

EUGEN FINK

ANNÄHERUNGEN | APPROACHES | RAPPROCHEMENTS

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko
Journal of Phenomenology and Hermeneutics

31 | 122-123 | November 2022

Cathrin Nielsen – Hans Rainer Sepp – Dean Komel (*Hrsg. | Eds. | Dirs.*)

EUGEN FINK

ANNÄHERUNGEN | APPROACHES | RAPPROCHEMENTS

Institute Nova Revija for the Humanities

*

Phenomenological Society of Ljubljana

In Zusammenarbeit mit: | In collaboration with: | En collaboration avec :

Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal

*

SIF Praha, Central-European Institute of Philosophy

Ljubljana 2022

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko

Journal of Phenomenology and Hermeneutics

Glavna urednica: | Editor-in-Chief: Andrina Tonkli Komel
Uredniški odbor: | Editorial Board: Jan Bednarik, Andrej Božič, Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič †, Franci Zore.
Tajnik uredništva: | Secretary: Andrej Božič
Uredniki številke: | Editors of the Issue: Cathrin Nielsen – Hans Rainer Sepp – Dean Komel

Mednarodni znanstveni svet: | International Advisory Board:

Pedro M. S. Alves (University of Lisbon, Portugal), *Babette Babich* (Fordham University, USA), *Damir Barbarić* (University of Zagreb, Croatia), *Renaud Barbaras* (University Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France), *Miguel de Beistegui* (The University of Warwick, United Kingdom), *Azelarabe Lahkim Bennani* (Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco), *Rudolf Bernet* (KU Leuven, Belgium), *Petar Bojanić* (University of Belgrade, Serbia), *Philip Buckley* (McGill University, Canada), *Umesh C. Chattopadhyay* (University of Allahabad, India), *Gabriel Cercei* (University of Bucharest, Romania), *Cristian Ciocan* (University of Bucharest, Romania), *Ion Copoeru* (Babeş-Bolyai University, Romania), *Jean François Courtine* (Paris-Sorbonne University, France), *Renato Cristin* (University of Trieste, Italy), *Massimo De Carolis* (University of Salerno, Italy), *Alfred Denker* (College of Philosophy and Theology Vallendar, Germany), *Mădălina Diaconu* (University of Vienna, Austria), *Donatella Di Cesare* (Sapienza University of Rome, Italy), *Lester Embree* †, *Adriano Fabris* (University of Pisa, Italy), *Cheung Chan Fai* (Chinese University of Hong Kong, Hong Kong), *Günter Figal* (University of Freiburg, Germany), *Dimitri Ginev* †, *Andrzej Gniazdowski* (Polish Academy of Sciences, Poland), *Jean Grondin* (University of Montreal, Canada), *Klaus Held* (University of Wuppertal, Germany), *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* (University of Freiburg, Germany), *Heinrich Hüni* †, *Ilya Inishev* (National Research University Higher School of Economics, Russia), *Tomas Kačerauskas* (Vilnius Gediminas Technical University, Lithuania), *Richard Kearney* (Boston College, USA), *Guy van Kerckhoven* (KU Leuven, Belgium), *Pavel Kouba* (Charles University in Prague, Czech Republic), *İoanna Kuçuradi* (Maltepe University, Turkey), *Susanna Lindberg* (University of Helsinki, Finland), *Thomas Luckmann* †, *Jeff Malpas* (University of Tasmania, Australia), *Michael Marder* (University of the Basque Country, Spain), *Viktor Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Russia), *Liangkang Ni* (Sun Yat-Sen University, China), *Cathrin Nielsen* (Frankfurt a. M., Germany), *Karel Novotný* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tadashi Ogawa* (Kyoto University, Japan), *Žarko Paić* (University of Zagreb, Croatia), *Željko Pavić* (Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Croatia), *Christophe Perrin* (University of Louvain, Belgium), *Dragan Prole* (University of Novi Sad, Serbia), *Antonio Zirión Quijano* (National Autonomous University of Mexico, Mexico), *Ramsey Eric Ramsey* (Arizona State University, USA), *Rosemary Rizo-Patrón Boylan de Lerner* (Pontifical Catholic University of Peru, Peru), *Alfredo Rocha de la Torre* (Pedagogical and Technological University of Colombia, Colombia), *Hans Ruin* (Södertörn University, Sweden), *Marco Russo* (University of Salerno, Italy), *Javier San Martín* (National Distance Education University, Spain), *Gunter Scholtz* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Hans Rainer Sepp* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tatiana Shchytsova* (European Humanities University, Lithuania), *Önay Sözer* (Boğaziçi University, Turkey), *Michael Staudigl* (University of Vienna, Austria), *Silvia Stoller* (University of Vienna, Austria), *Tōru Tani* (Ritsumeikan University, Japan), *Rainer Thurnher* (University of Innsbruck, Austria), *Peter Trawny* (University of Wuppertal, Germany), *Lubica Učnik* (Murdoch University, Australia), *Helmuth Vetter* (University of Vienna, Austria), *Ugo Vlaisavljević* (University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina), *Bernhard Waldenfels* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Andrzej Wierciński* (University of Warsaw, Poland), *Ichirō Yamaguchi* (Toyo University, Japan), *Chung-Chi Yu* (National Sun Yat-sen University, Taiwan), *Holger Zaborowski* (University of Erfurt, Germany), *Dan Zahavi* (University of Copenhagen, Denmark), *Wei Zhang* (Sun Yat-sen University, China).

Lektoriranje: | Proof Reading: Cathrin Nielsen – Andrej Božič
Oblikovna zasnova: | Design Outline: Gašper Demšar
Prelom: | Layout: Žiga Stopar
Tisk: | Printed by: Primitus, d. o. o.

Uredništvo in založništvo: | Editorial Offices and Publishers' Addresses:

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko
Institute Nova Revija for the Humanities

Fenomenološko društvo v Ljubljani
Phenomenological Society of Ljubljana

Vodovodna cesta 101
1000 Ljubljana
Slovenija

Filozofska fakulteta | Oddelek za filozofijo (kab. 432b)

Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenija

Tel.: (386 1) 24 44 560

Tel.: (386 1) 2411106

Email:
institut@nova-revija.si
andrej.bozic@institut-nr.si

Email:
dean.komel@ff.uni-lj.si

Revija *Phainomena* objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. Revija izhaja štirikrat letno. Za informacije glede naročil in avtorskih pravic skrbi *Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko*.

*

The journal *Phainomena* covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, and phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office. It is published quarterly. For information regarding subscriptions and copyrights please contact the *Institute Nova Revija for the Humanities*.

Finančna podpora: | Financially Supported by:

Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije | Slovenian Research Agency

Članki v reviji so objavljeni v okviru: | Papers in the journal are published within the framework of:

- Raziskovalni program P6-0341 | Research program P6-0341;
- Infrastrukturni program I0-0036 | Infrastructure program I0-0036;
- Raziskovalni projekt J7-4631 | Research project J7-4631.

Revija *Phainomena* je vključena v naslednje podatkovne baze: | The journal *Phainomena* is indexed in:

Digitalna knjižnica Slovenije; DOAJ; EBSCO; Emerging Sources Citation Index (Web of Science); ERIH PLUS; Humanities International Index; Internationale Bibliographie der geistes- und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur; Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissenschaftlicher Literatur; Linguistics and Language Behavior Abstracts; ProQuest; Revije.si (JAK); Scopus; Social Science Information Gateway; Social Services Abstracts; Sociological Abstracts; The Philosopher's Index; Ulrich's Periodicals Directory; Worldwide Political Science Abstracts.

Enojna številka: | Single Issue: 10 €
Dvojna števila: | Double Issue: 16 €

Spletna stran: | Website:
phainomena.com

Phainomena | 31 | 122-123 | November 2022

EUGEN FINK
ANNÄHERUNGEN | APPROACHES | RAPPROCHEMENTS

Herausgegeben von: | Edited by: | Dirigé par :

Cathrin Nielsen (*Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal, Germany*)

Hans Rainer Sepp (*Faculty of Humanities, Charles University, Prague, Czech Republic*)

Dean Komel (*Institute Nova Revija for the Humanities, Ljubljana, Slovenia*)

The present issue of the journal *Phainomena* is published within the effectuation of the research project *Hermeneutic Problem of Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism* (J7-4631), financially supported by the Slovenian Research Agency (ARRS; Slovenia).

The work was produced also in the context of the bi-national project *Eugen Fink and French Phenomenology* funded by GAČR (Czech Republic, GAP 21-23337J) and DFG (Germany, Projekt-Nr. 452174347).

EUGEN FINK
ANNÄHERUNGEN | APPROACHES | RAPPROCHEMENTS

INHALTSVERZEICHNIS | KAZALO

EINLEITUNG | UVOD

Cathrin Nielsen – Hans Rainer Sepp

Vorwort

Predgovor

5

I. FINK IM KONTEXT PHILOSOPHISCHER POSITIONEN | I. FINK V
KONTEKSTU FILOZOFSKIH STALIŠČ

13

Alexander Schnell

**Finks phänomenologische Auslegung des Schematismus-Kapitels in der
Kritik der reinen Vernunft**

Finkova fenomenološka interpretacija poglavja o shematizmu v Kritiki čistega uma

15

Cathrin Nielsen

„Torweg Augenblick“. Zu Finks Nietzsche-Deutung

»Vrata trenutka«. O Finkovi interpretaciji Nietzscheja

37

Giovanni Jan Giubilato

**Individuation und ontologische Erfahrung. Die philosophische
Entwicklung des frühen Fink im Lichte seiner Auseinandersetzung mit
Heidegger**

*Individuacija in ontološko izkustvo. Filozofski razvoj zgodnjega Finka v luči
njegovega spoprijema s Heideggrom*

65

Lutz Niemann

Tag, Nacht, Zwielficht. Eine Annäherung an Fink und Levinas

Dan, noč, somrak. Približanje k Finku in Levinasu

93

Karel Novotný

**L'espace et le corps vécus du point de vue cosmologique. Eugen Fink et
Renaud Barbaras**

*Izkustvo prostora in telesa s kozmološkega vidika. Eugen Fink in Renaud
Barbaras*

123

II. SOZIALPHILOSOPHIE | II. SOCIALNA FILOZOFIJA

149

Artur R. Boelderl

**The Sense of Community Is the Community of Sense. On Discovering the
“We” with Eugen Fink and Jean-Luc Nancy**

*Smisel skupnosti je skupnost smisla. O odkrivanju »mi«-ja z Eugenom Finkom
in Jeanom-Lucom Nancyjem*

151

Jakub Čapek	
Mit Fink am Tisch. Zu Eugen Finks Philosophie der Sozialität	171
<i>S Finkom za mizo. O filozofiji družbenosti pri Eugenu Finku</i>	
Marcia Sá Cavalcante Schuback	
The Philosophical Question of Community in the Light of Cosmologic Difference. Some Notes on Eugen Fink	187
<i>Filozofsko vprašanje skupnosti v luči kozmološke difference. Nekaj beležk o Eugenu Finku</i>	
Dominique F. Epple	
Arbeit als Weltverhältnis. Annäherungen an Finks Grundphänomen der Arbeit	209
<i>Delo kot svetni odnos. Pristopi k Finkovemu temeljnemu fenomenu dela</i>	
III. ONTOLOGIE UND KOSMOLOGIE III. ONTOLOGIJA IN KOZMOLOGIJA	235
Anna Luiza Coli	
Überlegungen zur Ontologie und zur „ontologischen Erfahrung“ bei Eugen Fink	237
<i>Razmisleki o ontologiji in o »ontološkem izkustvu« pri Eugenu Finku</i>	
Annika Schlitte	
Ortswelt und Weltraum. Eugen Fink und die Philosophie des Ortes im Gespräch	265
<i>Svet kraja in prostor sveta. Eugen Fink in filozofija kraja v razgovoru</i>	
István Fazakas	
Dem Horizont entgegen. Die kosmische Welt bei Fink und Barbaras	293
<i>Horizontu naproti. Kozmični svet pri Finku in Barbarasu</i>	
ANHANG DODATEK	
Cathrin Nielsen – Hans Rainer Sepp	
Die Eugen Fink Gesamtausgabe (EFGA)	317
<i>Celokupna izdaja del Eugena Finka (EFGA)</i>	
<i>Manuscript Submission Guidelines</i>	327
<i>Navodila za pripravo rokopisa</i>	331

VORWORT

Cathrin NIELSEN

Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal, Bergische Universität Wuppertal,
Gaußstraße 20, 42119 Wuppertal, Deutschland

nielsen@uni-wuppertal.de

Hans Rainer SEPP

Faculty of Humanities, Charles University, Pátkova 2137/5, 182 00 Praha
8 – Libeň, Czech Republic

hr.sepp@web.de

Der vorliegende Band ist das Ergebnis eines Forschungskolloquiums, das im November 2021 als 1. Internationale Forschungstagung im Rahmen eines binationalen DFG-GAČR-Forschungsprojekts zwischen den Universitäten Prag und Wuppertal in Villa Lanna, einem Tagungsort der Tschechischen Akademie der Wissenschaften, stattgefunden hat. Ganz im Sinne des Titels „Neuere Forschungen zu Eugen Fink“ gab es keinen thematischen Schwerpunkt; angedacht war vielmehr, neue Möglichkeiten des Umgangs

und der Kontextualisierung von Finks vielseitig aufgefächerter Philosophie zu erkunden.

6 Eugen Fink (1905–1975), Schüler von Edmund Husserl und Martin Heidegger, war nach seiner Promotion Husserls Privatassistent. Unmittelbar nach Kriegsende wurde er auf den Lehrstuhl für Philosophie und Erziehungswissenschaft an der Universität Freiburg berufen, den er bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1971 innehatte. Er war Gründer und erster Direktor des Freiburger Husserl-Archivs. Die Auseinandersetzung mit Finks Denken steht international, aber auch im deutschsprachigen Raum noch in den Anfängen. Das gilt insbesondere von seinem Spätwerk (ab 1945), in dem er immer deutlicher einen von Husserl und Heidegger unabhängigen Weg einschlägt: die Frage nach dem Weltbezug des Menschen und nach der Welt überhaupt. Ähnlich wie bei Husserl das „Bewusstsein“ und bei Heidegger das „Sein“, ist bei Fink die „Welt“ der Bereich einer ursprünglichen Scheidung, welche den Grundriss des philosophischen Konzepts vorgibt. Steht bei Husserl mit dem Bewusstsein die Differenz von natürlicher und transzendentaler Subjektivität und bei Heidegger mit dem Sein die ontologische Differenz im Mittelpunkt des philosophischen Interesses, so bei Fink mit Welt die „kosmologische Differenz“. Welt in ihrem Doppelcharakter meint dabei zum einen die Welt im Menschen (existenzieller Weltbegriff), zum anderen Welt als das, was sich als Gegenstand unserer Erfahrung entzieht und zu dem wir uns doch als Ganzem verhalten (kosmologischer Weltbegriff). Vor allem zwei Unzulänglichkeiten motivieren dabei Finks dritten Weg: 1) die Reduktion der Welt als Horizont aller Erscheinungen auf das Subjekt bei Husserl, 2) eine Form von Ontologie, die das Seiende hermeneutisch in Richtung auf das Sein überschreitet, wie Fink es in Heideggers Seinsdenken erkennt. Vielmehr gelte es, im Sein in der Welt die Spur desjenigen zu erfahren, das radikal über dieses Sein hinaus ist. Allein in diesem Hinaussein deutet sich „Welt“ an, und zwar phänomenal nur im Entzug. Um die Radikalität dieser Paradoxie – Welt als etwas zu denken, das phänomenal entzogen und hermeneutisch unsagbar ist und dennoch erscheint und die Antwort des Menschen herausfordert – auf den Begriff zu bringen, bedarf die anti-spekulative Grundeinstellung der Phänomenologie nach Fink einer grundsätzlichen Revision. Es gilt, die Welterfahrung als ontologische Erfahrung zum Problem zu machen, das heißt, die Phänomenologie von

der in ihr selbst aufleuchtenden Grenze her neu aufzurollen. Das erfordert in seinen Augen zugleich, einen neuen Bezug zur metaphysischen Tradition herzustellen und somit ins Gespräch mit geschichtlichen Positionen zu treten.

In seinen Vorlesungen und Publikationen setzt sich Fink im Rahmen einer kritischen Durchhellung der ontologischen Grundbegriffe des abendländischen Denkens insbesondere mit der antiken (Xenon, Parmenides, Heraklit, Platon, Aristoteles) sowie der neuzeitlichen Philosophie (Descartes und Leibniz bis hin zu Kant, Hegel und Nietzsche) auseinander und entfaltet auf dieser ideengeschichtlichen Grundlage eine eigenständig entwickelte kosmologische Anthropologie. Danach ist der Mensch weder Subjekt noch Seiendes noch Dasein, sondern „durch den Bau der Welt bestimmt“, d. h., er existiert im offenen Spielraum der „kosmologischen Dialektik“ von Himmel und Erde, Welt und Ding. Fink entfaltet die in das polare Wesen der Welt eingebettete menschliche Existenz am Leitfaden der „Grundphänomene“ von Arbeit, Herrschaft, Liebe, Spiel und Tod. Dabei wird vor allem der Dimension der „Co-Existenz“, die sich als Spielraum der Politik, als Erziehung, in der Generativität und im Totenkult äußert, ein zentrales Gewicht eingeräumt. In zahlreichen Vorträgen, Artikeln, Gelegenheitsschriften und Rundfunksendungen bezieht Fink zudem vor dem Hintergrund seiner aus der Kosmologie entfalteten Sozialphilosophie, philosophischen Anthropologie und Bildungsphilosophie zu den aktuellen Fragen der Bildungspolitik und Technik Stellung. Aufgrund seines denkerischen Zugriffs wie seines breitgefächerten und umfangreichen Werks gilt Eugen Fink mittlerweile international als bedeutender Vertreter der deutschsprachigen Philosophie der Nachkriegszeit, der schon in seinem Frühwerk entscheidende Anstöße für das zeitgenössische Philosophieren, vor allem in Frankreich (Maurice Merleau-Ponty, Jacques Derrida, Marc Richir), gegeben hat.

Nach Finks Tod im Jahre 1975 war zunächst das 1981 von Ferdinand Graf an der Pädagogischen Hochschule Freiburg gegründete Eugen Fink-Archiv Anlaufstelle für Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus aller Welt, die sich mit dem Werk Finks bzw. der Freiburger Phänomenologie befassen oder Schriften Finks in andere Sprachen übersetzen. Die Begründung der Eugen Fink Gesamtausgabe durch Hans Rainer Sepp und Cathrin Nielsen im Jahre 2005 (vgl. den Aufriss am Ende des vorliegenden Bandes)

und der in diesem Zusammenhang umfassend gesichtete und an die Universitätsbibliothek Freiburg überführte Nachlass Finks bedeutete einen weiteren Schub in der Auseinandersetzung mit seinem Denken. Ab 2009 übernahm das Internationale Eugen Fink-Archiv für phänomenologische Anthropologie und Sozialphilosophie an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz unter Stephan Grätzel die Geschicke. Seit 2019 gibt es nun sogar zwei Eugen Fink-Zentren an deutschen Universitäten, was als Zeugnis der wachsenden Bedeutung Finks gewertet werden kann: Die ehemalige Mainzer Forschungsstelle und das Archiv sind jetzt an der Professur für Philosophie unter Leitung von Holger Zaborowski an der Universität Erfurt angesiedelt. Die Aufgabe der Koordination der Eugen Fink Gesamtausgabe liegt dagegen bei dem 2019 unter der Leitung von Alexander Schnell gegründeten Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal (EFZW). Damit konnte die Eugen Fink Gesamtausgabe institutionell an einen gut vernetzten Lehrstuhl für Philosophie in Deutschland angebunden werden, der die Phänomenologie maßgeblich vertritt.

8 Zu den Forschungen, die die seit 2006 im Karl Alber Verlag erscheinende Gesamtausgabe der Werke Finks im deutschsprachigen Raum begleiten, zählen u. a. der von Annette Hilt und Cathrin Nielsen herausgegebene Sammelband *Bildung im technischen Zeitalter*, der Finks Philosophie der Erziehung im Kontext seines Gesamtwerkes gewidmet ist. Die von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp edierten Publikationen *Welt denken* (2011) und *Wohnen als Weltverhältnis* (2019) beschäftigen sich mit der zentralen kosmologischen Problematik von Finks Denken und der auf ihre Welthaftigkeit hin eröffneten existenziellen Situation des Menschen, seiner zentralen Bestimmung als „ens cosmologicum“. Parallel zu der vorliegenden Publikation erscheinen als Band 2022/2 der *Phänomenologischen Forschungen* die Ergebnisse einer Internationalen Forschungstagung zum Thema „Eugen Fink und die Klassische Deutsche Philosophie. Eine Auseinandersetzung im Spannungsfeld zwischen Transzendentalphilosophie, Phänomenologie und Metaphysik“, die im Februar 2020 vom Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal in Kooperation mit dem Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie, FU Berlin (Dina Emundts), ausgerichtet wurde. Als Ergebnis eines am Internationalen Eugen Fink-Archiv für phänomenologische Anthropologie und Sozialphilosophie in Erfurt veranstalteten Workshops zur „Phänomenologie des Spiels“ im Februar

2022 erscheint zudem Anfang 2023 beim Karl Alber Verlag in der Reihe *Interpretationen und Quellen* ein von Annette Hilt und Holger Zaborowski herausgegebener Band zu Finks Studie *Oase des Glücks* (1957), der neben dem Primärtext 14 interpretierende Beiträge umfasst, die Perspektiven auf seinen werkgeschichtlichen, systematischen wie interdisziplinären Kontext geben.

* * *

Die Aufsätze im vorliegenden Band „Eugen Fink. Annäherungen | Approaches | Rapprochements“ sind dagegen absichtlich breit gestreut, lassen sich jedoch in drei Schwerpunkte gliedern: 1. Fink im Kontext philosophischer Positionen, 2. Sozialphilosophie und 3. Ontologie und Kosmologie.

I. Fink im Kontext philosophischer Positionen

Der erste Abschnitt verortet Fink im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Positionen sowohl der klassischen neueren Philosophie als auch der Phänomenologie. So widmet sich Alexander Schnell Finks phänomenologischer Auslegung des Kapitels „Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ in Kants *Kritik der reinen Vernunft* und rekonstruiert in einer eng an Kants Text angelegten Lektüre, wie Fink den grundlegenden Bezug von Zeit, Einbildung und Ich herausstellt. Mit Finks Nietzsche-Deutung beschäftigt sich Cathrin Nielsen. Nietzsche interessiert Fink als ein Denker, bei dem sich im Fragehorizont der Metaphysik und doch zugleich über ihn hinaus eine neue Welterfahrung abzeichnet. Enggeführt wird dies im Bild vom „Torweg“ aus dem *Zarathustra*, das Fink als Antagonismus von Ontologie (Sein) und Kosmologie (Zeit) deutet. Finks Interpretation betrifft dabei nicht nur das Denken und den geschichtlichen Ort Nietzsches, sondern reicht ebenso in Finks eigenen Entwurfshorizont hinein. Giovanni Jan Giubilato zeichnet unter Berücksichtigung des jüngst veröffentlichten Nachlassmaterials und in kritischer Auseinandersetzung mit Heidegger Finks sukzessive Annäherung an das Kernproblem seines kosmologischen Denkens nach: die Frage nach der Individuation. Lutz Niemann unternimmt es, Finks Kosmologie und das Denken von Emmanuel Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* entlang der

Metaphorik von Tag und Nacht aufzuschließen und einander kontrastierend gegenüberzustellen. Anders als Levinas denke Fink keinerlei Hierarchie zwischen Licht und Dunkel, sondern ein Zugleich und verhindere so jeglichen Anspruch auf Totalität, auf ultimativen Sinn. Karel Novotný konzentriert sich auf den Begriff des Raumes und seine Deutung in zwei Versionen der gegenwärtigen kosmologischen Philosophie: der von Eugen Fink und der von Renaud Barbaras. Beide nehmen ihren Ausgang von einer kritischen Analyse einer körperbezogenen Zentrierung des Raumes in der Phänomenologie Husserls, divergieren jedoch in der Artikulation des kosmologischen Rahmens und des Ursprungs des gelebten Raums.

II. Sozialphilosophie

10 Der zweite Abschnitt ist Beiträgen zu Finks Sozialontologie und -philosophie gewidmet, die er insbesondere in seinen Vorlesungen nach dem Zweiten Weltkrieg entfaltet. Artur R. Boelderl diskutiert Übereinstimmungen zwischen den Darstellungen von Sozialität, wie Fink sie in *Existenz und Coexistenz* unter dem Begriff der „Gemeinschaft“ entwickelt, und denen, die Jean-Luc Nancy vor allem in *La communauté désœuvrée* und *Être singulier pluriel* vorlegt. Ihre Gemeinsamkeiten beruhen auf einer chiasmatischen Logik, die für Fink im Blick auf die Gemeinschaft wesentlich sei: Wenn sie einen „Sinn“ hat (und nicht nur eine „Bedeutung“), dann ist dieser Sinn ein gemeinschaftlicher. Der Sinn der Gemeinschaft ist also Gemeinschaft, oder, wie der Autor mit Jean-Luc Nancy formuliert: „Wir sind der Sinn.“ Auch nach Jakub Čapek geht Finks Philosophie der Sozialität weniger von der Erfahrung des individuellen Fremden aus als vom Primat der Teilnahme an derselben Welt. Fink entfalte diese Idee im Kontext der materiellen Kultur: Danach sind Dinge nicht nur Gebrauchsgegenstände, sondern können zu „bedeutsamen Dingen“ werden, die unsere Existenz symbolisch darstellen, und zwar als eine grundsätzlich geteilte Existenz. Dem Autor zufolge bleibt Finks Behauptung, Teilung stifte gemeinschaftliche Einheit, jedoch unbegründet; auch Finks Rückbindung der Philosophie der Sozialität an einen einheitlichen Begriff der Welt weist er als kosmologisch fundierten, illegitimen Optimismus zurück. Stattdessen plädiert der Autor für eine Philosophie der Sozialität, die

die Einheit der Gemeinschaft für grundlegend ungesichert erklärt. Marcia Sá Cavalcante Schuback dagegen diskutiert Eugen Finks Frage nach der Gemeinschaft ausdrücklich im Lichte der kosmologischen Differenz. Danach stelle Fink die Erfahrung der kosmischen Zugehörigkeit ins Zentrum und versuche, Gemeinschaft jenseits der Dialektik von Individuum und Bindung zu denken. Als ein Schlüssel für einen solchen vorindividuellen Begriff des Miteinanders fungiere der erotische Körper. Dominique Epple versucht, sich dem Weltcharakter des „Grundphänomens“ der Arbeit bei Fink anzunähern, das sich als ontologische Tätigkeit erweise. Im Ausgang von der Vermutung, dem Begriff der Natur liege bei Fink ein räumlicher Sinn zugrunde, der in einer Interpretation der „Wildnis“ als Grenzregion (*frontier*) entfaltet werden könne, gelangt der Autor zu grundlegenden Überlegungen zum Weltverhältnis der Arbeit.

III. Ontologie und Kosmologie

Der dritte und letzte Abschnitt widmet sich Finks kosmologischem Ansatz im engeren Sinne. Anna Luiza Coli konzentriert sich dabei auf den Problemkreis der Ontologie und den Begriff der „ontologischen Erfahrung“. Den Ausgang dazu nimmt sie von einer – durch den mittlerweile veröffentlichten Nachlass Finks möglichen – Rekonstruktion des verloren gegangenen „Traktats über die phänomenologische Forschung“ aus dem Jahr 1940. Annika Schlitte bringt Eugen Finks Raumverständnis mit neueren Ansätzen in Phänomenologie und Hermeneutik (Edward Casey und Jeff Malpas) ins Gespräch. Nachdem sie Finks kosmologisches Denken mit dem topologischen Denken der Ortsphilosophie kontrastiert hat, umreißt sie mit der anthropologischen und der sozialen Räumlichkeit bei Fink ein Untersuchungsfeld, das die Philosophie des Ortes um eine mögliche praktische Dimension erweitern könnte. István Fazakas schließlich untersucht Finks kosmologische Phänomenologie im Kontrast zu neuen Entwicklungen von Renaud Barbaras' Phänomenologie der kosmischen Welt. Zunächst konzentriert er sich auf die Differenz zwischen dem Verständnis der Welt als Horizont und der kosmologischen Welt jenseits jeder Horizontalität. Anschließend zeigt er, dass und wie die Beschreibung der „elementalen“ Dimension der Welt für Fink in das kosmologische Denken

einführt. Auf diese Weise tritt eine Zweideutigkeit zwischen dem Verständnis der kosmischen Welt als Raum und/oder Materie zutage, die sowohl Finks als auch Barbaras' Kosmologie charakterisiert.

* * *

Wir danken allen Autorinnen und Autoren dafür, dass sie uns ihre Beiträge für die Veröffentlichung zur Verfügung gestellt haben, und den Verantwortlichen von *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics*, insbesondere Dean Komel, für die gewährte Möglichkeit, die Ergebnisse unserer gemeinsamen Forschung in diesem Rahmen zu publizieren.

**FINK IM KONTEXT
PHILOSOPHISCHER POSITIONEN**

I.

**FINK V KONTEKSTU
FILOZOFSKIH STALIŠČ**

FINKS PHÄNOMENOLOGISCHE AUSLEGUNG DES SCHEMATISMUS- KAPITELS IN DER *KRITIK DER REINEN VERNUNFT*

Alexander SCHNELL

Lehrstuhl für Theoretische Philosophie und Phänomenologie, Bergische
Universität Wuppertal, Gaußstraße 20, 42119 Wuppertal, Deutschland

schnell@uni-wuppertal.de

**Fink's Phenomenological Interpretation of the Schematism Chapter in *Critique
of Pure Reason***

Abstract

Fink's phenomenological interpretation of the chapter "Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe [Of the Schematism of the Pure Conceptions of the Understanding]" (schematism chapter) in Kant's *Critique of Pure Reason* represents

a significant contribution to how the relation between being and time can be thought phenomenologically. In a reading closely based on Kant's text, the essay reconstructs how Fink highlights the fundamental relation of time, imagination, and ego.

Keywords: Kant, Fink, schematism chapter, time, imagination.

Finkova fenomenološka interpretacija poglavja o shematizmu v *Kritiki čistega uma*

Povzetek

Finkova fenomenološka interpretacija poglavja z naslovom »Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe [O shematizmu čistih razumskih pojmov]« (t. i. poglavja o shematizmu) v Kantovi *Kritiki čistega uma* predstavlja pomemben prispevek k fenomenološkemu dojemanju razmerja med bitjo in časom. Članek skuša z natančnim razbiranjem Kantovega besedila rekonstruirati, kako Fink opredeljuje temeljno razmerje med časom, domišljijo (upodobitvijo) in jazom.

16

Ključne besede: Kant, Fink, poglavje o shematizmu, čas, domišljija.

Finks phänomenologische Auslegung des Kapitels, das „Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ in Kants *Kritik der reinen Vernunft* handelt, stellt einen bedeutenden Beitrag dazu dar, wie das Verhältnis von Sein und Zeit phänomenologisch gedacht werden kann. Fink stellt darin den grundlegenden Bezug von Zeit, Einbildung und Ich heraus. Es lohnt sich daher, seiner eng an Kants Text angelegten Lektüre des Kapitels, das Heidegger als das „Kernstück“ (Heidegger 1927/28, 194, 287, 386, 429) der *Kritik der reinen Vernunft* angesehen hatte, zu folgen.

Um Finks Interpretation des Schematismus-Kapitels ins rechte Licht rücken zu können, muss zunächst auf die einsichtsvolle Art eingegangen werden, wie Fink das „Auszeichnende der Transzendentalphilosophie“ Kants überhaupt auffasst. In dieser geht es, ganz allgemein formuliert, um die Möglichkeit eines „reinen“ Bezugs auf Gegenstände durch und mittels unserer Vorstellungen. Hierfür kann auch der Begriff der „Subsumtion“ verwendet werden: Es geht dann darum darzulegen, wie Gegenstände bzw. Vorstellungen derselben legitimerweise unter reine Vorstellungen „subsumiert“ (also „rubriziert“ oder untergeordnet) werden können. Dafür bedarf es einer *Regel*. Im empirischen Denken besteht die Regel in Begriffen des Allgemeinen. Die *Erfahrung* gibt die Einzelfälle vor, die für die entsprechenden Subsumtionen in Frage kommen. In der Transzendentalphilosophie dagegen werden nicht nur die reinen Regeln a priori, im Lichte derer die Subsumtion erfolgen kann, sondern auch der *Fall* ihrer Anwendung vorgegeben. In ihr werden also nicht bloß jene Unterordnungen vollzogen, sondern *immer schon die Fälle und die reinen Subsumtionsverhältnisse VORAUSSGEGEDACHT!* Diese reinen Subsumtionsverhältnisse, so lautet Kants These im Schematismus-Kapitel, finden in der reinen Anschauung der Zeit statt:

17

Indem die Transzendentalphilosophie die Kategorien mit jenen reinen Verhältnissen in der reinen Anschauung verbindet, sichert sie den Bereich, auf den die Kategorien angewandt werden können, sofern wirkliche Erkenntnis zustande kommen soll. Dieser Bereich wird durch die Grundweisen des sinnlichen Erscheinens gebildet. *Die transzendente Urteilskraft ist also diejenige, die a priori den Anwendungsbereich der Kategorien auf die Grundverhältnisse des sinnlichen Erscheinens vorgibt.* (Fink 2011, 265; Hervorh. A. S.)

Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass der Schematismus sich zwar auf die in der transzendentalen Ästhetik zur Darstellung gebrachte Sinnlichkeit *bezieht*, dieser „Anwendungsbereich“ hier aber auf eine neue Weise spezifiziert wird. Diese Spezifikation besteht darin, dass die genauen (transzendentalen) *Bedingungen*, unter denen die Gegenstände der Erfahrung in Übereinstimmung mit den Kategorien gegeben werden, ausdrücklich angegeben werden. Damit sind also Funktion und Tragweite des Schematismus unzweideutig bestimmt: Es geht um die sinnlichen, aber apriorischen Bedingungen für den Gebrauch der Kategorien.

18 Fink geht auf die unterschiedlichen Probleme, welche die Subsumtion bei Ursprung, Inhalt usw. der Vorstellung stellt, nicht weiter ein, sondern lenkt die Aufmerksamkeit unmittelbar auf die Frage, wie das „Dritte“ beschaffen sein muss, damit die Subsumtion im Falle des Verhältnisses von Kategorie und Erscheinung – also im Falle dessen, was Kant dann das „transzendente Schema“ nennen wird – möglich ist. Und die Antwort lautet bekanntermaßen: Die gesuchten transzendentalen Schemata sind nichts anderes als „transzendente Zeitbestimmungen“. Interessant und bemerkenswert ist, wie Fink diese auslegt.

Zunächst eine Vorbemerkung: Unter „transzendentaler Zeitbestimmung“ darf bekanntlich nicht verstanden werden, dass dadurch die *Zeit selbst* bestimmt würde. Die Schemata sind keine transzendentalen Eigenschaften der Zeit. Es handelt sich vielmehr um eine zeitliche Bestimmung, die Kant als „transzendental“ kennzeichnet – aber eine zeitliche Bestimmung *wovon?* Antwort: Von der Art, wie Gegenstände überhaupt in der Zeit sind bzw. sein können. „Transzendental“ meint dabei: die Art betreffend, wie darin der *reine* Bezug auf Gegenstände möglich ist. Dieses In-der-Zeit-Sein hat somit nichts mit Empirie und Erfahrung zu tun – dies ist wichtig, da das „Verzeitlichen“ bei Kant prinzipiell stets den Bezug zu eben dieser Empirie herstellt. Hier geht es ausschließlich darum, jene Bestimmungen „im Medium der Zeit“ zu denken, bzw. „das In-der-Zeit-Sein wird a priori gedacht“ (Fink 2011, 268).

Finks Hauptthese lautet nun: Die Anwendung der Kategorien auf die Erscheinungen kann nur dadurch vollbracht werden, „dass wir die Kategorien als die Gegenstandsformen der Gegenstände *auf bestimmte Weisen des In-der-Zeit-Seins beziehen und sie temporalisieren*“ (ebd., 275; Hervorh. A. S.).

Dadurch werde das „Sachproblem“ (ebd., 269) gelöst, wie durch den Bezug der Kategorien auf apriorische Formen der reinen Anschauung Erfahrung allererst ermöglicht werden kann. Diese Hauptthese wird durch mehrere Argumente gestützt. Fink schreibt zunächst:

Das Neuartige in dem Problem des Schematismus gegenüber den vorhergehenden Abschnitten der *Kritik der reinen Vernunft* besteht nicht darin, dass die reinen Verstandesbegriffe und die reine Anschauung als Zeit verbunden werden, sondern darin, dass diese Verbindung als transzendente Zeitbestimmung, als Bestimmung von Zeitverhältnissen entwickelt wird. Die Temporalisierung der Kategorien meint nicht nur die Beziehung der Verstandesbegriffe auf die Zeit, sondern auf das In-der-Zeit-Sein der Gegenstände der Erfahrung. (Fink 2011, 274.)

Unter „Temporalisierung der Kategorien“ – die mit deren „Schematismus“ gleichgesetzt wird – versteht Fink die Weise, „wie Zeithaftes in der Zeit ist“ (ebd., 277). Sein Hauptargument, das die Funktion der transzendentalen Schemata eindrucksvoll erläutert, besteht also in der *Parallelisierung* ihrer Rolle mit jener der Kategorien. Sowie es ein apriorisches Im-Voraus-Strukturieren der Gegenständlichkeit durch die Kategorien gibt, gibt es auch ein solches der Grundweisen des In-der-Zeit-Seins der Gegenstände durch die transzendentalen Schemata:

19

Der apriorische Entwurf als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und der Gegenstände der Erfahrung erstreckt sich nicht nur auf die Formen, in denen die Erscheinungen als Dinge strukturiert sind, sondern ebenso sehr darauf, wie die kategorial vorverstandenen Dinge auf bestimmte Weisen des In-der-Zeit-Seins angelegt sind. (Ebd., 273.)

Die Rolle der Zeit wird zudem dadurch betont – und damit schließt Fink wieder an die übliche Rolle der Verzeitlichung bei Kant an –, dass die Zeit alles Empirische „durchdringe“ und „unterlaufe“; jedes Empirische sei in das „Wasser“ des Zeitflusses getaucht“ und erweise sich somit als „konkreter als alles Konkrete“ (ebd., 274).

Dabei tritt ein wechselseitiges Verhältnis hervor, das Fink als das der „Versinnlichung“ der reinen Verstandesbegriffe und der „Verbegrifflichung“ der Zeit bezeichnet. Und dieses „Zusammenspiel von Kategorien und reiner Sinnlichkeit“ wird dann eben „in den reinen Zeitbestimmungen, den transzendentalen *Schemata*, thematisch gemacht“ (ebd., 273).

Fink führt in diesem Zusammenhang schließlich noch einen letzten Begriff ein – den der „Zeitdinglichkeit“ (ebd., 274). Husserl hatte in seinen *Zeitvorlesungen* (die Heidegger 1928 herausgegeben hat) zwischen „zeitlichen Objekten“ und „Zeitobjekten“ (*Hua X*, 22f.) unterschieden. Während erstere Objekte *in* der Zeit bezeichnen (in ihnen aber genauso gut auch von jeglichem zeitlichen Bezug abstrahiert werden kann), haben letztere die Zeit(extension) gleichsam wesenhaft „in“ sich. „Zeitobjekte“ sind die Zeit *als* genuine „Gegenstände“ verstanden. Wenn Fink hier nun von „Zeitdinglichkeit“ spricht, die den Schematismus betrifft, dann handelt es sich gleichsam um eine Zwischenstufe. Die Zeitdinglichkeit ist keine reine Zeitobjektität, denn sie strukturiert durchaus zeitliche Gegenstände. Aber sie fällt auch nicht mit diesen zusammen, sondern sie liefert den zeitlich-apriorischen Rahmen, damit die Gegenstände in ihrem In-der-Zeit-Sein begriffen werden können.

Hiermit wurde also herausgestellt, worauf es Fink vornehmlich ankommt, nämlich die grundlegende Bedeutung der transzendentalen *Schemata* hervorzukehren. Bevor er sich an die Aufzählung und Erläuterung dieser *Schemata* macht, wendet er sich den anderen beiden von Kant berücksichtigten *Schemata*-Arten zu (nämlich den *Schemata* „rein sinnlicher Begriffe“ und jenen „empirischer Begriffe“), die beide dadurch ausgezeichnet sind, dass sie „Produkt[e] der Einbildungskraft“ sind. „Produkt“ meint hier nicht Hervorbringung, sondern lediglich Erzeugung in dem eingeschränkten Sinne, dass das Schema „dem subjektiven Vermögen der Einbildungskraft zugeordnet ist“ (Fink 2011, 277).

Zwar hat das Schema in diesen zwei Bedeutungen (also sowohl in Bezug auf die rein sinnlichen als auch auf die empirischen Begriffe) etwas mit dem „Bild“ zu tun, vor allem geht es aber um das, was beide unterscheidet. Worin besteht dieser Unterschied zwischen Schema und Bild? Das Bild ist eine Anschauung, während das für das Schema nicht der Fall ist:

Das Bild als Anschauung ist durch die Einzelheit und Bestimmtheit, das Schema dagegen als das Vermittelnde zwischen Denken und Anschauung durch die Einheit im Sinne der Allgemeinheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit gekennzeichnet. (Ebd., 278.)

Dem Schema kommt somit im Gegensatz zum Bild, das eine Anschauung ist, eine „Mittelstellung“ zwischen Anschauung und Begriff zu. Einerseits steht es gewissermaßen in der Nähe zum Allgemeinen, da die Anschauung durch es als *allgemeine eines allgemein Angeschauten* bestimmt wird (das im Anschauen durch das Schema Angeschaute ist ein Allgemeines); andererseits hat es aber auch eine Nähe zur Anschauung, da ja das, *was* hier bestimmt wird, eben die Anschauung (bzw. deren reine Form) ist.

Fink schließt hieraus für das Schema im Allgemeinen, dass es „im Kontrast zur Versinnlichung in einer einzelnen Anschauung [bzw. im Bild] als die allgemeine Versinnlichung bzw. als die Versinnlichung des Allgemeinen“ (ebd., 283) gekennzeichnet werden kann. An anderer Stelle wiederholt er das ganz ausdrücklich: „Das Schema ist gleichsam die versinnlichte Allgemeinheit bzw. die allgemeine Versinnlichung, das Bild dagegen das angeschaute Einzelne, Bestimmte.“ (Ebd., 287.)

21

In den beiden Schemata-Arten wird eine Methode vorgestellt, die jeweils eine Vorstellung in einem Bild ermöglicht. Im Fall der rein sinnlichen Begriffe wird eine „Anweisung für [die] Veranschaulichung“ (ebd., 280) bzw. „Erzeugung“ (ebd., 282) gegeben. Im Fall der empirischen Begriffe ist das Schema „ein Mittleres zwischen dem bloßen Begriff und der anschaulichen Repräsentanz“ (ebd.). Fink erläutert Kants Beispiel des Schemas eines Hundes, indem er auf eine eigentümliche Zickzackbewegung verweist: „Gleichsam das Hin und Her zwischen der Vorstellung eines bestimmten Hundes und der Vorstellung der Allgemeinheit des Hundes überhaupt bewirkt das empirische Schema des Hundes.“ (Ebd.)

