demgegenüber das kosmologische Negativ jene Spaltung selbst. Es ist wesentlich solche Spaltungskraft und nicht das Prinzip der Wiedervereinigung von gegensätzlichen Bestimmungen, was das Wesen des kosmologischen Negativs charakterisiert. Diese Neuformulierung der Rolle des Negativs im philosophischen Denken findet ihre Grundlage, wie wir gesehen haben, in der Neuformulierung der gesamt metaphysisch-ontologischen Konzeption, auf der Finks kosmologischen Philosophie aufgebaut wurde. Und diese Neuformulierung ist erstmal im gegensätzlichen Verhältnis davon aufzufinden, was vereinigt und was gespaltet werden soll.

Die meontische Denkmatrix geht von einer stabilen Dualität von Gegensätzen aus, die offensichtlich in einer sich ausschließenden Weise vorkommen: Wirklichkeit-Unwirklichkeit; Sein-Nichts; Welt-Absolut, usw. Ein „zweideutiges Wesen“ war dementsprechend nicht überall, sondern nur in bestimmten Akten und Phänomenen, die Fink als *medial* gekennzeichnet hat, zu finden. Das Phänomen des Spiels und ebenso der Akt der Bildwahrnehmung⁵ wurden als *medial* betrachtet, sofern damit die festen Grenzen von Wirklichkeit und Unwirklichkeit aufgehoben werden konnten. Das Erwähnenswerte hier betrifft das Zusammenfallen von Gegensätzen allein in Form eines Bewusstseinsaktes, der einen medialen ‚Ort‘ zwischen zwei Gegensätzen ‚erschaffen‘ konnte. „Die Bildwahrnehmung ist ein medialer Akt, sofern ihr Korrelat die Einheit des ‚Bildfaktums‘ zusammengefügt aus realem Bildträger (das Stück Papier, die Leinwand etc.) und der imaginären ‚Bildwelt‘ ausmacht.“⁶ In einem einheitlichen Akt (im Spielen oder im Bildwahrnehmen) wird vereint, was eigentlich nur als voneinander getrennt vorhanden war. So entspricht dem Bildweltschaffenden Akt selbst derjenige ‚Ort‘, in dem Wirklichkeit und Unwirklichkeit zusammenwirken. Was die Bildwahrnehmung und das Spielphänomen von allen anderen Akten und Phänomenen unterscheidet, weshalb sie im meontischen Zusammenhang distinktiv als *symbolisierend* betrachtet werden, liegt gerade in ihrer *Zwischenexistenz*. Bildwahrnehmung und Spielen sind daher *symbolisierenden* Akte, sofern sie ein Fenster in der Trennwand von Wirklichkeit und Unwirklichkeit

⁵ Sepp, 1998 „Medialität und Meontik: Eugen Finks spekulativer Entwurf“ (in Internationale Zeitschrift für Philosophie I, 1998, S. 85-93). S. 86.

⁶ Ebd.

öffnen, ‚wo‘ das Wirkliche zum Unwirklichen ‚durchsichtig‘, ‚transparent‘ wird. Zusammenfassend und formelhaft können wir sagen: durch mediale Akte führt das Bewusstsein zusammen, was im Wesentlichen als getrennt gilt.

Im Zusammenhang der kosmologischen Denkmatrix geschieht genau das Gegenteil: Durch das philosophische Denken wird eher wiedergetrennt, was im Wesentlichen zwar auch getrennt ist (Sein ist immer Zwiefältig⁷), aber für das Denken unmittelbar als trügerische einheitliche Erscheinung gegeben wird (als das für-uns Seiende, das *wahrgenommene* Seiende). In diesem Sinne ist das kosmologische Negativ die Gegenmacht hinsichtlich der des meontischen Negativs: Das kosmologische Negativ ist Spaltungskraft – nicht Ort einer einheitlichen Zwischenexistenz. Lassen wir die obige Formel auf ihre drei konstituierenden Momente hin analysieren: 1. das philosophische Denken soll ‚zerstörerisch‘, ‚spaltend‘, verfahren; 2. alles, was ist, ist in sich selbst schon getrennt; 3. das Seiende gibt sich unmittelbar in Form einer trügerischen Einheit. Gehen wir kurz auf diese drei Momente, jetzt in umgekehrter Reihenfolge, wieder ein.

Zu 3 und 2: Das in-sich-selbst-zwieträftig Seiende wird unmittelbar durch die Wahrnehmung verallgemeinert. Alles, was es sonst in der Welt gibt, gibt es als Kraftfeld⁸. Die Dinge sind unter dem Modell der Kraft ebenso gedacht, dass sie schon als Zwischen-Dinge in der Welt sind, als ständig in-sich-selbst-unterscheidende Selbstheit. Darüber hinaus sind die in der Welt seienden Dinge ebenso Abbilder des Seinslichtes und des Seinsdunkels, des Himmels und der Erde – „die Abbildlichkeit dieser Abbilder ist keine ontische, kein Gleichen derart, wie im Licht der Schatten dem schattenden Ding, der gespiegelte Baum im Teich dem wirklichen Baum gleich, – es ist vielmehr eine ontologische Abbildlichkeit“.⁹ Allerdings sind wir nicht in der Lage, das Sein des Seienden, bzw. die ontologische Abbildlichkeit des Seienden unmittelbar wahrzunehmen. Das Sein des Seienden gibt sich nicht der unmittelbaren Wahrnehmung, sondern, so Fink im Gefolge Hegels, das Sein offenbart sich nur vermittelt im Seienden, in seiner Erscheinung – jedoch nicht mit der Erscheinung selbst zusammenfallend, sondern als das, was sich dadurch der Erfahrung des Bewusstseins offenbart.¹⁰ Es geht also weder für Fink noch für Hegel um die Feststellung, dass das Sein im Seienden, wie das Seiend selbst der Wahrnehmung und der sinnlichen Gewissheit, gegeben ist; aber ebenso nicht darum, dass das Sein sich überhaupt nicht und in keiner Weise gibt. Es handelt sich vielmehr um ein „vermittelte Gebung“, die erst möglich gemacht wird, wenn die unmittelbare Gegebenheit der

⁷ SM, 303 *op. cit.*

⁸ Wie wir im fünften und letzten Kapitel diskutiert haben, bestimmt diese vom Hegelschen Begriff der ‘Kraft’ inspirierte Kennzeichnung alles, was in der Welt ‘Seiend’ ist, aus einer doppelten Kräftekonstitution heraus, die von der eigenen Selbstheit (Beisichbleiben und Außersichgehen) bis zum kosmischen Ort der Seienden (zwischen Himmel und Erde, Licht und Dunkel) reicht.

⁹ SM, 313.

¹⁰ Vgl. Hegel, WA Bd. 3 [PdG], S. 90: „..., das Übersinnliche sei nicht die Erscheinung; dabei wird aber unter der Erscheinung nicht die Erscheinung verstanden, sondern vielmehr die sinnliche Welt, als selbst reelle Wirklichkeit.“

Wahrnehmung sich als Allgemeinheit verstehen lässt. Als Allgemeinheit, die sich in ihrer Verallgemeinerung vom Sinnlichen distanziert, stellt die Wahrnehmung den Gegenstand als das, was mit sich selbst immer gleichbleibt. Solche Beständigkeit und Stabilität ist dem Allgemeinen eigen, aber nicht dem Sinnlichen, welches vielmehr ein ständiges Werden und ständig von-sich-selbst-Differenzierung besagt. Und doch gibt es eine Offenheit für die Erfahrung des Seins – also für die *ontologische Erfahrung*, so Fink – in der Erscheinung des Seienden, insofern diese Erscheinung als vermittelt und nicht als bloß erscheinendes Seiende genommen wird. Das Sein als das Seiend zu nehmen, sowie die Welt sich der sinnlichen Gewissheit und der Wahrnehmung darstellt, wäre also ein „verkehrtes Verstehen“ – denn, in Hegels Worten, „die Erscheinung ist vielmehr *nicht* die Welt des sinnlichen Wissens und Wahrnehmens als *seiend*, sondern sie als *aufgehobene* oder in Wahrheit als *innere gesetzt*.“¹¹