Der Unterschied zwischen den transzendentalen Schemata und diesen beiden Schemata-Arten besteht darin, dass jene sich in keiner Weise in ein Bild überführen lassen. Die Kategorien verfügen über keine Bilder. Zu den transzendentalen Schemata sei noch einmal wiederholt:

Das Schema eines reinen Verstandesbegriffs ist die reine Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft gemäß einer Regel der Einheit, die in der Kategorie gedacht ist, die sich auf die Zeit als die reine Form des inneren Sinnes erstreckt und verschiedene allgemeine Weisen des In-der-Zeit-Seins von innerzeitlichen Erscheinungen bestimmt. In den transzendentalen *Schemata* werden die allgemeinen Verstandesregeln innerhalb der apriorischen Sinnlichkeit zu *Zeitschemata* versinnlicht. (Ebd., 285.)

Fink kommt nun zu der präzisen Bestimmung der einzelnen transzendentalen Schemata, das heißt der Weisen, wie das In-der-Zeit-Sein der einzelnen Kategorien konkret aufzufassen ist. Seine ausführlichen Erörterungen dazu (er widmet jeder der vier Kategoriengruppen eine eigene Vorlesung) liefern einen bedeutenden Beitrag zum Verständnis ihres genuinen Sachgehalts.

22 Kants Grundaussage zum transzendentalen Schema der Quantität (was es damit auf sich hat, dass es nur ein Schema hier gibt und nicht drei, darauf wird noch zurückzukommen sein) ist, dass das reine Schema der Größe (*quantitatis*) qua Kategorie die *Zahl* sei. Inwiefern hat die Zahl etwas mit dem In-der-Zeit-Sein der Quantität zu tun und warum spricht Kant überhaupt von der „Größe“ und nicht von der „Quantität“?

Hierzu macht Fink erst einmal eine wichtige Vorbemerkung. Kant sagt zunächst, dass Raum und Zeit jeweils ein „Bild“¹ der „Größen (quantorum)“ des äußeren und des inneren Sinnes bzw. „für“ dieselben (ostpreußisch: „vor“ denselben) seien. Wir haben hier also zwei Begriffe – den der „quantitas“ und den der „quanta“. „In dieser Differenz“, so Fink, „liegt das eigentliche Problem des transzendentalen Schemas der Quantität.“ (Fink 2011, 287.) Um diese Differenz zu erläutern, unterscheidet Fink genauer zwischen „quanta“, „quantum“ und „quantitas“.

1 Fink unterstreicht, dass dieser Begriff des „Bildes“ nicht mit jenem verwechselt werden darf, der bei den Schemata der rein sinnlichen und der empirischen Begriffe im Spiel ist. Er erläutert diesen Unterschied (mit Bezug auf den Raum) so: „Der Raum als das reine Bild aller Raum*quanta* ist nicht wie das empirische Bild ein einzelnes Angeschautes, sondern er ist die eine Anschauung für den äußeren Sinn, wobei ‚eine‘ soviel wie ‚einzige‘ besagt.“ (Fink 2011, 287.)

Das reine *quantum* des Raumes und der Zeit (oder auch: das „kontinuierliche Raum- und Zeitfeld“) könne laut Fink als Bedingung der Möglichkeit der Raum- und Zeit*quanta* aufgefasst werden. Diese sind Raum- und Zeitgrößen, „Eingrenzungen in das Raum- und Zeitkontinuum [= Raum- und Zeit*quantum*], das selbst nicht begrenzt ist, aber die Ermöglichung für alle Raum- und Zeit*quanta* bildet“ (ebd., 288). Soweit also zu „quantum“ und „quanta“. Wie verhält sich die „quantitas“ zu diesen Begriffen?

Die *quantitas* ist kein Allgemeinbegriff, der das Quantitätshafte von „quantum“ und „quanta“ enthielte, sondern

[m]it der *quantitas* meint Kant die Seinsweise des Großseins. Er geht damit von dem reinen *quantum* des Raumes und der Zeit, das die Bedingung der Möglichkeit für Raum- und Zeit*quanta* ist, über zu dem Problem des Im-Raume-Seins und des In-der-Zeit-Seins von Binnenräumlichem und Binnenzeitlichem. (Ebd.)

Die Erläuterung der „quantitas“ als „Seinsweise des Großseins“ macht das Herzstück der Bedeutungserklärung des transzendentalen Schemas der Quantität aus. Hierfür lassen sich drei Interpretationsthesen Finks ausmachen.

23

Erste These: Alles, was in der *Zeit* ist, muss eine Größe hinsichtlich des *In-der-Zeit-Seins* haben (vgl. ebd., 291). Und das wird dadurch gewährleistet, dass das transzendente Schema des „Wiegroßseins“ der Erscheinungen in der *Zeit* die „Bedingung der Möglichkeit für alle faktische empirische Bestimmung der Extensität der Erscheinungen in der *Zeit*“ (ebd., 290) ist. Dieses transzendente Schema bezeichnet Kant als die „Zahl“. Was ist aber unter dieser zu verstehen?

Die Zahl ist nicht die mathematische Entität „Zahl“, sondern das „Zählen“, also die „Zahloperation“, qua *zeitlicher* Vorgang. Damit wird kein empirisches Zeitmessen gedacht, sondern das apriorische Verhältnis der Zeitbestimmung. In jener als Zählen verstandenen Zahl wird somit das Wiegroßsein von Etwas in der Weise des In-der-Zeit-Seins gedacht. Die zweite These hängt somit unmittelbar mit der ersten zusammen:

Zweite These: Die Zahl (qua Schema der „quantitas“) gibt eine Anweisung für die Bestimmung des Wiegroßseins.

Die *quantitas* ist also nicht der Allgemeinbegriff für alle *quanta*, sondern in ihr wird das Wiegroßsein der in das reine *quantum* eingezeichneten *quanta* gedacht. Die *quantitas* als das Wiegroßsein als solches ist keine Bestimmung, die dem Raum oder der Zeit selbst zukommt, sondern ist eine kategoriale Struktur des Verstandes, deren reines Schema die Zahl ist. (Ebd., 288.)

Wie erfolgt aber genau die Bestimmung des Wiegroßseins durch die Zahl? Das wird mit der dritten These beantwortet.

Dritte These: Die Bestimmung des Wiegroßseins hinsichtlich des In-der-Zeit-Seins geschieht durch das *Erzeugen* der Zeit als *Begrenzen* derselben. Unter „Erzeugen der Zeit“ wird kein „Erschaffen“ oder „Hervorbringen“ derselben verstanden:

24

Wenn Kant von der Erzeugung der Zeit in der Apprehension der Anschauung spricht, dann meint er nicht das Hervorbringen der Zeit überhaupt, sondern das Durchlaufen von Jetztten, wodurch eine Zeitweile als so und so groß bestimmt wird. Wir erzeugen die Zeit, nicht indem wir sie hervorbringen – denn das Hervorbringen wäre selbst ein zeitlicher Vorgang, der nur auf dem Grunde der Zeit möglich ist –, sondern indem wir das reine Mannigfaltige, die Jetztte synthetisieren und dadurch eine bestimmte Zeitstrecke begrenzen, ein In-der-Zeit-Sein eines Zeithaften in seinem Wiegroßsein bestimmen. (Ebd., 290.)

Worauf es bei der apriorischen Bestimmung der Erscheinungen in Bezug auf die Quantität wesentlich ankommt, ist also die „grundsätzliche Messbarkeit der räumlichen und zeitlichen Erstreckung der Erscheinungen in endlichen Größen bzw. auf das endliche Anlegen des Maßstabes“ (ebd., 293).

Zu der Frage, weshalb Kant nicht die Schemata von Einheit, Vielheit und Allheit entwickelt hat, sagt Fink so gut wie nichts. Er merkt lediglich an, dass Kant das Schema der Quantität nur auf dessen allgemeines Prinzip hin befragt hat und dass die „Erscheinungen [...] insgesamt jeweils eine mit *einer* bestimmten Größe“ sind, „mit *vielen* anderen zusammen“ vorkommen und „in ihrer Gesamtheit eine Einheit höherer Art, d. h. die *Allheit*“ (ebd., 292) bilden.

Kommen wir nun zum Schema der Qualität.

Hier wird nicht, wie für das Schema der Quantität, bloß das allgemeine Prinzip dargelegt; gleichwohl werden auch hier nicht alle Schemata der drei Kategorien der Qualität entwickelt. Kants Argumentation konzentriert sich auf die erste Kategorie der Qualität – also auf die „Realität“. Das Schema der Negation leitet sich dann unmittelbar daraus ab. Das Schema der Limitation wird nicht behandelt.

„Realität“ bedeutet nicht „Wirklichkeit“ oder „Dasein“. Die Kategorie der „Realität“ hängt mit der „Empfindung“ zusammen. Die Realität „korrespondiert“ einer Empfindung. Und die Empfindung sorgt dafür, dass die Erscheinung etwas Bestimmtes, „ein bestimmtes Etwassein“ ist. Laut der transzendentalen Ästhetik wird die empirische Empfindung durch die apriorischen Formen von Raum und Zeit geordnet, das heißt: Jene setzt diese voraus. Wenn nun die Zeit vor dem Raum einen Vorrang hat, weil alles, was durch den äußeren Sinn gegeben wird, auch im inneren Sinn angetroffen wird, dann folgt daraus, dass die Empfindung zeitlich geordnet wird, wenn der Gegenstand das Gemüt affiziert. Das In-der-Zeit-Sein der Empfindung und dementsprechend der korrespondierenden Realität ist also von vornherein gesichert.² Die Frage ist, welches transzendente Schema dabei geltend gemacht wird.

25

Fink zeigt auf, dass die Argumentation von Kant über den Begriff des „Grades“, das heißt der „intensiven Größe“ geführt wird: „Das Sein der Erscheinungen als In-der-Zeit-Sein ist grundsätzlich durch intensive Größen bestimmt, deren Grade Grade der Bezogenheit zur Empfindung sind.“ (Fink 2011, 293.) Und diese Intensität ist nichts weiter als mehr oder weniger starke „Zeiterfüllung“, „Zeitfüllsel“ (ebd., 300). Das Schema der Realität ist somit erfüllte Zeit – genauer: „die kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung der Realität als Quantität von Etwas, was die Zeit erfüllt“ (ebd., 298). Das Schema der Negation ist dementsprechend abgenommene oder entleerte Zeit.

² Fink schreibt: „Seiendes, was mit der Empfindung zusammenhängt, ist Seiendes in der Zeit. Etwassein von solchem, was in der Zeit ist, ist notwendig mit der Empfindung verbunden.“ (Fink 2011, 293.)

Was das transzendente Schema der Limitation betrifft, wird dieses nach Finks Dafürhalten deswegen „übergangen“, weil darin bereits eine *Mehrheit* von Erscheinungen in Zusammenhang gedacht wird, was bereits eine „Überleitung“ zur Kategoriengruppe der Relation darstelle. Damit ist auch schon der Übergang zu derselben vollzogen.

Für Fink hat die Gruppe der Relationskategorien insofern eine fundamentale Bedeutung, als sie die Zeitbezogenheit der Kategorien nicht nur auf *einzelne* Gegenstände, sondern hinsichtlich der „Gesamtstruktur der Erfahrung“ (ebd., 300) betrifft. Dabei kommt jeder der drei Kategorien der Relation eine eigene und besondere Rolle zu.

26 In der ersten dieser Kategorien – der der Substanz – wird das Verhältnis von Prädikaten oder Eigenschaften und dem Träger derselben gedacht. Kant bezeichnet dieses Verhältnis als ein solches von „Subsistenz“ und „Inhärenz“. Wie lässt sich nun die Substanz als Weise des In-der-Zeit-Seins von Erscheinungen denken? Finks Antwort lautet: „Das Subsistieren in ein Zeitverhältnis übersetzt bedeutet im Gegensatz zum Inhärenen ein Bleiben, Beharren im Wechsel.“ (Ebd., 301.) Dabei kommt es auf die *Verschränkung von Bleiben und Wechsel* an. Verschränkung heißt aber nicht Gleichzeitigkeit von Bleiben und Wechsel in dem Sinne, dass das eine bleibe und das andere wechselte bzw. umgekehrt. Mit dem transzendentalen Schema der Substanz wird vielmehr ein Substratum *aller* (empirischen) Zeitbestimmung, also ein Zugrundeliegen für *jedes* Bleiben und *jeden* Wechsel gedacht. Fink nennt dieses eine „vorgängige apriorische Zeitbestimmung“ bzw. der Ansatz „eines grundsätzlichen Bleibens im Wechsel des Wechselbaren“ (ebd., 302). Damit wird gleichsam das noematische Pendant zum Ich qua noetischer Instanz der Einheitsstiftung der Erlebnisse herausgestellt:

Analog [...], wie das Ich als der identische Einheitspol die Bedingung für die Mannigfalt [sic!] der Erlebnisse im Wandel der Erscheinungen ist, wird in dem Beharren der Substanz ein Beziehungspunkt gedacht, der im Abströmen der Erscheinungen als dessen Bestimmungen beharrt und in diesem Beharren derselbe bleibt. (Ebd.)

Fink betont nun aber, dass der „Substanz“begriff in diesem „Beharren der Substanz“ geklärt werden muss. Versteht Kant die Substanz singularisch (wie Spinoza) oder pluralisch (wie Leibniz)? Kants Satz: „Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren“ (A 144/B 183), liefert laut Fink die Antwort auf diese Frage. Folgender längerer Passus gestattet es dann, die Weise des In-der-Zeit-Seins der Kategorie der Substanz zu fassen:

Die Zeit selbst hat die sonderbare Struktur des Bleibens und Wechsels. Sie bildet den ersten Grundriss einer Verspannung dieser beiden Momente. [...] Die Zeit ist die immerseiende Voraussetzung des Nicht-immer-Seins der endlichen Erscheinungen in der Zeit. Diese Struktur der Verspannung von Bleiben und Wechsel nimmt Kant in den Blick, um von ihr aus eine analoge Struktur beim In-der-Zeit-Seienden aufzusuchen. Das In-der-Zeit-Seiende wird so vorgestellt, dass es einen Zeitinhalt darstellt, der beständig ist, der aber in immer neuen endlichen Gestalten erscheint. Dieser eine Zeitinhalt ist die singularisch verstandene Substanz, d. h. aber die Weltmaterie, die die Zeit dauernd füllt und aus der die Figurationen und Kompositionen der endlichen zeitlichen Gestalten der binnenzeitlichen Dinge entstehen. Diese Urmaterie als der Zeitinhalt der beständig anwesenden Zeit ist die monistische Substanz, deren Akzidenzien die Dinge sind, die wir als endliche Substanzen auffassen. Das Verhältnis von Substanz und Akzidenz wird von Kant von den endlichen Einzelsubstanzen auf die Ursubstanz zurückgeschraubt. Sie als das Unwandelbare im Dasein der Erscheinungen korrespondiert der Zeit als der unwandelbaren und bleibenden. Im Hinblick auf die paradox zu beschreibende Struktur der Zeit als der Verspanntheit von Kontinuität und Diskretheit spricht Kant von dem ihr korrespondierenden *Zeitsubstratum*, das in allem Wechsel seiner Akzidenzien das Beharrende ist. An ihm gemessen, sind alle endlichen Dinge nur Erscheinungen, d. h. Bestimmungen der einen, in der Zeit unvergänglichen Substanz. So wie die Zeit verharrt und in ihrem Bleiben den Wechsel ermöglicht, so beharrt das der Zeit korrespondierende *Zeitsubstratum* und ermöglicht in

seinem Beharren den Wandel der Zeitlängen und Zeitgrößen der Erscheinungen als der Akzidenzien des *Substratums*. (Fink 2011, 304f.)³

Nach Finks Dafürhalten sind hierbei drei strukturelle Ebenen zu unterscheiden: die Struktur der Zeit selbst, die Struktur der monistischen Substanz und die Struktur der einzelnen Gegenstände oder pluralischen Substanzen. Letztere lässt sich von jener der *einen* Substanz und die Struktur der einen Substanz wiederum von der der Zeit selbst ableiten. So ist also die Definition des transzendentalen Schemas der Substanz – wonach sie „die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit“ im Sinne des angesprochenen „Substratums“ ist – zu verstehen.

28 Das transzendente Schema der Kausalität ist von nicht geringerer Bedeutung für das Erfassen der ursprünglich zeitlichen Gesamtstruktur der Erfahrung. Es betrifft nicht mehr die transzendente Zeitbestimmung eines *Einzeldinges*, sondern jene der kausalen *Verbundenheit* der Einzeldinge unter- oder miteinander. Durch es wird, wie Fink sich ausdrückt, die bloß zeitliche Folge – die „Nachfolge“ – zu einem „Infolge“. Das „Infolge“ stellt dabei eine Verbundenheit zwei sich zeitlich folgender Zustände her, wodurch diese sich als „Verkettung“ von Ursache und Wirkung erweist. Auffällig ist, dass die *Notwendigkeit* dieses Verbindungs- und Verkettungscharakters des transzendentalen Schemas der Kausalität – qua „jederzeitiger Folge eines Realen“ – *nicht* erwiesen wird (das geschieht dann erst in den „Analogien der

3 Dieses Zeitsubstratum vertieft auf eine interessante Weise das, was man das „Idealismusproblem“ in der *Kritik der reinen Vernunft* nennen könnte. In seiner berühmten *Widerlegung des Idealismus* in der B-Auflage kommt es Kant darauf an, auf die Wahrnehmung eines „äußeren“ Beharrlichen zu verweisen, das mein Dasein in der Zeit zuvörderst (in Absehung auf die Begründung von Erfahrung und Erkenntnis) bestimmen muss – oder allgemeiner formuliert, es gilt ihm zu erweisen, dass innere Erfahrung nur unter der Voraussetzung äußerer Erfahrung möglich ist. Man könnte sich fragen, ob das hier herausgearbeitete Zeitsubstratum nicht gewissermaßen eine idealistische Antwort auf die Idealismus-Widerlegung darstellt – die Fink *anhand Kants Darlegungen zum Zeitsubstrat* hervorkehrt! Und zwar nicht, um jene Widerlegung einfach umzukehren und einen platten Idealismus zu behaupten, sondern um herauszuarbeiten, wie ein doch subjektiv konstituiertes Zeitsubstratum die Scheidung von „innen“ und „außen“ allererst möglich macht.

Erfahrung“; die aufweisen, dass nur durch die Kausalgesetzlichkeit Erfahrung überhaupt *möglich* sein kann). Kant – und Fink auf dieselbe Weise – behaupten lediglich, *dass* das transzendente Schema der Kausalität die „Nachfolge“ zu einem „Infolge“ macht. Die Erklärung aber, *wie* das *möglich* ist, gehört offenbar nicht zu den Aufgaben des Schematismus.

Während also das erste transzendente Schema der Relation die *Beharrlichkeit* und das zweite Schema die *Folge* (oder *Sukzession*) betrifft, führt das dritte Schema auch den dritten „Zeitmodus“ (vgl. A 177/B 219) – nämlich das *Zugleichsein* – ein. „Das Schema der Gemeinschaft denkt die Verflechtung der Einzeldinge in der Form der universellen Gleichzeitigkeit.“ (Fink 2011, 308.) Die Hauptthese Finks hierzu lautet, dass die Gleichzeitigkeit sich nicht auf die empirische Feststellung der Messbarkeit zweier Phänomene bezieht, sofern diese im selben Zeitpunkt der objektiven Zeitreihe zusammentreffen, sondern die Aufweisung einer „beharrenden Gleichzeitigkeit der Substanzen“ betrifft, die auf eine *absolut vorausliegende Gleichzeitigkeit* verweist (vgl. ebd., 310). Der Unterschied zu jener Gleichzeitigkeit der Verschränkung von Bleiben und Wechsel im ersten transzendentalen Schema der Relation besteht darin, dass diese „statisch“ ist, während die des dritten Schemas „dynamisch“ ist. Dies verdankt sich der Tatsache, dass die dritte Kategorie einer Kategoriengruppe je eine Verbindung der ersten und der zweiten darstellt (und das somit auch auf die transzendentalen Schemata zutrifft). „In der Kategorie der Wechselwirkung und ihrem Schema wird die Statik der Substantialität und die Dynamik der Kausalbewegung zusammengespannt.“ (Ebd.) Dadurch wird deutlich, dass das transzendente Schema der Wechselwirkung die Substanz nicht als monistische denkt, sondern einen Pluralismus von Substanzen betrifft. Ob damit aber diesem dritten transzendentalen Schema der Gruppe der Relationskategorien ein Vorrang zukommt oder ob doch die erste weiterhin als „Grundstruktur der Zeit selbst“ (ebd., 309) aufgefasst werden muss, bleibt in Finks Lesart letztlich unausgemacht.

Genauso wie die Kategorien der Modalität das Besondere an sich haben, lediglich das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen auszudrücken, unterscheiden sich die transzendentalen Schemata der Modalität von den anderen dadurch, dass sie die drei Verhältnisse der subjektiven Vorstellung von einem Gegenstand

zur Zeit darstellen. Sie sind laut Fink „Reflexionsbestimmungen“, durch welche die Vorstellung von einem Gegenstand in den Bezug zur Zeit gebracht wird. Dabei werden aber nicht nur die Modalitätsbegriffe selbst verzeitlicht, sondern die Modalitätsbegriffe werden insbesondere auch auf das Subjekt und dessen Zeitlichkeit zurückbezogen.

Finks Hauptthese hinsichtlich der Modalitätsschemata besagt, dass allererst mit ihnen der Bezug von Sein und Zeit deutlich wird, denn dieser Bezug ist die Voraussetzung für das In-der-Zeit-Sein der Modalitätskategorien:

Erst wenn wir den Seinsbegriff mit der Zeit verbinden, wenn wir Sein und Zeit zusammendenken und das Sein der Erscheinungen als Sein in der Zeit denken, können wir das, was wir im Möglichsein, Wirklichsein, Notwendigsein denken, unter transzendente Zeitbestimmungen bringen [...]. (Ebd., 312.)

30 Fink extrapoliert dies dann auf die Rolle der transzendentalen Schemata überhaupt, sofern sich nämlich in der „verzeitlichten Grundstruktur eines Dinges als eines Gegenstandes der Erfahrung“ „das Seins- und Zeitverständnis“ (ebd., 329) zusammenschließen. Er geht sogar so weit zu sagen, dass hier das „Grundproblem des Kantischen Idealismus formuliert“ werde, nämlich, dass „das *ens* nur ein solches sein kann, das in der Zeit ist“ (ebd., 319). Die Aufzählung der transzendentalen Schemata der Modalität ergibt folgendes:

„Möglichsein“ und „Möglichkeit“ gibt es nur im Horizont der Zeit. Für ihr transzendentales Schema bedeutet dies, dass es der „Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgendeiner Zeit“ (A 144/B 184) entspricht. Damit ist gemeint, „dass die Schematisierung der Kategorie der Möglichkeit im Einbezug einer Vorstellung von einem erscheinenden Ding in das Zeitfeld beruht, ohne dass dazu angegeben werden muss, an welcher Zeitstelle sich das Mögliche befindet“ (Fink 2011, 314).

Das transzendente Schema der Wirklichkeit – und zwar der eines *Einzeldings* – wird von Kant als „das Dasein in einer bestimmten Zeit“ (A 145/B 184) gekennzeichnet. Auch hier ist der Rückbezug auf das subjektive Vorstellen impliziert (gleiches wird auch für das transzendente Schema der Notwendigkeit gelten). „Bestimmte Zeit“ meint hier die Verortung auf einer bestimmten „Zeitstelle“.

Das transzendente Schema der Notwendigkeit ist schließlich „das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit“ (A 145/B 184). Notwendigsein muss mit Immersein gleichgesetzt werden bzw. Notwendigkeit muss als „Ständigkeit des In-der-Zeit-Seins“ (Fink 2011, 314f.) aufgefasst werden, wenn der Gebrauch der Kategorie der Notwendigkeit möglich sein soll. „Im schematisierten Begriff der Notwendigkeit wird ein unablässiges, anfangs- und endloses In-der-Zeit-Sein gedacht.“ (Ebd., 315.)

Fink fasst die Funktion der transzendentalen Schemata der Modalität in folgenden Worten zusammen: „Die unbestimmte Zeit, die bestimmte Zeit und die Allzeitigkeit bilden die drei Zeithorizonte, von denen her er die ontologischen Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit temporalisiert.“ (Ebd.)

Nach dieser Aufzählung der transzendentalen Schemata der Kategoriengruppen (bzw. der besagten Kategorien) wirft Kant noch einmal einen Blick auf die Schemata zurück. Es geht dabei noch einmal – und dabei in gewisser Weise *näher betrachtet* – um die Funktion der Zeit hinsichtlich des in der Zeit Erscheinenden. Fink fasst diesen Rückblick so zusammen:

31

Das Schema der Quantitätsgruppe beruht in der Erzeugung (Synthesis) der Zeit selbst in der sukzessiven Apprehension eines Gegenstandes, das Schema der Qualitätsgruppe in der Synthesis der Empfindung mit der Vorstellung der Zeit, d. h. in der Erfüllung der Zeit, das Schema der Relationsgruppe im Verhältnis der Wahrnehmungen untereinander zu aller Zeit nach einer Regel der Zeitbestimmung und das Schema der Modalitätsgruppe in der Zeit selbst als dem Korrelat der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehört. Die *Schemata* sind daher, wie Kant sagt, nichts als Zeitbestimmungen apriori nach Regeln [A 145/B 184]. Sie erhalten ihre Ordnung nach der Ordnung der Kategoriengruppen und stellen die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung und den Zeiteinbegriff dar. In diesen transzendentalen *Schemata* wird das In-der-Zeit-Sein der Erscheinungen nach einer Vierfalt von Hinsichten gedacht. (Fink 2011, 315f.)

Diese „Vierfalt von Hinsichten“ stellt sich für Fink so dar, dass das Sein der Einzeldinge aus dem Horizont der Zeit in einer *vierfachen Richtung* verstanden

wird nämlich als Zeitreihe, Zeitinhalt, Zeitordnung und Zeitinbegriff. Diese vier Begriffe werden dabei in einem gänzlich neuen Sinn verstanden, der von ihrer üblichen Bedeutung stark abweicht.

1.) *Zeitreihe*. Das transzendente Schema der Gruppe der Quantität ist die Zeit als Zeitreihe. Mit „Reihe“ bzw. „Reihenhaftigkeit“ wird auf *Extensivität* (bzw. „Extensivsein“) Bezug genommen, das heißt: auf „die vorstellende Erzeugung einer bestimmten Zeitgröße eines Gegenstandes“ (ebd., 316). Es geht also, wie gesagt, um das „Großsein eines Dinges in der Zeit“ (ebd.). „In der Zeitreihe tritt der Zeitaspekt der Abfolge in den Blick [...]“. Dabei „gilt, dass alle Erscheinungen, die wir erkennen, eine innerzeitliche Erstreckung haben. Darin bekundet sich eine der Weisen, wie die Zeit das in ihr Seiende sein lässt und ihm seine Weile gewährt“ (ebd.).

2.) *Zeitinhalt*. Das transzendente Schema der Gruppe der Qualität ist „erfüllte Zeit“ (Realität) bzw. „leere Zeit“ (Negation). Damit wird der jeweilige (erfüllte oder entleerte) Zeitinhalt bezeichnet. „Der Zeitinhalt meint das zeitfüllende In-der-Zeit-Sein von Erscheinungen als ein Übergänglichsein zwischen Nichts und einer bestimmten Intensitätsgröße, die auf die Gradualität der Empfindung zurückbezogen ist.“ (Ebd.) Das In-der-Zeit-Sein gibt sich hier gleichsam als „Schwanken des Realitätsgehaltes“, der „Realitätsfülle“ (ebd.).

3.) *Zeitordnung*. Das transzendente Schema der Gruppe der Relation ist die „Zeitordnung“. „Zeitordnung“ ist nicht Ordnung *der* Zeit, sondern Ordnung der Erscheinungen hinsichtlich der Zeit bzw. in der Zeit.

Das in der Zeit sich Erstreckende und die Zeit Füllende steht zugleich in einer bestimmten Ordnung in der Zeit, es unterliegt der Regel der Verspannung von Bleiben und Wechsel in der Substanz, der Regel der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität und schließlich der Regel des Zugleichseins nach dem Gesetz der Wechselwirkung. Kommt die Zeit als Zeitreihe hinsichtlich der Abfolge und als Zeitinhalt hinsichtlich ihrer graduell unterschiedlichen Füllbarkeit in den Blick, so erscheint die Zeit als Zeitordnung unter dem Aspekt der dreifachen Form, in der sich die Erscheinungen untereinander in der Zeit verhalten. (Ebd., 317.)

Es bestätigt sich hier also noch einmal, dass mit der dritten Schemata-Gruppe die ersten beiden dahingehend „überholt“ werden, dass hier die Erfahrung in ihrer grundlegenden (zeitlichen) Struktur in den Blick genommen wird.

4.) *Zeitbegriff*. Das transzendente Schema der Gruppe der Modalität ist der „Zeitbegriff“. Auch hier meint „Zeitbegriff“ nicht den Inbegriff der Zeit *selbst*, sondern das In-der-Zeit-Einbegriffensein. Damit ist der Zeitaspekt des „alle Erscheinungen Umfassenden“ (ebd.) gemeint. Die Zeit, betont Fink, ist eine alles Erscheinende einbegreifende und ihm vorausliegende Totalität.

Fink fasst schließlich die vier Schemata auf folgende Weise (welche die Aufzählung in umgekehrter Reihenfolge durchgeht) prägnant zusammen:

[D]ie Zeit umgreift das Sein aller Erscheinungen; sie regelt durch die bestimmte Struktur der Verkettung alles in ihr erscheinende Seiende; sie ist das, was durch das Binnenzeitliche gefüllt wird, was sich einer Füllung durch Innerzeitliches öffnet; sie ist schließlich dasjenige, was dem sie Füllenden eine bestimmte Erstreckung zulässt. (Ebd.)

33

Damit wird das umrissen, was Fink Kants „Temporalontologie der Einzeldinge“ nennt.

In diesen transzendentalen Bestimmungen des In-der-Zeit-Seins der Erscheinungsdinge verliert die Zeit den sonst verkürzten Aspekt, dass sie nichts anderes sei als ein Medium, in welchem die Begebenheiten gereiht sind und in welchem es gewisse Ordnungen gibt. Die Aspekte der Reihung, Füllung, Ordnung und Einbegreifung werden von Kant von der Zeit her auf die innerzeitlichen Dinge hin gedacht. In ihnen vollzieht sich die temporale Durchmachung des Binnenzeitlichen von der Zeit her. (Ebd., 317.)

Jene „Temporalontologie“ besteht somit darin, dass die Erscheinungsdinge zeitlich durchgliedert werden. Dies wird, so lautet Finks These, durch eine „doppelte Synthesis“ ermöglicht. Das Mannigfaltige des inneren Sinnes (der Zeit) wird zum Einen durch die von der Einbildungskraft hervorgebrachten Zeitschemata synthetisiert; und die dadurch entstandenen Einheiten

werden zum Anderen ihrerseits durch die transzendente Apperzeption synthetisiert. Und der entscheidende Punkt ist dabei, dass „Zeitschema und Ichbewusstsein [...] als die doppelte Synthesis der Einbildungskraft und der transzendentalen Apperzeption zusammenwirken“ müssen, „damit Erkenntnis von binnenzeitlich [also ‚objektiv‘ in der ‚immanenten Sphäre‘] erscheinenden Dingen möglich ist“ (ebd., 318). *Jede Dingerscheinung setzt das Zusammenspiel von Zeit, Einbildung und Ich voraus.* So lässt sich Finks Auslegung von Kants Schematismus-Kapitel auf den Punkt bringen. Und, so vollendet Fink diese Auslegung, die sich ganz in den gnoseologischen Horizont der Erkenntnis von Gegenständen einschreibt, „[d]araus, dass die Kategorien einer Temporalisierung fähig sind, schließt Kant, dass sie einzig und allein unter der Bedingung dieser ihrer Temporalisierung Erkenntnisbedeutung haben können“ (ebd.).

Fink beschließt seine Auslegung des Schematismus-Kapitels mit zwei wichtigen Bemerkungen zu den Begriffen der „Bedeutung“ und des „Phänomenons“.

34 Wenn Kant behauptet, die „Schemata verschaffen den Kategorien Bedeutung“, heißt das, dass jene „gegenstandstreffende Bedeutung“ (ebd., 320) haben, und sich nicht auf das im Begriff Gemeinte beschränken. Die Schemata machen dabei den apriorischen Gegenstandsbezug möglich und komplettieren dadurch das Desideratum der Kategorien-Deduktion.

Die Schematisierung gibt den Kategorien nicht ihre logische Bedeutung, die sie auch außerhalb ihrer Verzeitlichung haben, sondern sie verschafft ihnen den apriorischen Gegenstandsbezug, so dass wir in den schematisierten Verstandesbegriffen nicht nur auf eine ideale Bedeutungseinheit bezogen sind, sondern in ihnen das Gegenstandsein der Erfahrungsgegenstände erkennen. (Ebd.)

Es gibt aber in diesem ganzen Zusammenhang noch einen anderen Bedeutungsbegriff, und dabei kommt der Begriff des „Phänomenons“ (A 146/B 186) ins Spiel. Lassen wir abschließend Fink hierzu ausführlich zu Wort kommen:

Das Schema als die Widerspiegelung der synthetischen Einheitsfunktion der Kategorie in den apriorischen Formen des In-der-Zeit-Seins nennt Kant auch das *Phaenomenon*, d. h. den sinnlichen Begriff eines Gegenstandes in Übereinstimmung mit der Kategorie. [...] Versinnlichung der Begriffe meint aber nicht ihre *⟨Tangierung⟩* durch sinnliche Qualitäten, sondern nur ihren Bezug zum Zeithaften als solchen. [...] Wenn wir nun aber die Kategorien ohne ihren notwendigen Bezug zu ihren *Schemata* denken, so könnte es scheinen, als ob wir die Reichweite ihrer Erkenntniskraft, die zunächst durch die Verzeitlichung restringiert wurde, amplifizieren. Denn wir könnten dann meinen, dass die Kategorien in ihrer „reinen Bedeutung“ ohne die Bedingungen der Sinnlichkeit die Dinge so erkennen, wie sie an sich sind, und nicht nur, wie die schematisierten Begriffe, wie sie erscheinen. In dem Ausdruck „reine Bedeutung“ spricht Kant in einem anderen Sinn von „Bedeutung“ als dort, wo er sagt, dass die *Schemata* den reinen Verstandesbegriffen allererst Bedeutung verschaffen. Dort meint „Bedeutung“ soviel wie „sachbetreffender Bezug“. Hier⁴ hat die „reine Bedeutung“ den Sinn des in der Kategorie als Denkform jeweils Gedachten als solchen, angesichts dessen der Gedanke aufkommen könnte, dass dieses das Ding in seinem Ansichsein und nicht, wie der schematisierte Begriff, in seinem Für-uns-Sein, d. h. in seinem bloßen Erscheinen betrifft. Kant identifiziert sich jedoch mit diesem Gedanken nicht, sondern er weist damit nur auf die Meinung des traditionellen Rationalismus hin, der das Denken des Seienden als ein solches versteht, das jenes in seinem Ansichsein erschließt, gemäß dem Satz: „dasselbe ist Sein und Denken“. Diese Parmenideische Grundgleichung wird von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* auf entschiedene Weise angegriffen. Er löst das Problem von Sein und Denken dahingehend, dass er sowohl Elemente des Rationalismus als auch des englischen Empirismus aufgreift und in eine neue Beziehung bringt, wonach die apriorischen Elemente allein auf das zeithaft Seiende eingeschränkt werden. Die Kategorien haben für Kant nur in ihrer Verbindung mit den *Schemata* gegenstandsbezogene Bedeutung. (Fink 2011, 327f.)

35

4 Zum Bedeutungsbegriff bei Kant siehe: Cibotaru 2022 (voraussichtlich).

Auf diese Weise scheint Fink Heidegger darin Recht zu geben, dass Kant der erste Denker gewesen sei, der Sein und Zeit grundlegend zusammengedacht habe.

Bibliographie | Bibliografija

Cibotaru, Veronica. 2022 (voraussichtlich). *Le problème de la signification dans les philosophies de Kant et Husserl*. „Mémoires des Annales de Phénoménologie“. Dixmont/Wuppertal: Association Internationale de Phénoménologie.

Fink, Eugen. 2011. *Epilegomena zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Ein phänomenologischer Kommentar* (1962–1971) (= EFGA 13.1–3). Hg. von Guy van Kerckhoven. Freiburg/München: Alber.

Heidegger, Martin. 1927/28. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (= HGA 25). Hg. von Ingrid Gölter. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987.

Husserl, Edmund. 1969. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917) (= Hua X). Hg. von Rudolf Boehm. Nachdruck der 2., verb. Auflage. Den Haag: Martinus Nijhoff.

„TORWEG AUGENBLICK“ ZU FINKS NIETZSCHE-DEUTUNG

Cathrin NIELSEN

Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal, Bergische Universität Wuppertal,
Gaußstraße 20, 42119 Wuppertal, Deutschland

nielsen@uni-wuppertal.de

“Gateway, This Moment.” On Fink’s Interpretation of Nietzsche

Abstract

Nietzsche interests Fink as a thinker in whom a new “experience of the world” emerges through the historical trajectories, the narrative, and the language of metaphysics—in its question horizon and yet at the same time beyond it. This, however, does not simply replace the metaphysical worldview, but is fought out in the playing

field of that difference which, according to Fink, is the “metaphor of all metaphysics”: the ontological comparative. On the one hand, Nietzsche takes this playing field into account by absolutizing it in the thought of the “will to power” as the movement of all being in time; on the other hand, he undermines it in the thought of the “eternal return of the same” as time as such and thus leads it to its limit. This is narrowly brought about in the image of the “gateway, This Moment” from *Zarathustra*, which Fink interprets as a “bumping into each other’s heads” of ontology (being) and cosmology (time) or as a breakthrough of the post-metaphysical thought of the “world wholeness” in the sense of the “all-encompassing, all-bringing, and all-erasing play-time of the world” into the historical world. In this antagonistic in-between, this “self-reflection,” Nietzsche’s confrontation with metaphysics takes place—and equally Fink’s interpretation of this confrontation.

Keywords: Nietzsche, Fink, moment, world, metaphysics.

»Vrata trenutka«. O Finkovi interpretaciji Nietzscheja

38

Povzetek

Nietzsche Finka zanima kot mislec, pri katerem se novo »izkustvo sveta« pojavi na podlagi historičnih gibanj, narativa in govornice metafizike: v horizontu njene vprašljivosti in hkrati tudi onkraj nje same. Vendar to ne nadomesti preprosto metafizičnega svetovnega nazora, temveč se boj odvija na igrišču tiste diference, ki po Finku predstavlja »metaforo sleherne metafizike«: ontološkega komparativa. Na eni strani Nietzsche to igrišče upošteva tako, da ga absolutizira z mislijo o »volji do moči« kot gibanju vsega bivajočega v času; na drugi strani ga spodkoplje z mislijo o »večnem vračanju enakega« kot času samem in ga potemtakem pripelje do njegove meje. To nadrobneje ponazarja podoba »vrat trenutka« iz *Zarathustre*, ki jih Fink interpretira kot »medsebojno udarjanje med glavami« ontologije (biti) in kozmologije (časa) oziroma kot preboj post-metafizične misli »celote sveta« v smislu »vse-obsegajoče, vse-prinašajoče in vse-izbrisujoče časo-igre sveta« znotraj historičnega sveta. V takšnem antagonističnem vmesju, v tovrstni »refleksiji« se godi tako Nietzschejev spoprijem z metafiziko kot Finkova interpretacije tega spoprijema.

Ključne besede: Nietzsche, Fink, trenutek, svet, metafizika.

1.

Versucht man, Finks Nietzsche-Deutung (wobei zu überlegen sein wird, ob und inwiefern Fink Nietzsche tatsächlich „deutet“ bzw. was „Deutung“ in diesem Zusammenhang heißen kann) im Kontext der gegenwärtigen Nietzscheforschung zu verorten, stößt man entweder auf eine Wand oder in ein Wespennest. Finks Anspruch scheint mit so gut wie allem, was derzeit in diesem Zusammenhang verhandelt wird, in Konflikt zu geraten. Seinerseits übt auch er gerne die Geste des pauschalen Durchstreichens oder zumindest Relativierens verschiedenster Forschungsbemühungen, ja möglicherweise der „Forschung“ überhaupt. Für Fink ist Nietzsche kein „Forschungsobjekt“, weder als Kulturkritiker, Parodist und Stilist noch als Psychologe oder Prophet eines posthumanistischen Menschenbildes. Er sei all dies zwar irgendwie *auch*, aber nicht im „Wesen“ – schon dieser Ausdruck ist natürlich für weitere Teile der heutigen Philosophie, wo sie nicht Philosophiegeschichte ist und sein will, ein Affront. Wesentlich, so Fink, war Nietzsche *Philosoph*. Und sofern diese Einschätzung, so mit einem weiteren, im Blick auf Nietzsche höchst provokanten Ausdruck, „wahr“ sei, so Fink, sei er „im Grunde seines Wesens eingelassen in die Wahrheit“ und stehe „unter *ihrem* Gesetz“ (Fink 1947, 134); was er zu sagen habe, sei damit – durch all sein „ästhetisches Kalkül“ (Zittel 2000) hindurch – der „Beliebigkeit der Willkür entrückt“ (Fink 1947, 134). Mit solchen Aussagen lässt Fink im Grunde all die modernen und postmodernen Fragestellungen der Nietzscheforschung wie Dominosteine reihenweise umkippen und hat umgekehrt selbst natürlich kaum noch eine Chance, im Spielfeld der kontextuellen Annäherungen rund um den migränegeplagten Rökener Pfarrerssohn vorzukommen. Finks Nietzsche ist in jeder Hinsicht „unzeitgemäß“ (vgl. Crowell 2006).