So erscheinen die in der Welt seienden Zwischen-Dinge in ihrer zwieträchtigen Selbstheit zwischen Erde und Himmel, aber sie erscheinen ebenso für uns, als unsere Vorstellung, in unserem Gedanken, *unmittelbar* in Form der Wahrnehmung, die selbst schon eine Verallgemeinerung, als erstes und unmittelbares Denken der Dingheit des Dinges ist, indem sie über das unmittelbar Sinnliche, welches sich nur in diesem Jetzt und in diesem Hier befindet, hinausgeht, um ein „Zusammen vieler Jetzt und vieler Hier“ wahrzunehmen: Das Bewusstsein „nimmt das Allgemeine als das Seiende wahr“. ¹²

Als *Transcendental* ist also das Sein, nach Finks Charakterisierung, gleichzeitig und auf paradoxe Weise das Abstrakteste und das Konkreteste. Gemäß der Bestimmung, das Abstrakteste zu sein, ist das Sein das Prädikat von allem, was ist, ohne selbst von etwas prädiert zu werden. Wie aber ist die Bestimmung des Seins als das Konkreteste zu verstehen? Eine mögliche Antwort liegt gerade in dem, was sich durch die Erscheinung des Seienden der Erfahrung des Bewusstseins öffnet; allerdings nicht unmittelbar, in der Wahrnehmung, sondern durch die Vermittlung derselben Wahrnehmung, die es dem Bewusstsein erlaubt, zur Erscheinung des nun vermittelten Sinnlichen zurückzukehren. Und doch ist damit noch nicht genug geklärt, was die Bestimmung „am meisten Konkret“ für das Sein bedeutet. Das am meisten Konkrete aktualisiert sich jeweils im Hier und Jetzt. Die Radikalität solcher Konkretheit entgleitet unserer Wahrnehmungsfähigkeit als solche. Wir nehmen nicht dasselbe Ding in all den verschiedenen Arten wahr, wie es im sukzessiven Hier und Jetzt selbst *ist*. Das Seiendsein geschieht jeweils, und doch nehmen wir es unter einer Allgemeinheit von Bestimmungen wahr, die sich für einige Hier und einigen Jetzt ausdehnen. Ein Ding wahrzunehmen bedeutet eben, sich das Zusammending *vieler Jetzt und vieler Hier* in unseren

¹¹ Hegel, WA Bd. 3 [PdG], S. 90.

¹² H, 91. op. cit. Vgl. §46 oben.

Gedanken vorzustellen. Und auch darin liegt die Begrenzung der menschlichen Vernunft: Sie begreift zwar nicht das am meisten Abstrakte, aber gleichfalls nimmt sie nicht das am meisten Konkreten in seiner Radikalität wahr. „Jedes Ding befindet sich in jedem Moment seines Verweilens und Währens in einem Zustande des Übergangs – und alle Übergänge geschehen zwischen Gegensätzen.“¹³

Der Menschegeist gleicht dem Midas der Sage, dem alles, was er griff, zu Gold erstarrte, dem sich Speise und Trank in das harte Metall verwandelte. So wandelt sich uns alles, was immer wir nur denken, in die feste und harte Form von Seiendem, in etwas das ist. Und selbst das „ist“, das wir *vom* Seienden aussagen, das *Sein* des Seienden schlägt, sobald wir es eigens zu denken versuchen, um in eine „höherstufige“ Art von Seiendem. Wir sprechen dann das „Sein“ an, als ob es ein Seiendes wäre. Es liegt nicht an einer Anstrengung der menschlichen Vernunft, ob und wie weit sie den Umschlag des Seins in die Verhärtung zu einem Seienden vermeiden kann. Denn das Sein selbst zeigt sich zuerst und zunächst *am Seienden*.¹⁴

Sobald wir das Sein *eigens zu denken versuchen*, wird schon vom Seienden ausgesagt. Darin liegt die midashafte Beschränktheit des Geistes, die uns von vornherein vor eine ursprüngliche Verkehrung stellt, da die Form des Denkens immer schon durch Allgemeinheiten vorhergeht. Die Infragestellung der Unmittelbarkeit des menschlichen Verhaltens zum Seienden bedeutet zu einem die Infragestellung der Auffassung des Seienden als Allgemeines, aber zweitens ebenso die Frage nach dem Seienden im Ganzen, d.h. das Seiende „im Zusammenhang“ der Welt. Bei dem Gedanken vollzogenen Verallgemeinerung geht es dementsprechend darum, sich nicht nur das ‚da‘-Seiende in Gedanken vorzustellen, sondern auch und hauptsächlich, das Seiende aus dem weltlichen bzw. raumzeitlichen Zusammenhang, in dem es ursprünglich erschienen ist, herauszuziehen. Gegen die Tendenz des unmittelbaren Denkens, das Seiende in seiner vorstellenden Isolierung, aus seinem weltlichen Ganzen herauszureißen zu betrachten, soll die Philosophie das Seiende zurück zum Ganzen, zur Welt, bringen. Wie macht sie das? Durch jene Vermittlung des Unmittelbaren, durch die Infragestellung der Selbstverständlichkeit der Welt, durch die Wiederentdeckung des Seienden und der Welt als eine Medialität – eine ontologisch instabile Medialität, die sich aus der Überlagerung von Kraftfeldern zusammensetzt, die sowohl die eigene Selbstheit als auch die eigene kosmische Position des Seienden im *hic et nunc* der Welt, d.h., im bestimmten weltlichen Hier und im bestimmten weltlichen Jetzt, betrifft.¹⁵

¹³ AN, 233.

¹⁴ SWW, 144-145.

¹⁵ Der Begriff *Medialität* als solcher entspricht nicht einem von Fink selbst aufgestellten und verwendeten Begriff. Was hier also als *Medialität* verstanden wird, betrifft daher vielmehr eine semantische Konvergenz von Konzepten „medial“, „Medialität“ und „medialisierend“, die vor allem in Finks Arbeitsnotizen (Phänomenologische Werkstatt – 1 und 2) und in Form des „medialen Aktes“ in der Dissertation *Vergegenwärtigung und Bild* zu finden sind. Hier folgen wir also dem Gebrauch des Begriffs „Medialität“, wie er letztendlich von Hans Rainer Sepp in seinem für Finks Rezeption einflussreichen Artikel „Medialität und Meontik: Eugen Finks spekulativer Entwurf“ (in *Internationale Zeitschrift für Philosophie I*, 1998, S. 85-93), gemacht wurde.

Somit offenbart sich das Seiende in seinem nun vermittelten Erscheinung seine im Wesentlichen duale Natur (zu 2.), die bisher durch die Verallgemeinerung der unmittelbaren Wahrnehmung vereinigt wurde: Im kosmologischen Zusammenhang sind also alle Dinge als in sich selbst getrennt, in sich selbst zweiträchtig anerkannt.