39

Ich möchte im Folgenden rekonstruieren, worin die besondere Herausforderung von Nietzsches Denken für Fink besteht und von welchem Ort aus Fink seine Auseinandersetzung führt. Nietzsche liebe auf eine geradezu unheimliche Art die Maske und sei doch „mehr“, als seine Masken zu verstehen geben, „mehr“ als ein moderner Sophist, „mehr“ als (wie es in Zarathustras „Lied der Schwermut“ heißt) „Nur Narr! Nur Dichter!“¹ Um zu diesem

1 Nietzsche, Za IV; KSA 4, 371f.: „Bunt verlarvt, | Sich selber Larve, | Sich selbst

„Mehr“ und damit zum Philosophen Nietzsche vorzudringen, gilt es, so Fink, ihn gerade *von dem her zu lesen, woran er sich abarbeitet, was er bekämpft*: Es gilt, ihn aus dem Problem- und Begriffshorizont der „Metaphysik“ zu lesen. Damit ist zum einen eine inverse und nicht zuletzt bei Nietzsche selbst vorgebildete Deutungsperspektive gegeben: Das, was eine Realität aus sich ausschließen, wogegen sie sich behaupten will, zu ihrem eigenen abgründigen Boden zu machen. Diese antagonistische Perspektivik trifft das „Wesen“ auf jeden Fall eher als die Annahme post-metaphysischer Neutralität und Voraussetzungslosigkeit. Zum anderen gibt es nach Fink im Grunde (noch) gar keine Möglichkeit, den *Philosophen* Nietzsche irgendwie nach-metaphysisch zu lesen, ganz einfach deshalb, weil wir nach wie vor (ob bewusst oder nicht) bis in die innersten Kapillaren im Horizont der Metaphysik, insbesondere ihren ontologischen Voraussetzungen stehen. Die Geschichtlichkeit der Philosophie folgt einem eigenen, langsameren Metrum als die intellektuellen Paradigmenwechsel, die ihre oberflächliche Geschichte bilden (vgl. Fink 1949a, 127; Fink 1977, 49ff.) und wirkt subkutan umso mächtiger – bis dahin, dass sich gerade in der (von Finks als „naiv“ bezeichneten)² Zurückweisung metaphysischer Verortung die stärkste Gebundenheit an eine in ihrer Voraussetzungshaftigkeit abgesunkene Gestalt aussprechen kann. Genau das war ja bereits sein Einwand gegen Husserl gewesen, der glaube, mit der Rückkehr zur „Sache selbst“ gewissermaßen alles auf Anfang stellen, bei Null, also beim Phänomen selbst beginnen zu können, unter Missachtung der ontologischen Dimension des Phänomenalen. Dagegen stellt Fink von Anfang an das Bemühen, die unhinterfragte Voraussetzung des Seins dieses Phänomenalen aufzuklären (also das Projekt einer „Phänomenologie der

zur Beute – | *Das* – der Wahrheit Freier? | Nein! Nur Narr! Nur Dichter! | Nur Buntes redend, | Aus Narren-Larven bunt herausschreiend, | Herumsteigend auf lügnerischen Wort-Brücken, | Auf bunten Regenbogen, | Zwischen falschen Himmeln | Und falschen Erden, | Herumschweifend, herumschwebend, – | *Nur Narr! Nur Dichter!*“

2 Vgl. Fink 1949a. Fink spricht auch von Naivität als einer „*verkümmerte[n] Weise der Wahrheit*“, die sich durch eine „Festgelegtheit in der *ontischen Wahrheit*“ auszeichne, der das Interesse an der „*ontologischen Wahrheit*“ (Fink 1948, 126) abhandengekommen sei. Der Aufgabe der Philosophie bestehe darin, diese „Festgelegtheit“ immer wieder neu zu überwinden.

Phänomenologie“ in Angriff zu nehmen), indem er auf die Dogmatik nicht nur der vorkritischen Ontologie, sondern gerade auch auf die Gefahr der Hypostasierung einer transzendentalen Subjektivität hinweist. Das Übergehen der (zunächst einfach als *Grenze* einer jeden Form von Hypostasierung, als *me* jedes „on“ anzusetzenden)³ „ontologischen Erfahrung“ und das mit ihr verbundene Festhängen in der neuzeitlichen „Sackgasse des Subjektivismus“ (die bei Nietzsche in eine radikale „Selbstbespiegelung“ umzukippen scheint) ist auch der Grund, weshalb Nietzsche – oder: der *eigentliche* Nietzsche – in Finks Augen nach wie vor nicht im Bewusstsein der Gegenwart angekommen ist – man sich also im Wesentlichen bei seinen Masken und Maskeraden aufhält, ohne den Philosophen darin zu erkennen.

Fink will sich dagegen an das „Einfache und Wesentliche“ halten: „an Nietzsches Wort über das *Sein*“ (Fink 1946, 27), er will also mit Nietzsche die Metaphysik und ihre Kerndisziplin – die Ontologie – „selbst zum Problem“ (Fink 1951, 17) machen (so wie, nebenbei gesagt, Nietzsche das „Problem der Wissenschaft selbst“ bei den Hörnern packen wollte).⁴ Nietzsche interessiert Fink also als ein Denker, bei dem sich durch die geschichtlichen Trajektorien, das Narrativ und die Sprache der Metaphysik hindurch – *in* ihrem Fragehorizont und doch zugleich über ihn hinaus – eine neue „ontologische Erfahrung“ abzeichnet, also eine Erfahrung des Seins, in deren Voraussetzungshaftigkeit sich zugleich eine Zäsur, eine Art „meontische Epoché“ (EFGA 3.3, Z-XVII/17b), einzeichnet. Eine solche entspringt nach Fink nämlich weder schlicht einer Polemik gegen die „Metaphysik“ noch lässt sie sich umgekehrt aus der Geschichte der Metaphysik einfach ableiten – und genau hierin spiegelt sich der geschichtliche Ort des Seinsproblems, das Nietzsche in Form

41

3 Zu Finks frühem Projekt einer „Meontik“ (gr. *me on*, nicht Seiendes) bzw. eines „Meontisch-Absoluten“ als einem Absoluten, das sich als ein Me-on anzeigt, aber nicht phänomenal aufweisen lässt, vgl. Sepp 1998; Dai 2011.

4 Nietzsche, GT, Versuch einer Selbstkritik, KSA 1, 13: denn „das Problem der Wissenschaft kann nicht auf dem Boden der Wissenschaft erkannt werden“. Die Parallele liegt in der Notwendigkeit einer „Exposition“ der Frage, wobei Fink mit „Exposition“ eine „Umkehrung aller Weltvertrautheit“ (Fink 1949b, 195) verbindet. Analog dazu gelte es, eine „Phänomenologie der Phänomenologie“ bzw. „Ontologie der Ontologie“ anzustreben, was mit der Exposition (dem radikalen Aufs-Spiels-Setzen und Neu-Ausarbeiten) derjenigen Begriffe einhergehe, die ihren Boden bilden.

eines „furchtbaren Fragezeichens“ (Fink 1960a, 7) verkörpere, wider: „Sein Angriff auf die Metaphysik kommt nicht aus der vor-philosophischen Sphäre des Daseins, er ist nicht ‚naiv‘. *Das Denken selbst wendet sich in Nietzsche gegen die Metaphysik.*“ (Ebd., 12.) Und genau deshalb sei das, was Nietzsche zu sagen habe, auch der „Beliebigkeit der Willkür entrückt“, „mehr“ als das „ästhetische Kalkül“ eines zu sich verführen wollenden Individuums, mehr als Parodie, Polemik oder raffinierte Psychologie. Der Konflikt, so drückt sich Fink an anderer Stelle (hier im Blick auf Heidegger) aus, „geschieht vor allem im *Problem* selbst; der Denker ist nur der Ort, wo die Fragwürdigkeit [...] sich in neuer, ursprünglicher Gewalt meldet“ (Fink 1949b, 348f.). In diesem antagonistischen Zwischen, dieser „Selbstgegenwendung“ spielt sich Nietzsches Auseinandersetzung mit der Metaphysik ab – und gleichermaßen Finks *Deutung* dieser Auseinandersetzung. Das „*Problem*“ liegt folglich, so Fink, nicht einfach offen zutage, so dass man nur darauf zeigen, nur die einschlägigen Stellen zu zitieren bräuchte; es sei vielmehr „das Risiko einer *Interpretation*, hier eine ‚Wandlung‘“ zu behaupten und gleichzeitig den „Richtungssinn dieser Wandlung“ (ebd., 349). Um diesen Richtungssinn, der nicht nur das Denken und den geschichtlichen Ort des zu Deutenden, also Nietzsche, betrifft, sondern ebenso sehr in den Entwurfshorizont und geschichtlichen Ort dessen hineinreicht, der deutet, also Fink, soll es im Folgenden gehen.

2.

Ich möchte zunächst jedoch noch etwas genauer umreißen, was Fink unter „Metaphysik“ und „Ontologie“ bzw. der „Seinsfrage“ versteht und ihrer inhärenten Selbstentgegensetzung, die sich in Nietzsches Philosophie vollziehen und die, wie alle ursprünglichen Fragen der Philosophie, über den Einzelnen als Einzelnen hinausweisen soll, auch wenn sie sich im Einzelnen (*und nur hier!*)⁵ entzündet. Nietzsche metaphysisch zu lesen bedeutet Fink

5 Vgl. Fink 1937, 62: „Das Problem – im philosophischen Verstande – ist keine schon ‚seiende‘ [...] Fragwürdigkeit, sondern wird [...] überhaupt erst aufgebrochen *und erzeugt im Staunen*. Im Staunen widerfährt dem Menschen eine ihn auf sich selbst vereinzelnde und vereinzigende Vereinsamung, die [...] ihn zurückbringt in den

zufolge nicht, ihn mit scheinbar längst obsoleten Fragen zu behelligen, sondern ihn und das, was sich in seiner Philosophie ausspricht, aus der *Differenz* als der Voraussetzung philosophischen Fragens überhaupt sehen zu lassen – und die Philosophie damit in ihre „eigenste Möglichkeit“ (Fink 1951, 18) zu bringen. Die Einsicht in diese Differenz sei nämlich gerade der Problemhorizont, den die antike Metaphysik aufgestoßen habe und in dem wir nach wie vor stehen bzw. in dem sich heute der Bruch vollzieht, dessen „Richtungssinn“ Fink mit Nietzsche tastend nachbuchstabiert:

Am Beginn der abendländischen Philosophie steht eine ontologische Differenz zwischen eigentlichem und uneigentlichem Sein. Mit dieser Differenz bildet sich allererst das Problem der Ontologie, der Spielraum ihres Fragens. Und immer, wo je Philosophie beginnt, ist sie das Aufbrechen einer inneren Differenz im Sein des Seienden selbst – ist sie der scharfe und ausdrückliche *Gegenzug gegen die Gleichgültigkeit des menschlichen Seinsverstehens*. (Fink 1960a, 143.)

43

Ohne ein Bewusstsein für die hier auch als „*Metapher aller Metaphysik*“ (Fink 1946, 30) bezeichnete „Differenz“ und das mit ihr verbundene Aufbrechen der „Gleichgültigkeit“ gegenüber einer Onto-Logie, also einer seinsbegrifflichen Zäsur im Herzen unserer naiv-ontischen „Verschlossenheit“ in die Gegenstände der Welt (Husserl, § 38 der *Krisis*), fehle schlicht jeder Zugang zum eigentlichen Problemhorizont. Oder, mit einer Wendung aus der Vorlesung „Sein, Wahrheit, Welt“ (1955/56) formuliert: Die Seinsfrage setzt immer schon „den Einblick in die merkwürdige Steigerungsmöglichkeit des Seiendseins voraus“. Diese Steigerungsmöglichkeit bezeichnet Fink hier als „*ontologischen Komparativ*“ (Fink 1955/56, 232), als das „im Sein alles Seienden selber wirkende und ziehende Maß“ (ebd., 238), dem sich das Philosophieren als einem zunächst prinzipiell „maßlosen Maß“ zu übereignen habe. Während die „Ontologie des Alltags“ immer schon „fertig‘ zu sein“ scheine, sei die „Ontologie der Philosophie“ [...] keineswegs fertig“, sondern

Urstand seiner Existenz: in die Ungewißheit seines Stehens mitten zwischen Wissen und Nichtwissen.“

„*offen*“ (Fink 1957, 182). Philosophie habe somit die Aufgabe, das in der Regel gedankenlos praktizierte Seinsverständnis immer wieder neu „aus der Distanz einer ursprünglichen Verwunderung“ zu durchdenken, wobei (und das ist wesentlich!) „nicht ein gültiger Maßstab für diese Prüfung vorwegbesteht, sondern der *Maßstab* gerade das *am meisten Frag-Würdige ist*“ (ebd.).⁶ Das, worum es geht, bildet sich *als* Maß und Thema überhaupt erst heraus in der „Exposition“, also im Sich-selbst-aufs-Spiel-Setzen der Philosophie und der Fragwürdigkeit ihres ureigenen „Gegenstandes“. Denn der ontologische Komparativ komme in der Dimension der uns erscheinenden Dinge nicht vor, *die Seinssteigerung selbst sei ausdrücklich kein „Phänomen“*:

Die Phänomenalität der Phänomene ist kein phänomenales Problem. [...] Der Seinsrang der Phänomene kann gar nicht erfragt werden, solange man sich auf dem Boden der Phänomene als einziger Basis bewegt; denn innerhalb des Phänomenalen gibt es keine Seinssteigerung. (Fink 1955/56, 248.)

44

Daraus folge die Aufgabe der Philosophie, einerseits „den *stehenden* Bereich der Phänomene sachgetreu zu durchforschen“ wie auch „darüber hinauszuforschen, in eine Seinsbewegung zurückzudenken, welche überhaupt erst die Phänomene zum ‚Stand‘ bringt. Die Philosophie muß phänomengebundene Sachlichkeit vereinen mit spekulativer Kraft.“ (Ebd.)

Auch in methodischer Spiegelung reflektiert Fink diese Doppelspur – die alltägliche Vertrautheit mit dem „stehenden“ Sein auf der einen und das „reißen“ Wissen um sein „Mehr“ als Bewegung, „Riss“ und „Grenze“⁷ dieser Vertrautheit auf der anderen Seite – in seiner Unterscheidung von „operativen“ und „thematischen Begriffen“ (Fink 1957; vgl. Terzi 2018). Als

6 „Das ‚Thema‘ des Philosophierens kann sozusagen gar nicht außerhalb des Philosophierens angegeben werden. Die Philosophie [...] ist sich selber hinsichtlich ihres Themas ständig fragwürdig.“ (Fink 1957, 183.)

7 „Wir sind geborgen und ausgesetzt in einem. Und diese paradoxe Zweideutigkeit unserer Existenz bestimmt auch unser Seinsverständnis. Sein ist uns das innig Vertraute und zugleich maßlos Befremdende.“ (Fink 1955/56, 260.) „Wir Menschen leben sozusagen an der Grenze, wo das Offene sich vom verschlossenen Grunde scheidet, wo sie einander berühren und doch auseinandertreten.“ (Ebd., 296.)

thematische Begriffe bezeichnet er dabei Begriffe, in denen etwas ausdrücklich als Thema entwickelt und gleichsam „fixiert“ wird (Fink nennt als Beispiel u. a. Nietzsches Bestimmung des Seins des Seienden als „Willen zur Macht“). In der Bildung dieser Grundbegriffe kommen jedoch immer zugleich Schemata zum Zuge, mit denen ein Denken operiert, ohne sich eigens Rechenschaft darüber abzulegen (ohne diese Voraussetzungshaftigkeit „bei den Hörnern zu packen“). Vielmehr denke es *durch* diese Schemata *hindurch* auf die Grundbegriffe hin und beziehe genau daraus seine produktive Kraft. Fink spricht von operativen Begriffen auch als dem „Schatten einer Philosophie“ (Fink 1947, 186). Dass das Denken also das „Ganze“, dem seine unendliche, seine „reisende“ Sehnsucht gilt,⁸ immer weder vorläufig in thematischen und damit endlichen Begriffen fasst, in deren unbedenklichem Gebrauch es zugleich „gründet“, bezeichnet Fink wiederum als „Wesensverhalt“ (ebd.), also als etwas, in dem sich das „Wesen“ selbst bzw. unser (be)zeugendes Verhältnis zu ihm widerspiegelt. Wir ziehen die Kraft unseres Denkens aus *nicht* Hinterfragtem, und zugleich durchfährt dieses *me (nicht)* unsere endliche Perspektive mit einer Negativität (einem „Sehnen“ und „Reißen“), welche die Philosophie umgekehrt dazu nötigt, immer wieder „über ihren eigenen Schatten zu springen“ (Fink 1947, 186). Gerade *weil* die Philosophie in dieser Hinsicht immer schon „Voraussetzung“, Sprung aus dem Ontischen in Onto-Logie ist, ist die Deutung einer Philosophie (in unserem Fall Finks Deutung Nietzsches) „unausweichlich eine *Interpretation der Interpretation*“ (Fink 1957, 184), eine Interpretation, die auf und in sich selbst zurückschlägt. Die Philosophie *geschieht als aus der Differenz geborene Selbstbesinnung* – das ist ihr metaphysischer Kern und als solcher das „Wesen“ der zahllosen Masken Nietzsches. Es geht mit anderen Worten nicht darum, es besser oder schlechter zu wissen als die „Metaphysik“ oder Fragestellungen zurückzuweisen, die sich als „zu groß“ erweisen und die

45

8 „Die Sehnsucht, das ‚desiderium‘ ist die Grundstimmung der endlichen Menschen Vernunft.“ (Fink 1955/56, 261.) Sie ist der „Riss“, das „Ziehen“, der Stachel, indem sich Welt (das Ganze, die Totalität) und Endlichkeit wechselweise reflektieren. Vgl. hierzu auch Finks Überlegungen zum Erscheinen als dem „absoluten Medium“ (ebd., 299ff.) und der mit ihm verbundenen ungeheuren Schwierigkeit, „aus einem ‚Worin‘ zu einem ‚Woraufhin‘ der Beziehung zu gelangen“ (ebd., 300). Finks eigenes Denken lässt sich analog dazu als das Bemühen beschreiben, von einem Bezug zum Seienden, der sich *in* der Welt hält, zu einem Bezug zu gelangen, der sich ausdrücklich *zur* Welt verhält.

wir daher glauben, einfach beiseiteschieben zu können. Fink hält vielmehr an Kants Einsicht in das „besondere Schicksal“ der menschlichen Vernunft fest, dem Ganzen und der Frage danach – also dem einzig genuinen Begriff der Vernunft: dem des „Un-bedingten“ – nicht ausweichen zu können,⁹ sondern dieses denken – und leben (vgl. hierzu Sepp 2019) – zu müssen. Unsere paradoxe Existenz macht uns zu, wie Fink später sagen wird, *symboloi* für den „Riss“, der durch die Welt – das Ganze, das *Thema schlechthin* – selbst geht, und ihn begrifflich werden zu lassen ist Aufgabe der Philosophie.

3.

46 Zunächst aber zeige sich das Denken Nietzsches als experimentelle Erprobung einer radikalen „Freiheit von Gott, von Moral und Metaphysik“ (Fink 1960a, 55). Die im Bild vom „freien Geist“ gespiegelte Bewegung der „Selbstgewinnung des schöpferischen Entwurfs“ (ebd., 58) wird jetzt zur Souveränität eines Lebens, das *sich selbst* in allem Entworfenen wiedererkennt, „eine Metamorphose der endlichen Freiheit, ihre Zurückholung aus der Selbstentfremdung und der freie Durchbruch ihres Spiel-Charakters“ (ebd., 71). Als wesentlich erachtet Fink in diesem Zusammenhang, dass Nietzsche „zwar die transcendente Bedeutung der großen menschlichen Transcendierungen“ für „tot“ erklärt („Tod Gottes“) – also gewissermaßen ihre durch eine Negation der Zeit gewonnenen „Außenhalte“ –, nicht aber „die Selbstübersteigerung“ (ebd.) *per se*.¹⁰ Der „*ontologische Komparativ*“ – die Tendenz auf Mehr, auf „*Seinssteigerung*“, von der oben die Rede war – spiegele sich am Ende der Metaphysik gerade in der wiederhergestellten Souveränität des Schöpferischen wider, in der die Zeit, die „ursprüngliche Geschichtlichkeit“,¹¹ und mit ihr auch der „Zukunftswillen des Schaffenden“ (Fink 1960a, 75) wieder in ihr Recht gesetzt werden. Die Freiheit des Schaffenden findet mit anderen Worten nicht mehr in einem Außen (einem ihrer abgesunkenen Gebilde) ihre Grenze,

9 KrV, A VII; 1. Aufl. 1781, B 1787; vgl. hierzu Fink 1949b, 290ff.

10 Für Nietzsche gibt es „nur die Wirklichkeit eines Transzendierungsversuches, nicht die Wirklichkeit einer transzendenten Welt“ (Fink 1959/60, 24).

11 Das im höchsten Maße Geschichtliche ist für Fink das Schöpferische; vgl. Fink 1960a, 74 und 75: „Das Schaffen ist als solches, als ursprüngliche Geschichtlichkeit, auf die Wirklichkeit der Zeit bezogen [...]“

sondern in sich selbst, genauer: in dem auf die offene Zeit bzw. das Spiel der Zeit selbst bezogenen „Wollen endlicher, sich immer übersteigender Willensziele“ (ebd., 76).

Da Nietzsche an diesem „Wollen“ jedoch Züge des Lebens schlechthin abliest, eröffne dies zugleich einen „Durchblick“ (ebd.) auf das Wesen des irdischen, von allen meta-physischen Vorstellungen befreiten Seins überhaupt, des Seins als *physis*, als „Erde“: „Vom schaffenden Menschen aus denkt Nietzsche in das Schaffen, in den Machtwillen der Erde selbst zurück.“ (Ebd., 78.) Nicht nur die Dinge, auch der Mensch selbst

entschwindet sich, wenn er sich als schöpferischen Entwurf „zu Ende denkt“ [...]. Er steigt zurück in einen Grund aller Dinge in der Selbstaufhebung seines Menschseins. Wohin führt der Weg zurück? In eine Weltwirklichkeit, zu welcher der denkende Mensch nicht nur als Gebilde, vielmehr als Tor und Wegstück gehört. [...] Der Mensch vergeht in das universelle Werden, die Welt konzentriert sich im Menschen. (Fink 1991, 134.)

47

Von alldem ist, wie Fink immer wieder betont, im Phänomen selbst „nichts zu bemerken“ (ebd.).

Diese alle Phänomenalität übersteigende schöpferische Bewegung der *physis* denke Nietzsche nun in besonderer Weise im Verhältnis zwischen dem, was er den „Willen zur Macht“ nennt, oder der Bewegtheit des Lebens *in* der Zeit, und der „Ewigen Wiederkunft des Gleichen“ als einer Auslegung der *Zeit selbst*,¹² also – metaphysisch ausgedrückt – im Verhältnis von *Ontologie* (der Frage nach dem Sein des Seienden) und *Kosmologie* (der Fragen nach dem Seienden im Ganzen). Wie er das tut, soll nun im zweiten Teil dieses Aufsatzes vertieft werden. Genau hier – im Verhältnis von Ontologie und Kosmologie – ist ja der geschichtliche Ort, von dem aus Fink das „Risiko seiner Interpretation“

12 „Zeigt der Wille zur Macht die Bewegung alles Seienden in der Zeit, so unternimmt der Gedanke der Ewigen Wiederkunft eine Auslegung der Zeit selbst.“ (Fink 1959/60, 6.) „Mit der Ewigen Wiederkunft [...] wird für Nietzsche das Weltganze zum Problem. Und zwar faßt er es temporal; Weltganzheit wird als Gänze der Zeit, als die Ewigkeit der Zeit, als Ewigkeit des zeitlichen Waltens der Welt angesetzt.“ (Fink 1960a, 92.)

in Angriff nehmen und den „Richtungssinn“ bahnen will, genau hier wird die Ambivalenz von Nietzsches Auseinandersetzung mit der Metaphysik im Blick auf seine „ontologische Erfahrung“ als *neue* Welterfahrung für Fink fruchtbar – und genau hier findet, nebenbei gesagt, auch seine strikte Abgrenzung gegen Heideggers metaphysische Nietzsche-Deutung¹³ statt:

Von der Welt sagt Nietzsche *beide* Grundgedanken seiner positiven Philosophie aus: den Willen zur Macht und die Ewige Wiederkunft. Weil der Wille zur Macht aus dem Gegenbezug zur Ewigen Wiederkunft gedacht werden muß und umgekehrt, ist es eine einseitige Auslegung, den Willen zur Macht als Nietzsches Grund-Formel für das Sein anzusprechen und darin eine äußerste Position der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität zu sehen [...]. Diese Interpretation [...] trifft vielleicht nur das „Metaphysische“ bei Nietzsche, nur seine widerwillige Abhängigkeit von der Geschichte, die er überwinden will. (Fink 1960a, 178.)

48

Was sie nicht trifft, ist nach Fink die Einsicht in den Machtwillen als „Gegenspiel[er] der Verendlichkeit zur Un-Endlichkeit der Ewigen Wiederkunft“ (Fink 1960a, 178) und damit den *philosophischen* Nietzsche, den Nietzsche, in dessen Kampf *gegen* die Metaphysik sich (wie vorläufig und missverständlich auch immer) doch zugleich eine neue, diesen Antagonismus

13 Finks Auseinandersetzung mit Heidegger ist auf seinem ganzen Denkweg neben großen Affinitäten und der zweifellosen Vorgängerschaft Heideggers im Bahnen ganz bestimmter Fragestellungen und Schneisen als diese *Gegenwendung* von Ontologie/Kosmologie spür- und rekonstruierbar: angefangen beim frühen Fink (vgl. Giubilato 2022, im vorliegenden Band), über seine kritische Auseinandersetzung mit Heideggers Hegel-Deutung 1950/51 (Fink 1977), bis hin zu dem 1966/67 gemeinsam veranstalteten Heraklit-Seminar. Laut Spariosu Fink „gives the latter [Nietzsche] a Heideggerian interpretation against Heidegger himself; or [...] he interprets Nietzsche through Heidegger, and Heidegger through Nietzsche“ (Spariosu 1989, 127). Fink positioniert sich auf jeden Fall klar gegen die „psychobiologisierende“ Lesart bei Heidegger (vgl. Nielsen 2006) wie auch gegen die beiden anderen einseitig entweder den „Willen zur Macht“ (Alfred Baeumler) oder aber die „Ewige Wiederkunft“ (Karl Löwith) favorisierenden „metaphysischen“ Nietzsche-Deutungen. Vgl. hierzu das noch auszuwertende Nachlassmaterial in EFGA 3.3 und 3.4 (Fink 2023a; 2023b).

selbst austragende Welterfahrung abzeichnet. Es ist nach Fink primär eine Erfahrung des Seins (in) der *Zeit* und eine damit einhergehende Verwandlung des menschlichen Weltverhältnisses im Sinne einer Verwandlung des Verhältnisses von „Welt, Zeit und Freiheit“ (Fink 1959/60, 10).

4.

Mit dem „Willen zur Macht“ benennt Nietzsche im Sinne eines thematischen Grundwortes also die Bewegtheit des *Lebens* oder das Sein, sofern es „in der Zeit ist“ (Fink 1960a, 83f.). Auch wenn er das „ontische Modell“ für diesen ontologischen Begriff in der organischen Natur vorfindet, wie Fink suggeriert (vgl. ebd., 128), handle sich nicht um eine Deskription dessen, wie die Dinge sich ontisch untereinander verhalten, sondern um eine Einsicht in das „bewegte Sein alles Seienden“ (ebd.) – und eine solche Aussage ist nicht ontisch, sondern ontologisch. Im Blick stehe mit anderen Worten eine Identifizierung der Dinge „in einer Tiefendimension“; und hier sind sie „trotz der Verschiedenheit des Aussehens gleich“: Sie sind allesamt „Gebilde‘, Gewächse‘ der Erde“ (ebd., 76), die bei Nietzsche zunächst als die „schöpferische Selbstübersteigerung des frei spielenden Daseins“ (ebd., 73) angesprochen wird. Anders als in der metaphysischen Tradition erscheint die „ontologische Differenz“ nach dem „Tode Gottes“ somit nicht (mehr) als Differenz zwischen (unbewegter) Idee und (bewegtem) Abbild, sondern als Differenz zwischen einem Bildenden und seinen Gebilden:

49

Der Wille zur Macht ist ein alle Dinge durchströmendes Sein, das sich nicht als „Idee“ zum Seienden verhält, also wie ein Urbild zu Abbildern, sondern das das Bildende von Gebilden ist; alle Dinge sind „Fiktionen“ des Wille zur Macht, sie sind „Gebilde“ und „scheinhaft“ zugleich. Im Menschen ist das „Bildende“ in dem angegebenen Sinne das Selbst. (Fink 1959/60, 29.)

Es sind vor allem zwei Aspekte der ontologischen Grundeinsicht vom Willen zur Macht, deren „Richtungssinn“ Finks Interpretation forciert; beide betreffen die „Tendenz auf Mehr“ oder den ontologischen Komparativ als das

eigentliche Spielfeld der Metaphysik, und beide weisen auf je ihre Weise in seine eigene Fragestellung nach einem dieses Spielfeld neu, aus dem *Ganzen* reformulierenden „kosmischen Prinzip“. Zum einen nämlich führt das in diesem Grundwort zum Ausdruck kommende „Mehr“ nach Fink zu einer Verflüssigung bisheriger ontologischer Festlegungen, indem Nietzsche die „Lehre“ vom Willen zur Macht mit dem Willen zur Macht als „Erkenntnis“ beginnen lasse, und zwar im Sinne einer subversiven, ihre eigenen Fundamente auflösenden Selbsterkenntnis. Anstatt die Ontologie der Dinge kategorial von der Wirklichkeit des Willens zur Macht her aufzuschließen, sie also auf diesen als ihr *Seinsprinzip* zu übersteigen, zeigt er, dass diese Kategorien selbst bereits Gebilde des Willens zur Macht sind und gerade deshalb seine Wirklichkeit nicht zu erfassen vermögen (vgl. Fink 1959/60, 25).¹⁴ Damit scheint die Differenz als „ontologische Metapher“ der Metaphysik ihrerseits durch etwas gleichermaßen *motiviert wie gebrochen* zu sein, das sich ihrem Vokabular und Instrumentarium entzieht. Diese erweisen sich lediglich als Fiktionen einer „kleinen Vernunft“, die sich in ganz bestimmten Narrativen (oben sprach Fink von „fertigen Ontologien“, Nietzsche vom „Bewusstseinszimmer“) eingerichtet hat. Die Vernunft erkennt mit anderen Worten nur den Widerschein dessen in den Dingen wieder, was sie selber in sie hineingelegt hat, ohne sich dieser apriorischen Vorzeichnung bewusst zu sein. Aber nicht nur der Substanzgedanke, auch sein metaphysisches Pendant, der „Subjektgedanke“ wie auch die „phänomenale Bewegung“ entspringen einer solchen „Fiktion

14 Vgl. Nietzsche WL 1, KSA 1, 877: „Sie [die Natur] warf den Schlüssel weg: und wehe der verhängnisvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewußtseinszimmer heraus und hinab zu sehen vermöchte [...]“. Diese auch in Finks Unterscheidung von thematischen und operativen Begriffen (Fink 1957) zentrale Thematik, dass wir immer schon aus operativen Schemata heraus denken, deren Genese sich der Bewusstheit und damit Verhandelbarkeit weitgehend entzieht, weil es sich im Wesentlichen um Schemata handelt, die den Boden unserer Begriffe bilden und daher ihrerseits begrifflich nicht „rückwärts“ aufgelöst werden können, trägt Fink bereits früh durch die Problematik des Phänomens der „Rücklage“ Rechnung: „Die ‚Zeitigung der Zeit‘ ist kein ‚Geschehen‘, so wenig wie sie ‚ist‘, kann aber philosophisch *nur* durch die Rücklegung des durch sie Ermöglichten (die Innerzeitigkeit) beschrieben werden.“ (Fink 2008, Z-IV, 10a) Vgl. auch van Kerckhoven 1996, der vom „absoluten Verzug“ spricht (106): „Wir können nicht bei der Geburt der Welt anwesend sein; wir sind von ihrer ursprünglichen Stiftung ferngehalten.“ (Ebd.)

des Feststehens“ (vgl. Fink 1959/60, 27). Wenn sich aber Substanz und Subjekt als jeweils vorgängiger Grund des Erscheinens und mit ihnen die ganze phänomenale Welt als bloßes „Spielzeug, Werkzeug, Mittel“ (ebd., 26f.) des Willens zur Macht erweisen und auch die Bewegung „zwischen“ ihnen wiederum von einer Bewegung hervorgerufen wird, die ursprünglicher zu denken ist als von einer Substanz oder einem Subjekt ausgehend,¹⁵ dann wird das Erscheinen tatsächlich auf abgründiges Geschehen geöffnet. Zeuge und Ort dieser Öffnung (die „Lücke im Kosmos“; Fink 2023a, OH-V/45) ist für Nietzsche wie auch für Fink der Mensch, genauer, der nach dem „Tode Gottes“ in sein eigenes Schaffen befreite, sich „der *Macht des Seinsspiels*“ (ebd., OH-V/47) bemächtigen wollende Mensch. Der Mensch durchschaut nicht nur die Dinge als Gebilde seiner eigenen schöpferischen Tätigkeit, sondern auch sich selbst, und er kann dies, weil sich in ihm das Lebens überhaupt – als Wille zur Macht – erkennt.¹⁶ In der Freiheit des Menschen spiegelt sich die Grundlosigkeit der Bewegung wider, und es ist umgekehrt die grundlose Bewegung des Erscheinens, die sich in der Freiheit des Menschen als sein

51

15 Nietzsche spricht vom „Selbst“, in dem nach Fink Substanz und Subjekt aufgehoben sind; vgl. Fink 1959/60, 29: „[...] es kann soviel heißen wie ‚die Sache selbst‘, aber auch soviel wie ‚ich selbst‘; mit dem ‚Leib‘ sei dann ‚in erster Linie ein Selbst im Sinne des Wesens‘ gemeint, dessen, ‚was der Mensch im Grunde ist, nicht dagegen ein Selbst in dem Sinne des Sichwissens“. Das Letztere sei dagegen bei Hegel der Fall, der seinerseits (insbesondere in der *Phänomenologie des Geistes*) „den festen Unterschied von ‚Selbst‘ als Substanz und ‚Selbst‘ als Subjekt“, der die „Grundlage der bisherigen Metaphysik“ gebildet habe, „weil durch ihn alle Dinge interpretiert werden“ (ebd.; vgl. auch Fink 1955/56, 281) konnten, „in Bewegung“ bringt. Bei Hegel wird nach Fink insgesamt eine im Verhältnis zur Metaphysik neue Form der ontologischen Erfahrung eröffnet – er gilt Fink daher als „Ariadnefaden“ (Fink 1977, 236) für eine Erfahrung, die erst bei Nietzsche in ihre eigentliche Dimension gelange; vgl. ebd., 352: „*Das offene, aufgetane Reich der Einzeldinge und ihre sie zusammenschließende Gesamtfügung – und schließlich die durchströmende Seinsbewegung – bilden das Feld des abendländischen Denkens von Parmenides bis Hegel. Der verschlossene, aller Lichtung vorgängige Grund – die Erde jedoch ist das Neuzudenkende der Philosophie und das Ältesterfahrene, des Mythos, ist die Basis, von woher vielleicht einmal eine Auseinandersetzung mit Hegel möglich werden kann – vielleicht gemäß der Forderung von Nietzsches ‚Zarathustra‘: Bleibt der Erde treu! –*“

16 Den Prozess dieses Erkennens schildert Nietzsche in den drei Verwandlungen des Geistes vom Kamel zum Löwen und dann zum Kind als „Spiel“, „aus sich rollendes Rad“ und „erste Bewegung“ (Fink 1960a, 71); vgl. Fink 1959/60, 12ff.; dazu Joisten 2011.

eigener abgründiger Grund (Fink spricht gleichermaßen von *physis*, Welt, Zeit, dem Ganzen) zu erkennen gibt.

52 Für Fink ist somit mit der Freiheit als „Selbstbemächtigung“ nur eine Seite von Nietzsches „neuer Welterfahrung“ berührt. Um die Verwandlung des Verhältnisses von „Welt, Zeit und Freiheit“ zu erfassen, die sich in Nietzsches positiver Philosophie – dem *Zarathustra* – abzeichne, muss der in der Grundlosigkeit des unablässigen Schaffens aufblitzenden *Totalität der Zeit*, in die der Mensch spiegelnd hineinreicht und aus der heraus er sich produktiv versteht, ihrerseits Rechnung getragen werden. In diese Richtung führt erneut die von Fink als ontologischer Komparativ ausgewiesene „Tendenz auf Mehr“, und zwar jetzt im Blick erstens auf den Gedanken der Steigerung als solcher (der Wille zur Macht als reine Selbstüberwindung) und zweitens die notwendig im Gedanken dieser Selbstüberwindung mitgedachten schon bestehenden Gebilde, die sich ja als in der Zeit seiende selbst übermächtigen bzw. übermächtigt werden (eine Steigerung rein aus sich heraus – ein Komparativ ohne ein zugrunde liegendes Adjektiv – scheint ja widersinnig). Fink bringt diesen Sachverhalt so zum Ausdruck, dass er nun den *Vollzugscharakter* der Übermächtigung hervorhebt und seine *Verortetheit in der Zeit*. Der Rhythmus, die Bewegtheit des Lebens sei kein spielerisches Hervorquellen, kein „Wellenspiel“, keine „allesumfassende Flut“ im Sinne eines bloßen Hin und Her, kein bloßes wechselseitiges Bedingen, sondern gleiche vielmehr eher „einem ungeheuerlichen, sich immer mehr auftürmenden Turm, der wächst und wächst; jede erreichte Position wird zum Sprungbrett für einen neuen Anlauf“ (Fink 1960a, 80). Das „schaffende Selbst“ ist mit anderen Worten ein „auf Größerwerden bedachtes Machtquantum“, der Wille zur Macht waltet „als Setzen der Bedingungen seiner Zunahme“ (Fink 1959/60, 30) und dieses Setzen bedeute letztlich einen „Kampf auf Leben und Tod“: „Das Leben ist als durchströmt vom Wille zur Macht beständiges Überstiegenwerden von Machtquanten durch andere, höhere Machtquanten. Die Selbstüberwindung des Lebens soll [dabei] nicht über das Leben [selbst] hinausführen, sondern nur über jede bestimmte und feste Lebensgestalt.“ (Ebd., 55.)

5.

Der Wille zur Macht als „Kampf auf Leben und Tod“ wird im *Zarathustra* als ein Kampf zwischen dem „Es war“ und der offenen Zukunft ausgetragen. Die Frage, auf die Fink seine Deutung zulaufen lässt, lautet: Wie steht der sich unablässig steigern wollende „Wille zur Macht“ zur Macht der Zeit? Wie verhält sich mit anderen Worten die „Tendenz nach Mehr“ im Sinne eines „Willens zur Zukunft“ (Fink 1960a, 81) zur Gegenwart, zum erlebten Jetzt, und zur Vergangenheit als dem, was unwiderruflich (der Fall) war? Dem Willen zur Zukunft seiner selbst, einem sich immer weiter und tiefer in seinem eigenen *Möglichsein* erkennen wollenden Willen, steht dieses „Es war“ entgegen und bildet doch zugleich den gewaltigen Fuß jenes sich „auftürmenden Turmes“ in die offene Zukunft. Zum einen kann der Wille nur im „Spielraum des Möglichen“ wollen, an der „Unabänderlichkeit der verflochtenen Zeit endet alle Willensmacht“ (Fink 1960a, 81). Zum anderen kann das Leben seine Überhöhung nicht ins Unendliche fortsetzen, es kann keinen „endlosen Über-Übermenschen“ (ebd., 82) geben, denn auch das würde bedeuten, die Macht des Willens der Macht der *Zeit* zu unterwerfen als der Grenze, die ihn in jedem Moment neu an ihm selbst unmöglich werden lässt.

53

Wie kann dieses Verhältnis also so gedacht werden, dass die Macht des Willens nicht an der Macht der Zeit zugrunde gehen muss und andersherum die Realität der Zeit nicht, wie in der Tradition, einfach negiert wird und die Ontologie des Willens zur Macht damit (wie Heidegger suggeriert) zur „Vollendung der abendländischen Metaphysik“, also zur Vollendung jener Bahn, der Nietzsche auf fulminante Weise den Krieg erklärt hat? Was heißt es also, den Machtwillen als „Gegenspiel[er] der Verendlichkeit zur Un-Endlichkeit der Ewigen Wiederkunft“ (Fink 1960a, 178) zu denken und damit, wie ich das oben ausgedrückt habe, den *philosophischen* Nietzsche, den Nietzsche, in dessen Kampf *gegen* die Metaphysik sich zugleich eine neue, diesen Antagonismus der Zeit selbst austragende Welterfahrung abzeichnet? Wenn der Wille zur Macht die Bewegung alles Seienden *in* der Zeit aufzeigt und die Ewige Wiederkunft des Gleichen die „Totalität der Zeit“ (Fink 1959/60, 6) selbst, dann ist jetzt nach der „Zeit“ als der Gegenspielerin und Grenze des Willens zur Macht zu fragen. Die zentrale Frage dabei lautet, ob dabei die Zeit

adäquat von der Wirklichkeit des Willens zur Macht her (also dem Sein *in* der Zeit) als endlose Abfolge von Momenten gedacht werden kann. Erschöpft sich das „Wesen“ der Zeit tatsächlich in der Vorstellung einer unendlichen Linie, die „durch das Jetzt in zwei heterogene Teile zerspalten ist, in das Vergangene und Künftige? Oder gibt es ein *tieferes Wissen um die Zeit?*“ (Fink 1960a, 82.)

Auch der Wille zur Macht wird also noch unterlaufen, nämlich durch „Zeit“. Er findet seine Grenze im doppelten Gesicht der Unabänderlichkeit der verflochtenen/verfließenden Zeit. Genau dies wird im Bild vom „Thorweg“ ausdrücklich, das im Zentrum des Gesprächs zwischen Zarathustra und dem Zwerg in dem berühmten Kapitel „Vom Gesicht und Rätsel“ steht. Dieser Thorweg, so heißt es bei Nietzsche bekanntlich, hat „zwei Gesichter“:

Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus – das ist eine andere Ewigkeit.

Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stoßen sich gerade vor den Kopf: – und hier, an diesem Thorwege, ist es, wo sie zusammen kommen. Der Name des Thorwegs steht oben geschrieben: „Augenblick“. (Za III; KSA 4, 199f.)

54

Wie verhalten sich, so fragt Zarathustra hier, der durch einen „Willen zur Zukunft“ gezeichnete Weg des Schaffens zur Vergangenheit, zum unwiderruflichen „Es war“? Hat nicht die Zeit der Transzendenz in die Zukunft immer schon unwiderruflich ihr Gewesensein eingezeichnet? Hier, im Herzen des schöpferischen Entwurfs – im Willen zur Macht selbst – stoßen der „Wille zur Zukunft“ und das Überantwortetsein an das Vergangene einander vor den Kopf.