Und wie die Welt selbst der ursprünglichste Unterschied ist, eben als der Gegenbezug von Himmel und Erde, wie sie das Aufklaffen einer Zwietracht des Offenen und Verschlussenen und gerade dadurch die Eintracht des Ganzen ist, so sind alle in ihr ausgesetzten Dinge, alles ‚selbständig‘-Seiende vom Widerschein des Unterschieds bestimmt.¹⁶

Und in diesem Punkt knüpfen wir ebenso an der obigen Formelkennzeichnung des philosophierenden Denkens als zerstörerisch und spaltend (Zu. 1) an. In dem Maße, in dem die Philosophie in einer gewissen Weise gegen unsere vertrauteste und unmittelbarste Art, die Welt und die binnenweltlichen Dinge zu erleben, ausgeübt werden muss, ist das Philosophieren gerade deshalb zerstörerisch, weil es die Verallgemeinerungen und Homogenisierungen rückgängig machen muss, die solche unmittelbarste praktische Dimension des Lebens uns jederzeit und in Bezug auf jede uns in der Welt begegnenden binnenweltlichen Seiende zu vollziehen auffordert. Die Philosophie kann daher nur insofern Dinge kennen, als sie sich zunächst bemühen muss, sie zu verkennen, sie in fremde und unvertraute Dinge zu machen. Solche Zerstörung der Selbstverständlichkeit der binnenweltlichen Welt ist ebenso die oberste Aufgabe der Philosophie wie Bedingung ihrer Möglichkeit. In diesem Sinne bedeutet die Philosophie die Negation und Annullierung unserer primären Beziehung zur Welt. Diese unmittelbare und doch wesentliche Beziehung, von der unserer praktische Vollzug in der Welt völlig abhängt, wurde von Fink durch den Begriff der *Wahrnehmung* ausgedrückt, der von der Hegelschen in der *Phänomenologie des Geistes* beschriebenen Dreiteilung der Erfahrung des Bewusstseins inspiriert wurde. Die Philosophie oder, um das Argument weiterzuentwickeln, die Eröffnung der Möglichkeit, das Sein der Welt und des binnenweltlichen Seienden zu erfahren, hängt also von der Negation bzw. der Vermittlung der Wahrnehmung ab, die uns zum dritten Moment der Aufhebung des Sinnlichen der sinnlichen Gewissheit und seiner wahrnehmenden Verallgemeinerung führt. Solche Vermittlung besteht in der Negation der verallgemeinerten Einheit des Wahrgenommenen zur Wiedergewinnung des Sinnlichen in seiner „Wahrheit“, nämlich, das Sinnliche als Zwietracht, als wesentlich widersprüchliche zu erfahren. Gerade aufgrund dieser zerstörerischen Leistung der Philosophie als die verallgemeinerte Einheit der Wahrnehmung leugnende Vermittlung, können wir das Seiende eben nicht als Einheit, sondern als von-sich-selbst-Differenzierendes erkennen, d.h., als *Kraft*. Die Erfahrung, dass das Seiende in Wahrheit einem Spiel der Kräfte entspricht, ist die Abfolge jener Vermittlung, die seine Fixierung auf eine

¹⁶ SM, 33.

verallgemeinerbare Vorstellung bekämpft. Allein wenn man versteht, was es bedeutet, die binnenweltlichen Dinge als Kraft zu erfahren, offenbart sich sowohl die Spezifität des kosmologischen Negativs als auch die Originalität von Finks philosophischem Projekt einer Kosmologie. Kommen wir also zum Kern des kosmologischen Negativs.

§51. Kosmologisches Negativ: Sein und Welt

Wie wir in 5. Kapitel gezeigt haben, distanziert sich Fink von dem Erfahrungsweg des Bewusstseins in Hegels *Phänomenologie des Geistes* in dem Moment, in dem die Kraft sich in der weiteren und höheren Einheit aufheben lässt, in der die das Spiel der Kräfte konstituierenden Gegensätze Ruhe findet, als sich die gegensätzliche Extreme als Ununterschiedenheit offenbart, und somit entdeckt das Bewusstsein, dass es, obwohl es etwas anderes zu treiben scheint, treibt es sich nur mit sich selbst herum.¹⁷ Der Übergang von der Erfahrung des Gegenstandes zum Selbstbewusstsein beseitigte jede Gegensätze und damit ebenso das Spiel der Kräfte, das sich der Erfahrung des Verstandes offenbart hatte. Finks Weigerung, den Übergang zum Selbstbewusstsein mitzuverfolgen, beinhaltet auch die Bestätigung der Kraft als – nach Hegels Definition – *negative Einheit*.¹⁸ Das Seiend in seiner binnenweltlichen Erscheinung als Kraft zu verstehen, bedeutet für Fink, es als jene unmögliche Einheit, in deren durch die Unmöglichkeit der Versöhnung der gegensätzlichen Kräfte aufrechterhaltende Spannung das Sein erst zum Vorschein kommen kann. So können wir zu den bisher unbeantworteten Fragen zurückkehren: 1) was bedeutet es für das Sein, die Bestimmung „am konkretesten“?; und 2) wie kann das Sein in seiner maximaleren Konkretheit in der Erscheinung des Seienden, das wir nun als Kraft erleben, selbst erscheinen? Eine genauere Antwort auf die erste Frage stellt die endgültige Hypothese dieser Arbeit dar, welche nicht nur daraus besteht, dass die Neuformulierung der Struktur des Negativs auf die Neuformulierung von Finks kosmologischem Projekt auswirkt, sondern vor allem die aus der komplementären Hypothese ebenso besteht, dass das kosmologische Projekt Finks schließlich als eine *negative Phänomenologie* verstanden werden könne. Da das Verständnis des gesamten Arguments jedoch stark von der Antwort auf die zweite Frage abhängt, beginnen wir damit.

Das Aussage, dass sich das Sein in der Erscheinung des Seienden zum Vorschein kommt, stellte bei Fink nicht nur einen weiteren interpretativen Schritt in Bezug auf Hegels Seinsverständnis dar, sondern, viel interessanter und in völlig Übereinstimmung mit seiner Kritik an der traditionell ontologischen westlichen Metaphysik, die Eroberung eines Terrains von unbestreitbarer Originalität für sein philosophisches Projekt. Zu sagen, dass sich das Sein im Seienden zum Vorschein kommt,

¹⁷ Vgl. Hegel, WA, Bd. 3 [PdG], 101 ff.

¹⁸ Hegel, WA, Bd. 3 [PdG], 90

bedeutet in erster Linie die Ablehnung der Betrachtung des Seienden als bloße mangelhafte und unvollkommene Version des Seins, verschlechtert durch die Einfügung in der Welt der Vergänglichkeit, der Korruption und des Werdens. Das Seiende besagt vielmehr das konstitutive Ergebnis des Außersichgehens des Seins. Wenn das Sein die maximale unbestimmte und unbestimmbare Abstraktion ist, denn führt jede Bestimmung zum Seienden mit seinen Eigenschaften und Prädikationen. In diesem Sinne bedeutet das Seiende eine Negation des Seins als reiner Abstraktion. Das Seiende ergibt sich aus der Bewegung des Außersichgehens des Seins, dessen Wesen selbst darin besteht, ein Spiel der Kräfte zu sein. Wesentlich Kraft zu sein bedeutet, wie gesehen, dass sein Außersichgehen genauso eine Konservierung ist: Das Kräftespiel gilt als wesentliche Bestimmung jeder Selbstheit dessen, was *ist*. Wenn nun das Seiende das konkrete Ergebnis des Außersichgehens des Seins und damit seine konkrete Bestimmung, die das Sein zwingt, seine Einfachheit und Abstraktheit aufzuheben, dann muss sich das Sein selbst in der Verwirklichung des Seienden konserviert werden. Aber so wie es im Seienden konserviert, steht das Sein unserer unmittelbaren Wahrnehmung und unserem praktischen Vollzug nicht zur Verfügung und kommt es nicht zum Vorschein im Erscheinen einem Seienden, das als eine immer gleich mit sich selbst seienden Einheit uns binnenweltlich gegeben ist. Im Zusammenhang dieser unmittelbaren Beziehung zum wahrgenommenen Seienden, bleibt das Sein in der Tat völlig ausgeschlossen. Lediglich durch die Vermittlung dieser Beziehung und damit durch die konsequente Vermittlung jener vagen Seinsahnung – die abstrakteste, einfachste und ärmste Ahnung davon, was für etwas bedeutet, *zu sein* – offenbart sich das Seiende in seiner wesentlichen Widersprüchlichkeit.

Das Seiende offenbart damit seine dem Sein verwandte Natur, selbst ein Spiel der Kräfte zu sein. Das Wesen des Seienden, wie das des Seins, entspricht der Spannung zwischen Außersichgehen und Beisichbleiben. In der vermittelten Erfahrung des Seienden finden wir schließlich jene Dimension des Seins, die in der Bewegung des Außersichgehens doch im Seienden konserviert wurde. Das im Seienden konservierten Sein besagt gerade die konkreteste Dimension des Seins, im Gegensatz zur reiner Abstraktion der Seinsahnung. Nun wird jenes dem „transcendentalen“ Sein eignes Spiel der Kräfte offensichtlich: Das Sein ist selbst die Spannung zwischen seinem am abstraktesten, unbestimmten und transcendentalen Aspekt, von dem alles prädiziert wird, und seinem am konkretesten und am Seienden konservierten Aspekt, der in allem, was in der Welt ist, wirkt. „Die Seinstrukturen sind in Bewegung, sind ‚flüssig‘, [...] und in dieser Flüssigkeit durchströmen sie die geprägten seienden Dinge.“¹⁹

Die am konkretesten Dimension des Seins fällt jedoch nicht mit dem Seienden zusammen, sondern kommt nur in dessen Erscheinung als Entzogenen, die immer eine im weltlichen Raum und

¹⁹ SM, 303.

in weltlicher Zeit ist, zum Vorschein. Das seiende Erscheinung erhält dadurch die Bezeichnung „absolutes Medium“²⁰. „Das Medium ist kein ‘Zwischending’, das als ein Mittleres zwischen den beiden Dingen stünde, die es ‘vermittelt’, – es bildet die Dimension des ‘Zwischen’, durch die hindurch die Dinge sich aufeinander beziehen.“²¹ Die Erscheinung des Seienden gründet also diejenige *Medialität*, in der die konkretesten und abstraktesten Dimensionen nicht nur des Seins, sondern ebenso der Welt als *zeitlassende* und *raumgebende*, sich zusammenfinden und verspannen. Die Erscheinung des Seins im Hier und Jetzt der Welt verwirklicht die Koinzidenz, im absoluten Medium, der Kräftespiele von Sein und Welt: vom Spiel des Seinskräfte in der Selbstheit und kosmischem Spiel in den weltlichen Raum-Zeit-Dimensionen. Diese Koinzidenz gilt als Ereignis desjenigen dritten Transcendentales, der *Wahrheit* (verum – aletheia), das sich dann in sein eigenem Kräftespiel zwischen *aletheia* und *lethe*, zwischen Licht und Dunkelheit offenbart.²² „So sind die Einzeldinge „grundsätzlich Zwischen-Dinge“, „zwischen Himmel und Erde“.²³

Damit kommen wir zu einer ersten Antwort auf die Frage nach dem Sinn Fink Behauptung, dass sich das Sein im Erscheinen des Seienden zum Vorschein kommt: Das konkreteste Dimension des Seins eröffnet sich zu jener Erfahrung eines vermittelten Seiende, das nun das Erscheinen von etwas, was *ist*, im Raum und in der Zeit der Welt betrifft. Die an der Erscheinung des Seienden vorgenommene Vermittlung besteht gerade in dieser Wiedereinsetzung des Seienden im „Ganze der Welt“, aus der unsere verallgemeinerte Wahrnehmung des unmittelbaren praktischen Vollzugs herausgenommen hatte. Ein solches in der Welt Erscheinen wurde, wie wir gesehen haben, allein im Entzug der Welt und in ihrem Walten als Raumgeben und Zeitlassen ermöglicht.

An dieser Stelle können wir auf die erste Frage über die eigentliche Bedeutung dieses konkretesten Seinsaspektes zurückkommen, da wir eben auf den existenziellen bzw. konkretesten Aspekt des Transcendentales „Welt“ gestoßen sind, nämlich, das Walten der entzogenen Welt als Raumgeben und Zeitlassen und somit als die Möglichkeit aller binnenweltlichen Existenz. So wie die Welt in ihrer konkretesten und ebenso in ihrer abstraktesten Dimensionen als Entzug gilt, sei es als kosmische Weltidee, sei es Raumgebung und Zeitlassen, entsprechen die beide Dimensionen des Seins genauso einer negativen „Anwesenheit“, einem Entzug des abstraktesten Seins in Form der Negation des Seins durch das verwirklichte Seiende, das sich nur der weiter Negation seiner

²⁰ SWW, 118 ff.

²¹ SWW, 120.

²² So wie das Transcendental „Sein“ und „Welt“ von Fink in Bezug auf die philosophische Positionen Hegels und Kants jeweilig diskutiert wurden, wird das Transcendental „Wahrheit“ in Bezug auf Heideggers Definition der Aletheia angesprochen, der Fink gegenübersteht – wie in Fällen von Sein und Welt – indem er die Wahrheit nicht nur als Ereignis der Unverborgenheit, sondern ebenso sehr der Verborgenheit. Für eine tiefgreifende Diskussion der Auseinandersetzung mit Heidegger in Bezug auf den Wahrheitsbegriff, siehe den brillanten Artikeln von Cathrin Nielsen „Kategorien der Physis. Heidegger und Fink“ in Nielsen, Cathrin. u. Sepp, Hans Rainer (Hsg.) (2011) *Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*. (Alber Phänomenologie, 19), Freiburg: Verlag Karl Alber, S. 154-183.]

²³ SM, 299.

trägerischen Einheit offenbar, d.h., dass es sich der Erfahrung des Seins als Möglichkeit des Seiend-werdens eröffnet. Die erste Negation des Seins durch das Werden des Seienden offenbart die Konservierung des Seins in einer zweiten Negation, deren Ergebnis jedoch kein Positives aufgehobenes Sein besagt, sondern das Sein als wesentlich Entzug erfährt, d.h., es handelt sich um eine doppelte Negationserfahrung, die mit der Unmöglichkeit jeder Auffassung und jeder Gegebenheit des Seins konfrontiert ist: Was erfahren wird, ist die Unmöglichkeit, den negativen Moment des Seins – sowie der Welt – zu überwinden. Das Sein kommt also in der Erscheinung des Seienden zum Vorschein nur in dem Maße, wie es abwesend ist, es zieht sich zurück. „Das Erscheinen des Seienden ist nicht etwas, was selbst erscheint“²⁴ Dieser Entzug des Seins ist genau der Grund, warum überhaupt das Seiende ist. „Das Erscheinen des Seins ist der Grund, dass überhaupt Seiendes ist.“²⁵ In der Erscheinung des Seins konserviert daher das Sein als dessen Negation, als entzogenes Sein.

Sein und Welt, die höchsten ‚Objekte‘ der philosophischen Untersuchung, kommen zum Vorschein allein als *negativen Phänomene*. Die Aufgabe der Philosophie, radikal nach der Welt und nach dem Sein zu fragen, besteht also darin, das „Vakuum“ der Welt und des Seins zum Vorschein zu bringen, in dem die Existenz erst möglich als eine InderWeltSeiende ist. Sie besteht schließlich darin, an die Unmöglichkeit der Gegebenheit von Welt und Sein zu tangentialisieren. Es geht darum, sich mit der Abwesenheit dessen, was die InderWeltSeiende Existenz enthält, um sich nach der Existenz selbst radikal fragen zu können. Es geht um die Einsicht, die Philosophie jene Übung besagt, sich zur Erfahrung des nicht-gegebenen Inhalts aus dem gegebenen Inhalt heraus zu eröffnen. „Erst im eigentlichen und ausdrücklichen Philosophieren kommt das ganze Gefüge der apriorischen Seinsgedanken wieder in Bewegung, werden ‚Grundbegriffe‘ freigesetzt, werden die uralten, aber immer neu zu denkenden Gedanken wirklich gedacht: was ein Ding, was das Wesen und die Erscheinung, was die Bewegung, [...], was die Natur, was die Freiheit, was Welt und Gott sei.“²⁶

Wenn wir den konkretesten Seinsaspekt als Entzug des Seins in der Koinzidenz mit dem Entzug der Welt betrachten, erblicken wir nicht nur die Zentralität der Struktur des Negativen in Finks kosmologischer Philosophie, sondern stoßen wir auf die Möglichkeit, sie als *negative Phänomenologie* zu verstehen, als die Untersuchung nach dem möglichen Schein dessen, was jeden Schein verweigert.

²⁴ ND, 148.

²⁵ SWW, 79. Op. Cit.

²⁶ Für die gesamte Passage: SWW, 16-17.