Die Frage, ob sich diese „heterogene[n] Teile“ (Fink 1960a, 82) der auseinanderstrebenden Zeit je treffen oder einander ewig widersprechen werden, wird im *Zarathustra* zunächst so beantwortet, dass der Zwerg die Linearität der Zeit infrage stellt und damit den Gedanken des Unendlichen neu fasst. Statt die Zeit als endlose Abfolge von Jetztpunkten zu denken, stellt er sie als einen „Ring von Zeitmomenten, von Jetztten“ (Fink 1960a, 87) vor. Unendlichkeit wird nun als ein Ineinanderübergehen von Vergangenheit und Zukunft gedacht und der Machtwille dahingehend „gerettet“, dass das Leben *als* Werden den Charakter

der Ewigkeit erhält. Aber selbst wenn das Leben in seinem unauflöselichen Zusammenspiel von Aufstieg und Untergang geschlossen wird, wird doch nach Fink dieser „Kreis des Lebens“ nicht seinerseits an seine *Grenze* gebracht. Stattdessen werde „eine temporale Geschlossenheit und ein Zurückfluß der Zeit in sich selber zu denken versucht“ und damit „eine ‚Hinterzeit‘ hinter der Zeit des Erscheinens angesetzt“ (Fink 1958, 528f.). In dem Bemühen, die Gegenläufigkeit zum Kreis zu schließen, wird mit anderen Worten die dunkle Problematik der *Zeit* des Erscheinens – oder der *Totalität* der Zeit – erneut in eine Zeitvorstellung zurückgenommen, die an *innerzeitlichen* Gegebenheiten bzw. Modellen – hier der ontologischen Vorstellung vom Willen zur Macht als Bewegungsform der Dinge *in* der Zeit – abgelesen wird. Die Zeit, zu der wir uns als solcher verhalten, die sich zeitigende („dionysische“) Zeit als die Geburtsstätte alles („apollinisch“) Gezeitigen, als deren *Spiegel* der Wille zur Macht fungiert, *die er aber selbst nicht hervorbringen kann*, wird sowohl im ontischen Bild vom „Ring“ der Zeit wieder verdeckt als auch in Zarathustras anschließenden, in einem „Wirbel der [...] Zeitdemarkationen“ endenden Versuchen, das Binnenweltliche „auf die Welt Ganzheit der Zeit hin durchscheinend zu machen“ (Fink 1959/60, 65f.), indem der Gedanke der Wiederholtheit des Vergangenen nun auch auf die Wiederholtheit des Jetzt und der Zukunft bezogen wird. Die daraus resultierende Paradoxie und (wie ja auch die Forschung zeigt) interpretative Unerschöpfbarkeit der Ewigen Wiederkehrlehre begründet sich nach Fink gerade dadurch, dass alle binnenweltlichen Zeitvorstellungen, mit denen in der Darstellung der Wiederkehrlehre operiert wird, einander letztlich „vor den Kopf stoßen“:

55

Es wird einerseits der Gedanke der Wiederholung festgehalten, andererseits wird er negiert, was die Gleichheit des Inhalts bei Verschiedenheit der Zeitstelle angeht. Es wird zusammen mit der Wiederkehr die Selbigkeit der Zeitstelle zu denken versucht; d. h., der Gedanke „explodiert“. (Fink 1959/60, 67.)

Es geht nach Fink auch gar nicht darum, diese zeitlichen Bestimmungen und Inhalte ihrer Paradoxie zu entledigen. Für ihn ist viel wichtiger, zu erkennen, *welche operativen Voraussetzungen überhaupt in diese Paradoxie führen*, das

heißt zu fragen, ob nicht die Paradoxie bzw. Antinomie der Zeitvorstellung gerade „aus dem Zusammenstoß der ding-ontologischen Denkmittel mit dem wesentlich fremdartigen ‚Ganzen‘“ (Fink 1949b, 318) entspringt.¹⁷ Es stoßen einander also, tiefer besehen, nicht zwei endlos vorgestellte Zeitreihen vor den Kopf, sondern die operative Voraussetzung einer innerweltlichen Vorstellung endloser Zeitmomente (die als Reihe gedacht werden) und dem von ihnen aus undenkbar Einfall des *Ganzen*. Die der Welt zugehörige Transzendenz lässt sich aus dem Binnenweltlichen und dem ihm zugeordneten ontologischen Komparativ schlechterdings nicht ableiten. Die Frage lautet also nicht: Wann (in der Zeit) ist die Reihe vollendet? Sondern: Wie verhält sich die Zeit zu dem, was *in* ihr ist? Wie die Welt zu dem, was *in* ihr war, ist oder sein wird, und wie die mit der „*Macht des Seinsspieles*“ befähigte Freiheit des endlichen Menschen zum Spiel des Seins, der *physis*?

56 Die Paradoxien der Lehre von der Ewigen Wiederkunft haben nach Fink demnach ausschließlich zum Ziel, das geläufige Zeitverständnis, welches den Wiederkunftsgedanken unmöglich werden lässt, gleichsam außer Kraft zu setzen, um den Gedanken vorzubereiten, die Wiederkunft des Gleichen als „Wiederkunft des Einmaligen und Selben zu bestimmen“ (Fink ²1968, 172). Dieses nun wiederum diesseits der operativen Kategorien von Substanz und Subjekt, ja *diesseits der Phänomenalität* überhaupt zu denkende „Einmalige und Selbe“ wird jetzt gerade durch den „schwebenden, tanzenden Charakter“¹⁸ der Zeit angespielt („was sein wird, ist schon gewesen, und das Vergangene ist zugleich auch das Künftige, im Jetzt ist auch die ganze Zeit, sofern es das unendlich wiederholte Jetzt ist. Der Mensch schwebt in der schwebenden Zeit [...]“; Fink 1960a, 98), der sich ergibt, wenn sich der Mensch in die *reine*

17 Vgl. die für diesen Zusammenhang grundsätzliche Auseinandersetzung Finks mit Kants kosmologischer Antinomie in der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* in: Fink 1949b.

18 Vgl. Fink 1959/60, 56: „Die Leichtigkeit des Tanzes gilt Zarathustra als Grundcharakter des Lebens. Das Leben ist zwar gestuft in Machtquanten, die sich bekämpfen; aber der Strom, der alle Machtquanten trägt und sie in ihrem Kampf verbindet, ist das Tänzerische als der Grund des Lebens, dessen der Wille zur Macht nicht mächtig ist.“ Dieser Grund des Lebens ist das *Eine*, das das Viele aus sich entlässt und wieder zurücknimmt, die „allumfängliche, alles-bringende und alles-tilgende Spiel-Zeit der Welt“ (Fink 1960a, 189).

Bewegung des spielerischen Entwerfens bringt und erkennt, dass das, worum es hier und jetzt geht, „über allen endlichen Zeitinhalt *un*-endlich hinausliegt“ (ebd., 104).

6.

Dieses un-endliche, alle endlichen Zeitinhalte übersteigende „Hinausliegen“ kommt in dem in Finks Augen zentralen Kapitel des *Zarathustra* zum Ausdruck, das mit „Die große Sehnsucht“ überschrieben ist und nun unmittelbar den „Weltbezug des Menschen“ (Fink 1949b, 214) zum Thema haben soll. Es bilde die Herzmitte des *Zarathustra*, aus der heraus alle Grundgedanken – die Frage nach dem Sein des Seienden (Wille zu Macht), die Frage nach dem Ganzen (die Ewige Wiederkunft des Gleichen), die Frage nach dem Seinsgrund (dem Dionysischen als dem, was den Platz des toten Gottes einnimmt) wie die Frage nach der Wahrheit (Übermensch) – erneut und von Grund auf zu rekapitulieren sind. Auch die „große Sehnsucht“ geht *nicht* auf einen bestimmten Inhalt. Sie ist überhaupt kein Sehnen nach Gestern oder Morgen, Diesem oder Jenem, kein Bezug zu Seiendem, sondern, das „reine Überschwingen“, das „Sichhinaushalten ins Ganze“ (Fink 1949b, 214). Dieses „reine Überschwingen“ evoziert Zarathustra im Zwiegespräch mit seiner Seele: „Oh meine Seele“, heißt es hier, „ich lehrte dich ‚Heute‘ sagen wie ‚Einst‘ und ‚Ehemals‘ und über alles Hier und Da und Dort deinen Reigen hinweg tanzen“ (Za III; KSA 4, 278). Und: „Siehe, es giebt kein Oben, kein Unten! Wirf dich umher, hinaus, zurück, du Leichter!“ (Ebd., 291.) (Das Zitat dieser „Vogel-Weisheit“ (ebd.) sind, nebenbei gesagt, die letzten Worte von Finks *Spiel als Weltsymbol*). Je mehr Zarathustras Seele über alles Hier und Dort, Oben und Unten, Früher und Später, also über alle binnenweltlichen Inhalte, Demarkationen und Bestimmtheiten „hinwegtanzt“, je tiefer sich also die Loslösung vom Binnenweltlichen zugunsten des philosophischen *Gedankens* ereignet, jemehr das Gespräch zu einem des bestimmten Seienden unbedürftigen Selbstgespräch der Seele mit sich selbst¹⁹ wird – desto schattenhafter, so Fink, wird auch die *Figur* Zarathustras als eine der vielen Masken, Rollen und Häute,

57

¹⁹ „Im Selbstgespräch Zarathustras mit seiner Seele ereignet sich das Denken an die Welt.“ (Fink 1949b, 214.)

deren sich Nietzsche bedient und bedienen *musste*. „Je wesentlicher Nietzsche seine Vision [...] zu fassen sucht, desto mehr bleicht und verblaßt das Bild.“ Zarathustra wird zum „Schema ohne Fleisch und Blut“,²⁰ öffnet sich auf das Ganze, wird auf seinen *me-ontischen*, unauslotbaren Grund hin „durchsichtig“ – in jener von Fink seit seiner Dissertation beschriebenen paradoxen Struktur, die besagt, dass (und hier bediene ich mich einer Formulierung von Hans Rainer Sepp) „in einer Binnensituation das sie zugleich *völlig* Übersteigende in seinem Entzug aufleuchtet“.²¹ Die Erscheinung ist jetzt, wie es in *Spiel als Weltsymbol* heißt, reine „Maske, hinter der ‚niemand‘, hinter der nichts [mehr] ist – als eben das Nichts“ (Fink 1960b, 223). Denn das „Spiel der Welt“ ist einer berühmten Formulierung aus *Spiel als Weltsymbol* zufolge „niemandes Spiel, weil es erst darin Jemande, Personen, Menschen und Götter gibt; und die Spielwelt des Weltspiels ist nicht ein ‚Schein‘, sondern die *Erscheinung*“ (ebd., 241). Die Seele, die „aufgebrochen ist ins Offene der Welt“, ist somit „selber zu einem All-Umfänglichen geworden, sie hat ‚jede Nacht und jedes Schweigen‘, jede Sehnsucht und jede Sonne in sich“ (Fink 1949b, 215), sie ist, wie Nietzsche auf einem seiner letzten, sogenannten „Wahnsinnszettel“ von sich selbst behauptet: „jeder Namen der Geschichte“, der vergangenen wie in eins der zukünftigen. Ist also vielleicht die „Seele“ selbst „in gewisser Weise die Zeit, am Ende die ursprünglichste Zeit?“ Nietzsche, so Fink, „denkt hier in eine noch dunkle Dimension. Wie verhält sich die Weltoffenheit des Menschen zur Welt selbst? Etwa wie eine Erkenntnis zu ihrem Gegenstand? Ist die Welt ein vorliegendes Erkenntnisthema, dem man sich zuwenden kann, das man treffen oder verfehlen kann? Ist sie ein Objekt und ist andererseits das Offensein für die Welt eine Art ‚subjektiver Ansicht‘?“ (Fink 1949b, 215.) – – – (Hier könnte man jetzt drei von Nietzsches berühmten, immer ein Anathema anspielenden Gedankenstrichen anfügen.)

Fink selbst legt das ganze Gewicht seines Denkens spätestens ab 1945 darauf, Raum, Zeit und Bewegung als *Weltcharaktere* zu denken und nicht

20 Fink 21968, 167. Vgl. ebd., 164: „Wo Nietzsches Vision vom Menschen ihre höchste Höhe erreicht, bleibt das Bild der Bilder schattenhaft. Was ist der Mensch?“

21 Nachwort der Herausgeber zu: Fink 1960b, 326. Bereits der frühe Fink spricht im Blick auf die phänomenologische Reduktion vom „Durchsichtigwerden der Maske der existenten Subjektivität“ (Fink 2008, 167).

transzendental oder existenziell bzw. existenzial, wovon insbesondere seine Vorlesung „Welt und Endlichkeit“ (1949) Zeugnis gibt. Bei Nietzsche erkennt Fink das Aufblitzen einer „nicht-metaphysische Ursprünglichkeit“ (Fink 1960a, 187), und zwar in dem Gedanken bzw. der „kosmischen Metapher“ vom die ontologische Differenz ablösenden *Spiel* und vom Menschen als „Mitspieler des kosmischen Spiels“ (ebd., 188):

Wo Nietzsche Sein und Werden als Spiel begreift, steht er nicht mehr in der Befangenheit der Metaphysik; dort hat der Wille zur Macht [...] den Charakter der apollinischen Gestaltung, und andererseits wird in der Ewigen Wiederkunft des Gleichen die allumfängliche, alles-bringende und alles-tilgende Spiel-Zeit der Welt gedacht. (Fink 1960a, 189.)²²

Die Situation des Torwegs ist und bleibt jedoch sowohl Nietzsches als auch Finks *eigene Situation* in ihrer Auseinandersetzung mit dem Schatten der Metaphysik, einschließlich der langen Schatten des „toten Gottes“: Es gibt keine Positionierung zur Zeit, die sich in ein Außerhalb der Zeit stellen könnte, es bleibt auf ewig der „wunderliche Bruch“ (HL; KSA 1, 249). Finks Nietzsche ringt wie Fink selbst mit dem Vergangenen aus der „blitzhaften“ Zäsur einer neuen Welterfahrung – und dieses „Ringens“ ist in höchstem Maße *performativ*, vollzugshaft; es schießt gleichsam zusammen in das sich an das Gespräch mit dem Zwerg anschließende Bild des jungen Hirten (vgl. Za III; KSA 4, 201f.), dem, während er schlief, eine Schlange in den Schlund gekrochen ist und der ihr auf Zarathustras Zuruf hin („Beiß zu! Beiß zu!“) den Kopf abtrennt und aufspringt, die endlose Geschichte also im Sprung über den eigenen Schatten buchstäblich *im Moment* enthauptet – und in ein bislang ungehörtes *Lachen* ausbricht. „Meine Sehnsucht nach diesem Lachen“, so Zarathustra *schon im selben Moment rückblickend*, „frisst an mir: oh wie ertrage ich noch zu leben! Und wie ertrüge ich's, jetzt zu sterben! –“ (Za III; KSA 4, 202.)

Nietzsche war sich auf jeden Fall – wie Fink auch – in aller Schärfe bewusst, dass das Neue, der Anfang nicht nur seinen Austragungsort

²² Vgl. hierzu: Spariosu 1989, 125ff.; sowie Axelos 1962 und (zu Axelos und Fink) Dastur 1997.

grundsätzlich im Einzelnen und damit in einer Perspektive der Endlichkeit (der Fragmentarität, des Risses) findet, sondern auch, dass eine „Lehre“ wie die von der Ewigen Wiederkunft des Gleichen niemals „wie eine plötzliche Religion“ zu lehren ist: „Sie muß langsam einsickern, ganze Geschlechter müssen an ihr bauen [...]“ (NL 1881; KSA 9, 503). Der „Sprung“ gelingt immer nur im Augenblick. Ob Nietzsche also aufgrund seines Verhaftetseins in die Schatten der abendländischen Metaphysik mehr als Fink selbst der „mythischen Gestalt des Tantalus“ gleicht, dessen Zugriff „das ihm allein Denkwürdige“ entweicht – „das Weltganze als das Ziel der ‚Großen Sehnsucht‘“ (Fink 1960a, 180) –, bleibe daher ebenso dahingestellt wie Finks Behauptung, Nietzsche scheitere letztlich daran, eine angemessene Sprache bzw. Begrifflichkeit für seine „neue Welterfahrung“ zu finden, weshalb seine „höchsten Intuitionen“ den Eindruck erweckten, „als stammle ein Trunkener von inneren ‚Gesichten‘ – als sei der Philosoph ‚nur Narr, nur Dichter‘“ (Fink 1968, 173). Als „Erstling“ hänge er „über dem Abgrund“ und – so wiederum Nietzsches Zarathustra: „Oh meine Brüder, wer ein Erstling ist, der wird immer geopfert.“ (Za III; KSA 4, 250.)

Bibliographie | Bibliografija

Axelos, Kostas. 1962. *Héraclite et la philosophie*. Paris: Minuit.

Babich, Babette. 2011. „‚Artisten-Metaphysik‘ und ‚Welt-Spiel‘ bei Nietzsche und Fink.“ In *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, 57–86. Freiburg/München: Alber.

Crowell, Steven. 2006. „Fink’s Untimely Nietzsche: Between Heidegger and Derrida.“ *International Studies in Philosophy* 38 (3): 15–31.

Dai, Takeuchi. 2011. „Zweideutigkeit des Meon und Kosmologie als Phänomenologie der Immanenz. Fink und Deleuze.“ In *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, 237–249. Freiburg/München: Alber.

Dastur, Françoise. 1997. „Monde et jeu: Axelos et Fink.“ *Rue Descartes* 18: 25–38.

Joisten, Karen. 2011. „In den Fesseln des ‚binnenweltlich-Seienden‘. Eugen Finks kosmologische Deutung von Friedrich Nietzsches *Zarathustra*.“ In *Welt*

denken. *Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, 89–103. Freiburg/München: Alber.

Fink, Eugen. 1937. „Die Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls.“ In Eugen Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Franz-Anton Schwarz, 45–74. Freiburg/München: Alber, 1976.

---. 1946. „Nietzsches Metaphysik des Spiels.“ In *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, 25–37. Freiburg/München: Alber, 2011.

---. 1947. „Vom Wesen der menschlichen Freiheit.“ In Eugen Fink, *Sein und Endlichkeit. Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (= EFGA 5.2)*, hrsg. von Riccardo Lazzari. Freiburg/München: Alber, 2016.

---. 1948. „Philosophie als Überwindung der ‚Naivität‘.“ In Eugen Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Franz-Anton Schwarz, 98–126. Freiburg/München: Alber, 1976.

---. 1949a. „Zum Problem der ontologischen Erfahrung.“ In Eugen Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Franz-Anton Schwarz, 127–138. Freiburg/München: Alber, 1976.

---. 1949b. „Welt und Endlichkeit (1949).“ In Eugen Fink, *Sein und Endlichkeit (= EFGA 5.2)*, hrsg. von Riccardo Lazzari, 191–402. Freiburg/München: Alber, 2016.

---. 1951. „Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung.“ In Eugen Fink, *Sein, Wahrheit, Welt (= EFGA 6)*, hrsg. von Virgilio Cesarone, 15–205. Freiburg/München: Alber, 2018.

---. 1955/56. „Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs.“ In Eugen Fink, *Sein, Wahrheit, Welt (= EFGA 6)*, hrsg. von Virgilio Cesarone, 207–329. Freiburg/München: Alber, 2018.

---. 1957. „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie (1957).“ In Eugen Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Franz-Anton Schwarz, 180–204. Freiburg/München: Alber, 1976.

---. 1958. „Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie.“ In Eugen Fink, *Sein, Wahrheit, Welt (= EFGA 6)*, hrsg. von Virgilio Cesarone, 333–533. Freiburg/München: Alber 2018.

---. 1959/60. „Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘“ (Nachlass E 15/37).

---. 1960a. *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: Kohlhammer.

---. 1960b. „Spiel als Weltsymbol.“ In Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol* (= EFGA 7), hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, 30–224. Freiburg/München 2010.

---. ²1968. „Vision des Menschen bei Nietzsche.“ In *Das Menschenbild in der Dichtung*, hrsg. von Albert Schaefer, 152–173. München: C. H. Beck.

---. 1977. *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg/München: Alber.

---. 1991. „Nietzsches neue Welterfahrung.“ In *100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, hrsg. von Alfredo Guzzoni, 126–139. Frankfurt am Mai: Athenäum.

---. 2008. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (= EFGA 3.2). Hrsg. von Ronald Bruzina. Freiburg/München: Alber.

62 ---. 2023a. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 3: Letzte phänomenologische Darstellung: die „Krisis“-Problematik* (= EFGA 3.3). Hrsg. von Ronald Bruzina (†), Francesco Alfieri und Guy van Kerckhoven. Freiburg/München: Alber.

---. 2023b. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 4: Finks phänomenologisches Philosophieren nach dem Tod Husserls* (= EFGA 3.4). Hg. von Ronald Bruzina (†), Giovanni Jan Giubilato und Guy van Kerckhoven. Freiburg/München: Alber.

Giubilato, Giovanni Jan. 2022. „Individuation und ontologische Erfahrung. Die philosophische Entwicklung des frühen Fink im Lichte seiner Auseinandersetzung mit Heidegger.“ Im vorliegenden Band.

Kerckhoven, Guy van. 1996. „Eugen Finks Phänomenologie der VI. Cartesianischen Meditation.“ *Phänomenologische Forschungen* 30: 88–110.

---. 2003. *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink. Die sechste Cartesianische Meditation und ihr „Einsatz“*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Moran, Dermot. 2007. „Fink’s Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence.“ *Research in Phenomenology* 37: 3–31.

Nielsen, Cathrin. 2006. „Heidegger und Nietzsche.“ *Nietzsche-Studien* 35: 385–392.

---. 2015. „„Jetzt Erbe sein.“ Gedächtnis, Leib und Wiederkunft mit Blick auf Nietzsches *Zarathustra*.“ In *Pathos, Parodie, Kryptomnesie. Das Gedächtnis der Literatur in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, hrsg. von Gabriella Pelloni und Isolde Schiffermüller, 187–206. Heidelberg: Winter.

Nietzsche, Friedrich. 1988a. „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne (1873).“ In Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd. 1 (= KSA 1)*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 873–890. Berlin/New York: De Gruyter. Zit. als: WL; KSA 1.

---. 1988b. „Versuch einer Selbstkritik (1886).“ In Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd. 1 (= KSA 1)*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 11–22. Berlin/New York: De Gruyter. Zit. als: GT; KSA 1.

---. 1988c. *Also sprach Zarathustra I–IV. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd. 4 (= KSA 4)*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: De Gruyter. Zit. als: Za; KSA 4.

Sepp, Hans Rainer. 1998. „Medialität und Meontik. Eugen Finks spekulativer Entwurf.“ *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1: 85–93.

---. 1999. „Nietzsches *Geburt der Tragödie*. Eine phänomenologische Lektüre.“ *Divinatio. Studia Culturologica* 10: 77–88.

---. 2019. „Exzentrisch wohnen. Anmerkungen zu Finks Bestimmung des Menschen als eines Verhältnisses.“ In *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, 142–161. Freiburg/München: Alber.

Spariosu, Mihai. 1989. *Dionysos Reborn. Play and Aesthetic Dimension in Modern Philosophical and Scientific Discourse*. Ithaka and London: Cornell University Press.

Terzi, Pietro. 2018. „The Relevance of Fink’s Notion of Operative Concepts for Derrida’s Deconstruction.“ *Journal of the British Society for Phenomenology* 50 (1): 50–67.

Zittel, Claus. 2000. *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

INDIVIDUATION UND ONTOLOGISCHE ERFAHRUNG

DIE PHILOSOPHISCHE ENTWICKLUNG DES FRÜHEN FINK IM LICHT SEINER AUSEINANDERSETZUNG MIT HEIDEGGER

Giovanni Jan GIUBILATO

Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal, Bergische Universität Wuppertal,
Gaußstraße 20, 42119 Wuppertal, Deutschland | Núcleo de Pesquisa em
Fenomenologia, Universidade Estadual de Londrina, Rodovia Celso
Garcia Cid, PR-445, Km 380, Campus Universitário, Cx. Postal 10.011,
CEP 86.057-970, Londrina - PR, Brazil

giovannijangiubilato@hotmail.com

**Individuation and Ontological Experience. The Philosophical Development of
the Early Fink in Light of His Confrontation with Heidegger**

Abstract

Eugen Fink's philosophy confronts us with a complexity of conceptual constellations that, in their integrity, are specifically aimed at a deep questioning of our way of thinking and of the metaphysical foundations of our experience and understanding

of the world. Taking account of the newest materials in Fink's *Collected Works*, the following paper 1) proposes a brief distinction of the denominations of Eugen Fink's *early philosophical project*, in order to describe the basic lines of his philosophy and to characterize its basic features by approaching "the deepest philosophical problem of all," as Fink itself affirmed, namely the question of individuation. Thereby, the paper will unveil 2) an essential aspect of *Fink's early confrontation with Heidegger*, in order to trace the premises and consequences of Fink's "cosmological thinking."

Keywords: Fink, ontogenic metaphysics, ontological experience, essence, individuation.

Individuacija in ontološko izkustvo. Filozofski razvoj zgodnjega Finka v luči njegovega spoprijema s Heideggrom

Povzetek

66 Filozofija Eugena Finka nas sooča s kompleksnostjo konceptualnih konstelacij, ki želijo – z njihovo celovitostjo – globoko preizprašati naš način mišljenja ter metafizične temelje našega izkustva in razumevanja sveta. Z upoštevanjem najnovejšega gradiva v celokupni izdaji Finkovih del pričujoči članek 1) predlaga kratko razgrnitev poimenovanj Finkovega *zgodnjega filozofskega projekta*, da bi lahko opisali osnovne poteze njegove filozofije in označili njene temeljne lastnosti s pomočjo približanja, kakor je trdil Fink, »najglobljemu filozofskemu problemu«, vprašanju individuacije. Na takšni podlagi prispevek 2) odstira bistvene vidike *Finkovega zgodnjega spoprijema s Heideggrom*, in sicer z namenom, da bi začrtali predpostavke in nasledke Finkovega »kozmološkega mišljenja«.

Ključne besede: Fink, ontogenična metafizika, ontološko izkustvo, bistvo, individuacija.

1. Erneuerung des Denkens und neue Forschungen

Eugen Finks Philosophie konfrontiert uns mit einer hohen gedanklichen Komplexität und Begriffskonstellationen, die in ihrer gesamten Komposition auf eine Erneuerung des *seinsbegrifflichen Denkens* und eine Infragestellung der metaphysischen Grundlagen unserer Welterfahrung, unseres Weltverständnisses und -bezuges abzielen. Ihre volle Erschließung ist vor dem Hintergrund der neuesten Veröffentlichungen aus seinem Nachlass voll im Gange. Die epochale Zeitenwende des 20. Jahrhunderts befindet sich – so Finks geschichtliche Hauptthese – vor einer grundsätzlich neuen, „noch *unbegriffenen* ontologischen Erfahrung“ (Fink 1976, 128), die nach dem „letzten großen, durchgeführten ontologischen Entwurf des Abendlandes“, d. h. nach dem „Gigantenwerk“ Hegels, zum Stillstand gekommen sei. Als explizite Aufgabe der Philosophie erhebe sich demnach die prinzipielle Anforderung, neu zu denken,

was ein Ding, was eine Eigenschaft, was das Allgemeine, das Einzelne, das Eins und das Viele, was Bestehen, was Wesen, was Wirklichkeit und Möglichkeit, was das Ganze aller Dinge, was das Seiendste in allem Seienden und was das Wesen der Wahrheit sei. (Ebd.)

67

Die von Fink während der Zeit des Krieges, also um 1939 bis 1945, in aller Schärfe verspürte Notwendigkeit, die dem modernen Menschen zugewiesene „neue Seinserfahrung [...] in einen neuen und ursprünglichen Entwurf aller Seinsgedanken auszuprägen“ (ebd.), gilt auch heute noch, ja vielleicht in noch höherem Maße, für unsere prekäre Gegenwart der globalen Krise. Finks „nicht in orthodoxer Nachfolge, [sondern] in Fortführung der von Husserl empfangenen geistigen Impulse“ (Ossenkop et al. 2015, 27) betriebene Weiterbildung der phänomenologischen Philosophie, mit der er das phänomenologisch-transzendente Projekt „an die Klippen“ und „Randprobleme der regressiven Analytik“ heranzuführte, um „von da aus den motivierenden Anstoß für den konstruktiven Entwurf“ zu erhalten und das spekulative „Hinausgehen über [die] reduktive Gegebenheit“ (Fink 1988, 7) zu fordern, hat u. a. die theoretische Aufgabe auf sich genommen,

„die fundamentalen Begriffe“ bzw. die „ontologischen Grundgedanken“, mit denen wir alle in unseren gedanklichen Modellen zum Verständnis der Welt und unseres Lebens operieren, unter die Lupe zu nehmen und einem neuen Entwurf zuzuführen. In der Vermittlung dieser begrifflichen Fundamente bildet sich das „fortan [geltende] Gerüst der Welt“ (Fink 1976, 134), die wir verstehend erkennen und bewohnen, in der wir sowohl um uns selbst wissen als auch das menschliche Wissen in all die Verzweigungen der Wissenschaften fortentwickeln.

Die Verfolgung dieses Ziels hat Fink durch verschiedene Denkversuche und unterschiedliche Entwicklungsphasen hindurchgeführt, deren „Einheit in der Entzweiung“ bzw. „Selbigkeit im Andersein“ (Fink 1988, 7) durch die im Jahr 2005 ins Leben gerufene textkritisch angelegte *Eugen Fink Gesamtausgabe* nun Schritt für Schritt ans Licht kommt. In dieser Hinsicht mag es auf den ersten Blick erstaunlich, ja fast befremdlich erscheinen, dass der während der 1930er Jahre „zur Klärung der prinzipiellen, die phänomenologische Philosophie belastenden Missverständnisse“ (Fink 1966, viii) gerufene Mitarbeiter und hoch autorisierte Assistent Edmund Husserls, über dessen Werk Husserl selbst 1933 behauptete, „dass kein Satz [da] ist, den ich mir nicht vollkommen zueigne, den ich nicht ausdrücklich als meine eigene Überzeugung anerkennen konnte“ (Fink 1966, viii), schon um 1929 feststellte, dass die „Evidenz allein [keineswegs] die *ultima ratio* der Philosophie“ (Fink 2006, 165) sei. In Übereinstimmung mit seinen Bemühungen, die ursprünglich anti-philosophisch bzw. anti-spekulativ orientierte und „streng wissenschaftlich“ konzipierte Phänomenologie wieder *zurück in die Philosophie* zu bringen, präsentierte Fink das phänomenologische Denken 1933 mit seinem berühmten Aufsatz „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“ dahingehend, dass es ein „alle welthaften Formen des Erklärens, Einsichtigmachens, Begründens usw. übersteigendes Verstehen“ bilde, dessen Grundproblem die „Frage nach dem Ursprung der Welt“ (Fink 1966, 101) sei. Damit stelle die Phänomenologie „die Einheit von Seiendem und Weltform, [...] das Zusammen von ‚fundierter‘ und ‚fundierender Sphäre““ (ebd., 102) radikal infrage. Anders gesagt wird

der Universalhorizont alles Seins (die Welt) [...] durch die Erkenntnis, dass „Seiendes“ die konstitutive Dignität von Endprodukt, von Resultat hat, eingestellt in den Universalzusammenhang der Weltkonstitution. M. a. W. das Absolute ist nicht eine sozusagen homogene Universaleinheit von Seiendem (analog zur Welt), sondern gerade die umgriffliche Einheit von Seiendem überhaupt und Vor-Seiendem (von mundanem und „transzendentelem“ Sein), von Welt und Ursprung der Welt. (Fink 1988, 157.)

Diesen neuen, im Gegensatz zu allen mundanen Wissensformen und binnenweltlichen Erkenntnisweisen stehenden, in der Methode der „phänomenologischen Reduktion“ verankerten Hauptweg der Phänomenologie charakterisierte er außerdem in seinem Vortrag von 1935 über „Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie“ explizit und überraschenderweise als *eine ontogonische Metaphysik*. Die „transzendentele“ Art und Weise ihres phänomenologischen Fragens, welches „*das Ganze des Seienden in seiner Konstitution*“ auslegt und *den Menschen als das vermittelnde „Weltwesen“* begreift, lasse durch diese „Überfragung des Seins“ gerade „das unbekannte Wesen des Menschen erscheinen“ (Fink 1976, 43). Trotz all dieser und weiterer Formulierungen, die mit ihrer spekulativen Kraft die kritische „Nähe und Distanz“ zum traditionellen Verfahren der Phänomenologie Husserls ins Bild setzen, bemühte sich Fink 1955, „in einer Begegnung mit phänomenologischen Motiven der Philosophie Husserls und Heideggers den kosmologischen Horizont der Seinsfrage aufleuchten zu lassen“ (Fink 2018a, 208). Desgleichen beantwortete er anlässlich seines Vortrags zum 30. Todesjahr Edmund Husserls die Frage, ob die „Phänomenologie lebendig oder tot“ sei, entschieden zugunsten der ersten Option und zeigte, wie „die offenen Fragen in Husserls Phänomenologie“ eigentlich „Hinweisungen auf das Weltproblem“ seien, von dem aus „ein Wegesucht und gefunden“ wurde, wie „dem nachgedacht werden“ könne, „was uns ergreift und in der ‚Großen Sehnsucht‘ hinausreißt ins Ungeheure des Weltalls, das über jede bemessbare Ferne hinausliegt, und mit seiner Allgegenwart im kleinsten Staubkorn da ist“ (Fink 1976, 279).

Finks eigener Denkweg scheint also zutiefst durch eine ständige Konfrontation mit der Grundfrage der Phänomenologie und durch ein

allmähliches Hinauswachsen über Husserl und Heidegger charakterisiert zu sein, und zwar mittels einer besonderen Radikalisierungsbewegung, die ihn durch eine intensive Auseinandersetzung mit *Kant*, *Hegel* und *Nietzsche* hindurch in die Uranfänge der Antike (Heraklit, Parmenides) hinabführt, bis zum *Entwurf eines anderen begrifflichen Gerüsts für ein Denken, das er „kosmologisch“ nennt*.¹ Insofern stellt die Behauptung, Fink habe entscheidende Anstöße zum Aufbau seines eigenen Denkens gerade durch die kritische Abgrenzung gegen die Positionen der beiden Großen, die bei seiner 1929 eingereichten Dissertation als Referenten auftraten, erhalten, nahezu eine Selbstverständlichkeit dar. In seinem Denken ging er jedoch noch einen Schritt weiter, indem er sich bemühte, „eine ungeprüfte Voraussetzung aller Phänomenologie“, die Voraussetzung nämlich, „dass das Seiende erscheine“ (Fink 1976, 249), infrage zu stellen. Das beweist auf ausgezeichnete Weise der bislang unveröffentlichte „Traktat über phänomenologische Forschung“;² in dem Fink ausführlich auf „die Gefahr einer Erstarrung“ der Phänomenologie sowohl in einer bloß forschungsorientierten „unphilosophischen Methodik“ (Z-XXX/16a) als auch in der „Dogmatik eines absoluten Subjektivismus“ (Z-XXX/45a) eingeht. Laut seiner *philosophischen* Kritik an Husserls Ansatz habe dieser, mit der programmatisch aufgestellten Anforderung einer voraussetzungslosen Wissenschaft der unmittelbar gegebenen Phänomene (eben der *Phänomeno*-logie), gerade die *Phänomenalität* einfach vorausgesetzt und somit das allumfassende Geschehen des φαίνεσθαι, d. h. des Welterscheinens des Seienden, als eine *ungeheure, ungeprüfte Voraussetzung* für die infinitesimale Intentional-Analytik, der er den menschlichen, in seinen transzendentalen Strukturen gereinigten Weltbezug unterzogen hat, ohne irgendeine weitere Nachfrage angenommen.

Dagegen stellt Fink das „Wunder aller Wunder“ (Heidegger 1976, 307), nämlich dass Seiendes ist und sich „in Erscheinung“ zeigt, explizit ins

1 Zur Genese und Entwicklung der Grundstrukturen von Finks kosmologischer Denkmatrix in Abgrenzung zur transzendental-phänomenologisch angelegten Perspektive einer sogenannten „Meontik des Absoluten“ vgl. Coli 2022.

2 Die Texte aus den soeben erschienenen Teilbänden 3.3 und 3.4 der „Werkstatt“-Bände der *EFGA* werden, wie seit den ersten Pionierarbeiten in diesem Forschungszusammenhang von Ronald Bruzina üblich, mit Angabe der Nummer der Mappe und des Seitenfragments zitiert.

Zentrum der theoretischen Besinnung seiner πρώτη φιλοσοφία, die sowohl „τὸ ὄν ἢ ὄν“ bzw. Seiendes als Seiendes als auch „τὸ ὄν ἢ μὴ ὄν“ bzw. Seiendes als nicht-Seiendes denkt und das Erscheinen des Seienden auf seine nicht-seiende (me-ontische) Konstitution (Verweltlichung) zurückführt. Finks spekulative Enthüllung der „Prozesse der Weltkonstitution“ (Fink 1988, 16) und der Individuation „eines vor aller Individuierung liegenden ‚einhaften‘ transzendentalen Lebens“ (ebd., 164) durchschaut die „Erscheinung“ und lässt „die konstitutive Kosmogonie“ (ebd., 15) in ihrem transzendentalen Werden durchsichtig werden. In der „transzendentalen Selbstbewegung“ des „kosmogonischen Konstitutionsprozesses“ (ebd., 119) geht das „ansichseiende“ Absolute als „Einheit von ‚Sein‘ und (konstituierendem) ‚Vor-Sein‘“ (ebd., 167) in die „Situation“ des „Außersichseins“ bzw. in die Schicht der „Endkonstituiertheit“ (ebd., 150f.) über.

Dass mit diesem „Außer-sich-Gehen“ (ebd., 152) das Seiende erscheint, deutet nämlich auf einen traditionellen philosophischen Problemkreis hin, den die Phänomenologie Husserls gewissermaßen überspringen *musste*, indem sie eben von der phänomenalen Selbstgebung der „Sachen selbst“ unmittelbar ausging und diese zum Gegenstand ihrer Forschungen machen wollte. Anhand des Begriffs der Intentionalität habe sie daher das Erscheinen (bzw. das sich einem welterfahrenden Bewusstsein Geben der „Sachen selbst“) als einen selbstverständlichen bzw. gegebenen Sachverhalt gedeutet. Angesichts ihres erkenntniskritischen Programms (vgl. Husserl 1973a), ihres Anspruchs, strenge Wissenschaft zu sein (vgl. Husserl 1987), und ihrer Zweckidee einer transzendentalen Begründung der Wissenschaft (vgl. Husserl 1973b; 1976) gehe die methodisch gesicherte Grundvoraussetzung der Phänomenologie Husserls mit einer dezidierten „antimetaphysischen, antispekulativen Haltung“, mit einem „Idol der Gegebenheit“ und mit der „formalen Leitidee einer Philosophie als strenger Wissenschaft“ (Elemente/5) unausweichlich zusammen. Vom philosophischen Grundproblem des Erscheinens bzw. des „Verhältnisses von Ansichsein und Fürunssein“ und „von Wesen und Erscheinung“ habe Husserl infolge seiner auf bestimmten Vorentscheidungen basierten Ablehnung des begrifflich-spekulativen, metaphysischen Denkens insgesamt nur die *gnoseologische bzw. erkenntniskritische Seite* erfasst. Im Rahmen der phänomenologischen Rückfrage in das konstitutive Leisten

des transzendental-subjektiven Lebens habe Husserl die philosophische Problematik von Wesen und Erscheinung lediglich negativ, d. h. „in der Form einer Eliminierung des Ansichseins“ (Z-XXX/47a) betrachtet.³ Eben dies ist die Grundthese, die Fink in der Abhandlung „Elemente einer Husserl-Kritik“ vertritt, einer Sammlung von insgesamt 56 thesenhaften Notizen aus der Zeit der Abfassung des schon erwähnten „Traktats über phänomenologische Forschung“, dessen „zur Hälfte ausgearbeitete Manuskript[e]“ (Elemente/1) aufgrund der Kriegsergebnisse des Jahres 1940 leider verschollen sind.

72 Wenn also einerseits die Enge der Phänomenologie Husserls darin besteht, dass er „keine Reduktion der Erscheinung auf den Begriff“ (Z-XXX/47a) vollzogen habe, greift Fink andererseits mit seiner Absicht, die nie zum thematischen Bewusstsein gekommenen Voraus-Setzungen aller Phänomenologie wiederzuentdecken und zu hinterfragen, auch Heideggers Philosophie an. Heideggers Ansatz sei insofern mangelhaft, als er ein *rein und lediglich ontologischer* sei. Dieser verbleibe nämlich gewissermaßen „statisch“ auf dem Boden der Vorgegebenheit der seienden Welt, d. h. der „Endkonstituiertheit“, und bringe lediglich eine Auslegung ihrer „formal angezeigten“ ontologischen Modal-Strukturen (vgl. Giubilato 2020). Die in der existenzialen Analytik des Daseins von Heidegger gesuchte Fundamentalontologie stelle zwar eine „Erhellung des Daseins hinsichtlich seiner apriorischen Strukturen (wie Umwelt, Geworfenheit, Entwurf)“ zur Verfügung; diese sei jedoch „nichts anderes als die *phänomenologische* Herausarbeitung des Ausgangspunktes der Philosophie“ (Fink 2006, 44). Das Ergebnis ihres hermeneutischen Verfahrens biete tatsächlich die *onto-logischen* Leitfäden für die darauffolgende transzendental-spekulative Konstitutivforschung bzw. für die „Überfragung des Seins“ im Ganzen dar, die die spezifische Aufgabe der *onto-gonischen* Metaphysik sei und die Heidegger unterlassen habe. Weil „Heidegger blind

3 Das Problem der „*hyle*“ und ihrer Tilgung als eines Restes von „Fremdheit“ bzw. von einem „an sich seienden Material“ stellt wahrscheinlich den rätselhaftesten und umstrittensten Ort im phänomenologischen Universum dar. Vor allem in seinen Forschungen zur Zeitanalyse und Zeitkonstitution scheint Husserl das Anliegen vorzubringen, eine zutiefst aktive, in den ursprünglichsten Schichten der Bewusstseinskonstitution vor sich gehende Konstitution des sogenannten „passiv vorgegebenen“ Materials bzw. *hyletischen* Flusses aufweisen zu wollen. Vgl. Held 1966; Gonnella 2016; Rabanaque 2003.

für die Konstitution“ (Fink 2008, 122) geblieben sei, musste er, ohne es zu wissen, innerhalb der (wenn auch fundamental beleuchteten) Ontologie der Entsprungenheit bzw. der Endkonstituiertheit befangen bleiben. Und weil er die Binnenweltlichkeit (das „In-Sein im Sein“) *nicht* als eine konstituierte und damit abgeleitete, nicht letztgültige Dimension erkenne, verstehe er auch das „Verhältnis von Ansichsein und Fürunssein“ nicht als ein „Hervorkommen des Wesens in die Erscheinung“ (Z-XXX/47a), und insofern bleibe ihm die fundamentale Problematik der Konstitution bzw. Individuation grundsätzlich fremd. Diese Grundintuition Finks, die er bereits in den 1930er Jahren deutlich formuliert, wird sich nach mehr als zwanzig Jahren nochmals in aller Deutlichkeit bestätigen, wie wir am Schluss unserer Ausführungen sehen werden.