§52. Die ‚negative‘ Phänomenologie: Medialität und Symbol

In der Tat beansprucht Fink für seine Interpretation Hegels „Phänomenologie des Geistes“ den Charakter einer *phänomenologischen* Interpretation, welche eine phänomenologische „Methode“ anwenden soll, „um Hegels Philosophie für uns aufzuschließen.“²⁷ Was damit gemeint ist, erklärt Fink in der Folge: „Die folgenden Untersuchungen sind von der Absicht geleitet, nicht nur einen Text zu verstehen, vielmehr zur ‚Sache selbst‘ vorzustoßen, die im Denkblick Hegels stehen mochte.“²⁸ Am berühmten Motto der Husserlschen Phänomenologie – „Wir wollen auf die ‚Sache selbst‘ zurückgehen“²⁹ – vergreift sich Fink aus der Neubesinnung dessen, was ‚die Sache selbst‘ bedeuten, d.h. als einen Appell, der nicht auf die von uns unmittelbar wahrgenommenen Dinge, sondern auf ihr widersprüchliches zwieträchtiges Wesen, auf ihre sozusagen ‚wahre‘ Phänomenalität gerichtet sein soll. Die Phänomenologie, die die Sache allein in ihrer unmittelbaren Erfassung in Betracht zieht, tut nichts anderes, als die Phänomenalität derjenigen Sachen zu „verkennen“, mit denen die Phänomenologen sich naiverweise radikal zu beschäftigen glauben.³⁰

Nur aus der Weltoffenheit des menschlichen Daseins kann jeder Bezug zu Dingen sich ereignen. Aber in diesen Bezügen sind wir eben vom Seienden benommen, sind wir hingerissen an die Dinge – vergessen wir der Welt. Und die Philosophie hat als sich ausbildende Metaphysik die Weltvergessenheit des Menschentums verstärkt und verfestigt, hat immer mehr versucht, „Raum“ und „Zeit“ aus dem Wesen des Seins auszutreiben – und in die bloße „Erscheinung“ herabzusetzen, hat versucht, „hinter“ Raum und Zeit zurückzudenken und ein raumloses und zeitloses „Absolutes“ ausfindig zu machen. Weil sie nur den *ingeräumten* Raum und die *gezeitigte* Zeit, also *den Raum und die Zeit an den Dingen*, in den Blick nahm und weil sie zugleich damit die Welt zu kurz dachte, nämlich als ein irgendwie *vorhandenes* Raumganzes und Zeitganzes, geriet sie auf die wahrlich utopische Bahn einen weltlosen Urgrund für die innerweltlichen Dinge anzusetzen. Der „hinterweltlerische Traum“ ist jedoch nicht die eigentliche Gefahr einer weltvergessenen Philosophie. Gefährlicher ist die Verkennung des Hiesigen, des Irdischen, der Dinge, mit denen wir es erlebend zu tun haben. Wir verkennen die Phänomene in ihrer Phänomenalität. Wir verkennen das Wesen *des Erscheinens vom Seiendem*. Dieses wird ebenso lange verkannt und missdeutet, als man das Erscheinen fasst als eine Bewegung am Seienden. Wahrheit und Weltlichkeit werden aufgefasst als Momente die dem Seienden zukommen.³¹

Nur wenige Leser von Fink haben diese entscheidende Nuance seiner kosmologischen Phänomenologie eingesehen. In seinem prägenden Artikel „Medialität und Meontik“, spricht Professor Sepp von einer „Negativphänomenologie“ im analogen Sinn der sogenannte „negative Hermeneutik“, die als ein Schatten der Hermeneutik insofern gelte, als die „Hermeneutik selbst

²⁷ H, 4.

²⁸ Ebd.

²⁹ Husserl, Hua XIX, §2, 7.

³⁰ Vgl. ND, 148: „Die Phänomenalität der Phänomene aber ist nie selber eine phänomenale Gegebenheit. Sie ist immer und notwendig ein Thema spekulativer Bestimmung.“

³¹ SWW, 154.

durchstrichen wird, dass aber dieses Durchstreichen noch zu ihr gehör[en] [würde]“³². Guy van Kerckhoven seinerseits bringt einen noch unveröffentlichten Text von Fink, „Elemente einer Husserl-Kritik“³³, in die Diskussion ein, und zeigt dadurch, wie der Begriff des *Phänomens* seit mindestens 1940 im Zentrum von Finks Überlegungen stand. In diesem Text finden wir einige Hinweise, die uns erlauben, die Kritik an der Husserlschen Phänomenologie im Sinne einer Philosophie, die „in der neuzeitliche Tendenz der Austreibung des Eigentlich-Seiende aus dem Bereich des menschlichen Fragens [gehört]“.³⁴ Im Gegensatz dazu versuchte Fink, eine erneute phänomenologische Methode zu formulieren, wofür die „Deskription als Haltung das Offenstehen für das Seiende in seiner Fülle [sei]“³⁵. Laut van Kerckhoven, der von Fink 1951 auf dem Brüsseler *Colloque international de phénoménologie* gehaltene Vortrag³⁶ „zündet erneut die Flamme des philosophischen Vorfragens zum Phänomen-Begriff, wie sie in den ‘Elemente Einer Husserl-Kritik’ zuerst aufflackerte“³⁷. Tatsächlich können wir es dort lesen:

Die ‘Sache selbst’ wird interpretiert als das Gegebene, das Unmittelbare, das Anschauliche. D.h., die ‘Sache selbst’ ist in ihrem Sich-Zeigen (Erscheinen), ihrem direkten Daliegen, in ihrer sinnlichen Konkretion genommen. Das aktuell wahrgenommene Sinnending ist der methodologische Prototyp dessen, was als die ‘Sache selbst’ gilt.³⁸

Gegen solches Verkennen der Phänomenalität der Sachen selbst, weist van Kerckhovens Hypothese ebenso in Richtung einer Phänomenologie hin, für die die phänomenale Erscheinung der Sachen nicht unmittelbar angenommen werden sollten. Er charakterisiert diese Neuformulierung als „den Absprung vom phänomenologischen Gesichtspunkt und den Vorsprung in eine Dimension, die sich diesem Gesichtspunkt im Prinzip entzieht.“³⁹ Er argumentiert weiter:

³² Sepp, 1998, 92

³³ Guy van Kerckhoven, 2010, in seinem Aufsatz „Vorfragen zum Phänomen-Begriff bei Eugen Fink“. In: Sepp-Widermuth, *Konzepte des Phänomenalen: Heinrich Barth – Eugen Fink – Jan Patočka*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, S. 113-129.

³⁴ Die hier zitierte Textstellen Finks „Elemente einer Husserl-Kritik“ beziehen sich auf diejenige, die Professor Guy van Kerckhoven in seinem obigen erwähnten Aufsatz selbst zitiert hat. Nachfolgend zitiert als „apud van Kerckhoven, 2010“. Hier: These 32, apud van Kerckhoven, S. 121.

³⁵ These 6, apud van Kerckhoven, 2010, S. 115

³⁶ Betitelt *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative* und als *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens* in der Sammlung *Nähe und Distanz* (1976, S. 139-157) veröffentlicht.

³⁷ van Kerckhoven, 2010, 116

³⁸ ND, 143.

³⁹ van Kerckhoven, 2010, 123.