Das von Fink 1935 als Metaphysik des über die Subjektivität hinausliegenden absoluten Geistes an die Oberfläche kommende philosophische Projekt stellt dagegen das „ontogonische Werden“ (Z-XIX/II/3a) ganz ins Zentrum seines Fragens. Es kann deshalb in einem zweifachen Sinne als ein radikal phänomenologisches verstanden werden. Erstens, weil es die ungeprüfte Voraussetzung aller Phänomenologie, sozusagen jene *Ur-doxa*, auf der sie sich errichtet hat, radikal infrage stellt und somit den Versuch unternimmt, diese zu Ende zu denken. Und zweitens, weil Fink damit den fundamentalen, über jeden in analytischen Einzelforschungen zerstreuten Methodologismus liegenden Sinn von *Phänomenologie als Erscheinungslehre des Absoluten bzw. „des ὄντως ὄν“* (Z-XXIX/286b) ins Visier nimmt und diese spekulativ mit der Konzeption einer einheitlichen „ontologischen Erfahrung“ in Verbindung bringt. Mit der Entfaltung der Problematik der „Manifestation“ bzw. „Erscheinungslehre des Absoluten“ (Fink 2008, 304; vgl. auch 17, 30, 64) zielt Fink auf ein integrales, ontogonisches Weltverstehen ab, das „das konstitutive Weltwerden“ (Fink 1988a, 158), den Werdeprozess „des Wesens in Erscheinung“ bzw. das „Außersichgehen des Seienden“ (Z-XXVI/16a) in die durchsichtige Phänomenalität zu begreifen versucht. Die Weltkonstitution geschieht als Prozess der „Entfremdung, Entäußerung, [des] Außersichgehen[s], [...], „Ins-Offene-treten[s]“, „Herauskommen[s]“, [...], Sichseinlassen[s], „ἐντελέχειν““ (Z-XXVI/15b) des Wesens in die Erscheinung und des Ansichseins in das Fürunssein. In der binnenweltlichen Entsprungenheit zeigt sich der absolute

Erscheinungsraum (die Welt) „reluzent“. Bei Finks Versuch, eine πρώτη φιλοσοφία zu etablieren, geht es also grundsätzlich um „die Setzung des urlichtenden Entwurfs“ (Elemente/43) jener Grundbegrifflichkeit, mit der *der ontogonische Prozess der Individuation bzw. der Ontifikation* zu fassen ist.

Einige bisher unveröffentlichte und nun in den Bänden 3.3 und 3.4 der „Werkstatt“-Bände zugängliche Fragmente aus den Jahren 1937/38 werfen ein neues, interessantes Licht auf die Entstehungsgeschichte des Fink'schen „kosmologischen“ Denkens und lassen auf sehr spannende Weise sein Ringen um ein passendes Begriffswort für den konstitutiven Prozess des „Außersichgehen des Seienden (als einer ontologischen Charakteristik der ‚οὐσία‘)“ (Z-XXVI/16a) erkennen. Diesbezüglich räumt Fink folgende Möglichkeiten ein, von welchen jede eine besondere Charakteristik der *Prozessualität und Gradualität* des konstitutiven Werdeprozesses bietet und demnach einem speziellen Problemkreis des „Verhältnisses von Ansichsein und Fürunssein“ entspricht.

74

1. „Vorscheinen“ (d. h. zum „Vorschein“ kommen, zum vor das Wesen gestellten Schein seiner selbst. Dies ist die ontologische Ermöglichung des Seinsunterschiedes von „Schein“ (im Sinne des uneigentlich Seienden) und Eigentlich-Seiendem.)

2. „Sichaussetzen“: das Wesen ist sichaussetzend, 1) im Sinne des Außersichgehens, 2) im Sinne des Sich-Exponierens in Gefahr, 3) im Sinne des Sichverschlechterns (die erscheinenden Dinge sind der „Aussatz“ der ewigen), 4) der Entfremdung oder des Auswerfens in die „Fremde“.

3. „Auswerfen“: „Erscheinung“ = der Auswurf. (Z-XXVI/16a.)

Ganz neu und außergewöhnlich ist also die Art und Weise, wie die neuesten, soeben erschienenen Bände 3.3 und 3.4 der *Eugen Fink Gesamtausgabe* uns in den Verlauf von Finks mühevoller Konstruktion seines Denkens eintauchen lassen und uns das schrittweise Anwachsen seiner eigenen Philosophie vor Augen führen. Diese Materialien zeigen uns mit unerwarteter Deutlichkeit, „wie Fink wurde, was er ist“. Sie erteilen uns erhebliche Auskünfte darüber, dass und wie er sich selbst ständig erneuert und sein eigenes Denken zunehmend

präziser und selbstbewusster definiert – wie ein begabter Bildhauer, der immer nachdrücklicher eine fein konturierte Gestalt aus einem Marmorblock herausschlägt. Aufgrund dieser bunten Sammlung von Notizzetteln, Textentwürfen, Manuskripten und Typoskripten, zum Teil ausgearbeiteten Schriften und manchmal bloß entworfenen Werk-Projekten ist es möglich, eine tiefere und weitreichende Einsicht in die Werkstatt seines Denkens zu gewinnen. Somit wird auch die sogenannte „erste Phase“ seines Schaffens um neue Aspekte und begriffliche Komponenten bereichert, die zur Deutung seiner Philosophie und ihrer Besonderheit entscheidend beitragen. In diesem Zusammenhang bleibt jedoch die Stellung des „jungen“ Eugen Fink zur Philosophie Heideggers, auch aufgrund der bisher fehlenden Dokumentation und textuellen Grundlage, weitaus weniger offenkundig und entschlüsselt als seine „ketzerische“ Stellung gegenüber dem Husserl'schen Denken. Es besteht quasi ein Blanko hinsichtlich des ungeheuerlichen Einsatzes, mit dem der junge Fink sich schon während der Vorkriegsjahre das Denken Heideggers genauso wie dasjenige Husserls zu eigen machte und sich ihm kritisch annäherte.⁴ In Hinblick auf diese frühe Auseinandersetzung mit Heidegger möchte ich im Folgenden 1) die verschiedenen Titel von Finks frühem philosophischen Projekt erläutern, um die Grundlinien seiner Philosophie mindestens ansatzweise nachzuzeichnen und ihre Grundmerkmale herauszustellen. Auf der Basis dieses interpretativen Vorschlags möchte ich 2) auf das schon angesprochene Problem „des Hervorkommens des Wesens in die Erscheinung“ bzw. der Individuation oder Ontifikation eingehen, an dem sich die Konturen der Fink'schen frühen Heidegger-Kritik deutlich zeigen. Dadurch hoffe ich, einen kleinen Beitrag zu den *neueren Forschungen zu Eugen Fink* zu leisten und möglicherweise ein anregendes Sprungbrett für weitere Forschungsentwicklungen vorzulegen.

75

⁴ Dagegen wurde das Verhältnis der Fink'schen Philosophie zu Heideggers Denken nach dem Zweiten Weltkrieg, auch aufgrund des berühmten, 1966 gemeinsam veranstalteten Heraklit-Seminars, mehrfach und aus verschiedenen Perspektiven kritisch ausgelotet. Vgl. dazu vor allem Nielsen 2010.

2. Titel für Finks frühes philosophischen Projekt

2.1. Meontik

76 Der erste Spannungspunkt, an dem sich Husserls und Finks Wege in die Phänomenologie trennten, stand unter dem Zeichen von zwei großen Namen: Kant und Hegel. Finks früher Entwurf einer „transzendentalen Dialektik“, die nach den „prinzipiell un-gegebenen Ganzheitsstrukturen“ des transzendentalen Lebens fragt, sowie eines „spekulativen Begriffs der Konstitution“ (Fink 1988, 71), den er nicht nur als eine „echte Vorahnung der Produktivität der phänomenologisierenden theoretischen Erfahrung“ (ebd., 86) präsentierte, sondern auch mit einer methodisch unumgänglichen „Reduktion der Seinsidee“ in Verbindung brachte, schleuderte die Phänomenologie der bloßen Bewusstseins-Gegebenheiten gewissermaßen in einem einzigen Wurf über sich selbst hinaus. Gegenüber dem von Husserl am Ende seiner *IV. Meditation* postulierten phänomenologisch-transzendentalen Idealismus, der „nichts weiter ist als in Form systematisch egologischer Wissenschaft konsequent durchgeführte Selbstausslegung meines ego als Subjektes jeder möglichen Erkenntnis“ (Husserl 1973b, 118), spinnt Fink ihn in die Form eines alle mundanen Erkenntnisweisen übersteigenden „konstitutiven Idealismus“ weiter, dem „die Interpretation des Seins aus der ‚vor-seienden‘ Konstitution“ (ebd., 178) zugeschrieben wird. In diesem Zusammenhang leuchtet es unmissverständlich ein, dass „die Fortführung der Phänomenologie Husserls für eine jüngere Generation nur unter tiefgreifender Verwandlung ihrer impliziten operativen Voraussetzungen möglich wurde“ (van Kerckhoven 2003, 16). Die von Fink in seiner *VI. Cartesianischen Meditation* paradigmatisch präsentierte systematische Infragestellung des gesamten phänomenologischen Reflexionsunternehmens führte ihn also zum „Vorblick auf eine meontische Philosophie des absoluten Geistes“ bzw. auf „die vor aller Individuation liegende Lebenstiefe des absoluten Geistes“ (Fink 1988, 183). Bekanntlich kam unter dem Begriff der „Meontik“ das umfangreiche Ergebnis der Fink'schen „ideomotorischen“ Prüfung der im „Phänomenologisieren“ konkret gegebenen Phänomenologie zugleich in einen gewissen „Schleier des

Geheimnisses“ gehüllt zum Vorschein.⁵ In dem konstitutiven Weltwerden, das Fink spekulativ als ein „Außersichgehen des absoluten Geistes zur Welt“ auffasst und das als *Mundanisierungs-* und *Individuationsprozess* im Zentrum seiner phänomenologischen *Meontik* steht, erblickt er die Bewegung einer „Verendlichung“, einer „Entnichtung zur Existenz“ des Absoluten: den „Weltsturz des sich in das Sein entnichtenden Absoluten“ (OH-VII/A/2a). Die Aufgabe der meontischen Philosophie bestehe grundsätzlich darin, durch eine entgegengesetzte, vom Ur-Akt der phänomenologischen Reduktion ausgehende Bewegung *den konstitutiven Prozess des Weltwerdens* analytisch, genetisch und konstruktiv zurückzuverfolgen, ihn begrifflich aufzufassen und auszulegen.

2.2. Die Selbstbemächtigung des Lebens

Die neuen „Werkstatt“-Bände lassen weitere Züge des Fink'schen Denkens erkennen, die sich etwa ab dem Sommer 1935 immer deutlicher ankündigen. In der Einsamkeit einer „Hütte im Oytal“, während eines Aufenthalts in den Allgäuer Alpen, entstehen die ersten Schriften, in denen Fink philosophisch mit sich selbst allein ist. Er denkt außerhalb des Horizontes, dem die Zusammenarbeit mit Husserl zugehört, und formuliert auch seinen Gegensatz dazu aus: „Gegensatz zu Husserl hinsichtlich der Motivation des Philosophierens: bei Husserl ist die Motivation Wissenschaft als Grundlage eines humanen Daseins. D. h. ein Humanismus ethischer Art.“ (OH-VII/A/2a.) Bei ihm selbst gehe es dagegen um eine *Selbstbemächtigung des Lebens*: „Die Möglichkeit, vom ontischen Menschen zum meontischen Geist vorzudringen in der Selbstbemächtigung des Lebens, ermöglicht erst die Distanz zum Sein, das Sichheraushalten, die meontische Epoché.“ (Z-XVII/17b.) In der Einsamkeit einer „Selbstzurücknahme des Lebens aus den ontischen Selbstentfremdungen“, aus der Gefangenschaft in einer

5 An anderen Stellen habe ich auf der Basis der zugänglichen Literatur und vorheriger kritischer Studien darzulegen versucht, wie Finks Neuformulierung und Verschiebung des phänomenologischen Denkens von bereits bei Husserl ausgeprägten und vorhandenen Anliegen ausgeht und vor allem dem roten Faden der Frage nach der Freiheit (bzw. der Befreiung vom Dogmatismus der „Weltbefangenheit“, von ihrer „Gefangenschaft in der vorgegebenen Welt“) folgt. Vgl. Giubilato 2017.

„versucherischen Existenzform“ – die Fink als „Benommenheit vom Seienden“ und als „Befangenheit in der Welt“ (OH-VII/23) versteht –, erblickt er das „Ziel der Philosophie“ in der „Selbstbemächtigung des Lebens“ (Z-XVI/1b). Die Bewegung des meontischen, durch das reduktive Verfahren einer radikalen „Entmenschung“ und „Absolution“ über die „natürliche Einstellung“ hinaufsteigenden Denkens sei grundsätzlich eine ungeheure „Lebensbewegung“ (OH-VII/14–15), durch die sich das menschliche Leben in den Griff nehme und als „Weltwesen“ (Fink 1979, 43) verstehe. Anhand dieses „eigentümliche[n] Wissen[s] (kosmologisch-kosmogonischer Art)“ könne das menschliche Leben die umgängliche, natürlich-naive „Verfassung seiner selbst“ ausschalten. Diese Verfassung bezeichnet Fink eben als das „Außer-sich-geraten-Sein“ (OH-IV/3), als „Entstelltheit“ (M-IV/2a) des absoluten Geistes.

78 Finks Vortrag von Dezember 1935 über „Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie“ erscheint vor dieser Perspektive in einem anderen Licht, denn am Schluss seiner Überlegungen behauptet er: „[I]m Fragen der transzendentalen Frage geschieht der Griff des Menschen nach sich selbst, die Selbstbemächtigung des Lebens“ (Fink 1979, 44). Tatsächlich sollte in diesem Vortrag – so notiert Fink auf einem seiner zahlreichen, zur Vorbereitung des Vortrags verfassten Merktzettel – die eigene „Grundauffassung der Philosophie deutlich werden“ (Z-XVI/III/1a). Wenn es also dem Menschen gelinge, „sich der Eingelassenheit in das Seiende [zu] entreißen“ und sich als „Weltwesen“ anzuerkennen, werde er „zum selbstmächtigen Versucher des Seins, zum Weltspieler“. Und so „gleicht er den Göttern, wie Heraklit von Zeus sagt: ‚Er spielt mit den Welten‘“ (OH-V/24). Vor dem Hintergrund der von Nielsen (2005) vorgelegten Studie „über das Titanische“ und die „entfesselte Produktion“ in Bezug auf Finks Sozial- und Erziehungsphilosophie möchte ich vorschlagen, dass es sich hier um eine, wenn auch nicht durch und durch, „titanische“ Phase des Fink’schen Denkens handelt, die gewisse „prometheische“ Züge aufweist. In ihr macht sich der Zeitgeist der 1930er Jahre bemerkbar, so vor allem, wenn das Wesen des neuzeitlichen prometheischen Zeitalters im Ausbruch „jener schöpferischen Kräfte des Menschen, die er rein aus sich selbst leisten kann, ohne im Segen des Übermenschlichen zu stehen“ (Fink 1989, 12), gefasst wird. Über das gefährliche

Ausmaß der prometheischen Selbst- und Weltherrschaft des Menschen, die nicht nur eine ungebändigte, entfesselte Produktion, sondern auch einen technologischen Prozess zur Folge hat, der alles in sich hineinreißt und „alles Sein, einschließlich das des Menschen, als liquides Material“ (Nielsen 2005, 214) mobilisiert, war sich Fink jedoch im Klaren. Wenn er also einerseits den Akzent auf die Selbstbemächtigung des Lebens legt, wendet er sich andererseits mit seiner Konzeption des *Weltmittlertums des Menschen* sowohl gegen die Vorboten einer „schrankenlosen Freiheit des Menschen, der sich als Maß der Dinge begreift“ (Fink 1989, 15), als auch gegen die „unheimliche Seite des prometheischen Selbstverständnisses“ (Nielsen 2005, 221), die mit dem „Titanischen“ gefasst werden kann. Im Laufe der nachkommenden Jahre der tragischen Geschichte Europas löst sich diese Zweideutigkeit auf. Vor allem in der um 1945 verfassten Schrift *Eremitie. Aphorismen aus einem Kriegstagebuch* findet sich eine unverkennbare Stellungnahme gegen „die stolze, menschenvergötzernde Gegenwart“ und den europäischen „Missbrauch seiner Freiheit“ (Eremitie/10). Angesichts der Krisenlage des 20. Jahrhunderts denunziert Fink die „narzisstische Anthropozentrik“, die für das „Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen, des Bedingten zum Unbedingten, des Nichtigen zum Seienden“ blind ist, und die „Verödung des menschlichen Lebens“, die „in der Durchschneidung der tragenden und umfangenden Lebensbezüge des Menschen“ (Eremitie/8) zur Transzendenz liegt.⁶ So gesteht sich Fink bereits in seinen Notizen aus dem Frühjahr 1936 ein, dass das, was ihm in seinem „dreißigsten Lebensjahr an der Philosophie sichtlich geworden“ war, erstens in der „Metaphysik des Spieles“ bestehe, zweitens in der Formulierung „das Wesen des Lebens = das Spiel“ (OH-VI/2), drittens in der „Idee der Transzendentalphilosophie als Überfragen des Seins“, viertens in der „kritischen Beleuchtung“ von „Ontologie und Reflexionsphilosophie (Distanz zu Husserl und Heidegger)“, und schließlich im „Naturbegriff der Philosophie als Selbstbemächtigung (Heimsuchung und ‚versucherische Existenz‘)“ (OH-VII/50). Das Sich-Zurückholen aus der Verlorenheit der „versucherischen

⁶ Der 1940 während der Arbeitszeit am neu gegründeten Husserl-Archiv in Leuven gehaltene und 1947 veröffentlichte Vortrag „Vom Wesen des Enthusiasmus“ enthält bereits eine ausgearbeitete Auslegung des dreifachen menschlichen Bezugs zum „seiendsten Seienden“, das vom Irdischen her in der „Entbehrung“, in der „Sehnsucht“ und in der „Ahnung“ erfahren werde. Vgl. Fink 1947.

Existenz“ und das „von sich selbst Herr Werden“ des Lebens ist ein Vorgang, der in der Abkehr von dogmatischen Selbstverständlichen eine *Zukehr* zur heilen, unversehrten Nähe zum Übermenschlichen, zum *summum ens* anstrebt. Die menschliche Idee ist zwar „eine Ahnung des seiendsten Seienden: eine Entbehrung. Diese Entbehrung wird im Staunen zur erfahrenden Begegnung“ (Z-XXVI/82a). Idee ist eben die „Kraft des Seins, ins Wesen heimzukehren“ (Z-XXIX/142a).

2.3. *Ontogonische Metaphysik und „ontologische Erfahrung“*

80 Die Konzeption der Philosophie als „Selbstbemächtigung des Lebens“ wird in den folgenden Jahren wiederum infrage gestellt, weiterentwickelt und umgestaltet – in Übereinstimmung mit Finks Grundüberzeugung von der unaufhörlichen Bewegtheit des Begriffs und des philosophischen Fragens. Auf „dem Boden der Unbewegtheit des Geistes“ stehe gerade jene versucherische Existenz, die sich in der Starre des Selbstverständlichen und in der kompletten Bewegungslosigkeit einer fraglosen Einstellung verloren habe: Daraus müsse sich das seiner selbst bemächtigende Leben zurückholen. „Erst die Phänomenologie“, so meint Fink, bringt „den Geist in Bewegung und damit das Leben, d. i. das schöpferische Wesen des Geistes, in den Griff“ (Z-XII/4d). So dürfe das Denken, wolle es Zukunft haben, nie „auf dem Boden einer begrifflichen Unbewegtheit der ontologischen Fundamentalbegriffe stehen“ (Z-XXVII/6a) bleiben, sondern müsse diese „urlichtende[n] Begriffe“ von Neuem prüfen und entwerfen. Die Warnung gilt in einem noch höheren Maße für die von der phänomenologischen Reduktion ermöglichte „Mobilmachung der Vernunft“, die den Menschen „aus einer konstituierten Objektivation herauslöst“ und aus der „Trägheit [und] Unbewegtheit des Geistes“ (Z-XII/24a) hinauswirft. Gegen den dogmatischen, natürlich-eingestellten „Schlaf des Selbstverständlichen“ erhebe sich die Philosophie als eine eigentümliche Beweglichkeit des Irdischen, d. h. als eine „ontologische Bewegung, im Gegensatz zum ontologischen Stillstand“ (Z-XXVI/XII/2b). Die Philosophie ist also das „transzendente Fragen nach dem Sein, nach der Welt, nach der Wahrheit und nach Gott, ist die Bewegung der Seins-, der Welt-, der Wahrheits-, und Gottesidee“ (Z-XXVI/33a).

Mit dem Begriff einer die sogenannten *Transcendentalien* (*ens, unum, bonum, verum*) erdenkenden „ontologischen Erfahrung“ ist eine um 1939 entworfene und leider nie zur Durchführung gelangte Schrift verknüpft, die Fink um 1939/40 in seinem Briefwechsel mit Marvin Farber als seine „erste geistig selbständige Schrift nach den langen Lehrjahren bei Husserl“⁷ bezeichnet. Mit ihr tritt eine fundamentale, für Finks Philosophie insgesamt erhellende Begriffskonstellation an die Oberfläche, die in seinem Denken seit langem heranreife. Daher kann die „ontologische Erfahrung“ bzw. der „ontologische Entwurf“ nicht nur als Haupttitel für Finks kosmologische Fragestellung und für die zahlreichen Forschungsrichtungen (wie z. B. die Pädagogik, die Sozialphilosophie und die philosophische Anthropologie), in denen sich sein Weltdenken nach dem Zweiten Weltkrieg konkretisiert hat, sondern auch als der leitende Gedanke seines Denkens in den Jahren unmittelbar vor und nach dem Tode Husserls angesehen werden. Phänomenologie, Ontologie und Kosmologie stehen nicht im Gegensatz zueinander, sondern sind eben *durch das Spekulative* aufeinander verwiesen. Die Konzeption der „ontologischen Erfahrung“ stellt somit den *missing link* dar, der von der früheren Auffassung der Phänomenologie als „Meontik des absoluten Geistes“ durch die etwas später eintretende Idee der „Philosophie als Selbstbemächtigung des Lebens“ bis zur „zweiten Phase“ des Fink’schen Denkens nach dem Krieg kontinuierlich und kohärent, jedoch durch Verwandlung und Umgestaltung, hinüberführt. So tritt auch eine klare Linie von Kontinuität und andauernder Selbstentwicklung im Denken Finks hervor, das eine gewisse *Einheit in der Differenz* (seiner philosophischen Grundansätze) und eine *Differenz in der Einheit* (der sich fortgestaltenden Grundform) aufweist. Die Konzeption und das Thema der „ontologischen Erfahrung“ stehen also in unmittelbarer Verbindung zu der in Finks Schriften der 1930er Jahre paradigmatisch entworfenen „konstitutiven Ontologie“ bzw. „ontologischen Metaphysik“, die aus der Überwindung einer anthropozentrisch-idealistischen Interpretation der Transzendentalphänomenologie Husserls und aus ihrer gleichzeitigen Radikalisierung zu einer „Meontik des Absoluten“ hervorging. Jedoch wird

81

7 Aus einem Brief Eugen Finks an Marvin Farber vom 30. März 1940.

in einigen Anmerkungen aus dem Jahr 1940 auch ein deutlicher Unterschied, sozusagen eine ausdrückliche Trennlinie gezogen:

Früher erschien mir die Philosophie als die Selbstbemächtigung des menschlichen Lebens, als das Sichzurückholen des Menschen aus allen Selbstentfremdungen und Verlorenheiten; nunmehr aber als die Heimsuchung des Menschen in das Wesen des Seienden, das IndieNäheKommenwollen zum eigentlich-Seienden, zu dem „seiendsten Seienden“ als Katharsis und „Homoiosis-Theo“, als Sehnsucht und als ontologische Erfahrung, als Dialektik. (Z-XXVIII/35a.)

82 In der geplanten Schrift *Das Problem der ontologischen Erfahrung* hatte Fink also vor, einen Vorstoß in die Transzendentalien-Metaphysik zu wagen, die „weder ‚Erkenntnistheorie‘ noch ‚Ontologie‘“ ist, und von dort aus den merkwürdigen Versuch zu wagen, „Husserl und Hegel zu versöhnen“ (Z-XXIX/303a). Außerordentlich wichtig für das spekulative Denken einer ontogonischen Metaphysik, die eine ursprüngliche „ontologische Erfahrung“ begrifflich erarbeiten soll, ist die gegen Husserl und Heidegger gerichtete Auffassung, dass „das Urlicht des menschlichen Seins inmitten des Seienden in ‚lichtenden Begriffen‘, und nicht in einer vorbegrifflichen ‚Anschauung‘ liegt“ (Z-XXIX/123a). Keineswegs scheint Fink die (analytisch ausgewiesene) intuitive Evidenz die *ultima ratio* des Denkens zu sein – wie er es schon in *Vergegenwärtigung und Bild* (auf eine vorsichtigeren Weise) angedeutet hatte. Das Wesen der Philosophie liege vielmehr in der „ontologischen Erfahrung“, und zwar in der „Proklamation der Fundamentalbegriffe“ (Z-XXIX/7a), in jenem „stauenden IndenBegriffSetzen der Wahrheit“, das „die begriffliche Interpretation der Idee des Seienden, [...] die Stiftung des Grundes möglicher welthafter Existenz des Menschen“ (Z-XXIX/6a) ist. Folgendes Zitat kann den Reichtum dieser begrifflichen Konstellation, die sich einheitlich zur Fink'schen Konzeption der „ontologischen Erfahrung“ zusammenfügt, am besten verdeutlichen:

Das Sein, zu dessen Thematisierung sich zu erheben der Anfang des spekulativen Geistes ist, gilt es aufzureißen nach der tiefen Unterscheidung

von Wesen und Erscheinung; und zugleich die Wesensproblematik zurückzustellen in die Transzendentalienproblematik: ens-unum-verum-bonum. Die „ontologische Erfahrung“ ist nicht die eingefahrene Erfahrung auf dem Boden einer Interpretation des Seienden als Seienden, im Raume einer vorausgegangenen Entscheidung und Bestimmung des Seins von „Seiendem“ und der „Wahrheit“, sondern ist die Erfahrung, die sich gerade als der apriorische Entwurf der Seinsverfassung alles Seienden (im Ringen mit dem Seienden selbst) vollzieht; sie ist die „Lichtung des Seienden“, die „Dialektik“ (διαλέγεσθαι), die nicht der Mensch aus sich entnimmt (reine „Freiheit“ der menschlichen Vernunft), sondern die er aus dem Seienden (dem Ansichsein des Seienden) entreißt, „raubt“; also die „ontologische Erfahrung“ ist nicht die Produktion der Wesensverfassung des Seienden durch den Menschen, sondern die „Proklamation“, die schöpferische Tätigkeit der „Vermittlung“. (Z-XXIX/170a.)

3. Die frühe Auseinandersetzung mit Heidegger

83

Mit der Wiederaufnahme des „in die Transzendentalienproblematik“ zurückzustellenden Problems „der tiefen Unterscheidung von Wesen und Erscheinung“, die das Sein „aufreißt“, beabsichtigt der junge Fink auf explizite Weise, sich „gegen Heideggers irrationalistische Thesen“ (Z-XXIX/198a) und gegen seine „emotionale Theorie des Verstehens“ (Z-MH-I/3a) auf den Rückweg zum „antiken Ansatz von Sein und Vernunft“ (Z-XXIX/198a) zu begeben. Maßgebend ist für Fink in diesem Sinne „die antike Noûç-Lehre“. Diese liege zwar jenseits des modernen „Dogmatismus der Subjektivität“, der mit der Phänomenologie Husserls seine reflexionsphilosophische Zuspitzung fand und noch in Heideggers ontologischer „Hermeneutik des Daseins“ in anthropischer Form vorhanden sei. Trotz seinen heftigen Kritiken am transzendental-psychologischen Ansatz der Husserl'schen Phänomenologie führe auch Heideggers Philosophie zu einer „Anthropozentrik“, d. h. einem „in sich gefangene[n] Anthropozentrismus“ (Z-XXIX/58b) und einer „metaphysischen Isolation“ (Z-XXVIII/7a) des Menschen. Die antike Lehre des Noûç stelle dagegen weder eine erkenntniskritische noch eine (fundamental-)

ontologische Theorie „des menschlichen Vernehmens des Seienden“ dar. Sie deute vielmehr „das Vernehmen des Seienden“ im Sinne eines „*genetivus subjectivus*“ und habe daher eben das „Vorkommen des Seienden“ bzw. die ontogonische „Kraft“, die Wesen und Erscheinung verbindet, zum Thema. Der „*Noŭc*“ oder „die noetische Natur des Seienden“ sind also „keine Möglichkeit des Menschen“ (Z-XXIX/185a), sondern gehören eher zu den Teilen des übermenschlichen Weltwerdens bzw. des Weltspiels.

84 Die gelichtete, nie in seiner Ganzheit gegebene Welt der Phänomenalität ist das „Licht des Seienden, d. i. seine *Noŭc*-Natur“; zu diesem „an sich am meisten Offenbaren“ bzw. „*ὄντως ὄν*“ verhalten sich „unsere Augen wie die Augen der Nachtvögel zum Licht“ (Z-XXIX/181a). Die heimliche „Paradoxie“ der „ontologischen Erfahrung“ bestehe eben darin, „das Aufgehen des Seienden [...] in einer aufblitzenden Helle“ zu erfahren, „in deren Licht erst wieder ‚Erfahrung‘ im normalen Sinne möglich wird“ (Z-XXIX/123a). So stellt Fink eine wesentliche Entsprechung zwischen dem ontogonischen Prozess des „Aufgehens des Seienden“ bzw. des konstitutiven Weltwerdens einerseits und andererseits dem „Herauskommen des Menschen aus dem Getriebe seiner Verstrickungen“, aus der „Verfängnis“ seiner endkonstituierten „Weltbefangenheit“ auf. Dieses sei „gerade *umgekehrt* wie das Herauskommen der Dinge aus ihrem Wesen in die Erscheinung“ (Z-XXIX/191a). Damit meint er wohl, dass die Philosophie, die ihren Anfang mit der „ontologischen Erfahrung“ und mit der konsequenten Befreiung aus der Weltbefangenheit nimmt, einen Rückgang in den über-menschlichen, konstitutiven, ontogonischen Prozess des „Außersichgehens“ des Wesens in die Helle der Phänomenalität, bzw. des Ansichseins in das Fürunsseins unternimmt, um damit zu seiner begrifflichen Erfassung zu gelangen. Einerseits liegt das Wesen der Philosophie in der „Begriffung“, d. h. der „Setzung des urlichtenden Entwurfs“; andererseits ist das „Sichaussetzen, Herauskommen, Vorkommen“ das „Wesen der Kraft“ (Z-XXIX/196a). Diese denkt Fink zuerst natürlich mit Hegel, wie das folgende Zitat exemplifiziert:

Hegel verkennt nicht die Endlichkeit, aber er kämpft gegen ihre Fixation. Endlichkeit und Unendlichkeit = als ein Verhältnis der Kraft begriffen: das Endliche als Verendlichung des Unendlichen, als

Selbstbegrenzung im Außersichgehen, im Sichanderswerden. Das Wesen ist ver-wesend, d. i. sich äußernd, außersichgehend. (Z-XXVIII/21b.)

Zweitens bezieht er sich natürlich auch auf Aristoteles' Begriff der *dynamis*, der eine außerordentlich wichtige Rolle bei Finks Auseinandersetzung mit Heidegger über das Physis- und Weltdenken in der Nachkriegszeit spielen wird (vgl. Nielsen 2010). Außerdem denkt Fink die „Kraft“ in Verbindung mit „Nietzsches Wille zur Macht und seiner Metaphysik der Erscheinung (als Maske)“ (Z-XXIX/196a). Dass „Nietzsches Philosophie“ grundsätzlich „am Leitfaden der Metaphysik des Spiels“ verständlich sei, ist ein Grundgedanke, zu dem Fink bereits um 1939 gelangt und der in die aus dem Jahr 1946 stammende Studie „Nietzsches Metaphysik des Spiels“ (Fink 2010) sowie das berühmte Buch zu *Nietzsches Philosophie* (Fink 1960) münden wird.

Im antiken Ansatz ist also der *Noûç* bzw. das „*voeiv*“ das „das Seiende Durchwaltende, die Kraft“ (Z-MH-I/23a), die jedes sich äußernde und in Erscheinung tretende Wesen beseelt und das Seiende im Ganzen in die helle Phänomenalität übergehen lässt. Daraus ergibt sich eine aufgestockte „Wesentiefe des Seienden“ bzw. eine „Gradualität der Seinsmächtigkeit“ (Z-MH-I/21b), für die Heideggers Ontologie grundsätzlich blind bleibe. Im Zentrum der Fink'schen These von der „ontologischen Erfahrung“ steht also das berühmte Fragment des Parmenides „*τὸ γὰρ αὐτὸ वोεῖν καὶ εἶναι*“, wonach „Sein und Denken Dasselbe sind“. Der archaische Spruch bedeute aber keineswegs eine bloße „Entsprechung von Sein und Erkennen“, sondern eine viel ursprünglichere, *kosmologische Vermittlung* zwischen dem menschlichen Erdenken und Erfahren des Seins in der begrifflichen Setzung der Seins-, der Welt-, der Wahrheits- und Gottesidee, und dem „Vernehmen des Seienden“ als dem „Sich-Äußern“ und Aufscheinen des Seienden, das sich (eben im Sinne des *genitivus subjectivus*) durch den konstitutiv-ontogonischen Prozess, den die „Kraft“ zwischen „Wesen und Erscheinung“ erstellt, in die Helle der Phänomenalität aussetzt und auswirft. Als eine „Interpretation des Seins des Seienden als *voeiv*“ enthält also das Fragment des Parmenides die „These von der ‚*Noûç*‘-Natur des Seienden“ (Z-XXIX/132b).⁸ Der Rahmen für Finks

⁸ Zu Finks „kosmologisch“ orientierter Deutung von Parmenides und seiner Kritik an

ungeheuren und einzigartigen Versuch, in seinen „*Beiträgen zur Theorie der ontologischen Erfahrung*“ (Z-XXIX, 299a) sowohl den „antiken Ansatz von Sein und Vernunft“ (Z-XXIX/198a) als auch „Husserls ‚Analyse‘, Heideggers ‚ontologischen Entwurf‘, Hegels Begriff des Seins und der Wahrheit [...] in eine Einheit“ (Z-XXIX/295a) zu bringen, ist seine Konzeption der Philosophie als eines „ontologischen Entwurfs des Seins des Seienden: [der] apriorischen Öffnung der Weltwirklichkeit“ (Z-XXIX/303a). Insofern sich mit diesem spekulativen Denken „die Prägung der lichtenden Begriffe“ unseres Weltwohnens vollzieht, ist seine Philosophie zugleich eine kosmologische „Dialektik“ (Z-XXIX/22a).

Das „tiefste philosophische Problem“ liegt also für Fink in dem Problem der Individuation bzw. „der Ontifikation“, mit der das Wesen in Erscheinung tritt und sich dem Werden preisgibt. Bei dieser „Äußerung“ geht es grundsätzlich um das Verhältnis von „Ursprung und Entsprungenheit“ (Fink 2008, 277) bzw. „Ansichsein und Fürunssein“ (Z-XXIX/113a). Dass das Seiende „von sich aus ‚sich aussetzt‘, aus seiner verborgenen Tiefe ‚hervorkommt‘ und sich in die Erscheinung“ auslässt, sehe Heidegger nicht. Bei ihm werde die Erscheinung „nur als das Fürunssein des Seienden begriffen“, und nicht in Zusammenhang mit der ontologischen Dynamik des „Außersichgehens des Seienden selber“ aus dem Ansichsein her gebracht. Für Fink ist also das sich in der Phänomenalität zeigende Seiende „nicht nur unverborgen, sondern auch ‚außer sich‘, d. h. in der auf das Wesen hinzielenden Erscheinung gegeben“ (Z-XXIX/200a–b). Dem Wesen gehört „wesentlich“ ein Werden zu, das im Prozess des durch die „Kraft“ vermittelten Hervorkommens besteht. Das Wesen ist zwar – wie schon in Bezug auf Hegel angedeutet wurde – „ver-wesend, d. i. sich äußernd, außersichgehend“ (Z-XXVIII/21b). Genau in diesem Sinne ist alles Sein, laut Finks meontisch-ontologischer, bereits in der *VI. Cartesianischen Meditation* gewissermaßen unterschwellig aufgestellter Grundthese, immer das Resultat

der Ausklammerung des „Werdens“ bzw. der „Welt“ aus dem ontologisch-statischen Bereich des Seins, welche den „tiefen Einschnitt zwischen dem Welt-Denken der Jonier und dem Seins-Denken der Eleaten“ zur Folge hatte, vgl. Coli 2022, insb. 140–158, 179–202. Zum metaphysischen Sprung, der mit Parmenides' Auffassung des „Nous“ gewagt wird, und zu seiner Erörterung im Hinblick auf die antiken Nous-Theorien vgl. Fronterotta 2016; Stella 2021.

eines Werdens und das konstitutive Ergebnis eines ontifizierenden bzw. individuierenden Werdens; „aber nicht eines ‚seienden‘ Werdens, sondern eines Werdens, das zum ‚Sein‘ führt“. Dieses „Werden in seiner me-ontischen Natur zur begrifflichen Explikation zu bringen“ (Z-XV/92b, S. 302), ist eben die Aufgabe von Finks Denkens der *onto-gonischen Metaphysik* und der *ontologischen Erfahrung*.

Eine der bedeutsamsten Auseinandersetzungen zwischen Fink und Heidegger, die das Verständnis der jeweiligen Philosophien in ihrer Bezogenheit, aber auch jeweiligen Eigenart erhellt und doch häufig von der Forschung außer Acht gelassen wird, ist das gemeinsame *Colloquium über Dialektik*, das am 15. September 1952 in Muggenbrunn stattfand. Wie der Herausgeber dieses Dokuments zu Recht anmerkt, lässt das gemeinsame Philosophieren die prinzipielle Andersartigkeit beider Denker hinsichtlich des Themas der „Dialektik“ aufleuchten, die auf „einen von vornherein ganz anders veranlagten Artikulationsrahmen im eigenen Denkwerk“ (van Kerckhoven 1990, 36–37) Eugen Finks hinweist. Dieser sich von Heideggers Ansatz bereits in den 1930er Jahren absondernde Artikulationsrahmen des eigenen Denkens von Fink kommt nun mit der Konzeption der „ontologischen Erfahrung“ als eines begrifflichen „λέγειν des ὄν“, dem ein „διαλέγεσθαι (Dialektik – im antiken Sinne Platos!)“ (Z-XXIX/13a) entspreche, deutlich zum Vorschein.

87

Im Gespräch über die Dialektik von 1952 kündigt sich auch bereits in aller Schärfe jene „grundsätzliche Differenz in der Leitfadenauslegung des frühgriechischen Denkens“ (van Kerckhoven 1990, 36–37) bei Fink und Heidegger an, die später das gemeinsam veranstaltete *Heraklit-Seminar* von 1966 dokumentieren wird. Die erste Inspiration für dieses berühmte gemeinsame Deutungsunternehmen der Fragmente Heraklits kann übrigens auf das Gespräch mit Heidegger von 11. März 1953 (Fink 2018b, 967f.) zurückdatiert werden, bei dem die Idee entstand, „gelegentlich Heraklit-Fragmente interpretieren“ zu wollen. Vor diesem Hintergrund scheinen die auf vier handschriftlichen Seiten notierten damaligen Ausführungen und Fragestellungen nicht nur konsequent und kohärent mit dem philosophischen Gerüst zusammenzuhängen, das gerade entschlüsselt und dargestellt wurde, sondern spiegeln auch die Ergebnisse der bereits während der „Werkstatt“-Jahre und noch stärker ab 1935 von Fink *spekulativ ausgebildeten Kosmologie*,

der die onto-gonische Metaphysik und die onto-logische Erfahrung zugehören, wider.

88 Im Gespräch mit Heidegger von 1953 geht es Fink hauptsächlich um das Problem der „Individuation“, und so stellt er die Frage, „ob die Vereinzeltheit des Seienden eben ein ‚Urphänomen‘ ist – oder es auch der Philosophie unmöglich ist, ‚hinter‘ die Vereinzelung zurückzudenken“ (ebd.). Bislang habe die Metaphysik dieses Grundproblem „immer am Modell von Urgrund, Wesen, aition, ἀρχή gestellt, also auf eine *ontologische* Ebene zurückverlegt“ (ebd.); jedoch scheint es Fink „fraglich, ob das Problem nicht erst dann dringlich [wird], wenn *Sein = Erscheinen (im Sinne von Aufgehen im Offenen)* gedacht“ und damit auf eine *ontogonische* Ebene verlagert wird. Durch diese Frage, so ermittelt Fink, „wurde Heidegger verlegen u. sagte, er verstünde nicht, worauf ich hinauswolle“ (ebd.). In meinen Augen wollte Fink damit genau das Grundproblem der kosmologischen Ontogonie bzw. das Problem des Verhältnisses von „Ansichsein und Fürunssein“ oder von „Wesen und Erscheinung“ vor Augen führen. Darauf weist seine nachfolgende Frage hin, „ob das Sein (als das nur verschwindende Anwesen in allem Anwesenden) wesenhaft durch die Macht des Negativen, als eine ihm entschwindende Macht, bestimmt sei“, und „demnach das Seiende abgerissen u. abgetrennt, unterschieden u. bestimmt sei“, oder „ob dies nur für den Tag des Erscheinens gelte u[nd] nicht für die Nacht des Seins, in der in der Tat ‚alle Kühe schwarz sind““ (ebd.). Auf die vielsagende Antwort Heideggers, „es gebe für ihn kein Individuationsproblem; man dürfe das ‚Erscheinen‘ nicht ‚zu negativ‘ denken, die ‚Welt‘ sei das einzige ‚Individuum““, erwiderte Fink, dass er diese Antwort erwartet habe. Natürlich gebe es für Heidegger „kein ‚Wesen‘, das der Erscheinung zugrundeläge“ – doch gebe es nicht für ihn „das ‚Wesenlose‘, das ‚Nichts‘, das Abwesen?“ (ebd.), die eine so maßgebende Rolle in seinem Denken spielen? Die darin implizierte Kritik an Heidegger besteht darin, dass der Begriff der Wahrheit als „(Ἀλήθεια) = Unverborgenheit“ grundsätzlich „unempfindlich gegen die Gradualität des Seins des Seienden“ (Z-XXIX/83a) und gegen die Individuationsproblematik bleibe. Daher habe Heidegger „die menschliche Wahrheit als Lichtung einer Weltnacht [...] nicht als Dämmerhelle im Vergleich zur Sonnenhelle der göttlichen Wahrheit“ (Z-XXIX/83a) des Absoluten bzw. des „am meisten Seienden“ aufgefasst.

Finks Philosophie stellt sich also bereits *sehr früh* nicht nur der Husserl'schen „gegenstandstheoretischen“ Wesenslehre, die „als ideativ durchgeführte oder durchzuführende Eidetik der mannigfaltigen Gegenstandsbereiche [...] überhaupt kein Verhältnis zu dem metaphysischen Unterschied von Wesen und Erscheinung“ (Z-XXIX/199a) hat, kritisch gegenüber. Auch in Bezug auf Heideggers Theorie konnte er kritisch Distanz nehmen, insofern dieser ganz „Unrecht in der Annahme“ habe, „dass alles Ἀληθεύειν nur menschliches, d. i. endliches ist, oder dass das endliche menschliche Ἀληθεύειν einer ὁμοίωσις θεῶ nicht fähig sei, also abgeschnitten [sei] von der Möglichkeit, sich dem Νοῦς anzunähern“ (Z-XXIX/58a).

Genau diese Möglichkeit wird aber *im spekulativen Kern von Finks kosmologischer Philosophie* bewahrt. Aus einer nie aufzulösenden und nie zum Stillstand kommenden Entsprechung bzw. Spannung zwischen *dem onto-gonischen (d. h. konstitutiven) Spiel des Weltwerdens und der menschlichen schöpferischen Tätigkeit einer onto-logischen Erfahrung*, wodurch die „urlichtenden“ Grundbegriffe des Seienden, der Wahrheit, der Welt und des Göttlichen *gesetzt und vermittelt* werden, schöpft sie ihre Lebendigkeit, die uns, wie ein über die Jahrzehnte hindurch gerichtetes Vermächtnis, noch heute anspricht. Tatsächlich will es mir scheinen, dass Finks Entwurf eines spekulativ-kosmologischen Denkens, in dem das *Mittlertum* der Menschheit bzw. der Spezies *homo sapiens* angesichts aller Lebewesen auf der gemeinsamen Erde (Gaia) angesetzt wird, sowohl auf einer *ontologischen* als auch einer *politischen* und *ethischen* Ebene *die kosmologische Verantwortung eines „neuen Humanismus“* profiliert, der uns begriffliche Mittel anbietet und ein anderes metaphysisches Gerüst vorschlägt, um die neue, „noch unbegriffene ontologische Erfahrung“ (Fink 1976, 128) unserer Zeit zu erfassen und auf die Krise des Post- und Trans-Humanismus in der Frühe des post-pandemischen Zeitalters zu antworten. Überlegungen wie diese gehören aber in einen weiteren Horizont und sollen einem anderen Anlass vorbehalten bleiben.

Bibliographie | Bibliografija

Coli, Anna Luiza. 2022. *Das Negative in der Philosophie Eugen Finks*. Wuppertal: Elpub Universitätsbibliothek BUW.

Fink, Eugen. 1947. *Vom Wesen des Enthusiasmus*. Essen: Verlag H. von Chamier.

---. 1960. *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: Kohlhammer.

---. 1976. *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Hrsg. von Franz-Anton Schwarz. Freiburg/München: Alber.

---. 1988. *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Hrsg. von Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.

---. 1989. *Zur Krisenlage des modernen Menschen. Erziehungswissenschaftliche Vorträge*. Hrsg. von Franz-Anton Schwarz. Würzburg: Königshausen & Neumann.

---. 2006. *Phänomenologische Werkstatt. 3.1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl (= EFGA 3.1)*. Hrsg. von Ronald Bruzina. Freiburg/München: Alber.

90 ---. 2008. *Phänomenologische Werkstatt. 3.2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie (= EFGA 3.2)*. Hrsg. von Ronald Bruzina. Freiburg/München: Alber.

---. 2010. „Nietzsches Metaphysik des Spiels.“ In *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, 25–37. Freiburg/München: Alber.

---. 2018a. *Sein, Wahrheit, Welt (= EFGA 6)*. Hrsg. von Virgilio Cesarone. Freiburg/München: Alber.

---. 2018b. *Existenz und Coexistenz (= EFGA 16)*. Hrsg. von Annette Hilt. Freiburg/München: Alber.

Fronterotta, Francesco. 2016. „Il verbo *Noein* nel fr. 3 DK di Parmenide.“ *Methodos* 16. <https://doi.org/10.4000/methodos.4355>.

Giubilato, Giovanni J. 2017. *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927–1946)*. Nordhausen: Bautz.

---. 2020. „Eugen Fink: elementos para uma crítica a Heidegger (1927–1945).“ *Phenomenology, Humanities and Sciences* 1 (3): 453–465.

Gonnella, Stefano. 2016. „Una lacrima di pietra. Appunti sulla nozione di hyle nella fenomenologia contemporanea.“ In *Metamorfosi della filosofia antica. Studi in onore di Paolo Gualtieri*, hrsg. von Ferdinando Abbri, 41–52. Siena/Arezzo: Dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici.

Heidegger, Martin. 1990. „Colloquium über Dialektik.“ Hrsg. von Guy van Kerckhoven. *Hegel Studien* 25: 9–40. Bonn: Bouvier Verlag.

Held, Klaus. 1966. *Lebendige Gegenwart*. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1973a. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (= *Hua* II). Hrsg. von Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff.

---. 1973b. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (= *Hua* I). Hrsg. von Stephan Strasser. Den Haag: Nijhoff.

---. 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (= *Hua* VI). Hrsg. von Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff.

---. 1987. „Philosophie als strenge Wissenschaft.“ In *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)* (= *Hua* XXV), hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, 3–62. Den Haag: Nijhoff.

Kerckhoven, Guy van. 2003. *Mundanisierung und Individuation. Die VI. Cartesianische Meditation und ihr Einsatz*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Nielsen, Cathrin. 2005. „Über das Titanische. Zur Frage nach dem Wesen der ‚entfesselten‘ Produktion.“ In *Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, hrsg. von Annette Hilt und Cathrin Nielsen, 203–245. Freiburg/München: Alber.

---. 2010. „Kategorien der Physis. Heidegger und Fink.“ In *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, 154–183. Freiburg/München: Alber.

Ossenkop, Axel, Guy van Kerckhoven und Rainer Fink. 2015. *Eugen Fink 1905–1975. Lebensbild des Freiburger Phänomenologen*. Freiburg/München: Alber.

Rabanaque, Luis R. 2003. „Hyle, Genesis and Noema.“ *Husserl Studies* 19: 205–215.

Stella, Fabio. 2021. *Nóος e voείv da Omero a Platone*. Besançon: PUFC.

Original scientific paper
Izvirni znanstveni članek

DOI: 10.32022/PHI31.2022.122-123.5
UDC: 111.1

TAG, NACHT, ZWIELICHT

EINE ANNÄHERUNG AN FINK UND LEVINAS

Lutz NIEMANN

Faculty of Humanities, Charles University, Pátkova 2137/5, 182 00
Praha 8 – Libeň, Czech Republic

niemannlutz@web.de

Day, Night, Twilight. An Approach to Fink and Levinas

Abstract

This contribution presents Eugen Fink's and Emmanuel Levinas's thought along the metaphors of day and night. Both Fink's cosmology and the philosophy Levinas developed in *Totality and Infinity* are read as locating the human being between day (light) and night. The present discussion of their philosophies is guided by the

lutz niemann

question of how Fink and Levinas, who share the criticism of the metaphysics of light, try to overcome it. Special emphasis is put on the notions of unity and difference as well as the notion of totality. Further, both try to break the totalizing tendency of light by radically thinking the infinite. First, Fink's cosmology is presented. In a second step, Levinas's thinking from *Totality and Infinity* is discussed. A juxtaposition of both attempts marks the conclusion of the paper.

Keywords: ontology, difference, alterity, infinity, cosmology, metaphysics.

Dan, noč, somrak. Približanje k Finku in Levinasu

Povzetek

94

Pričujoči prispevek predstavlja misel Eugena Finka in Emmanuela Levinasa z vidika metafore dneva in noči. Tako Finkovo kozmologijo kot filozofijo, kakršno je Levinas razvil v delu *Totaliteta in neskončnost*, razbiramo kot poskusa opredelitve kraja človeškega bitja med dnevom (lučjo) in nočjo. Obravnavo njunih filozofij zasnavljamo na podlagi vprašanja, kako Fink in Levinas skušata preseči metafiziko luči, glede kritike katere se sicer strinjata. Posebno pozornost posvetimo idejam enotnosti in diference ter ideji totalitete. Oba tudi, nadalje, želita zaprečiti totalizirajočo tendenco luči, tako da radikalno mislita tisto neskončno. Najprej predstavimo Finkovo kozmologijo. V drugem koraku obravnavamo Levinasovo misel iz knjige *Totaliteta in neskončnost*. Sopostavitev obeh poskusov predstavlja zaključek članka.

Ključne besede: ontologija, diferenca, drugost, neskončnost, kozmologija, metafizika.

1. Einleitung: Das Erbe der Lichtmetaphysik

Mit Eugen Fink und Emmanuel Levinas bringen wir in diesem Beitrag zwei Denker miteinander in den Dialog, welche beide das Erbe der Lichtmetaphysik auf sich genommen und sich an einer Kurskorrektur versucht haben. Dabei, so unsere Hypothese, denken beide die Verortung des Menschen in einem Zwischenfeld von Tag bzw. Licht und Nacht bzw. Dunkelheit. Tag (Licht) und Nacht (Dunkel) scheinen bei beiden als – mit Blumenberg gesprochen – Metaphern für die formellen Konzepte „Einheit und Vielheit, Absolute[s] und Bedingte[s]“ (Blumenberg 2011, 140) zu stehen, worin sich ihrer beider „Treue“ gegenüber dem lichtmetaphysischen Erbe zum ersten Mal andeutet. Darin, wie sie die Verortung im Zwischenfeld denken, unterscheiden sich beide Ansätze jedoch.

Eine Rezeption des je anderen scheint kaum stattgefunden zu haben. Lediglich bei Levinas finden sich im Zuge zweier unter dem Titel *God, Death and Time* in englischer Übersetzung veröffentlichten Vorlesungszyklen einige explizite Hinweise auf Fink, wobei er dessen Analyse des Todes gar eine ganze Sitzung widmet (Levinas 2000, 67, 75, 88–92, 174f.). Gemein ist beiden ihre kritische Rezeption des Denkens Heideggers. Während sie zum einen von ihm wichtige Motive für ihr Denken erhalten, erkennen beide in ihm eine der Lichtmetaphysik innewohnende Tendenz zur Totalisierung der Transparenz (Sprache, Innen).¹ Umso reizvoller erscheint uns daher ein Vergleich dieser in ihrer Problemdiagnose so ähnlichen, im Lösungsweg dabei so verschiedenen Denker. Wir beginnen mit einer kurzen Darstellung der Kosmologie Eugen Finks entlang des Leitfadens der Motive Tag und Nacht. Anschließend wird entlang des Paares Licht und Nacht Levinas' erstes Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* (TU) aufgeschlossen, bevor in einer ausgedehnten Konklusion ein Vergleich der Ansätze formuliert wird.

95

¹ Die Schärfe und Polemik, mit der diese Kritik formuliert ist, variiert jedoch stark.

2. Eugen Fink

2.1. *Im liebenden Streit von Tag und Nacht*

Betrachten wir die Verortung des Menschen zwischen Tag und Nacht zunächst mit Finks *Kosmologie*. Korrigieren wir das „zwischen Tag und Nacht“ zu einem „Zwischen-Tag-und-Nacht“ (Fink und Heidegger 1970, 211), dann sehen wir uns mit Finks Bestimmung des *Menschen als eines Weltverhältnisses* konfrontiert.

96 Aus dieser Bestimmung wird bereits ersichtlich, dass es Fink zentral um ein Überdenken des Begriffs des *Ganzen* geht,² wobei er dieses nicht – wie Levinas – unter dem Titel *Totalität*, sondern unter dem der *Welt* denkt. Finks *Kosmologie*, welche entscheidende Impulse zum Denken der Welt von Kant erfuhr (ebd., 176), wird zugleich in kritischer Auseinandersetzung mit der *Ontologie* Heideggers entwickelt;³ im Gegensatz zu Levinas sucht sie ihre Abgrenzung von dieser allerdings nicht über eine Konzeption der Absolutheit des Einzelnen, sondern verfolgt ein Durchdenken des Bezugs des endlichen Menschen zum Allumfassenden bzw. Ganzen, das alles Seiende umfasst.

Für Fink ist alles Seiende, zu dem auch der Mensch zählt, Teil der Welt. Es ist Gewächs der Physis, Trümmerstück des Seins oder auch *Fragment*. Dem Menschen kommt zwar eine Sonderrolle zu, indem er als *Weltverhältnis* der *Mittler* ist, in welchem sich das Spiel der Welt spiegelt, seine Differenz zum nichtmenschlichen Seienden ist allerdings nicht in der Schärfe formuliert, wie es bei Levinas der Fall ist.

2 Dies betrifft auch das Ganze in seinem Bezug zum Einzelnen. Die Problematik des Ganzen motiviert Finks Einführung des Begriffs der „kosmologischen Differenz“ (Fink und Heidegger 1970, 176f.).

3 Fink weist wiederholt kritisch auf den Zug zur Priorisierung der Sprache im Heidegger'schen Denken hin. Dies führt Fink zufolge unter anderem zu einer Überbetonung des Moments der Offenheit/Lichtung vor dem der Verschlossenheit und somit zu einer abstrakt (formal, leer) bleibenden Fassung von Dasein und Sein (Fink 1976, 176f.; Fink und Heidegger 1970, 209; *EFGA* 7, 210). Zu einer ausführlichen Darstellung und kritischen Diskussion dieser Kritik siehe Takeuchi 2011. Zum Moment der Verbergung bei Heidegger im Hinblick auf das Motiv der Irre siehe Trawny 2014.

Finks Ansatz zur Korrektur der Totalität der Transparenz liegt vielmehr darin, die *Welt*, das heißt die kosmologische Bewegung des Erscheinens, als unaufhebbare Spannung zweier Seinsmächte zu denken: *Offenheit (aletheia)* und *Verschlossenheit (lethe)*. Auch wenn er die Begrifflichkeit, mit der er dies tut, hauptsächlich bei Heidegger entlehnt, grenzt er sich doch dadurch von diesem ab, dass er auf der Gleichrangigkeit der Seinsmächte von Offenheit und Verschlossenheit beharrt (Fink 1977, 254). Diese Seinsmächte spricht Fink wahlweise mit den Metaphern von *Tag* und *Nacht* oder *Himmel* und *Erde* an: „[D]as Spiel der Welt muß, wenn es überhaupt einen denkbaren Sinn haben kann, begriffen werden als das Verhältnis der Weltnacht zum Welttag“ (Fink, *EFGA* 7, 223). Dieses Verhältnis wiederum denkt Fink vermehrt auch unter dem Modell des Streits, wobei dieser als unversöhnlicher Streit zweier liebender Partner gedacht ist: „Der Streit von Lichtung und Verbergung ist die Urzwietracht des Seins, ist das Walten der Welt.“ (Fink 1977, 217.)⁴

Versuchen wir uns an einem Gang durch Finks reiches Denken, indem wir zuerst mit diesem die *binnenweltliche*⁵ Verortung des Menschen in der phänomenalen Welt zwischen Tag und Nacht betrachten.

97

2.2. *Zwischen Tag und Nacht: Das Leben auf der Erde*

Wir beginnen bei der Erfahrung von Tag und Nacht, wie sie sich für ein Leben darstellt, das sich immer schon innerhalb des ewigen Kreisens dieser Partner wiederfindet. Solange wir uns *hier* auf dem *Boden* und somit *zwischen Himmel und Erde bewegen*, gibt es für uns kein Entkommen aus dem endlos rollenden Rad von Licht und Dunkel. Folgen wir dem Faden der Selbstverständlichkeit weiter, so sehen wir, dass wir unser Leben hauptsächlich am Tage vollziehen. Gewiss hat auch das Nachtleben seinen Reiz, doch haben das Abenteuerliche der Nacht und der Reiz des Verbotenen ihre Kehrseite in der „Urangst“, die wir spüren, wenn wir uns in ihrer Finsternis wiederfinden.

4 Stellenweise scheint es, als tendiere Fink dazu, selbst diese Gegenspannung noch einmal in eine ursprünglichere Nacht einzulassen (Fink und Heidegger 1970, 90f.).

5 Finks Begriff „binnenweltlich“ dient zur Abgrenzung der phänomenalen Situation innerhalb der Welt von der Welt selbst. Er reflektiert den für das Spätwerk zentralen methodischen Begriff der kosmologischen Differenz (vgl. *EFGA* 5.2, 207).

Nächtliche Gassen, pechschwarze Wälder und lichtlose Zimmer können Orte des Unbehagens, ja des Schreckens sein. Fast instinktiv spüren wir, dass wir in ihrem Dunkel kein ständiges Heim finden können.

Wirklich heimisch fühlen wir uns nur am Tag. Aber stimmt das? Spricht hier nicht ein natürliches Vorurteil? Um diese Frage zu beantworten, werden wir in einem ersten Schritt schauen, wie sich menschliches Leben im Zwischen von Tag und Nacht einrichtet und stabilisiert. Beginnen wir mit dem Sonnenaufgang.

Sobald die ersten Sonnenstrahlen die tiefe Schwärze, die uns und die Dinge in ein differenzloses Einerlei getaucht hat, durchbrechen, beginnt sich zunächst schemenhaft, dann jedoch stärker und stärker eine Welt farbiger Dinge vor unseren Augen zu erheben. Das Licht gebiert die Vielfalt aus dem differenzlosen Eins der Nacht, indem es die Fülle des Schwarzen, welche uns bedrängte, vertreibt und zugleich mit den durch die Grenze ihrer Farben bestimmten Dingen eine Leere um uns herum auffaltet:

98 Das Licht läßt aufscheinen und leuchten, bringt Klarheit und Helle, hebt hervor und stellt Gestalten, Anblicke, Figuren im scharfen Schnitt ihres Gepräges heraus, akzentuiert die Grenzen der Einzeldinge, verleiht ihnen umrissenen, fixen Selbststand. Das Licht erhellt aber auch die Zusammenhänge der Dinge, die Dingfelder und Dingwandlungen – es setzt auseinander und versammelt zugleich das scharf und klar getrennte in seiner umfangenden Helle. (Fink 1976, 270 f.)

So ermöglicht es nicht nur ein Ansprechen und Benennen des durch es Vereinzelt, sondern (damit einhergehend) auch eine Bestimmung von deren Verhältnissen untereinander. Fink macht dies besonders anhand der aristotelischen Kategorien einsichtig (vgl. ebd., 268–270). Mittels des Bildes der Sonne, der im Licht sichtbaren Quelle des Lichts, könne zudem, wie Fink u. a. mit Platon aufzeigt, eine Richtung der Transzendenz vorgezeichnet werden (ebd., 271); gemeint ist eine Hierarchisierung mit der Vernunft als Spitze und herabscheinenden Quelle allen Lichts. Lichtmetaphysik und Dingontologie gehen für Fink Hand in Hand.⁶

⁶ Ihren Ursprung haben sie für Fink allerdings bei Parmenides (vgl. Fink, *EFGA* 6, 55, 87).

Allerdings scheint uns in all diesen Beschreibungen versteckt das Sehen mitzuwirken als eine Form des Weltbezuges, welche dem Licht korrespondiert. Licht ist das Medium des Sehens. Der Sehsinn präsentiert uns in sich stehendes Seiendes, an dem und zwischen dem die oben genannten Vorgänge beobachtet werden können. Dabei zeigt uns schon der Fokus des Auges an, dass das Sehen ein Sinn ist, der die Dinge auf Distanz hält. Fink kennzeichnet das Sehen folglich als „ein abständiges Sein bei den Dingen“ (Fink und Heidegger 1970, 224). Es drückt dem Seienden seine Form auf, weshalb „der Mensch [...] seine herrische Stellung gegenüber allen nichtmenschlichen Dingen“ dadurch „dokumentiert“, dass er sie „anblickt“ (Fink 2010, 151).

Die Dominanz der phänomenalen Situation des Sehens scheint uns ein Grund dafür zu sein, dass der Mensch sich Fink zufolge zunächst selbst „im Rückblick aus den Dingen sieht“ (vgl. Fink 1976, 277). Das Sehen zeichnet die natürliche Tendenz des Verstehens vor, sich zunächst bei den Dingen aufzuhalten und erst von dort auf sich sowie den Bezug zu den Dingen zurückzukommen.

Das Hereinbrechen der Nacht ist – wie Fink im Zuge seiner Heraklit-Auslegung anmerkt – mit dem Versinken der Sonne ein prägendes Bild für die Endlichkeit der Herrschaft des Lichts (Fink und Heidegger 1970, 71). Aus der Nacht erhebt sich das Licht, in die Nacht sinkt es zurück. Mit dem Versinken des Lichts endet auch die distanzierende Herrschaft des Sehens.⁷ Die Nacht *rückt auf den Leib* und rührt uns distanzlos an. Bald schon ist wieder nichts als Schwärze.

Im künstlichen Zünden von Licht gelingt es dem Menschen allerdings, aus eigener Macht das Dunkel, das ihn umgibt, zu lichten und die Herrschaft seines Sehens durch die Helle des Scheins in die Nacht zu tragen (vgl. Fink und Heidegger 1970, 228f.). Lagerfeuer-, Fackel-, Kerzen- oder Taschenlampenschein sind, da in ihrer Helle deren Quelle als sichtbare erscheint, „bestimmte Medien“ (Fink 1977, 266).⁸ Auch ihr Scheinen ist jedoch durch den Ring der Nacht begrenzt.

⁷ Das Sehen bleibt dabei als Potenz aktiv, wie sehen in das Dunkel hinein, ohne dort *etwas* zu entdecken (vgl. Fink und Heidegger 1970, 205).

⁸ Zur Differenz zwischen bestimmten (relativen bzw. ontischen) Medien und absolutem Medium siehe auch Fink, *EFGA* 6, 300f.

2.3. Von den Phänomenen zur Welt

Wie die *kosmologische Differenz* Finks lehrt, müssen Welttag und Weltnacht in ihrem Verhältnis anders bestimmt werden als der phänomenale Tag und die phänomenale Nacht. Die Sonnenhelle des Tages ist, wie die Helle einer Kerze oder einer elektrischen Lichtquelle, ein bestimmtes Medium. Die zyklische *Abfolge*, die sich zwischen Tag und Nacht beobachten lässt, beschreibt eine Bewegungsform, die der Beobachtung von Gesehenem und somit dem endlich Seienden bzw. den Phänomenen entnommen ist: „Die Seinslichtung ist nicht wie der Tag der Sonne in ständigem Wechsel mit der Nacht des Seins. Erde und Himmel sind zusammen im gemeinsamen Streit; die Verbergung währt, während die Lichtung geschieht.“ (Fink 1977, 300.) Weder die Welt noch die Seinsmächte, deren liebender Ur-Streit die Welt in ihrer unendlichen Bewegtheit ist, dürfen ontifiziert werden. „Himmel und Erde gibt es nirgends.“ (Ebd., 266.) Es scheint, dass Fink bewusst auf Metaphern zur Bezeichnung der kosmischen Seinsmächte zurückgreift, da er sich der Unzulänglichkeit der Sprache, welche als Zeichensystem stets ein System endlicher Begriffe ist, die nach dinghafter Erfahrung modelliert sind, bewusst ist.⁹ Tag und Nacht sind rein anzeigende, vorläufige Begriffe, die auf etwas verweisen, das selbst nie positiv gegeben sein kann.

100

Um die *Welt* angemessen zu denken, ist also die natürliche Position des Denkens quasi auf den Kopf zu stellen. Während es für den Menschen kein „Zugleich“ von Tag und Nacht geben kann, ist die Welt, soll sie das Allumfassende sein, gerade diese „Gleichzeitigkeit“. Die Verbergung währt, während die Lichtung geschieht. Der Welttag zerbricht die Weltnacht, entreißt ihr die Vielfalt des Seienden, *und zugleich* verbirgt die Weltnacht, entzieht sich dem Zugriff des Tages und reißt das Seiende zurück in ihren Schoß. Auf diese Weise bilden „Himmel und Erde [...] den ungelösten Widerspruch des Seins“ (Fink 1977, 219). Hier zeigt sich, dass Fink die *lethe* nicht als „aufgehobenes“ Moment im Aufgehen des Seins, sondern als gleichrangige Seinsmacht denkt, die der *aletheia* widersteht: „Erde ist nur als streitend gegen Licht und Himmel

⁹ Diese Thematik treibt schon den frühen Fink um; vgl. z. B. § 10 der VI. *Cartesianischen Meditation*.

nur als streitend gegen Verbergung [...]. Der Streit [...] ist ebenso ursprünglich wie die Streitenden selbst.“ (Ebd., 217.)

Diese „unversöhnbare Zwietracht“ (ebd., 237) der Seinsmächte kann so als ziellose *Bewegung*, die die Welt ist, angesprochen werden. Als *ziellose Bewegung* ist Welt zugleich *grundlos*, da Ziele stets Gründe implizieren. In der ziel- und grundlosen Kreativität des Menschenspiels wiederum „scheint das Weltganze in sich selbst zurück“ (Fink, *EFGA* 7, 214): „[D]as menschliche Spielen ist eine Weise, wie inmitten der durchgängigen Gegründetheit der innerweltlichen Dinge ein grundloses Insichselberschwingen des Lebensvollzugs als Symbol der waltenden Welt aufscheint“ (ebd., 221). Während Bewegung, an Dingen betrachtet, als ein (gerichtetes) Voranschreiten von Jetzt zu Jetzt erscheint, wobei jedes Jetzt zugleich ein Hier impliziert, ist mit Fink gesprochen damit nicht die Bewegung selbst, sondern der Anschein einer Bewegung für Betrachtende beschrieben. Bewegung sei vielmehr als ein „weder jetzt, noch jetzt in einer Lage ankommen“ (Fink, *EFGA* 6, 122) zu denken. Dieses *Weder-noch* ist in seiner puren Negativität für menschliche Beobachtende allerdings niemals sichtbar, es verbirgt sich hinter seiner ontischen Erscheinung. Und so erstaunt es nicht, dass Fink auch das *kosmische Jetzt*, „das weltweite Anwesen, das alles umspannt“ (ebd., 121), nach dem so gewonnenen Bewegungskonzept denkt. Dieses Jetzt ist als „Riss“ und „Zwischen“ reine Bewegung, das *Weder-noch*, aus dem alle bestimmten „Jetzt“ und „Hier“ hervorgehen (ebd.).¹⁰ Mit dem *Weder-noch* findet Fink eine Formel für das Denken einer Unendlichkeit, welche weder im infiniten Regress einer unendlichen Teilung von Seiendem noch in einer unendlichen Addition besteht, zugleich aber auch nicht teloshaft gedacht ist. Die Unendlichkeit ist vielmehr in ihrem tiefsten Sinne „die waltende Welt, [...] der Zeit-Raum des Seins“ (ebd., 123). In-Sein in der Welt ist folglich nicht In-Sein in einem Container oder einem Totalhorizont, sondern ein Sein in der Bewegung einer unendlichen Negativität, welche den Dingen Raum und Zeit und somit einen Ort für ihr Entstehen und Vergehen gibt.

¹⁰ Fink denkt auch hier zwischen kosmischem Jetzt und dem jeweiligen Hier und Jetzt eine komplexe Staffelung von Zeit- und Räumlichkeiten, die hier allerdings nicht wiedergegeben werden kann. Zu Ansätzen dazu siehe Fink, *EFGA* 5.2, 388–394; Fink, *EFGA* 7, Kap. 3 und S. 74f.

Die Diskussion der ziel- und grundlosen Bewegung führt uns das für die Welt stilprägende Schema einer *Meontik* vor Augen.¹¹ Die Welt in ihrer medialen Bewegung fasst Fink aufgrund ihres me-ontischen Charakters in Anlehnung an Heraklit auch als Physis: „[D]as Ganze von Verbergung und Lichtung, das Ganze des gegensätzlichen Spiels nennen wir Physis“ (Fink 1977, 300).

2.4. *Das Binnenweltliche: Im Zwischen*

Den Ort, den die Dinge in der Physis bevölkern, nennt Fink das *Zwischen*.¹² Als Mittler bewohnt der Mensch das *Zwischen*, welches Tag und Nacht in der unaufhebbaren Negativität ihres Streites auffalten. Alles, was in diesem Zwischen erscheint, trägt Fink zufolge die Struktur dieses Ur-Streites in sich. Jedes Ding, jedes binnenweltlich Seiende, ist eine *Wiederholung* des Urstreits (Fink 1977, 303f.). Folglich kennzeichnet Fink das vereinzelte Seiende, die Bruchstücke oder Trümmer der Welt auch als *Zwischen-Dinge* (ebd., 303). Zwischen-Dinge sind ein Zugleich von Entbergung und Verbergung; jegliches Seiende existiert für Fink in all seinen Modalitäten als diese unaufhebbare Spannung zwischen dem Aus-sich-Heraustreten und Sichdarstellen und dem Sichverschließen.

102

Zwischen dem Menschen, „[dem] zwielichtige[n], Feuer zündende[n] Wesen im Gegenspiel von Tag und Nacht“ (Fink und Heidegger 1970, 214), und dem anderen Seienden macht Fink einen fundamentalen Unterschied aus. Die Sonderstellung des Menschen zeige sich darin, dass er sich zu sich selbst, den Dingen sowie zu der Bewegung der Welt im Ganzen *verhält* und dabei binnenweltlicher Reflexionspunkt der Welt auf sich werden kann.¹³ Der Mensch ist Weltverhältnis. Als „Mittler, der denkend in den Abgrund reicht und in die lichte Helle“ (Fink 1977, 249), partizipiert er am unversöhnlichen Widerspruch von Tag und Nacht. Seine verstehende Erstreckung in Tag

11 Zum Begriff der Meontik siehe Sepp 2012, 85.

12 Im Gegensatz zur Heidegger'schen Mitte verweist dieser Begriff auf die Dynamik und Unabgeschlossenheit dieses Feldes (Nielsen und Sepp 2011, 11).

13 So sei beispielsweise das Spiel des Menschen als ein „Rückschein“ der Welt in sich aufzufassen (Fink und Heidegger 1970). Siehe zum Menschen als Mittler auch Nitta 2006.

und Nacht zeigt sich Fink zufolge besonders deutlich anhand verschiedener Grundphänomene, die er als wesentliche Strukturmerkmale des menschlichen Wohnens einer ausgiebigen Analyse unterzieht. Vor allem in Liebe und Tod wird deutlich, dass es eine Engführung ist, das Wohnen primär als lichthaftes, sprachlich verfasstes Verhältnis aufzufassen (vgl. auch Fink, *EFGA* 16, 150–152; Takeuchi 2011, 83). In Weisen des dunklen, leiblichen Verstehens bewohnt der Mensch in einem „distanzlosen Anrühren“ (Fink und Heidegger 1970, 235) die „mütterliche [...] Nacht, die keine Unterschiede kennt“ (Fink, *EFGA* 16, 243).

In der „schattenlosen Klarheit“ (Fink, *EFGA* 6, 224) hingegen vermag der Mensch nicht heimisch zu werden; Verbergung, Heimlichkeit, aber auch das Nicht-Wissen sind notwendig für ihn. Wir brauchen, so könnte man eine Konsequenz für das mundane Leben ausdrücken, Privatsphäre, das Recht und die Fähigkeit, sich dem Anderen und der Gesellschaft, aber auch im Vergessen vor sich selbst zu verschließen. „Wir weben und leben und sind im Zwielight eines zugleich von Vergessen und Erinnerung durchwalteten Seinsverstehens.“ (Ebd.).

103

Das Im-Zwielight-Sein des Menschen bedingt auch seinen Anspruch auf Erkenntnis. Aus Finks Begriff von Welt ergibt sich eine komplexe Staffelung des *Erscheinens*, welche die konstituierende Subjektivität in einer a-subjektiven Bewegung des Erscheinens verortet (vgl. Nielsen und Sepp 2011, 15). Erscheinen für den Menschen denkt Fink als Zusammenspiel von *Erscheinen* (kosmisch), *Vorschein/Zum-Vorschein-Kommen*, *sich Darstellen des Zum-Vorschein-Gekommenen* und *Anschein* (vgl. Fink 1976, 148).¹⁴ Der Mensch *scheint* mit seinem *zwielichten* Licht das Zum-Vorschein-Gekommene und Sich-Darstellende *an*, kann dieses jedoch aufgrund der Begrenztheit seines Lichtes sowie der Verbergung, welche zugleich mit der Entbergung im Zum-Vorschein-Gekommenen waltet, niemals ganz ausleuchten, sondern gewinnt immer nur relative Objekte (vgl. Fink, *EFGA* 6, 286–288). Die Nacht, welche

14 Finks Versuch, das Erscheinen zu denken, scheint zugleich ein Versuch zu sein, sowohl die antike (Vorschein) als auch die neuzeitliche (Anschein) Erfahrung des Erscheinens in ihrem Recht zu belassen, wobei beide „in ein echtes Spannungsgefüge zueinander“ gebracht werden sollen (Fink, *EFGA* 6, 298). Für eine ausführliche Besprechung von Finks Konzept des Erscheinens siehe Stenger 2011.

als liebende Antagonistin des Tages die Bewegung des Erscheinens trägt, wirkt auch in jedem Ding, in jedem Vollzug, der sich im Zwischen abspielt. Die Nacht als Seinsmacht der Verbergung und Verschlossenheit, die jeden Begriff von sich weist, verhindert die totale Transparenz der Welt für sich und dadurch die totale Transparenz der Dinge für den Menschen. Der Mensch weiß jedoch zugleich um die Beschränktheit seines Objekte konstituierenden Erkenntnislichtes, da er stets mit einem Wissen um die Bedingungen der Erfahrung lebt. Apriori gibt es ein ungegenständliches Wissen um die Bedingungen des Anscheins sowie das Ganze des Erscheinens. „Gerade sofern wir um die Begrenztheit unseres Erfahrungsfeldes wissen, wissen wir auch um die Weltweite des Seins von Dingen.“ (Ebd., 294.)

104 Im *Welttiefwerden*, wenn die Dinge zu *Symbolen* werden, da die Welt als das niemals positiv gegebene Bedingende an ihnen aufleuchtet (Fink, *EFGA* 16, 127; 161; sowie Fink, *EFGA* 7, 123), durchschwingt den Menschen eine Ahnung des Ganzen. In dieser Stimmung wird die Selbstverständlichkeit des Dahinlebens durchbrochen, der Impuls zum „[H]eim-denken in den Ursprung“ (Fink, *EFGA* 5.2, 395) treibt den Menschen über sich hinaus zurück in die Tiefe der Welt.

Finks Kosmologie fordert uns zu einem tiefgreifenden Durchdenken unserer phänomenalen Situation auf. Die Wahl einer okularzentrischen Metaphorik für die Welt (Tag und Nacht) zwingt uns zu einem Durchgang durch das Sehen sowie die von ihm präsentierte Phänomenalität, um im Kontrast zur kosmologischen Begrifflichkeit schlussendlich die Enge lichtmetaphysischer Ansätze einzusehen. Hierin reflektiert sich Finks phänomenologische Schulung. Schon in der *VI. Cartesianischen Meditation* macht er die angemessene Beschreibung des Feldes der Gegebenheit zur Voraussetzung für den spekulativen Abstoß von dieser (vgl. Fink 1988, 7f.).

3. Emmanuel Levinas

Mit Emmanuel Levinas wenden wir uns nun einem weiteren Versuch des Abstoßes von Husserl und Heidegger zu. In *Totalität und Unendlichkeit* (TU), so wollen wir hier zunächst behaupten, verortet auch Levinas den Menschen im Spannungsfeld von Licht und Nacht. Die nächsten Seiten dieses Beitrags

widmen wir der existenziellen Bewegung eines Seienden, welches, sich im Licht über der Nacht haltend, einem Ort jenseits des Lichtes zustrebt.

3.1. Nacht

Die fundamentale Bewegungstendenz menschlicher Existenz fasst Levinas schon in seinem Frühwerk *De l'évasion (Ausweg aus dem Sein)* als Suche nach einem *Ausweg*. Was er später als Begehren fasst, exemplifiziert somit das Alibi der Metaphysik: „*das wahre Leben ist abwesend*“ (Levinas 2014, 35). Das Leben begehrt, so könnte man sagen, die *Transzendenz*.

Die Suche nach einem Ausweg als fundamentale Bewegungstendenz zu fassen, impliziert, dass die faktische Situation des Menschen als Einsperrung begriffen wird. Sobald er ist, *muss* der Mensch sein. Er hat zu sein und geht mit dieser Vorgabe um. Bei dieser Ähnlichkeit zu Heidegger ist Levinas schon früh darum bemüht, sich von diesem abzugrenzen. Ein „früher“ Versuch dieser Abgrenzung ist die implizite Kritik des Daseins als *Schlaflosigkeit*. Wie Levinas darlegt, ist die Schlaflosigkeit die „Erfahrung“ eines Kontrollverlustes. In der Schlaflosigkeit wird das Ich vom Brausen der Gedanken und Eindrücke übermannt und findet keinen Ausweg aus dieser Aktivität. Es verliert die Fähigkeit, einen Anfang zu setzen (*ergo* einzuschlafen), was den Verlust der Fähigkeit impliziert, Ziele zu setzen (Levinas 2003, 23f.). Da das Anfang-Sein für Levinas das definitorische Merkmal des Subjektes ist (Levinas 2003, 24; sowie Levinas 1997, 23, 89–94), ist Schlaflosigkeit somit eine Grenzerfahrung, in der das Subjekt versinkt.

Das, worin das Subjekt im Wachen der Schlaflosigkeit versinkt, ist die *Nacht*.¹⁵ Es ist die Nacht, die Schlaflosen mit ihrer *Dichte* und *Schwärze* auf die Haut rückt und alle Gegenstände (Seienden) verschluckt. Die Nacht wird hier zum Emblem der Auflösung aller Differenzen. In ihr versinken mit dem Subjekt die Unterschiede und mit ihnen die Welt, die als relatives Gewebe dieser gesetzten Differenzen bezogen auf das herrschende Subjekt aufgefaltet wurde. Wie die „Metapher“ der Nacht andeutet, versinkt das Subjekt allerdings nicht in einem Nichts. „Unter“ dem Subjekt befindet sich kein Abgrund, kein

15 Man bemerke hier das Spiel mit der Mehrdeutigkeit, die zwischen konkret-sinnlicher und metaphorischer Lesart oszilliert. Dies wird uns noch öfter begegnen.

Nichts der Angst, sondern das nackte Sein in seiner ent-setzenden Dichte: *il y a* (vgl. Levinas 1997, 69ff.).

Dieses nackte Sein ist kein Seiendes, nichts, das irgendwie objektiv gegeben wäre. Es ist eine *Grenzerfahrung*, die wir mit Petr Kouba als „Erfahrung ohne Erfahrenden“ (Kouba 2009) fassen können, wobei diese als „unpersönlicher, anonymer, dennoch unauslöschlicher ‚Verzehr‘ des Seins“ (Levinas 1997, 69) einen dynamischen Charakter hat. Die Nacht markiert somit den „untersten“ Rand der Erfahrung, in welchem sich die Eingeschlossenheit ins Sein in der Erfahrung einer ent-setzenden Fremdheit manifestiert. Die Verwendung der Metaphorik der Nacht für die Ränder der Differenzen erlebenden und setzenden Erfahrung wird Levinas auch in *Totalität und Unendlichkeit* beibehalten. Da unser Fokus auf diesem Werk liegen soll, verzichten wir hier auf eine Widergabe der an Lichtmetaphorik reichen Ausführungen aus dem Frühwerk.

3.2. *Über der Nacht: Die Sinnlichkeit und das Element*

106

Denkt Levinas das Geschehen der Vereinzelung/Trennung im Frühwerk noch im Sinne einer unmittelbaren Einbettung in die Nacht, so vollzieht sich die sich je neu vollziehende „Geburt“ des Subjekts in TU in einer assimilatorischen Verwobenheit mit dem *milieu*, in dem es *badet* (Levinas 2014, 84–86). Das individuelle Leben ist *Genuss*, das heißt eine in seinem Kern unteilbare und absolut einzigartige Weise *leiblichen* Spürens, welches sich sowohl vom anderen als auch von seiner eigenen Aktivität ernährt (ebd., 153f.). Genuss ist somit für Levinas auf grundlegender Ebene *Sinnlichkeit* (ebd., 190). Das Subjekt vereinzelt sich als *affektive Fülle*, indem es von den Mitteln (*aliments*) lebt,¹⁶ welche ihm sein *milieu* bereitstellt. Dieses „Aliment“ bezeichnet Levinas als das *Elementale*, „Inhalt ohne Form“ (ebd., 185), womit er darauf hinzuweisen scheint, dass auf der Ebene der Identität, die er hier analysiert, noch keinerlei Wahrnehmung oder Deutung dessen, *wovon* gelebt wird, vorgenommen wird. Die Sinnlichkeit assimiliert allerdings die Andersartigkeit dessen, was

16 „Aliment“ (Nahrung) ist keineswegs nur im Sinne von Äpfeln, Pommes und Burgern zu denken. Auch Sonnenstrahlen, Wind und die Härte eines Stuhls sind Aliment. Sie füllen die affektive Fülle, den Genuss.

sie umgibt. Sie ist *Egoismus*, konstante Bewegung des sich selbst Setzens in affektiver Erfüllung. Als Sinnlichkeit *hält sich* das Subjekt so im Elementalen, es nimmt in seiner Leib-Körperlichkeit eine *Position* ein (ebd., 196), die sich so lange hält, wie es vom Elementalen, in das es eingelassen ist, lebt.

In dieser Einbettung ist das Individuum total erfüllt, zugleich jedoch total eingesperrt. Als bloßes Spüren, welches in der augenblickshaften Fülle des Genusses selbstgenügsam lebt, kennt es keinerlei Voraussicht. Wie die Metapher des „Badens“ andeutet, kennt die Sinnlichkeit in ihrem eigentlichsten Sinne keinen Abstand zwischen sich und dem Element (ebd., 186). Die Nahrung *kommt* dem Genuss „wie durch ein Wunder“ aus einer chaotischen Bewegtheit zu; zur Beschreibung von deren Fremdheit greift Levinas erneut auf das Bild der *Nacht* als Emblem von *il y a* zurück. „Das Element, in dem ich wohne, grenzt an eine Nacht.“ (Ebd., 202.) Das aus der Nacht kommende und in diese verschwindende Element ist für die Sinnlichkeit aber nicht nur Nahrung. Aufgrund der fehlenden Distanz kann es „über die Ufer der Empfindung [treten]“ (ebd., 200). Diese Gefahr sowie die Ungewissheit des Kommens der Nahrung belasten die Sinnlichkeit mit Unsicherheit (ebd., 201). Ihre Autonomie „korreliert“ mit Einschluss und Abhängigkeit und bleibt dadurch grundsätzlich fragil. Das Subjekt bleibt aufgrund seiner leib-körperlichen Einflechtung in das Sein mit der Möglichkeit seines eigenen Zusammenbruchs belastet.