Das Grundgeschehen des Erscheinens entzieht sich der Anschaubarkeit, die ihrerseits wiederum gar nicht ‚originell‘, sondern wesentlich im Verzug zu dem ist, was sich im Grunde des Erscheinens ereignet. [...] Da das Erscheinen des Erscheinenden grundsätzlich *als Entzug* geschieht, ist es der ‚intentionalen Bezugnahme‘ nicht einmal zugänglich. [...] Die Konzentration auf die „Selbstgegebenheit“ ist Anzeichen dafür, dass dem Phänomenologen die im Grunde des Erscheinens sich vollziehende „Seinslichtung“ entgeht, deren „Setzung“ weder doxisch-thetisch angesetzt noch etwa „synthetisch-leistend“ vollzogen werden kann.⁴⁰

Wie versteht man schließlich den Vollzugsmodus einer Phänomenologie, die sich als negativ herausstellt? Denken wir zunächst an das Medium, in dem die philosophische Reflexion entsteht – und in dem sie in gewisser Weise auch bleibt: das absolute Medium der Erscheinung des In-der-Welt-Seienden. Nun taucht gerade die von der westlichen Metaphysik traditionell als dem Wesen der Dinge entgegengesetzte Dimension des Scheins, des Veränderlichen und des Vergänglichen im Zusammenhang einer negativ-kosmologischen Phänomenologie als „absolutes Medium“, in dem das Sein *negativ* in der Erscheinung des Seienden zum Vorschein kommt. Fink bezeichnet es als ‚absolut‘, weil weder ein solches Medium der Erscheinung, noch das dadurch zum Vorschein kommende Sein zum Gegenstand gemacht werden konnte. Das Medium ist selbst kein Gegenstand, sondern ein Kraftfeld, ein Spannungsfeld. Als solches, ist das Medium der Erscheinung die absolute Spannung und daher, die Unmöglichkeit jeder Art von Versöhnung, von „Erlösung“, die die Kraftfeldspannung beruhigen oder aufheben könnte. Fink kehrt die Bedeutung des Absoluten im philosophischen System des absoluten Geistes Hegels um: Absolut entspricht keinem positiven Spekulativen, in dem die widersprüchlichen Kräfte nur konserviert sind, indem sie sich miteinander identifizieren, sondern weist auf die Verabsolutierung der Spannung hin. In diesem Sinne ist die Absolutheit des Erscheinungsmediums die absolute Affirmation und Aufrechterhaltung des Negativs.

Jenes in der Erscheinung des Seienden zum Vorschein gekommene Sein, das sich im Hier und Jetzt der Welt geschieht, kann nicht in Form eines Gegenstandes erstarrt sein – sonst würde das Sein zum bloßen verallgemeinerten Seienden werden. Weil das Seiende nur erscheint, wenn sich das Sein entzieht, soll das Seiende als Medium *zur Erfahrung* des in ihm konservierten Seins dienen: Die Erfahrung dem der seienden Existenz ermöglichenden Entzug, des Seins als deren Enthaltens besagt gerade jene Erfahrung, die Fink als *ontologische Erfahrung* bestimmt hat. Die Erfahrung des Seins – dessen Entzug – ist gleich einen plötzlichen Blitzschlag, der das Ganze des das Sein tragenden Seienden auf einmal erhellt, und es dann wieder der Dunkelheit überlässt. Dadurch erfährt der Mensch das Seiende *im Licht*, aber ebenso *in der Dunkelheit* des Seins. Die Erfahrung des entzogenen Seins bedeutet letztendlich die Erfahrung der unmöglichen Gebung des Seins, aber gleichzeitig des Seinswaltens über die seiende weltliche Existenz: Was erfährt wird, ist das Negative sowohl des Seins

⁴⁰ Ebd.

als auch der Welt.

Bleibt noch die allerletzte Frage: wie ist diese Erfahrung strukturiert? Hier kommen wir wieder auf die Struktur des Symbols zurück. Indem das Sein des Seienden zum Vorschein kommt, kommt ebenso die Welt zum Vorschein. Der Begriff des Symbols, den Fink aus dem Griechischen entlehnt, enthüllt hier die kosmologische Tiefe seiner Bestimmung als *Zusammenfallen*: „Das *symbolon* kommt von *symbollein*, von ‚zusammenfallen‘, und bedeutet einen Zusammenfall von Bruchstückhaften mit seiner Ergänzung.“⁴¹ Das Entscheidende hier lautet: Ergänzung, d.h., *durch das Ganze*. Der symbolische Charakter der ontologischen Erfahrung betrifft hauptsächlich ihre Verfahrensweise, das Seiende *im Ganzen* seiner Bezüge, im Zusammenhang der Welt wieder aufzustellen, aus der es durch die unausweichliche Verallgemeinerung unserer Welt Darstellung unmittelbar herausgerissen worden war. Dieses Wiederaufstellen geschieht eben durch das Zusammenfallen jener Medialitäten. Nur im Ganzen seiner Bezüge kann das teilhafte Seiende sein Seiendsein offenlegen. „Das Licht der Welt fällt auf ein Innerweltliches und hebt es in den großen Glanz des Universums. Das endliche Ding, das Seinsbruchstück, wird gleichsam ‚transparent‘.“⁴² Indem das Seiende als *absolut vermittelt* erscheint, „ist [es] nicht Symbol für etwas anderes, es ist Symbol in und an sich“,⁴³ da das Abstrakteste des Seins durch die Transparenz des Konkretesten des Seiendseins selbst zum Vorschein kommt.⁴⁴

Gerade aufgrund der Medialität der Dinge erfährt das philosophische Denken – das durch die Arbeit des Begriffs die Einsicht der in der absoluten Konkretheit des Seins innewohnenden Zweitragt zum Vorschein bringt – im konkretesten das, was am abstraktesten ist. Das am konkretesten Sein fällt in der ontologischen Erfahrung mit dem am abstraktesten Sein zusammen, denn das Konkreteste für das Abstrakteste *transparent* wird. Daher öffnet sich der paradoxe Charakter des Seins für die Erfahrung, die damit ebenso eine *paradoxe ontologische Erfahrung* wird. In diesem Sinne ist sie *symbolisch*: Die ontologische Erfahrung des negativen Ereignisses von Sein und Welt ist das symbolische Öffnung der unendlich kosmischen Welt und des unauffassbaren Seins im weltlichen Erscheinen des Seienden.

⁴¹ SWS, 118.

⁴² SWS, 119-120.

⁴³ Sepp, *op. cit.*, 86.

⁴⁴ Vgl. SWS, 38-39: „Man könnte nun vielleicht sagen, der Begriff eines „Weltspieles“ bedeute primär ein spekulatives Symbol, um in Analogie zum Menschenspiel die Gesamtbewegung der Weltwirklichkeit zu „deuten“. Es handle sich um ein „Hinübertragen“ von Strukturen eines bestimmten menschlichen Lebensvollzuges auf das welthafte Ganze alles Seienden, um ein *meta-pherein*, um eine Metapher – und zwar um eine Entsprechung zwischen einem innerweltlich Seienden und der Welt selbst.“

§53. Schlussbemerkung

Mit dieser Arbeit sollte ein möglicher Leseschlüssel für Eugen Finks Philosophie insgesamt präsentiert werden. Solcher Leseschlüssel geht von zwei unterschiedlichen Momenten aus, die sich in Bezug auf die metaphysische Grundlage zwar entgegengesetzten und jedoch hinsichtlich der allgemeine Struktur eines philosophischen Denkens teilweise auch ergänzenden. Dafür folgten wir den Leitfaden der Negativfrage im Allgemeinen, als Moment des philosophischen Systems, um das Negative als wesentliche Bestimmung des philosophischen Denkens festzulegen. Ich schließe mit der Bejahung, dass das Hauptziel der Arbeit darin besteht, eine allgemeine Organisation des Hauptpunktes und der gesamten Entwicklung der Philosophie Eugen Finks anzubieten. Trotz all der wichtigen Fragen, relevanten Themen und Problemen, die bei diesem Systematisierungsversuch ausgelassen wurden, glaube ich, dass solch ein Versuch eine umfassende und systematische Darstellung die Philosophie Finks zu einer erneuten Debatte beitragen kann, in der Fink in all seiner Autonomie und Originalität als Denker auftritt. Meiner Meinung nach ist die Zeit gekommen, unsere Aufmerksamkeit auf den Philosophen Eugen Fink – und auf seine kosmologische Philosophie bzw. negative Phänomenologie – über seinen geschichtlichen Rollen sowohl als Mitarbeiter (von Husserl), als auch als Interpret (von Husserl, Heidegger, Nietzsche, Kant oder Hegel, u.a.) hinaus zu richten. In solchem Zusammenhang bedeutet meine Arbeit einen Versuch, Finks Philosophie aus der Perspektive seines einzigartigen und originellen Beitrags zur Szene der Phänomenologie im Besonderen und der zeitgenössischen deutschen Philosophie im Allgemeinen darzustellen.