107

3.3. Die Ökonomie: Stabilisierung im Licht

Mit dem *Rückzug* und der *Sammlung* in eine/r *Bleibe* ist dem Subjekt allerdings ein Weg gegeben, seine Herrschaft über das Sein zu stabilisieren und zu erweitern. Die *Bleibe* nimmt hierbei nicht (allein) die Rolle eines durch Arbeit und Vorstellen hervorgebrachten Ortes ein. Während sie in ihrer materiellen Ausprägung als *oikos* durch Arbeit und Vorstellung errichtet und erhalten wird, stellt sie tatsächlich die Bedingung der Arbeit und der Vorstellung dar (Levinas 2014, 216). Versuchen wir uns im Folgenden an einer knappen Darstellung der Ökonomie und ihrer zentralen Merkmale: *Bleibe*, *Arbeit* und *Vorstellung*. Dabei werden wir ein besonderes Augenmerk darauflegen, wie Levinas die Ökonomie als lichthafte Feld der Stabilisierung über der Nacht

denkt, wobei das ökonomische Subjekt dennoch – frei gesprochen – stets mit den Füßen in der Nacht stecken bleibt.¹⁷

Beginnen wir unseren Husarenritt durch die Ökonomie mit der Bleibe. Levinas zufolge wird das Haus durch die spezifische Bewegung der Sammlung zur Bleibe (Levinas 2014, 220). Die Bleibe stiftet durch ihr Bleiben *Dauer*, indem sie ein *Irgendwo* inmitten des Elementalen eröffnet. Als Form raumzeitlicher Ausdehnung ermöglicht sie es dem Subjekt, das sich in der Sinnlichkeit lediglich augenblickshaft zu halten vermochte, sich vor dem Element, dessen Zudrang es in der Sinnlichkeit distanzlos ausgesetzt ist, in ein geschütztes Inneres zurückzuziehen (ebd., 190; 215) und dem Tod ein *Noch-nicht* entgegenzusetzen (siehe dazu auch ebd., 325). So ist dem Subjekt mit der Bleibe ein Ort gegeben, an dem es das, was es im *milieu* dem Element über die Arbeit entringt, für zukünftigen Genuss sammeln kann. Die Bleibe ermöglicht also Besitz sowie dessen Akkumulation: die Bewegung der Ökonomie. Aus der Warte dieses geschützten Inneren, dieses Bereichs einer Intimität, ist zudem eine Beobachtung des dort draußen Befindlichen durch das Fenster möglich: Vorstellung/Intentionalität und Theorie (Levinas 2014, 224–226). Allerdings setzen all diese Bezüge etwas voraus, was der autonome Genuss nicht aus sich selbst haben kann: *Zeit und Sprache*. Wir werden uns dieser bekannten Problematik über den Umweg der Betrachtung der Rolle des Lichtes für die Ökonomie annähern.

Die Ökonomie scheint uns in zweifacher Hinsicht eine Form der existenziellen Stabilisierung im Licht zu sein. Sowohl das tatsächliche Licht, dessen Quelle Levinas nicht weiter spezifiziert, als auch ein metaphorisches Licht, dessen Quelle Levinas im Anderen verortet, tragen die Ökonomie. Beginnen wir mit dem tatsächlichen Licht.

Levinas kommt auf das tatsächliche Licht im Zuge seiner Kritik des Sehens zu sprechen, die dazu dient, die Epiphanie von Sinnlichkeit, Wahrnehmung und Vorstellung abzugrenzen. Mit Platon weist er darauf hin, dass das Sehen als Bezug, welcher uns Seiendes als fest fixierte Gegenstände präsentiert, mit dem Licht ein Medium voraussetzt, welches selbst nicht sichtbar ist (Levinas

17 Diese „Verortung“ der Ökonomie stützt sich auf Levinas’ Beschreibung der ökonomischen Subjektivität sowie ihres Umschlages im Eros (vgl. Levinas 2014, 396).

2014, 271). Die Leistung des Lichtes wiederum besteht darin, das Dunkel zu vertreiben und damit den Raum, die lichte Offenheit, in und aus welcher dem Sehen die Dinge „wie von einem Ursprung her“ (ebd.) erscheinen, überhaupt erst zu eröffnen. Es scheint einsichtig, dass Levinas' Widrigkeit der Leistung des Lichtes und des Sehens zugleich ein subtiler Verweis auf Husserls und Heideggers Verhaftung in lichtmetaphysischen Denkmustern ist.

Levinas setzt der traditionellen Auffassung entgegen, dass der leere Raum, den das Licht hervorbringt, keineswegs ein *Nichts* oder ein Ungegenständliches, Unbedingtes ist. Vielmehr ist auch die Leere oder die Offenheit selbst noch etwas *Gesehenes*, welches im Kontrast zu den Dingen aufscheint (Levinas 2014, 272). Der vom Licht hervorgebrachte Raum ist nicht die Offenheit, die Anschauung keine Transzendenz, sondern zunächst eine Weise, im Licht dem Schrecken des *Es gibt*, welches sich hinter der Leere verbirgt, standzuhalten. Weit davon entfernt, eine Transzendenz zu ermöglichen, vertreibt das Licht mit dem Dunkel und der Antlitz- und Differenzlosigkeit der Nacht zunächst einfach den Schrecken des *Es gibt* (ebd., 272–273). Es vollbringt diese Leistung in seiner Bindung an das *Sehen*, welches laut Levinas, bevor es als Wahrnehmung oder Intentionalität interpretiert werden kann, zunächst schlicht Sinnlichkeit, *Genuss* ist (ebd., 267–269). Im Sehen hält sich der Genuss über dem *Es gibt*, weshalb die Leere des Raumes als „Modalität des Genusses und der Trennung“ (ebd., 273) zu bestimmen sei, die nicht aus dem Selben – dem Bereichs der Herrschaft des Genusses – hinausweise.

In seiner Kritik legt Levinas somit die affektive Erfüllung, die reine Gegenwärtigkeit des Sehens frei, ohne das Sehen darauf zu reduzieren. Diese affektive Erfüllung scheint uns die Grundlage für die höherstufigen Funktionen des Sehens zu bilden, welche in der Koordinierung menschlicher Tätigkeit, speziell der Arbeit, besteht. In allen seinen Ausformungen bleibt das Sehen aber doch Genuss und somit Egoismus. So durchwandert das Sehen den leeren Raum und entdeckt in ihm Dinge, die es immer schon mit einer Form bekleidet. Es nimmt Dinge in einer Form und Gestalt wahr, wobei es selbst ihnen diese Form aufdrückt (ebd., 275–276); es ist als Form der *Sinngebung* „wesentlich eine Adäquation der Exteriorität an das Innen“ (ebd., 427). In ihrer Form wiederum rufen die Dinge nach der Hand (ebd., 274). Hiermit scheint uns Levinas die Einsichten Heideggers und Merleau-Pontys aufzugreifen, nach

welchen das Gesehene immer schon über sich hinausverweist. Lingis bringt dies wie folgt auf den Punkt: „[T]o see something is to see what it is for; we see not shapes but possibilities“ (Lingis 1996, 14).

Das Sehen zeichnet auf diese Weise der Hand ihren Weg vor, die in ihrem Zugriff diesem vorgezeichneten Weg folgt. Wie Levinas an früherer Stelle anmerkt, bleibt trotz der lichthaften Vorzeichnung des Weges durch das Sehen doch stets ein Moment der Dunkelheit im Tasten. Das Tasten, traditionell als Nahsinn und blinder Sinn bestimmt, ergreift die Materialität des Dinges. Diese hat für Levinas bekanntlich kein Antlitz. Sie ist nächtlich: „Besitz vollzieht sich in der gewissermaßen wunderbaren Ergreifung eines Dinges in der Nacht, im Apeiron der ersten Materie. Das Ergreifen eines Dinges erhellt die eigentliche Nacht des Apeiron, es ist nicht die Welt, die die Dinge möglich macht.“ (Levinas 2014, 235.)

110 Es scheint evident, dass Levinas Sehen und Greifen nicht nur im buchstäblichen Sinne nimmt, sondern uns darauf aufmerksam macht, dass zwischen Sehen und Berühren, Vorstellung und Arbeit ein enges Band besteht (ebd., 273).¹⁸ Die Arbeit, welche die Dinge in der Bleibe sammelt und so die Zukunft des Elements bändigt, kann ihre eigentümliche Leistung, dem Tod ein *Noch-nicht* entgegenzuschleudern, nur als konkret leib-körperliche Tätigkeit vollbringen, welche von der Vorstellung Richtung und Maßgabe erhält. Levinas scheint somit die im Zuge seiner Beschreibung des reinen Bewusstseins getroffene Aussage nicht zu verwerfen, wonach sich „für die Hand [...] wenigstens der Blick auf das Ziel den Weg gebahnt [hat], der Blick ist schon entwerfend vorausgegangen. Die Vorstellung ist dieser Entwurf selbst.“ (Ebd., 175.) Das Beispiel der Theorie zeigt, wie in der Vorstellung das Element einerseits auf maximale Distanz gehalten wird, auf diese Weise jedoch zugleich Wege der Aneignung erschlossen werden, welche sich in konkret leib-körperlicher Tätigkeit niederschlagen können. Diese erhalten wiederum in Arbeit und Konstitution einer Welt des Eigentums die leib-körperlich gebundene Vorstellung, das sinngebende Bewusstsein, welches sich stets durch diese Welt vollzieht.

18 Dieses Band zeigt sich auch in seiner in *From Existence to Ethics* formulierten Kritik des Wissens bzw. der Vernunft: „*Auffassen (understanding)* is also, and has always been, a *Fassen (gripping)*.“ (1990, 76.)

Zu all diesen Leistungen reicht das Licht der Sonne oder einer Lampe nicht aus. Sicherlich ist Licht notwendige Bedingung der Stabilisierung des Genusses im Elementalen. Das Licht trägt die koordinierte menschliche Tätigkeit. Allerdings schafft das Licht allein keine Differenzen, es bringt keine Unterschiede in das Sein (ebd., 273). Die Unterschiede zwischen Dingen, welche es uns ermöglichen, über Sinnlichkeit und Arbeit den Raum zu bewohnen, werden von einem anderen Licht gestiftet. Dieses Licht ist das Licht der Sprache und der Zeit, welches dem Selben vom Anderen in der *Rede* zukommt:¹⁹ „[D]ie vom Licht erzeugte Leere bleibt eine unbestimmte Dichte, die keinen Sinn in sich hat, solange es keine Rede gibt“ (ebd., 273).

Der Andere steht als Quelle des Lichts somit am Anfang der Bleibe, ist sogar Bedingung der Trennung selbst; „so fordert die Idee des Unendlichen – die sich im Antlitz offenbart – nicht nur ein getrenntes Seiendes. Das Licht des Antlitzes ist notwendig für diese Trennung.“ (Ebd., 216.)²⁰ Allerdings dürfe dieses Licht, soll sich das Selbe in der Bleibe sammeln können, nicht aus der Schärfe der Transzendenz scheinen, wie es sich im „hohen Anderen“ ereignet. Eine „Dimmung“ des Lichtes ist notwendig, um die *Intimität* aufzufalten, welche die Bleibe erst für den Empfang des Antlitzes (des neuen Selben) öffnet. Dieses diskrete Antlitz, in dessen Milde sich die Trennung vollziehen kann, ist die Frau, das Weibliche. Sie ist in ihrer *Milde* „Bedingung für die Sammlung, für die Innerlichkeit des Hauses und das Wohnen“ (ebd., 222).

111

Die Bleibe setzt in ihrer Extraterritorialität sowohl den Anderen als auch die Andere voraus. Schon jedes Haus ist in seiner Intimität ein geteilter Bereich, welcher von jeweils durch ihre leib-körperliche Verfasstheit als Genuss absolut getrennten Einzelnen bewohnt wird. Folglich ist die „Innerlichkeit der Sammlung [...] eine Einsamkeit in einer Welt, die schon menschlich ist“ (ebd., 221). Wie Hanson anmerkt, ist der/die heranwachsende Eigentümer*in somit „a guest in the home that he or she is ordinarily pleased to call his or her own“ (Hanson 2014, 78).

19 Siehe 2004, 303: „Die Zeit kann ein ‚Noch nicht‘ [und damit Selbstbewusstsein sowie Arbeit] nur bezeichnen, weil sie die unerschöpfliche Zukunft des Unendlichen ist, d. h. dasjenige, was sich in der eigentlichen Beziehung der Sprache ereignet.“

20 Auch hier zeigt sich, dass Levinas die Trennung des „Selben“ vom „Anderen“ nicht in einem rein dualistischen Sinne denkt. Wir werden später darauf zurückkommen.

Das Drama des Egoismus besteht mit Levinas nun darin, dass er seine Herkunft aus dem Anderen bzw. der Anderen vergisst. Da er durch seine Leib-Körperlichkeit schon auf basaler Ebene ein zur Sorge um sich selbst verdammtes Assimilationsverhältnis ist, tendiert er zum Einschluss in die Totalität des Selben.

3.4. Der „hohe Andere“

112 Dieser Einschlusstendenz wirkt jedoch stets die Epiphanie des Anderen entgegen. Wie Levinas nicht müde wird zu betonen, widersetzt sich der Andere jeder Angleichung durch das Selbe, vollziehe sich diese nun in Sinnggebung oder Sinnlichkeit. Aus dem Antlitz des Anderen „spricht“ der Appell auf Verzicht auf den Mord. Der Mord, die ultimative Assimilation der Andersartigkeit des Anderen, wird durch den Anderen als ethische Unmöglichkeit aufgezeigt. Dies ist die eigentliche *Bedeutung*, die das Antlitz aus sich selbst heraus gibt. „[Diese] Bedeutung geht der Sinnggebung²¹ voraus, ein sinnvolles Verhalten entsteht im schon gegebenen Lichte des Antlitzes“ (Levinas 2014, 381).

Es kann diese Bedeutung geben, da es als *Unendlichkeit* ein uneinholbarer Überschuss über jede Form ist, welcher sich jedoch stets in der Immanenz des Selben ereignet, ohne in dieser aufzugehen. Die „Vision“ eines Antlitzes „ist eine gewisse Weise, ein Haus zu bewohnen [...] [,] sie ist eine gewisse Form ökonomischen Lebens“ (ebd., 250), und zwar eine solche, die die Selbstverständlichkeit des Egoismus durch den Imperativ: „Du sollst nicht töten“, infrage stellt und an die *Güte* des Selben appelliert. Vor allem das Von-Angesicht-zu-Angesicht, die Situation des *Gesprächs* oder der *Rede* offenbart, dass der Andere ein Ort ist, zu dem ich keinen Zugang habe. Er ist für das Selbe Nicht-Ort, Utopie und entzündet gerade aufgrund dieser absoluten Transzendenz das *Begehren nach diesem Unerreichbaren*. Die Richtung dieses Begehrens liegt dabei für Levinas nicht in der Horizontalen, sondern in der Vertikalen. Der Andere, der sich in der Nacktheit und Schutzlosigkeit seines Antlitzes ereignet, ist zugleich der *hohe Andere* (ebd., 383), der das Selbe

21 Sinnggebung meint hier die auf das Subjekt relative Konstitution von Objekten.

aus einer unerreichbaren (unsichtbaren) Warte heraus *unterweist*. Diese Unterweisung ereignet sich in der Rede.

Die Rede bewahrt den Abstand zwischen mir und dem Anderen; sie hält an der radikalen Trennung fest, welche die Wiederaufrichtung der Totalität verhindert und in der Transzendenz vorausgesetzt ist; aber gerade dadurch kann die Rede nicht auf den Egoismus ihrer Existenz verzichten; die Tatsache, Teilnehmer einer Rede zu sein, besteht indes gerade darin, dem Anderen ein Recht über diesen Egoismus einzuräumen und sich so zu rechtfertigen. (Ebd., 46.)

Die Sprache als geschichtliches Zeichensystem gründet in dieser Epiphanie. Ohne die Rede gäbe es keine Sprache: „Die Sprache, der Quell aller Bedeutung, entsteht in dem Schwindel des Unendlichen, von dem man vor der Geradheit des Antlitzes ergriffen wird.“ (Ebd., 383.)²² Jeder Gesprächsteilnehmer bewohnt so seine Ökonomie, d. h. seine sprachlich strukturierte Phänomenalität. Er *gibt* in der Rede dem je Anderen, transzendenten, seinen zeichenhaften Besitz als *Gabe* dar: „Eine menschliche oder zwischenmenschliche Beziehung vermag sich nicht außerhalb der Ökonomie abzuspielen, man kann ein Antlitz nicht mit leeren Händen und geschlossenem Haus ansprechen.“ (Ebd., 250.)

113

Diese Figur der „Gleichzeitigkeit“ von Selbem (Ökonomie) und Anderem (Antlitz) im Von-Angesicht-zu-Angesicht scheint uns der Fink'schen Formel des liebenden Ur-Streits von Tag und Nacht formal verwandt zu sein, beschreiben doch beide den Versuch, eine fundamentale Spannung zu denken, welche nicht in einem Dritten aufgehoben wird. Wie schon der Titel *Totalität und Unendlichkeit* andeutet, scheint es Levinas um das Denken dieses „und“ zu gehen: „[T]he ultimate is not Being but the relation of the Same and the Other“ (Peperzak 1993, 160). Genuss *und* der Andere – nicht im Sinne einer Addition, sondern eines Zugleich. Ohne die sich progressiv ausdehnende Vereinzelung, das Werk der Identität, gäbe es keinen Ort, an dem sich die

22 Siehe auch: „Der Symbolismus des Zeichens setzt schon die Bedeutung des Ausdrucks, das Antlitz, voraus.“ (Levinas 2014, 383.)

Epiphanie des Anderen ereignen könnte. Ohne den Anderen und die Andere gäbe es umgekehrt kein Selbes und keine Bleibe.

Die Transzendenz „versetzt [zwar] das Gravitationszentrum eines Seienden außerhalb dieses Seienden“ (Levinas 2014, 266), kann dieses jedoch niemals vollständig aus sich herauslösen. Eine *unio mystica* mit dem Anderen liegt somit außerhalb der Reichweite. Das Selbe bleibt das Selbe, erfährt jedoch in jeder Begegnung mit dem Anderen eine Befreiung aus seiner Einsperrung in sich. Auf seiner unaufhörlichen Suche nach einem Ausweg aus dem Sein entzündet sich das *Begehren* am Anderen immer wieder neu. So ist jede Begegnung mit dem Anderen „Ereignis von Sinn“ (ebd., 88), welches dem Leben eine Orientierung jenseits des Seins schenkt und somit den „ongoing process of totalization“ durch einen „counter-process of excedence“ (Waldenfels 2004, 66) ausgleicht. Auf seiner Suche nach einem Ausweg aus dem Sein, so könnten wir festhalten, bleibt das sich im Licht haltende Selbe auf die Quelle dieses Lichtes ausgerichtet.

3.5. *Die Nacht des Erotischen*

Die Bedeutung der Lichtmetaphorik für das Denken Levinas' zeigt sich besonders im Zuge seiner Beschreibung des Eros. Wie Fink verortet auch Levinas den Eros nicht im Lichte des Tages, denkt ihn folglich nicht als (primär) sprachliches Verhalten. Im Eros verlässt *der Liebende*, „das männliche und heroische Ich“, das Licht, in welchem das Spiel seiner Möglichkeiten stattfindet (Levinas 2014, 396) und in welchem es, Odysseus gleich, durch all seine Abenteuer hindurch nur wieder beim Selben ankommt. Im *Abstieg in die Nacht des Erotischen* findet ein Umschlag in der männlichen Subjektivität, diesem Ich, das durch sich selbst belastet ist, statt: „Der Eros befreit von dieser Belastung, er setzt der Rückkehr des Ich zu sich ein Ende“. (Ebd.)

Neben der Nacht im Sinne des anonymen Brausens des *es gibt* erstreckt sich die Nacht des Erotischen, hinter der Nacht der Schlaflosigkeit die Nacht des Versteckten, des Heimlichen, des Geheimnisvollen, das Vaterland des Jungfräulichen, das gleichzeitig vom Eros entdeckt ist und

sich dem Eros verweigert – was eine andere Weise ist, die Profanation zu beschreiben. (Ebd., 377.)

Wie sich andeutet, ist Levinas' Phänomenologie des Eros eine männliche und heteronormative Phänomenologie.²³ Sie erfüllt in seinem Werk eine fundamentale Funktion, da Eros auch und vor allem in seiner Geschlechtlichkeit sowie sozialitätstragenden Funktion²⁴ gelesen wird; Eros hält die Suche nach einem Ausweg am Leben. In der Liebe zeigt sich mit Levinas zudem eine Spielart der formellen Struktur, die uns aus dem Von-Angesicht-zu-Angesicht bekannt ist. Die Begegnung mit einer Alterität hat hier allerdings keinen Appell- oder Unterweisungscharakter, ihr entfließt kein Licht; *die* Andere bleibt *stumm*, als „das Weibliche ist [sie] Antlitz, dessen Helle von der Trübung bedroht und schon ergriffen wird“ (Levinas 2014, 384).

Diese Trübung ist die der Wollust korrelierende Weise der Anwesenheit des Antlitzes. Die Wollust *profaniert* das Antlitz, sie lässt die Andere nicht allein als Andere erscheinen, sondern ist stets auch darauf gerichtet, sie zu genießen. Das weibliche Antlitz kann die Maske seiner Schönheit nicht ablegen, es geht jedoch auch niemals ganz im Genuss auf.²⁵ In seiner viel besprochenen²⁶ Phänomenologie der *Liebkosung*, besonders in seiner Kennzeichnung der Liebkosung als Genuss des Transzendenten, welcher sich aufgrund der Fragilität, des Flüchtigen des Weiblichen niemals im Greifen und Besitzen der Hand vollziehe, sondern immer dem sich im Moment seiner Präsentation schon entziehenden Begehrten auf der Spur bleibe, zeigt sich neben der Auflösung der Differenz im Liebesakt doch zugleich, dass diese Auflösung niemals vollkommen sein kann. Das Weibliche „bietet ein Antlitz, das über das Antlitz hinausgeht“ (ebd., 384), indem es Sinnlichkeit und Transzendenz zugleich ist, jedoch unter dem Antlitz zurückbleibt, indem es *stumm* bleibt und

115

23 Darauf wurde prominent von Irigaray 1993 aufmerksam gemacht.

24 Siehe dazu Mensch 2014.

25 Es scheint, als sei es Levinas zufolge unmöglich, dass eine Frau einem Mann als Anderer erscheinen könne. Die Macht der Sexualität „beschmutzt“ die Reinheit ihres Antlitzes, weder der Mann noch die Frau können sich dieser Macht entziehen (vgl. u. a. Levinas 2014, 386).

26 Siehe dazu z. B. Mensch 2015, aber auch Irigaray 1993 und Vasseleu 1998.

das Geheimnis, das die Wollust profaniert, *nicht ausdrückt*: „[D]as Versteckte enthüllt sich nicht, die Nacht zerstreut sich nicht“ (ebd., 379).

Die Assoziation der Nacht mit dem Heimlichen, Verborgenen, dem Anrühigen und Reizvollen scheint auch für Levinas in der Wahl der Metaphorik eine Rolle zu spielen. Die Nacht des Erotischen ist der Ort, an dem sich Selbes und Anderes ineinander verschlingen, ohne miteinander zu verschmelzen (ebd., 389–390), ohne dass jedoch das Weibliche als „Korrelat“ je im Genuss aufgehen könnte. Diese Dynamik endet allerdings nicht im Geliebten:

Aber die Liebe geht auch über das Geliebte hinaus. Darum dringt durch das Antlitz das dunkle Licht, das von jenseits des Antlitzes kommt, das dunkle Licht dessen, was noch nicht ist, einer Zukunft, die niemals genügend Zukunft ist, entfernter als das Mögliche. (Ebd., 372.)

116 In der *Trans-Substantiation* (ebd., 390) des Liebesaktes wird das Kind gezeugt und mit ihm eine brüderliche Zukunft, die noch entfernter ist als mein Tod. Das Kind ist das mein Können und meinen Entwurf transzendierende *Noch-nicht*. Erst in der Fruchtbarkeit, über welche die Zärtlichkeit immer über die erfüllende Gegenwart des Liebesspiels hinausweist, verwirklicht sich das höchste Potenzial des Eros: die Überwindung des Todes.

In der Fruchtbarkeit transzendiert das Ich die Welt des Lichtes. Nicht, um sich in der Anonymität des *es gibt* aufzulösen, sondern um weiter zu gehen als das Licht, um woanders hinzugehen. Sich im Licht zu halten, sehen – erfassen vor dem Erfassen – bedeutet noch nicht, „ins Unendliche zu sein“, es bedeutet, dass man älter, mit sich belastet, zu sich zurückkommt. Ins Unendliche zu sein bedeutet, dass man sich in der Gestalt eines Ich ereignet, das immer am Ursprung ist [...]. (Ebd., 393.)

Über die Zeugung eines Kindes entkommt die Subjektivität dem Zirkel des Egoismus. Das Kind öffnet für das Selbe eine Zukunft, die über es selbst hinausgeht und die noch andauern wird, wenn es bereits tot ist. Da auch

das Kind fruchtbar ist, verlängert sich in ihm die Zukunft potenziell ins Unendliche. Levinas drückt diese Veränderung der Subjektivität in einem markanten Satz aus: „Ich habe nicht mein Kind, ich bin mein Kind.“ (Levinas 2014, 405) – und doch ist mein Kind nicht Ich. Durch die Nacht des Eros schlägt das Subjekt dem Tod ein Schnippchen. Das Bild der Nacht scheint uns hierbei vor allem der Abgrenzung von der Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht zu dienen. Ist sprachlicher Sinn das Licht, in dem sich Subjektivität über der Nacht des *Es gibt* hält und das Von-Angesicht-zu-Angesicht als Rede Quelle dieses Lichts,²⁷ so ist das Erotische als stumme Beziehung in der Nacht angesiedelt. Diese Nacht ist jedoch trüchtig. In ihr liegt die Quelle der Quelle des Lichtes, der kommende Andere, das „dunkle Licht“. Der Abstieg in die Nacht des Erotischen gewährt auch für die Zukunft die Wirklichkeit des *Begehrens*, des unendlichen Aufstiegs zum Anderen. Was bleibt, ist Irigarays Frage: „But what of her own call to the divine?“ (Irigaray 1993, 196.)

4. Konklusion

Fink und Levinas teilen sowohl ihre Kritik am abendländischen Denken als auch die tiefe Wertschätzung, die sie ihm entgegenbringen. Beide bemängeln die Tendenz zur Totalisierung des Lichts, zur Totalisierung der entbergenden und vermittelnden Macht der Sprache und versuchen sich in ihren jeweiligen Ansätzen an der Betonung einer unaufhebbaren Alterität.

Für Fink und Levinas ist neben dem Verhältnis von Einheit und Vielheit vor allem das von Einzelem und Allgemeinem ein Kernproblem, das es neu zu denken gilt. In diesem Sinne legen beide den Fokus auf ein Umdenken des Begriffs des Unendlichen, da sie das Unendliche als Schlüssel zum Denken eines Konzeptes von Ganzheit und Einzelem sehen. Sie vermeiden hierbei in ihren Konzepten der Unendlichkeit ein Drittes, welches als Vermittelndes fungiert (Von-Angesicht-zu-Angesicht; Tag – Nacht). Anders gewendet geht es sowohl Fink als auch Levinas um eine Begrenzung des totalen Anspruchs des Verstehens auf Durchleuchtung. Es geht ihnen um die Bewahrung einer

27 Eine Quelle, die – wie Levinas anmerkt – nicht im Bild der Sonne gedacht werden darf, da auch die Sonne als Quelle des Lichtes noch im Licht gesehen werde (Levinas 2014, 275).

Unverfügbarkeit und Andersartigkeit, welche ihren Rang nicht aus ihrem Bezug zum Verfügbaren und Eigenen bezieht.

Bei Levinas erfolgt die Kurskorrektur auf zweifache Weise: über ein Neudenken des Egoismus und ein Neudenken des Unendlichen. Das Unendliche, das Ziel des metaphysischen Begehrens, ist nicht mehr das Allgemeine, sei dies nun Nous, absoluter Geist oder das Sein, sondern der Andere als absolut Einzelner. Betrachten wir die Richtung der Bewegung der Transzendenz, so können wir mit Hans Blumenberg konstatieren, dass Levinas den vertikalen Zug der Transzendenz, welcher für die jüdisch-christliche Tradition stilprägend ist, beibehält. In *Totalität und Unendlichkeit* ist zudem die Bewegung des Ausflusses von oben nach unten weiterhin intakt, ist doch die *Unterweisung* – und somit die unendliche Dynamik des Sprechens – die Quelle sprachlichen Sinns.

118 Folglich findet sich bei Levinas auch eine recht traditionelle Stufenordnung. Die *Nacht* bildet als das *Es gibt* den untersten Rand der „Erfahrung“. Inmitten des Elements, jedoch stets vom Zudrang der Nacht bedroht, „erlebt“ im Genuss das Individuum, welches sich im Haus und in der Arbeit *im Licht über der Nacht stabilisiert*. Das *Licht* hingegen *strahlt von oben, von jenseits des Lichtes, herab*. Es schenkt dem Selben so sich selbst sowie den Ort, an dem es sich über instrumentelle Bezüge, welche ihm dienen, hält. Die profane Welt der Ökonomie ist bei Levinas ambig, da sie uns einerseits vor dem Versinken in der Nacht des *il y a* bewahrt, zugleich jedoch aufgrund ihrer Zentrierung im Egoismus die Tendenz zum Einschluss im Selben aufweist. Ihr Zweck ist das Selbe, während ihr Sinn der Andere ist, welcher in seiner Epiphanie den Egoismus infrage stellt und ihn im Begehren über das Selbe hinausweist. Epiphanie und Rede erwirken so eine radikale *Re-Perspektivierung* – permanent befreien können sie das Selbe von sich jedoch nicht. Erst der Abstieg in die fruchtbare *Nacht des Erotischen* befreit das Individuum über den Sohn, den kommenden Anderen, aus seiner durch den Tod begrenzten Immanenz.

Bei Fink hingegen finden wir keinerlei Stufenordnung und es fällt schwerer, von der Art vertikaler Transzendenz zu sprechen, wie wir sie bei Levinas finden. So gibt es im Denken Finks keinen Ausfluss des Lichtes von oben, welcher das Individuum aus sich selbst herausreißt und sich so sich selbst schenkt. Zudem findet sich keine Hierarchisierung des Lichtes über das

Dunkel, wie wir sie bei Levinas antreffen (und wie sie nur teilweise über den Eros relativiert wird). Tag und Nacht sind bei Fink vielmehr Metaphern für die Seinsmächte, deren unaufhebbare Grundspannung der konstant reißende Riss der Bewegung der Welt ist. Das *Erscheinen* ist das *Zugleich* bzw. *Weder-noch* von Entbergung, von Aus-sich-treten und Verbergung, In-sich-bleiben. Es ereignet sich als Raumgeben und Zeitlassen, welches die Auffaltung des *Zwischen* beschreibt. Die Welt erscheint so, indem sie sich hinter den Dingen verbirgt. Ihr Scheinen ist zugleich ihre Verbergung, Tag ist nie ohne Nacht, Nacht ist nie ohne Tag. Dieses *Zugleich* von Darstellung, Sichtbarkeit sowie Verbergung, Undurchdringbarkeit macht die Struktur eines jeden Dinges aus. Wie die Welt, das Ganze, uns nie positiv gegeben ist, ist auch das Ding, ihr Fragment, uns stets nur partiell gegeben. Hinter jeder Enthüllung lauert weitere Tiefe. Das Wissen mag zwar unendlich voranschreiten, es endet immer am Ring der Nacht.

Auf diese Weise baut Fink ins Herz des Seins die Fremdheit ein und verhindert so jeglichen Anspruch auf Totalität, auf ultimativen Sinn. Durch das strenge spekulative Durchdenken des Ganzen versucht er, unsere Achtsamkeit für die Fragmentarität unseres Daseins zu schärfen. Die tiefste Einsicht, die dem Menschen zuteilwird, ist das Zurückdenken in die Welt. In dieser Rückkehr zum Ursprung verwirklicht er seine Rolle als *Mittler* und erfährt seine Aufspannung im Zwischen-Tag-und-Nacht.

119

Bibliographie | Bibliografija

Blumenberg, Hans. 2001. „Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung (1957).“ In Hans Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, hrsg. von Anselm Haverkamp, 139–171. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fink, Eugen. 1976. „Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens.“ In Eugen Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Franz-Anton Schwarz, 139–157. Freiburg/München: Alber.

---. 1977. *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Hrsg. von Franz-Anton Schwarz. Freiburg/München: Alber.

---. 1988. *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

---. 2010. *Spiel als Weltsymbol* (= EFGA 7). Hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp. Freiburg/München: Alber.

---. 2016. *Sein und Endlichkeit 2* (= EFGA 5.2). Hrsg. von Riccardo Lazzari. Freiburg/München: Alber.

---. 2018a. *Sein, Wahrheit, Welt* (= EFGA 6). Hrsg. von Virgilio Cesarone. Freiburg/München: Alber.

---. 2018b. *Existenz und Coexistenz* (= EFGA 16). Hrsg. von Annette Hilt. Freiburg/München: Alber.

Fink, Eugen und Martin Heidegger. 1970. *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Hanson, Jeffrey. 2014. „Women as First Among Equals. A Subversive Reading of Domesticity in *Totality and Infinity*.“ *Levinas Studies* 9: 67–69.

Irigaray, Luce. 1993. *An Ethics of Sexual Difference*. Ithaca, NY: Cornell UP.

120 Kouba, Petr. 2009. „Erfahrung ohne Erfahrenden.“ *Phänomenologische Forschungen* 2009: 61–78.

Levinas, Emmanuel. 1989. „Ethics as First Philosophy.“ In *The Levinas Reader*, hg. von Sean Hand, 75–88. Oxford/Cambridge, MA: Blackwell.

---. 1990. *The Emmanuel Levinas Reader*. Hrsg. von Sean Hand. Oxford/Cambridge (US): Blackwell.

---. 1997. *Vom Sein zum Seienden*. Freiburg: Alber.

---. 2000. *God, Death, and Time*. Stanford: Stanford UP.

---. 2003. *Die Zeit und der Andere*. Hamburg: Meiner.

---. 2014. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg/München: Alber.

Lingis, Alphonso. 1996. *Sensation: Intelligibility in Sensibility*. New Jersey: Humanities Press.

Mensch, James. 2014. „Eros and Justice. The Erotic Origin of Society.“ *Levinas Studies* 9: 97–122.

---. 2015. *Levinas's Existential Analytic. A Commentary on Totality and Infinity*. Evanston: Northwestern UP.

Nielsen, Cathrin, und Hans Rainer Sepp. 2011. „Welt bei Fink.“ In *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, 9–24. Freiburg/München: Alber.

Nitta, Yoshihiro. 2006. „Der Weltaufgang und die Rolle des Menschen als Medium.“ In *Eugen Fink. Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik*, hrsg. von Anselm Böhmer, 183–192. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Peperzak, Adrian. 1993. *To the Other. An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette: Purdue UP.

Prabhu, Anjali. 2012. „Eros in Infinity and Totality. A Reading of Levinas and Fanon.“ *Levinas Studies* 7: 127–146.

Sepp, Hans Rainer. 2012. *Bild. Phänomenologie der Epoche*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Stenger, Georg. 2011. „Finks Weltkosmoi – Entsprechungen und Widerstreit.“ In *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, 321–345. Freiburg/München: Alber.

Takeuchi, Dai. 2011. „Eugen Finks Kritik an der Licht-Metaphysik. Finks Auseinandersetzung mit der Ontologie Heideggers.“ In *Aufnahme und Antwort. Phänomenologie in Japan*, hrsg. von Yoshihiro Nitta und Toru Tani, 78–87. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Trawny, Peter. 2014. *Irrnisfuge. Heideggers An-archie*. Berlin: Matthes & Seitz.

Vasseleu, Cathryn. 1998. *Textures of Light. Vision and Touch in Irigaray, Levinas and Merleau-Ponty*. London/New York: Routledge.

Waldenfels, Bernhard. 2004. „Levinas and the Face of the Other.“ In *The Cambridge Companion to Levinas*, hrsg. von Simon Critchley and Robert Bernasconi, 63–81. Cambridge: Cambridge UP.

L'ESPACE ET LE CORPS VÉCUS DU POINT DE VUE COSMOLOGIQUE

EUGEN FINK ET RENAUD BARBARAS

Karel NOVOTNÝ

Faculty of Humanities, Charles University, Pátkova 2137/5, 182 00
Praha 8 – Libeň, Czech Republic

karel.novotny@fhs.cuni.cz

**Space and Body Experienced from the Cosmological Viewpoint. Eugen Fink
and Renaud Barbaras**

Abstract

The article addresses the question of the relationship between the phenomenological and the cosmological perspectives on space: space is the encompassing, it gives place and is centered in and through the embodiment of those who perceive in space. Does

the oriented character of space, experienced in this manner, bind or separate cosmology and phenomenology? There exists a radical break between the two approaches, which the article pursues selectively in Fink's university lectures, from early as 1945 onwards. Barbaras, on the contrary, proceeds from phenomenology, even if he moves more and more clearly beyond the Husserlian dualist framework of the universal correlation between consciousness and the world, in order to think the world itself. The article seeks to capture the common features and to understand the differences between the two cosmological perspectives regarding the origin of space, from their shared phenomenological provenance to the philosophical inspirations that separate them.

Keywords: phenomenology, embodiment, cosmology, space.

Izkustvo prostora in telesa s kozmološkega vidika. Eugen Fink in Renaud Barbaras

Povzetek

124 Članek obravnava vprašanje razmerja med fenomenološkim in kozmološkim pogledom na prostor: prostor je tisto obsegajoče, daje kraj, osredinja se s pomočjo in v utelešenju tistih, ki zaznavajo v prostoru. Ali orientirani značaj prostora, izkušenega na takšen način, povezuje ali razločuje kozmologijo in fenomenologijo? Obstaja radikalni prelom med obema pristopoma, ki ga prispevek zasleduje na podlagi izbranih Finkovih univerzitetnih predavanj, že vse od leta 1945 naprej. V nasprotju s tem Barbaras izhaja iz fenomenologije, čeprav se bolj in bolj jasno giblje onkraj husserlovskega dualističnega okvira univerzalne korelacije med zavestjo in svetom, zato da bi mislil svet sam. Članek skuša zajeti združujoče poteze in razumeti razlike med obema kozmološkima perspektivama glede izvora prostora: od njune skupne fenomenološke provenience do filozofskih inspiracij, ki ju ločujejo.

Ključne besede: fenomenologija, utelešenje, kozmologija, prostor.

Avant-propos

Cet article propose d'examiner les différents projets d'une cosmologie philosophique, une perspective qui s'est développée il y a peu et que l'on peut envisager comme une tentative de dépassement de la phénoménologie. Le thème choisi ici est la question de savoir comment le vécu originaire de l'espace, en tant qu'il renvoie – du moins dans les recherches transcendantal-phénoménologiques d'Edmund Husserl sur la constitution du monde – au corps vécu comme un point zéro de l'orientation, est traité dans le cadre cosmologique d'une pensée du monde lui-même, tel qu'il précède et déborde le monde en tant qu'horizon constitué par la conscience au sens husserlien.

Pour nous, cette interrogation ouvre, dès le départ, au problème suivant : le monde, *terminus ad quem* incontournable pour une cosmologie, englobe tout. Or l'espace aussi est certainement une manière d'englober tout, du moins tous les corps, y compris les corps vécus. L'incarnation de la vie en revanche, sa singularisation par l'incorporation qui s'avère l'un des faits originaires et irréductibles considéré comme *terminus a quo* par certaines phénoménologies, est liée à une orientation originaire de l'espace, en tant qu'il est vécu et non pas seulement pensé par les vivants humains. Comment le rapport entre les deux caractères de l'espace, qui est à la fois englobant, donnant lieu, et centré dans et par l'incarnation, peut-il être articulé ? Le caractère orienté de l'espace vécu est-il ce qui lie ou ce qui sépare la cosmologie de la phénoménologie ?

125

1. Fink et la donation de l'espace par le monde

Pour Fink, l'analyse phénoménologique, partant du corps vécu comme point zéro des orientations spatiales du monde de la vie, n'arrive jamais à saisir le monde lui-même comme ce qui donne l'espace véritablement. Car la spatialité des horizons de l'expérience telle qu'elle est abordée chez Husserl est seulement

L'article présent est conçu dans le cadre d'un projet de recherche *Eugen Fink et la phénoménologie en France* (GAP 21-23337). Je tiens ici à remercier vivement Annabelle Du-fourcq, István Fazakas et Petr Prášek pour leurs lectures, ainsi que Pablo Posada Varela et Julie Cottier, pour leur travail de traduction et rédaction de mon texte.

étudiée quant à sa genèse dans le pouvoir subjectif de constitution des objets, étudiée réflexivement à partir de l'analyse de leur donation dans l'expérience sensible. Cette spatialité ne concerne donc que la sphère intramondaine. Si, pour Fink, la vraie origine de l'espace nous environnant dans notre monde de la vie, à même son caractère orienté, comme celui de haut et bas, droite et gauche, proximité et distance, n'est pas – comme pour Husserl – liée à la puissance de l'auto-mouvement de la subjectivité incarnée, au « je peux » à partir de ce point zéro du corps vécu, n'en demeure pas moins que ces orientations-là sont pourtant données dans les phénomènes originaires ; ce caractère orienté de l'espace est « *urphänomenal* » selon Fink (cf. son cours d'*Introduction à la philosophie* de 1945, on y reviendra). Mais cet espace orienté, certes accessible à la description phénoménologique, appartient-il en fin du compte au déploiement du monde lui-même par lui-même ?

126 Fink se réfère d'une part effectivement à ce type de description et il en reconnaît explicitement ce statut de la phénoménalité originare, mais l'intérêt qu'il y a à le lire tient au fait de préciser que, du point de vue cosmologique justement, cette description phénoménologique de l'espace orienté autour du corps propre ne peut être pertinente que pour la sphère de l'étant intramondain, et qu'elle doit être distinguée du monde au sens fort, cosmologique. La question qui se posera sera double, à savoir comment passer d'une telle description à un traitement cosmologique de l'espace orienté ? et que reste-t-il d'un espace décrit phénoménologiquement une fois que le tournant cosmologique est accompli ?

L'espace orienté est originare par contraste avec l'objectivation de l'espace par la géométrie et avec l'impact indéniable de cette dernière sur notre attitude naturelle par rapport au monde. Fink le montre à plusieurs reprises : il faut saisir ce qui motive la perte de l'orientation originare de l'espace centré autour des corps vécus en faveur d'un espace des lieux homogène et objectif. Notre interrogation à cet égard porte sur le statut « *urphänomenal* », une fois que le regard de l'esprit se détourne non seulement des lieux des choses pour redécouvrir des manières d'apparaître qui y sont impliquées, comme le fait d'habitude l'analyse phénoménologique, mais aussi lorsqu'il se détourne des objets intramondains dont le monde est l'horizon. En d'autres termes, il faut encore opérer une conversion du regard par rapport à cette phénoménologie pour autant qu'elle demeure captive de l'objectivation, de l'attitude naturelle

de la conscience dirigée vers les choses, bref, il faut en plus entrevoir cette limitation de toute la sphère de l'intramondain, y compris, justement, de sa manière d'apparaître.

L'espace orienté décrit phénoménologiquement constitue-t-il le bon point de départ qui doit être déconstruit pour entre-ouvrir la pensée cosmologique, dans son effort de se soustraire à la tendance chosifiante de l'objectivation ? On va tenter d'abord de documenter ces deux phases, celle de la description phénoménologique et du regard de la pensée cosmologique lui-même chez Fink, pour voir ce que cette dernière a à dire sur l'espace du monde lui-même.