Literaturverzeichnis

1. EUGEN FINK

_____. (1957) *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*. Den Haag: Martinus Nijhoff. [RZB]

_____. (1959) *Alles und Nichts*. Ein Umweg zur Philosophie. Dordrecht: Springer. [AN]

_____. (1960) *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag. [NP]

_____. (1966) *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff: Den Haag. [SP]

_____. (1970) *Sein, Wahrheit, Welt*. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs. Den Haag: Nijhoff. [SWW]

_____. (1976) *Nähe und Distanz: phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Schwarz, F. A. (Hg.) Freiburg: Karl Alber. [ND]

_____. (1977) *Hegel*. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [H].

_____. (1977) *Sein und Mensch*. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung. Freiburg/München: Karl Alber. [SM]

_____. (1979) „Nietzsches neue Welterfahrung“, in: Guzzoni (Hsg.) *90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*. Königstein: Hain, 1979. [NNW]

_____. (1985) *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann. [EP]

_____. (1986) Heraklit: Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe* Bd. 15 1. Abteilung: Veröffentlichte Schrifte 1910-1976 – Seminare. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [HK]

_____. (1988) *VI. Cartesianische Meditation: Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Husserliana Dokumente II/1. Ebeling, H.; Holl, J.; Van Kerckhoven, G. Dordrecht: Springer. [VI.CM/1].

_____. (1988) *Cartesianische Meditation: Teil II. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34)*. Van Kerckhoven, G. (Hg.). Dordrecht: Kluwer Publishers. [VI.CM/2]

_____. (1990) *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann. [WE]

_____. (1994) *Philosophie des Geistes*. Würzburg: Königshausen & Neumann. [PG]

- _____. (1995) *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg/München: Karl Alber. [GmD]
- _____. (2006) EFGA Bd. 3. *Phänomenologische Werkstatt 3/1*. Bruzina, R. (Hg). Freiburg/München: Karl Alber. [PW1]
- _____. (2008) EFGA Bd. 3. *Phänomenologische Werkstatt 3/2*. Bruzina, R. (Hg). Freiburg/München: Karl Alber. [PW2]
- _____. (2010) *Spiel als Weltsymbol*. EFGA Bd. 7. Freiburg/München: Karl Alber. [SWS]
- _____. (2011) „Nietzsches Metaphysik des Spiels“ in Nielsen C.-Sepp, H.R, *Welt denken*. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks. Freiburg/München: Karl Alber. [NMS]
- _____. (2016) *Sein und Endlichkeit*. EFGA Bd. 5, Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Freiburg/München. [SE]

2. HAUPTAUTOREN:

In folgenden Fällen beachten wir die offizielle Standardisierung der Quellenangabe für die akademischen Studien:

Edmund Husserl:

Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, Husserl-Archive, Martinus Nijhoff – Springer. Abkürzung „**Hua**“, gefolgt von entsprechendem Bandesszahl und Seitenzahl.

Martin Heidegger:

Heideggers Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann. Abkürzung „**MHGA**“, gefolgt von entsprechendem Bandesszahl und Seitenzahl.

Friedrich Nietzsche:

Kritische Studienausgabe, G. Colli und M. Montinari (Hg.), Berlin, Walter de Gruyter. Abkürzung: „**KSA**“, gefolgt von entsprechendem Bandes- und Seitenzahl.

Immanuel Kant:

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann; mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998. Abkürzung: „**KrV**“, gefolgt vom Ausgabeverweis [A]/[B] und Seitenzahl.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel:

Werkausgaben in 20 Bänden, Suhrkamp. Abkürzung: „**WA**“, gefolgt von entsprechendem Bandes- und Seitenzahl.

Band 1: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen*

Band 3: *Phänomenologie des Geistes*

Band 8: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrissen – Erster Teil*

3. WEITER BIBLIOGRAPHISCHEN ANGABEN:

Aillez, Eric (1996) *Da impossibilidade da fenomenologia. Sobre a filosofia francesa contemporânea*. Trad. Raquel de Almeida Prado e Bento Prado Jr. Editora 34: São Paulo, 1996.

Bernet, Rudolf, (1983) „Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins“ in Bernet, R. *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger* (Phänomenologische Forschungen Bd. 14), Freiburg/München: Alber, S. 16-57.

Bernet, Rudolf (2010) „Husserl's New Phenomenology of Time Consciousness in the Bernau Manuscripts“ In: Lohmar, Dieter; Yamaguchi, Ichiro (Hg.) *On Time-New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York, S. 1-20.

Biemel, Walter (1985) „Zum Abschluß des Fink-Symposiums“. In: GRAF, Ferdinand (Hg.): *Eugen Fink-Symposium. Freiburg 1985*. Freiburg. S. 111-115.

Bimbenet, Étienne. (2001/02) „La chasse sans prise': Merleau-Ponty et le projet d'une science de l'homme sans l'homme“. In in *Les Études philosophiques*, n.57, 2001/2 pp. 239-259.

Breuer, I. (2011) „Faktizität, Notwendigkeit und Zufälligkeit bei Husserl“, Texte aus dem XXII. Deutschen Kongress für Philosophie, 11. - 15. September 2011, Ludwig-Maximilians-Universität München.

Bruzina, Ronald, (1987) „Unterwegs zur letzten Meditation“ In: *Eugen-Fink-Symposium 1985, Freiburg 1987* (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Freiburg: Band II), S. 70-90.

_____. (1995) „Translator's Introduction“ to *Sixth Cartesian Meditation*, trans. R. Bruzina, Indianapolis: Indiana University Press.

_____. (1999) „Jan Patočka - Eugen Fink. Gesprächspartner im Denken über den Schein hinaus“ in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, vol. 1, 1998 (1999). S. 110-124.

_____. (2004) *Edmund Husserl & Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology (1928-1938)*. Yale University Press.

_____. (2006) „Einleitung des Herausgebers I“ zur *Phänomenologische Werkstatt 3/1*. Verlag Karl Alber: Freiburg/ München. 2006. S. XXV-CVII.

Cairns, Dorion. (1976) *Conversations with Husserl and Fink*. Martinus Nijhoff: The Hague.

Chernavin, Georgy (2016) „La quasi-époché dans la phantasia et la temporalité spécifique de la réduction phénoménologique“ in Dufourcq, Annabelle (Hg.) *Est-ce reel? Phénoménologies de l'imaginaire*. Leiden/Boston: Brill. S. 30-41.

Coli, A.L. (2016). „Le Problème de la fondation de la Phénoménologie de Merleau-Ponty: ou comment Eugen Fink peut-il l'avoir influencé.“ In: *CHIAMI INTERNATIONAL*, v. 18, pp. 395-414.

- Depraz, Natalie. (2010) „Imagination“ In: In SEPP, Hans Rainer; EMBREE, Lester: *Handbook of Phenomenological Aesthetics*. Springer: Dordrecht, Heidelberg, London, New York, S. 155-160.
- De Almeida, Guido Antonio (1972) *Sinn und Inhalt in der Genetischen Phänomenologie E. Husserls*. Martinus Nijhoff: Den Haag.
- De Waelhens, Alphonse. (1959) „L'idée phénoménologique d'intentionnalité“ in: Van Breda & Taminiaux (Hg.) *Husserl et la pensée moderne/ Husserl und das Denken der Neuzeit*. Den Haag: Martinus-Nijhoff, S. 115-129; 129-142.
- Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*. Éditions du Seuil, 1967.
- Gander, Hans-Helmut (Hg.), (2010) *Husserl-Lexicon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft WBG.
- Giubilato, Giovanni Jan (2017) *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927-1946)*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz.
- Graf, Ferdinand (Hg.), (1987) *Eugen-Fink-Symposion 1985 – Freiburg 1987* (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Freiburg: Band II).
- Jarczyk, Gwendolie, Labarrière, Pierre-Jean (1987), *Les premiers combats de la reconnaissance: maîtrise et servitude dans la „Phénoménologie de l'esprit“ de Hegel*. Paris: Aubier.
- Heitz, Michael; Hessler, Bernard(Hgs.) (1999) *Briefe und Dokumente - 1933/1977 - Eugen Fink und Jan Patočka*. Alber Verlag: Freiburg, Prag.
- Held, Klaus (1966) *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach dem Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Phaenomenologica 23. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____. (1980) „Husserls Rückgang auf das Phänomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie.“ *Phänomenologische Forschungen* 10: 89-145.
- Edmund Husserl (1968) *Briefe an Roman Ingarden, mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*. Phaenomenologica 25. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Hyppolite, Jean (1946). *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier.
- Landgrebe, Ludwig. (1961) „Husserls Abschied vom Cartesianismus“, in *Philosophische Rundschau*, Jg. 9, S. 133-177, S. 135.
- _____. (1976) „Eugen Fink (1905-1975)“ in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 36, N° 4. (Jun, 1976) S. 594-595.
- Lazzari, Riccardo. (2009) *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*. Milano: FrancoAngeli.
- _____. (2011) „Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants *Kritik der reinen Vernunft* bei Eugen Fink. In Nielsen, Cathrin. u. Sepp, Hans Rainer (Hg.) *Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*. Freiburg: Verlag Karl Alber. S. 38-56.

_____. (2016). „Nachwort des Herausgebers“. In Fink, Eugen. *Sein und Endlichkeit*. EFGA Bd. 5, Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Freiburg/München, S. 691-715.

Lohmar, Dieter; Bernet, Rudolf. (2001) Einleitung der Herausgeber. Zu: Husserl, Edmund. *Die bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Dordrecht: Kluwer.

Lohmar, Dieter (2006) Einleitung des Herausgebers. Zu: Husserl, Edmund. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934) Die C-Manuskripte*, Husserliana Materialien Bd. VIII, Dordrecht: Springer.

Lohmar, Dieter; Yamaguchi, Ichiro (Hg.), (2010) *On Time – New contributions to the husserlian phenomenology of time*. Springer: Dordrecht/Heidelberg/London/New York.

Luft, Sebastian. (2002) *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.

Luft, Sebastian; Wehrle, Maren (Hg.) (2017) *Husserl-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Springer Verlag: Göttingen.

Mensch, James. „Retention and Schema“, (2010) In LOHMAR, Dieter; YAMAGUCHI, Ichiro (Ed.) *On Time - New contributions to the Husserlian Phenomenology of time*. Springer: Dordrecht, S. 153-168.

Mohanty, J.H.: *Edmund Husserl's Freiburg Years, 1916-1938*. (2011) Yale University Press: New Haven, London.

Moran, Dermot (2007) „Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence“, in: *Research in Phenomenology* n. 37, S. 3-31.

Novotný, Karel. *Neue Konzepte der Phänomenalität*. (2012) Orbis Phaenomenologicus. Königshausen & Neumann: Würzburg.

Ni, Liangkang. (1999) *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.

Nielsen, Cathrin. u. Hilt, Annette. (Hg.) (2005) *Bildung im technischen Zeitalter: Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Nielsen, Cathrin. u. Sepp, Hans Rainer (Hg.) (2011) *Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*. (Alber Phänomenologie, 19), Freiburg: Verlag Karl Alber.

Nielsen, Cathrin. u. Sepp, Hans Rainer (2011a). „Welt bei Fink“ In: Nielsen, Cathrin. u. Sepp, Hans Rainer (Hg.) *Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*. (Alber Phänomenologie, 19), Freiburg: Verlag Karl Alber, S. 9-24.

Onate, Alberto Marcos (2015) „Husserl/Fink: sobre os limites da transcendentalidade“ in Ferrer, Diogo; Utteich, Luciano (Org.) *A filosofia transcendental e a sua crítica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Richir, Marc (1997) „Temps, espace et monde chez le jeune Fink“ in Richir, M., Depraz, N., *Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 1994-1997*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi Verlag, S. 27-42.

- _____. (1987) *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et Phénoménologie*. Jérôme Millon: Paris.
- Ricoeur, Paul. (1950). "Introduction à Ideen I de E. Husserl par le traducteur". In: Husserl, E. *Idees directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard.
- Safatle, Vladimir. (2008) „O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo“ in *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 49, n. 117, p. 95-125.
- San Martín, Javier: „La sexta meditación cartesiana de Eugen Fink“ (1990) *Revista de Filosofía*, 3ª Époica, Vol. III: Madrid.
- Sepp, Hans Rainer. (1998) „Medialität und Meontik: Eugen Finks spekulativer Entwurf“ (in *Internationale Zeitschrift für Philosophie I*, S. 85-93.
- _____. (2005) „Totalhorizont - Zeitspielraum. Übergänge in Husserls und Finks Bestimmung der Welt“. In: BÖHMER, Anselm (Hg.): *Eugen Fink, Kosmologie - Anthropologie - Methodik - Pädagogie - Sozialphilosophie*. (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 12), Würzburg, S. 154-172.
- _____. (2005a) „Das Werk Eugen Finks in der internationalen Rezeption“ In: BÖHMER (Hg.): *Eugen Fink. Kosmologie – Anthropologie – Methodik – Pädagogik – Sozialphilosophie* (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 12), Würzburg, S. 294-349.
- _____. (2010) „Dream“ In SEPP, Hans Rainer; EMBREE, Lester: *Handbook of Phenomenological Aesthetics*. Springer: Dordrecht, Heidelberg, London, New York: 2010, S. 75-80
- _____. (2010a) „Eugen Fink (1905-1975)“ In SEPP, Hans Rainer; EMBREE, Lester: *Handbook of Phenomenological Aesthetics*. Springer: Dordrecht, Heidelberg, London, New York, S.119-121.
- _____. (2012) *Bild. Phänomenologie der Epoché I*. (Orbis Phaenomenologicus). Verlag Königshausen & Neumann GmbH: Würzburg, 2012.
- _____. (2014) *Über die Grenze*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz.
- Schmitz, Hermann (1992) *Die entfremdete Subjektivität: Von Fichte zu Hegel*. Bouvier Verlag, Bonn.
- Schnell, Alexander. (2012) „Speculative foundations of Phenomenology“ in *Springer Science+Business Media B. V.*, Juli 2012.
- Siep, Ludwig (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Freiburg: Alber.
- Siep, Ludwig (2008). „Anerkennung in der *Phänomenologie des Geistes* und in der praktischen Philosophie der Gegenwart“ in Schmitt am Busch, H.-C., Zurn, C.F. (Hg.) *Anerkennung*. Berlin: Akademie Verlag.
- Ulfig, Alexander. (1997) *Lebenswelt-Reflexion-Sprache: zur reflexiven Thematisierung der Lebenswelt in Phänomenologie, Existenzialontologie und Diskurstheorie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Van Breda, L. H., (1962) „Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain“. En: *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.67 (4)

Van Kerckhoven, Guy. (2003) *Mundanisierung und Individuation. Die VI. Cartesianische Meditation und ihr Einsatz*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

_____. (2010) „Vorfragen zum Phänomen-Begriff bei Eugen Fink“. In Sepp-Widermuth, *Konzepte des Phänomenalen: Heinrich Barth – Eugen Fink – Jan Patočka*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 113-129

Volpi, F. (1984), „Soggettività e temporalità: Congetture sul Problema del tempo nella filosofia del novecento“, in: G. Barbieri P. Vidali [Hsg.], *Le forme del tempo e della memoria nella cultura contemporanea*. Padova: Edizioni 1+1, S. 163-82.

Wada, Wataru. (2005) „The Bernau Manuscripts as a Divide“ in *Husserl Studies in Japan* vol. 3, S. 89-102.

Williams, Robert R. (2000), *Hegel's Ethics of Recognition*. California: University of California Press.

Zahavi, Dan. (2004) „Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts“. In *Husserl Studies* 20/2. S.99-118.