1.1. *Problématicité de l'espace*

Dans le premier de ses cours universitaires à Fribourg, *Introduction à la philosophie*, Fink suit Husserl dans sa description de l'espace centré, orienté à partir de la chair du corps (Fink 1985, 101), tout en rappelant le cadre dans lequel elle est valide, à savoir la région intramondaine. L'orientation de cette sphère intramondaine par rapport à la chair du corps est tout de même constamment désignée comme originaire, et cela pour rappeler que dans notre auto-compréhension quotidienne elle est déjà dissimulée derrière l'espace homogène des lieux et des choses conçues par une géométrie euclidienne et une ontologie de *res extensæ*. Mais Fink vise un autre rapport de l'homme à l'espace qui ne se réduise pas même à ce qui est le phénomène originaire de l'orientation spatiale partant de la chair du corps en tant que « champs des espaces du mouvement, des kinesthèses » (ibid.), et non simplement en tant que point zéro abstrait renvoyant encore aux systèmes des *coordinata* géométriques. La description phénoménologique élémentaire résumée jusque-là prépare le lecteur à un pas de plus pour s'interroger davantage sur l'espace en tant qu'espace du monde, car l'orientation de l'espace intramondain renvoie peut-être à un regard sur le monde lui-même. La question est de savoir si, pour Fink, ce regard peut être atteint en continuité avec la phénoménalité originaire de la sphère intramondaine en raison de son originarité phénoménale, ou bien si l'histoire de sa dissimulation sous l'espace homogène des lieux et des choses n'exige pas plutôt une rupture, un autre point de vue pour ce regard sur le monde lui-même. Fink parle dans le passage décisif à ce propos de la

Fragwürdigkeit, de la problématique de la phénoménalité originaire de la sphère intramondaine. Cette problématique est peut-être féconde, mais ce qui importe, en fin du compte, c'est la réflexion sur les limites de la région intramondaine en tant qu'elle reste attachée aux choses.

Comment l'espace du monde se présente-t-il pour une telle réflexion ? Précisément, un tel espace n'est accessible que dans un autre rapport originaire, celui de l'ouverture vers une dimension « à partir de laquelle l'étant se montre ». De cette dimension, on peut dire aussi qu'elle est liée à l'ici, elle est même centrée dans l'ici de l'homme, écrit Fink, mais elle ne l'est pas de la même manière justement que l'espace centré de la sphère intramondaine, à savoir, en s'étendant du centre incarné vers les zones plus éloignées. L'espace du monde oscille plutôt entre l'ici de la chair de mon corps et le là le plus éloigné concevable dans une telle logique de l'élargissement à partir du centre, logique qui est propre à la description husserlienne de l'intramondain. Ce qu'il s'agit de saisir maintenant, lorsque nous tentons de quitter cette logique, c'est l'émergence non seulement de ce là éloigné, mais aussi de mon ici incarné à partir de l'horizon de l'espace du monde lui-même. Aussi faudra-t-il saisir que l'orientation originaire de l'espace ne se fait pas à partir du point zéro de l'entourage intramondain des choses, mais que ce caractère orienté de l'espace du monde environnant renvoie encore au mouvement de ce monde lui-même, et même au-delà, s'il est vrai que l'espace du monde « est au-delà du là le plus éloigné ».¹ Fink veut-il dire par là qu'il faudra renvoyer la pensée à la seule origine cosmique de l'espace ? Les idées de Fink telles que nous les avons résumées ici semblent aller dans cette direction-là. Comme Fink le soutient dans son cours, à la fin du passage paraphrasé ici : toute notre expérience présuppose que l'espace est structuré selon le là-haut, là-bas, là-devant, là-derrière, l'ici et le là, comme si c'était un sédiment d'un mouvement de séparation divergeant et écartant mais que nous n'aurions jamais perçu. Et pourtant il se passe avec nous, en tant qu'il fonde toutes nos expériences.²

1 « Er ist über alles, auch das weiteste Dort hinaus und ist im Allernächstem: im Hier. » (Ibid., 104.)

2 « Der Weltraum ist als das Auseinandergehen der Bereiche des Oben, Unten, Vorn, Hinten, aber auch Nah und Fern, Hier und Dort. Zwar ist das Auseinandergehen immer schon geschehen, es ist keine Bewegung, die von uns jemals erfahrbar wäre;

1.2. Désagrégation

Dans la session 22 de ce cours sur *Le monde et la finitude*, on peut suivre les deux pas que nous avons distingués, le plus important étant l'insistance sur ce qui précède l'espace des lieux des choses et le rend possible, à savoir le fait que le monde donne de lui-même l'espace, et que cet espace est en lui-même déjà orienté. Le caractère orienté de l'espace qui donne les lieux qui peuvent être occupés par les choses ne lui vient pas des relations des lieux occupés par les choses. Comme chez Kant, cet espace-là précède celles de ses parties que les choses peuvent occuper, mais il n'est pas homogène, au sens où « les lieux s'équivalent », car, précisément, il est en lui-même déjà orienté :

Mais de fait, l'espace est pourtant toujours déjà orienté, il possède des points cardinaux qui sont indiqués par l'arrivée du jour qui perce etc. ; c'est aussi relativement à l'homme que l'espace est un entourage ; le point-zéro de cet entourage est à chaque fois ma chair, c'est à partir d'elle que nous mesurons les distances [...]. L'espace environnant orienté par la chair est donc compris comme l'étant placé à l'intérieur d'un espace local généralement de la même nature, lequel s'étend toujours plus loin et encore plus loin à partir de ma position. L'espace est compris comme une multiplicité homogène de lieux. (Fink 1992, 198. / Trad. Depraz 1998, 382.)

129

Ce qui reste de l'espace du monde donc, une fois le regard libéré des choses et de leurs lieux, ce sont ces points cardinaux, *Himmelsrichtungen*, indiqués par l'arrivée du jour, et voilà tout, pour ce qui est de l'espace lui-même. Il faudrait donc peut-être revenir en arrière, et lire attentivement aussi ce qui précède cette analyse encore lestée par la phénoménologie :

Il n'y a pas de l'espace parce que deux choses surviennent l'une à côté de l'autre, mais à l'inverse, c'est seulement parce que l'espace est

sondern sie ist die Urvoraussetzung, die alle unsere Erfahrung ermöglicht. » (Ibid., 104 sq.)

là que deux choses peuvent se trouver l'une « à côté de » l'autre ; et la même chose vaut pour la succession temporelle. L'espace et le temps convergent en ceci qu'ils représentent à chaque fois, de façon différente, une désagrégation. Une telle désagrégation n'est pas quelque chose qui aurait tout d'abord été rassemblé et ensuite séparé ; elle est toujours déjà « dispersion ». Dans la dispersion de l'espace et du temps, l'ouvert est maintenu ouvert, en quoi les choses peuvent alors être rassemblées ou séparées. Il n'y a de proximité et d'éloignement de l'intra-spatial et de l'intra-temporel que parce que l'espace et le temps forment à chaque fois de façon préalable une désagrégation. (Ibid., 198/381.)

130 D'une part, c'est grâce à cette dispersion (*Auseinandergehen*) ou désagrégation préalable à toute expérience qu'il y a de l'espace orienté, un espace qui appartient au monde et vient de lui. Or, d'une part, cette orientation est aussi celle qui a été appelée *urphänomenal* par Fink et, d'autre part – passage crucial de ce texte précédent de 1945 –, originaire est aussi la centration de cette orientation dans l'ici de l'homme. Sans ce centre-là, nous semble-t-il, l'espace du monde aurait été, dès le départ, privé de son orientation.³ Le passage du texte qui nous emmène à formuler cette hypothèse d'une liaison de l'espace du monde et de l'espace environnant que nous venons de suggérer contient cependant un renvoi univoque à ce qui dépasse l'environnement.

De même nous lisons ainsi d'abord : « L'espace du monde s'accroche à l'Ici, il n'est pas homogène. » (Fink 1985, 104.) C'est une référence à la déconstruction encore phénoménologique de l'objectivation de l'espace. Or ce n'est que le premier pas. La rupture avec cette phénoménologie suit immédiatement dans ce passage du texte de 1945 :

L'orientation phénoménale originaire appartient plutôt à l'espace du monde. [...] Cet espace du monde est au-delà du tout, même au-delà du

3 « Je peux m'orienter vers le sud, et si je le fais, je suis entièrement celui qui prend cette direction ; mais en me comportant de cette façon, je suis en même temps tenu dans la direction mondiale des points cardinaux, ce qui me donne cet espace dans sa capacité directionnelle. Et pourtant, en même temps, on voit que les deux ne peuvent pas être retracés l'un à l'autre. » (Nous citons ici un texte inédit de Hans Rainer Sepp.)

Là le plus éloigné et il est dans le plus proche : Ici. Il flotte quasi entre l'Ici, à chaque fois l'Ici de mon corps vécu, et le Là le plus éloigné pensable de l'illimité ouvert, mais de telle façon que l'Ici et le Là proviennent de *l'horizon de l'espace du monde lui-même*. (Ibid. ; souligné par l'auteur de l'article.)

Maintenant, notre question se précise : il s'agit de comprendre comment émerge l'ici de la chair de mon corps de l'horizon du monde lui-même, non pas de l'horizon au sens husserlien (où la mondanéisation de la subjectivité transcendante irait de pair avec son incarnation), mais au sens fort du monde, celui qui est « toujours déjà » au-delà du là, y compris de notre environnement spatial le plus éloigné. Une autre question s'ouvre en même temps, dans ce passage crucial du phénoménologique au cosmologique, à savoir celle du statut de cet « au-delà du Là le plus éloigné ». Car si Fink parle en revanche un peu plus loin dans son texte d'un « Là le plus éloigné pensable de l'illimité ouvert », il s'agit bien d'un pôle dans un rapport déjà spatial, dont l'autre pôle est l'Ici de mon corps vécu. C'est-à-dire que l'on est encore dans une corrélation spatiale, à l'intérieur d'un horizon englobant. La suite du texte de Fink le confirme : « l'essence de l'espace-monde est le pur englober et contenir » (ibid.). Or le monde n'est pas que cela, il est aussi « au-delà du Là le plus éloigné », hors lieu, et Fink y insiste de manière de plus en plus radicale. Ce qui a été esquissé jusque-là n'est qu'un projet du monde par l'esprit, la question du monde n'est pas réglée par-là, loin de là, et son problème n'est devenu que plus aigu.

131

1.3. *Utopie du monde*

Dans le cours sur *Le monde et la finitude*, auquel nous revenons encore brièvement, nous trouvons toute une liste de réserves sur les figures de pensée métaphysique du monde. Dans la remarque suivante de la 23^{ème} session de ce cours par exemple : « Le monde n'est pas une structure déjà produite, un récipient dans lequel les choses ont un lieu, une durée et une apparence – il est le produire originaire lui-même. » (Fink 1992, 207.) Par et dans cette production, le monde donne l'espace, le lieu pour tout, pour « la danse de toutes les choses, dont les vagues de la mer, les Alpes, les végétaux et animaux, les hommes et États ». Mais le point est que ce lieu qu'est le monde en tant que production est

aussi « le lieu des crânes, un champ de disparition » (ibid.). Le monde donc, en raison de l'espace et du temps qu'il donne, ne produit pas seulement le multiple tenu ouvert par la désagrégation spatiale et temporelle, c'est aussi un ouvert annihilant pour ainsi dire, au sens d'un « non-lieu de disparition », un néant.

C'est sans doute également la raison pour laquelle Fink écrit, dans un autre cours, celui sur *Être et homme* en 1955, que le monde est « dans un ici expérimenté qui est lié à tous les lieux – et n'a son contraire que dans l'absence de lieu » (Fink 1977, 62). Cathrin Nielsen, qui a attiré notre attention sur cette idée et formulation de Fink, explique sa pertinence ainsi :

Cette absence de lieu est importante ici (comme un pendant à l'endroit sans lieu où entrent les morts). Le « ici » individuellement expérimenté, ancré corporellement, trouve son contraste dans l'absence de lieu, c'est-à-dire dans l'absolu non-ici et non-maintenant, un non-ici qui ne signifie pas « là » (mais une absence du lieu) et un non-maintenant, qui ne signifie pas un certain « hier », « alors » ou « demain », mais tous les matins et donc un mouvement hors du biais dans l'ici et maintenant. L'ici du corps jaillit ainsi de l'horizon de l'espace du monde lui-même d'une part, puisque le monde est proche, accessibilité, apparence ; mais l'ici du corps vécu surgit en même temps du non-ici absolu ou du retrait qui se déchire de près en cet ici, qui (pour ainsi dire) est aussi tout dans son cœur.⁴

132

Pour comprendre ainsi la spatialisation de l'environnement, le flottement entre l'Ici charnel-corporel et le Là le plus éloigné pensable de « l'illimité ouvert », il faut aussi penser ce qui est au-delà de tout lieu, la dimension de la néantité, le caractère méontique du monde. Ce monde, au sens du tout et rien, n'est pas donné, son double mouvement d'apparaître et de disparaître n'est pas perceptible sur les phénomènes, il faut le *penser* en tant que tel. Dans le cours de Fink *Alles und Nichts*, on trouve une argumentation en faveur de cette thèse, ce que suggère ne serait-ce que le titre d'une session du cours, *Der Zeit-Raum des Erscheinens als ›Alles‹ – und das Totenland als ›Nichts‹*, dans laquelle on

4 Je cite un texte inédit de Cathrin Nielsen.

peut lire que le mouvement du monde laisse apparaître toutes les choses, d'une manière qui les connecte au tout,

ce qui signifie également le vol, la destruction et l'anéantissement de ce qui est apparu. [...] L'ascension et la chute, le va-et-vient, la vie et la mort, l'émergence et la disparition sont entrelacés mille fois ; le monde comme mouvement de l'apparaître est un mouvement qui va à l'encontre de lui-même, courant et contre-courant, de croissance et de décroissance, de surgir et périr.⁵

Quant à la question de l'origine de l'espace dans la cosmologie philosophique de Fink, il faut penser le caractère ouvert de la dispersion spatiale préalable de l'« être à coté de » à partir d'une négativité, qui est, elle aussi, d'abord lisible pour ainsi dire sur les choses comme un trait de leur finitude (Fink 2018, 531). Mais cette finitude elle-même, qui donne l'espace, la finitude du monde, ne se révèle qu'à l'homme, semble-t-il. Elle n'y est certainement pas « centrée » par rapport au point zéro des perspectives de manière corporelle-charnelle, comme dans une analyse phénoménologique de la perception. La finitude est pourtant essentiellement un rapport de l'homme à ce qui n'est inclus dans aucune de ces perspectives de l'apparaître. Faut-il croire alors que c'est grâce à ce rapport de l'homme à ce qui n'est pas et dont il a un savoir, du fait de la mortalité, que le temps surtout et, en fonction de lui, l'espace de son environnement également, se tiennent ouverts ? Voici le passage final qui conclut le cours de Fink sur *Tout et rien* et qui, peut-être, pointe lui aussi vers cette hypothèse, quoiqu'il ait une portée spéculative plus générale :

133

La mort de l'homme est le grand indicateur – vers le néant absolu, qui n'est pas quelque part et à un moment donné, ne rivalise pas avec l'univers de l'apparence temporelle-spatiale, seulement lorsque la nuit silencieuse de l'Hadès déchire tout ce qui apparaît superficiellement,

5 « Die Weltbewegung [...] des Erscheinens ist eine in sich selber gegenläufige Bewegung, ist Strom und Gegenstrom, Wachsen und Schwinden, Entstehen und Vergehen. » (Fink 2018, 528.)

brillant et lumineux dans une problématique ultime. En tant que mortel, l'homme a un savoir du néant absolu, d'où tout s'élève et tout passe, il a un savoir de ce tout et rien dans une tension tremblante de son esprit. Le monde n'est pas seulement la présence de l'apparaître, c'est aussi l'UTOPIE, le *no man's land* du néant, vers lequel pointent les mystères de la mort et de l'amour. (Fink 2018, 532.)

134 Le mouvement du monde n'est donc pas seulement une émergence permanente, explosion stabilisée qui produit l'être spatio-temporel, car il renferme encore la négativité de l'implosion de tous ces produits dans le néant, trait du mouvement qui ne renvoie pas à l'homme comme à son origine. Mais l'homme n'y est pas pris de la même manière que tout autre étant, apparaissant pour une certaine durée et disparaissant après, puisqu'il peut faire l'expérience de ce jeu du monde.⁶ Il est dans son Ici un rapport à ce qui excède l'intervalle de l'ici au tout Là, au « néant absolu » que le monde est aussi, dans et malgré sa permanente production de l'être. Il y a une origine spirituelle de l'espace dans la cosmologie de Fink qui dépasse la phénoménologie par ce retour à l'esprit, retour qui n'est pas seulement une pensée spéculative mais une expérience ontologique. C'est un esprit fini, humain, qui tremble, dit Fink, et qui, dans ce tremblement, éprouve aussi sa condition incarnée sans y rester attaché. C'est pourtant le Néant du monde qui le fait trembler, la finitude de l'être dont il est par le monde.

2. Espace et corps vécu chez Renaud Barbaras

La processualité du monde qui produit tout être en tant qu'être manifesté, donc tous les corps y compris les corps vivants, ne relève point d'une corrélation avec une conscience, elle-même en flux permanent – qu'elle soit

⁶ Hans Rainer Sepp écrit que « dans notre ici, en tant qu'il est conditionné par la chair de notre corps, nous faisons encore l'expérience de ce qui dépasse absolument notre expérience », c'est une expérience encore charnelle de ce qui, pour ce qui est de rapports spatiaux, englobe ces rapports, « inclut [*einräumt*] encore cet Ici », tel qu'il fonctionne dans la structure ici-là. Et il ajoute : « Cela correspondrait alors à la figure logique du jeu (comme une forme de mouvement de l'existence humaine) en tant que symbole (fragment) du monde. » (Nous citons encore le même texte inédit de Sepp.)

irréductiblement charnelle, incarnée ou qu'elle relève d'un entrelacs de celle-là avec la chair du monde. Bien au contraire, Renaud Barbaras tente de justifier la pensée suivante : si l'apparaître vécu, charnel, se produit, dans la chair subjective du corps propre, le mien, il n'accueille et ne reprend qu'une processualité anonyme, en quoi le monde lui-même consiste. Donc l'entrelacs entre la chair du monde et les chairs des corps est orchestré par la processualité de l'instance première, du monde lui-même en sa manifestation, dite première. En revanche, le mouvement de la phénoménalisation, celui qui est centré autour du je peux charnel du sujet incorporé n'est, en fin du compte, que le mouvement du monde lui-même : l'apparaître dans le vivre ou dans l'expérience, l'apparaître vécu n'est ainsi, d'un tel point de vue cosmologique, qu'un « prolongement » ou une réception subjective de la manifestation primaire du monde lui-même, la manifestation secondaire de ce dernier – c'est de toute façon à partir de ce dernier là qu'elle se produit.

Ici, l'influence d'Eugen Fink se fait jour de façon tout à fait claire. C'est que la différence entre l'apparaître dit secondaire d'une part, appelé aussi « phénoménalisation », et la manifestation primaire d'autre part renvoie à la distinction très nette entre deux formes de l'apparaître telles qu'elles furent introduites par Fink, et que Barbaras assume dans son propre projet.⁷ En revanche, il n'y a pas de rupture entre les deux, précisément dans la mesure où Barbaras conçoit la phénoménalisation comme « prolongement » de la manifestation. Comme s'il n'y avait qu'un seul mouvement justement, dans lequel la subjectivité n'a aucune initiative, la phénoménalité déployée autour de la subjectivité incarnée n'a qu'une seule origine, à savoir le mouvement du monde lui-même.

Qu'en est-il alors de l'espace ? Est-il lui aussi une dimension de continuation de la manifestation dans la phénoménalisation ? L'espace vécu centré autour

⁷ Pour ce qui correspondrait à la distinction entre manifestation primaire et secondaire chez Fink dans les termes *Vorschein* et *Anschein*, cf. par exemple son livre *Sein, Wahrheit, Welt* (1958). Nous parlons du renvoi et précisons qu'il s'agit d'un renvoi indirect, puisque Barbaras ne cite pas Fink, lorsqu'il introduit sa propre différence entre manifestation primaire et secondaire. Il cite par contre certains textes de Jan Patočka, lui-même étant un lecteur tout aussi passionné que critique de Fink cependant. Pour la différence entre Patočka et Fink cf. Patočka 1988 et Novotný 2021.

des corps est-il institué dans son orientation également par le mouvement du monde lui-même ? Comment cela se produit-il dans la cosmologie barbarasienne ?

2.1. *Le mouvement du monde et ses dépôts : les corps*

D'après la *Dynamique de la manifestation* parue en 2013, où le projet de la cosmologie philosophique de R. Barbaras a été présenté de manière systématique pour la première fois, le mouvement subjectif tire sa mobilité de la puissance du monde dont il est séparé :

En tant qu'il renvoie ultimement au monde comme son véritable sujet, en tant que c'est dans le monde que réside l'être véritable de ce mouvement et que repose sa consistance ontologique, ce mouvement a ceci de propre qu'il ne peut que tendre vers le monde, se tourner vers sa source. Si c'est bien encore le monde lui-même qui se fait entendre dans ce mouvement, dans et par-delà la séparation, il ne peut que s'avancer vers le monde, c'est-à-dire remonter vers son origine, viser une réconciliation ontologique par-delà la séparation. (Barbaras 2013, 305.)

136

La mobilité propre du sujet réside alors précisément dans ce mouvement que R. Barbaras désigne comme « désir ». Dans ce mouvement, le sujet est séparé de lui-même, parce qu'il est séparé de sa véritable source, du monde, cette séparation n'étant pas produite par le mouvement propre du monde, mais par l'événement originaire qui introduit le sujet dans le monde. Avec le sujet, ou plutôt son événement, se creuse au sein du monde une sorte d'abîme, de faille ontologique. Le sujet est donc cet étant qui, appartenant pleinement au monde (à quoi d'autre pourrait-il appartenir ? qu'y a-t-il d'autre que le monde ?), en est pourtant radicalement séparé (ibid., 306) ; il n'est donc pas extramondain, comme l'indiquerait la critique du sujet husserlien reprise par R. Barbaras dans ce livre également, mais il est atopique, il ne se trouve nulle part dans le monde à proprement parler. Le psychisme (l'âme, l'esprit, etc.) ne saurait avoir d'autre « contenu » que cette atopie, cette absence, ce qui revient à dire qu'il est situé dans ce qui est par essence un non-lieu, celui de

l'archi-événement. L'événement qu'il faut reconnaître, si l'on se pose la question de l'origine de la subjectivité, n'est pas le résultat du mouvement du monde : il advient au monde comme quelque chose d'autre qui n'a pas de lieu en son sein.

Cependant des objections, réclamant la reconnaissance d'un lien essentiel entre la subjectivité et la corporéité (ce qui, de ce fait, nous intéresse au premier chef ici), se font immédiatement entendre. La section « L'âme et le corps » de *Dynamique de la manifestation* leur est consacrée :

Le mouvement subjectif ne constitue ni la différence ni l'appartenance comme telles ; il suppose au contraire la différence sous la forme de l'archi-événement et l'appartenance dès lors qu'il ne peut être que mouvement au sein du monde ; mais, dans ce cadre qui circonscrit sa mobilité propre, il constitue sa différence sous la forme du sujet qu'il ne cesse de faire advenir et son appartenance sous la forme du substrat qu'il ne cesse de constituer. (Ibid., 306.)

Ce substrat est le corps justement. Rappelons le questionnement initial dont nous sommes partis en lisant Fink : l'orientation de l'espace autour du point zéro de la perspective, impossible sans l'incarnation, donc sans un corps propre, est-elle, elle aussi, le phénomène originaire ou bien plutôt le résultat dérivé, secondaire, le dépôt du mouvement primaire de la manifestation qui seul peut être originaire ? Elle ne peut être le résultat de la capacité du mouvement subjectif, d'un « je peux », comme chez Husserl, puisque toute l'autonomie du mouvement subjectif est évacuée en faveur de la surpuissance du monde. C'est à partir de celle-ci que se constitue la condition phénoménologique de l'espace orienté, le point zéro du corps étant son « d'où » mondain, le point de départ constant du mouvement subjectif. Ce « d'où » est un *topos*, un lieu ; cette subjectivité incarnée n'est plus atopique, puisqu'elle est, en tant que corporelle, située quelque part : autrement, elle ne pourrait désirer. Par l'archi-événement, c'est un trou qui vient au monde, un sujet vide, la passivité la plus passive face à la surpuissance du monde qui lui impose le désir d'un être séparé de rejoindre le sol de l'origine. Mais il faut encore penser ce passage de l'*atopos* du sujet avant l'incorporation dans un lieu du corps vécu, centre de la perspective de la phénoménalité spatiale, certes secondaire par son articulation subjective,

centrée autour du corps vécu. Mais y a-t-il une autre spatialité, plus originaire, articulée par la manifestation primaire, par définition déliée de toute perspective centrée, subjective ?

Autrement dit, faudrait-il envisager encore, comme avec un certain Husserl (lu de manière classique), une subjectivité transcendante « extramondaine », dans la mesure où une instance constitutive serait postulée qui s'incarnerait seulement dans et par le processus de la constitution du monde, processus dans lequel elle est prise nécessairement et constamment, mais dont elle est pourtant différente, fonctionnant en écart avec sa corporéité vécue et pourtant basée sur elle ? Si le corps est toujours le résultat d'une constitution, la constitution elle-même sera toujours en écart par rapport à celui-ci, bien que paradoxalement toujours déjà incarnée.

R. Barbaras affronte ce paradoxe dans le passage suivant, en soulignant également, comme Husserl, l'être constitué du corps propre :

138

Ainsi, loin d'être ce qui le précède et le sous-tend sans cesse, ce substrat du mouvement qu'est l'organisme est constitué dans le mouvement même et n'a pas d'autre réalité que cet être-constitué. C'est à cette condition et à cette condition seulement, condition qui nous est imposée par l'essence du mouvement, que nous échappons au risque de rechercher au plan du monde les conditions de ce qui échappe au monde, de prétendre trouver dans l'ontologie ce qui ne peut relever que de la métaphysique. (Ibid., 313.)

C'est la subjectivité qui relève ici, dans la *Dynamique de la manifestation*, de la métaphysique ; ce caractère du mouvement d'être le mien, d'être subjectif, ne renvoie à rien du monde, et donc renvoie à la scission avec lui, à l'archi-événement. Mais qu'en est-il de l'incarnation, est-ce le même événement qui donne la subjectivité et l'incarnation de celle-ci ?

Le problème du lieu de la subjectivité dans le monde, c'est-à-dire le problème de savoir comment le moment atopique de la subjectivité s'incarne et devient point zéro mobile, point de départ du mouvement désirant de la chair, demeura, à cette phase du projet de Barbaras, à nos yeux, une de ses questions ouvertes.

2.2. *L'Umschlag du corps en chair*

Entre 2013 et 2016, un concept de l'archi-événement de la scission entre la subjectivité et le Monde est introduit donc de la façon suivante : il y va, dans cette scission, d'un événement qui ne saurait être attribué au Monde lui-même, mais qui lui est, pour ainsi dire, infligé. Mais en même temps, la relation entre les deux devient d'autant plus passionnante dès lors qu'il faut éviter toute rechute dans le dualisme. Après tout, nous vivons dans un seul monde – c'est, en tout cas, la croyance profonde qui constitue notre *Urdoxa*, le point de départ de toute notre pratique et réflexion. Dans le dernier ouvrage de Barbaras, à savoir dans l'*Appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique* (2019), s'affirme une nouvelle conception de l'événement, et il semble que d'après ce nouveau concept, de l'événement émergent désormais non seulement la subjectivité, mais aussi la manifestation elle-même, donc le Monde. Par là, il semble que la mondanité de l'apparaître n'est plus vraiment divisée en manifestation primaire et secondaire : du point de vue de cette nouvelle cosmologie, par l'effet de cette « explosion stabilisée », « éclosion originaire » de l'archi-événement, n'est-ce pas la différence cosmologique elle-même entre la manifestation et la phénoménalisation qui implose en fin de compte ? Nous posons la question en général et essayons de la préciser en nous tournant vers l'origine cosmologique de l'espace orienté : avec l'implosion de la différence des deux versants de la manifestation, primaire, décentrée, et secondaire, centrée, arrive-t-on à penser la phénoménalité originaire de l'espace qui lie les deux ?

139

Or la nouveauté dans ce livre n'est autre que le nouveau modèle événementiel qui y voit le jour et qui signifie une spatialisation à partir de l'archi-événement. Il y est introduit afin de permettre une saisie encore plus radicale de l'unité, voire du monisme du monde qui, néanmoins, ouvre au multiple.⁸ Barbaras revient ici tout de même à son idée de la trinité des mondes, désormais liés, à leur tour, à la nouvelle idée de l'archi-événement, et ce de la manière suivante :

8 « Dès lors que le monde est l'autre nom d'un principe d'unité, toute apparition est apparition au sein d'un monde et il y a donc autant de mondes qu'il y a de champs unitaires au sein desquels les apparitions s'inscrivent. » (Barbaras 2019, 90.)

Il y a le monde comme source absolue, déflagration originaire dont procède tout étant ; il y a le monde comme multiplicité ontique provenant de cet archi-événement ; il y a, en fin, le monde comme forme, c'est-à-dire sédimentation de l'origine au sein du multiple, étant entendu que cette forme est produite, c'est-à-dire médiatisée par des mouvements issus de l'événement originaire. (Barbaras 2019, 98.)

De là découle la spatialisation originaire de l'événement-monde dans « le sol, le site et le lieu » (ibid.), dont l'origine est, cependant, *une* : « comme fond indifférencié sortant de lui-même, comme extériorité pure issue de cet événement, enfin, comme être-ensemble des étants, c'est-à-dire spatialité spatialisée par les sujets (les étants) et, à travers eux, par l'éclosion originaire » (ibid.). Il est tout aussi nécessaire de situer la chair de l'apparaître au sein de ce processus, comme l'un des sédiments de l'origine. C'est ce motif que nous souhaiterions brièvement retracer dans la partie finale de notre article.

140 À la question de savoir comment ladite ouverture du sujet vers le monde, co-originaire de la naissance de la subjectivité elle-même, peut provenir du même archi-mouvement primordial, lui-même fondé, désormais, sur l'archi-événement primordial de la *déflagration*, Barbaras répond, encore une fois, par le fait qu'il s'agit bel et bien du même mouvement. Et c'est bien ce qui était déjà visé par le tournant cosmologique amorcé dans ses travaux antérieurs. Or, et c'est ce à quoi son nouveau livre, en un sens, s'attèle, la question se pose de savoir comment ce mouvement s'articule, de façon plus précise, d'une part à la situation, déjà individuée, du corps dans un *site* – un *topos* déposé par la manifestation primaire du Monde, du fait de l'archi-événement de la déflagration, et, d'autre part, au *lieu*, occupé par la chair du corps vivant, selon l'advenue de l'avoir lieu phénoménalisant, donc déjà par rapport à la manifestation secondaire d'une chair centrée sur le point zéro des orientations dans le monde environnant. La réponse de Barbaras est que ce renversement, *Umschlag* du corps en chair⁹ ne peut venir à être interprété cosmologiquement que de la tension entre le site – première individuation par

9 Cf., chez Barbaras 2007, 88, la question : « [C]omment un certain secteur du monde se fait perception du monde, un *Körper* se transforme en *Leib* ? »

le corps – et le sol, dont le corps se trouve séparé par ce même mouvement d’individuation : la libération et la dissolution permanentes de cette tension étant, pour ainsi dire, produites par le monde lui-même, sans aucune espèce d’intervention subjective.

En bonne logique, on suppose que c’est le même mouvement qui, d’une part, réalise l’appartenance des corps au monde et qui, d’autre part, fait apparaître le mondain depuis une perspective désormais charnelle. *L’Appartenance* développe de manière cohérente ce motif de pensée dans une perspective cosmologique, et ce de la façon suivante : il existe un mouvement en vertu duquel tous les corps sont originaires situés, et reçoivent un site du sol qui est le monde. Cette primauté cosmologique implique – depuis une phénoménologie de la chair – une dépossession du corps vivant subjectif par le monde. Pourtant, selon Barbaras, en même temps et selon le même mouvement du monde, dans la tension entre ce dernier comme sol et les sites des corps, ce sont aussi les chairs des corps vivants subjectifs qui prennent naissance. Pour l’exprimer, cette fois-ci, dans la perspective de Husserl – contre laquelle se dirige le discours de la dépossession –, les corps sont transformés en chairs des corps vivants (*Leibkörper*) en tant que centres, autour desquels se regroupent les apparences qui leur sont liées comme à un point zéro de l’orientation (dans la terminologie de Barbaras : autour du lieu que prennent les chairs des corps vivants). Ainsi, dans le même mouvement qui produit l’individuation de tout ce qui existe, advient, dans le cas de l’être vivant, la possession du monde, sa singularisation dans le sujet incarné de l’apparaître, autrement dit, la phénoménalisation, mais avec ceci d’exceptionnel qu’il s’agit, en principe, du même mouvement : « En ce point, la dépossession par le monde et la possession du monde, l’incarnation et la perception deviennent strictement équivalentes, en ce point les deux entrelacements n’en font plus qu’un seul. » (Barbaras 2019, 30 sq.)

À l’instar de Husserl, mais bel et bien dans la direction opposée (à savoir en partant de l’événement du monde lui-même), Barbaras intègre la position du point zéro propre à la chair du corps vivant dans un cadre encore plus originaire, pour l’y dissoudre. Pour lui, de même que pour Fink, c’est le monde lui-même qui donne ce cadre, et ce dans une sorte d’archi-mouvement.

3.3. *Donner lieu*

142 Nous avons vu que la subjectivité, selon le projet systématique établi dans *Dynamique de la manifestation*, est censée remonter à l'archi-événement, qui ne provient pas de l'archi-mouvement du monde lui-même, mais s'y ajoute méta-physiquement comme événement à son encounter, et ce dès lors que la subjectivité n'est pas du monde, c'est-à-dire, n'est pas *physei*. Et pourtant, bien au contraire, cet archi-événement – l'émergence de la subjectivité – semble devoir être attribué au monde lui-même, dans la mesure où ledit archi-événement est censé dépendre de l'émergence d'une subjectivité encore plus profonde qui en serait le fondement, dépendre donc de l'émergence de la subjectivité *du monde lui-même*, au sein de laquelle toutes les subjectivités se seraient toujours déjà inscrites, pour ainsi dire, dès le départ. Pour être plus précis : au sein de laquelle elles seraient inscrites par degrés, la subjectivité humaine s'inscrivant dans la subjectivité du monde de la façon la plus profonde ; celle des choses inanimées, en revanche, le plus éphémèrement. Ainsi s'achèverait le projet moniste d'une cosmologie, alors que le projet précédant la *Dynamique de la manifestation* aurait tout de même conservé le résidu d'une certaine dualité entre l'archi-mouvement cosmologique du monde et l'archi-événement de la subjectivité, saisissable, quant à lui, de façon métaphysique.

Dans ce nouveau cadre, l'auteur revient du sommet cosmologique de l'archi-événement de la déflagration vers la phénoménalisation, pour montrer comment les lieux des instances phénoménalisantes, les corps, vivants ou anorganiques, déposés par le monde, c'est-à-dire par l'archi-mouvement de l'individuation, sont en même temps lieux de la manifestation du monde, à même les phénoménalisations particulières, dont font partie les chairs du corps comme points zéro de l'orientation vitale intentionnelle. La spatialité originare propre à ces processus, qui renvoie, d'un point de vue phénoménologique, à la chair de la phénoménalisation, se reflète également dans le nouveau vocabulaire mis au point par Barbaras : le *donner lieu* par le monde est le côté cosmologiquement considéré de l'*avoir lieu* phénoménalisant, de sorte que ces *lieux* se trouvent originarement situés dans le sol du monde par leurs sites, puisqu'ils ne peuvent pas se localiser eux-mêmes. Néanmoins – et c'est en cela que s'exprime le primat cosmologique sur le point de départ

phénoménologique qui privilégie les chairs du corps vivant des sujets phénoménalisants – la phénoménalisation comme mouvement du lieu à partir de son site vers le sol, à l'intérieur du monde, n'est pas un mouvement autonome : même l'intentionnalité de la vie n'est pas un automouvement, comme quelque chose propre à l'âme du corps vivant par exemple. Car toute mouvance, de tout étant, émerge, somme toute, de la surpuissance du monde lui-même ; le mouvement subjectif des corps vivants n'est qu'une des figures de transposition de ce mouvement en vertu duquel l'origine éternelle retourne à elle-même par le truchement de sa fragmentation en individus, organiques ou pas. Ce mouvement circulaire embrasse la corrélation et sera décrit par Barbaras comme étant, fondamentalement, son nouveau visage. Bien que d'une tout autre façon, la métaphysique fasse ainsi, à nouveau, son entrée, tout en étant rapportée à sa terminologie traditionnelle :

[...] le mouvement vivant est exactement le point où la puissance dispersive de l'archi-événement se fait force centripète, où la vie comme puissance de l'origine devient mouvement vivant et, par conséquent, phénoménalisant. De là la possibilité et, en vérité, la nécessité pour tout étant de tendre de son site vers son sol, autrement dit de désirer [...]. En ce sens, l'intentionnalité par laquelle l'étant ouvre un lieu depuis son site, ou encore phénoménalise en spatialisant, n'est que la version phénoménologique d'une situation cosmologique première, celle d'une inscription et d'un retour de l'étant en voie d'ontification vers son origine explosive [...]. Le lieu est ce qui vient recoudre la déchirure cosmologique ; il est la présentation phénoménologique de la continuité ontologique nécessairement sous-jacente à la séparation. (Barbaras 2019, 80.)

143

C'est ainsi que la question de l'origine de la phénoménalité sera désormais à saisir comme la question de la tension (désir) du site de l'étant de retour au sol du monde à partir du lieu de sa phénoménalisation, qui, en tant que processus de donation par esquisses, nous renvoie à un point zéro d'orientation au sein du corps vivant. Du point de vue cosmologique, la question évoquée chez Barbaras – « comment [...] un *Körper* se transforme

en *Leib* ? » (Barbaras 2007, 88) – est reprise à l’aune des nouveaux concepts que voici : « comment cet événement originaire qu’est la déflagration peut-il se muer en surgissement de l’apparaître ? » (Barbaras 2019, 83). Autrement dit, « comment les moments disparates issus de la déflagration peuvent-ils ouvrir un lieu et par là même devenir en quelque façon des sujets ? » (ibid.). La réponse réside dans la nécessité du désir du monde, qui naît par le truchement du monde lui-même, en cela qu’il fait naître la multiplicité des corps, séparés du sol dans leurs sites. Maintenant tous les corps consistent dans une tension entre leur lieu et le sol, tous tendent vers le sol dont ils étaient séparés, par un événement extra-temporel de déflagration. L’origine cosmologique de la spatialité est donc aussi ce qui rend possible cette tension, issue de l’explosion qui crée la multiplicité des êtres séparés – comme chez Fink que nous avons cité et discuté plus haut, dans la première partie de cet article : « Dans la dispersion de l’espace et du temps, l’ouvert est maintenu ouvert, en quoi les choses peuvent alors être rassemblées ou séparées. » (Fink 1992, 198. / Trad. Depraz 1998, 381.)

144

Conclusion

Dans la nouvelle philosophie cosmologique de R. Barbaras, c’est un même événement, celui de la déflagration, qui produirait une Subjectivité omniglobante du Monde surpuissant, dont proviendrait la transformation du corps en chair. Cette même déflagration se déploierait, produisant en même temps l’individualisation des corps dans et par la manifestation primaire. Ainsi, rien n’échapperait à l’événement de la déflagration : ni l’individuation par la manifestation primaire ou l’archi-mouvement, ni la subjectivation, qui se verrait dès lors graduellement distribuée aux étants individués. Si ces subjectivités sont impuissantes à produire une telle manifestation, le fait qu’il y ait de l’apparaître pour au moins certaines subjectivités renvoie bel et bien à une telle déflagration qui non seulement dépose les sites et individualise les étants intramondains, mais les rend aussi, dès le début, auto-réflexifs. Ce fait de la transformation de la manifestation primaire anonyme en apparaître renvoie à l’archi-événement de la transformation de certains corps en chairs à partir desquelles des mondes environnants peuvent se déployer autour des lieux

comme autant de points zéro d'un apparaître centré car charnel. Aussi, le fait de l'apparaître, dont la phénoménologie et la cosmologie phénoménologique font leur point de départ, renvoie-t-il au moins à deux événements de transformation qui – nous semble-t-il –, quoique liés, demeurent irréductibles l'un à l'autre du point de vue phénoménologique : le fait originaire de l'apparaître et le fait originaire de l'incarnation. Il semblerait néanmoins que le nouveau concept d'événement en tant que déflagration doive, du point de vue cosmologico-métaphysique, accomplir cette double transformation. Il s'agit là de penser une unité au fond de la corrélation, élargie et approfondie par Barbaras, entre le phénoménologique et le cosmologique.

Chez Fink en revanche, cette corrélation est abandonnée, et leur différence, différence cosmologique justement, est approfondie. Or cela n'exclut pas une certaine complémentarité de l'élucidation de l'origine cosmologique et phénoménologique de l'origine de la spatialité du monde. Hans Rainer Sepp écrit à propos de la thèse finkéenne selon laquelle « l'ici et le Là proviennent de l'horizon de l'espace du monde lui-même » (Fink 1985, 104) :

145

Le fait que la structure ici-là provienne du monde ne contredit pas, objectivement parlant, l'orientation du sujet séparé par la chair du corps et centré autour de celui-ci, mais le présuppose précisément, car sans elle, qui l'absorbe et l'inverse, le mouvement d'orientation du monde n'aboutirait à rien.¹⁰

Nous avons vu aussi le côté spéculatif de la pensée finkéenne qui renvoie le désir du monde chez l'homme non pas à une plénitude inatteignable de la production, surpuissance (dont il provient complètement, selon Barbaras, y compris son caractère de lacune ou trou qu'est l'homme dans les yeux du cosmologue français, tandis que pour Fink l'expérience ontologique de l'esprit, ce rapport à l'absolu tenté par l'homme, semble être nécessaire pour que le monde soit en mouvement de l'apparaître). Le mouvement de l'apparaître et son médium, l'espace et temps, ne sont pas produits par l'homme ou par

10 Nous citons pour la dernière fois le texte inédit de Hans Rainer Sepp sur lequel nous nous sommes déjà appuyés.

les autres êtres vivants, mais ils ne se produisent pourtant pas sans l'homme ouvert par et pour l'expérience ontologique.

Quant à l'origine humaine de cette expérience, Fink renvoie, dans les passages du cours *Tout et rien* que nous avons cités, au savoir qu'à l'homme de sa mortalité et qui implique un rapport à non-lieu faisant partie du monde. Le monde est à la fois vivant comme la puissance de manifestation et le non-lieu de la mort, de la disparition. Barbaras pense ce rapport autrement, de manière cohérente avec sa conviction métaphysique selon laquelle la vie originaire consiste dans la surpuissance du monde. De même, pour Barbaras comme pour Fink, le monde en tant que mouvement est transi de négativité, mais le lieu de la mort, c'est le corps. La séparation de cette source de l'archi-vie qu'est le monde implique la mortalité. Le retour à l'origine, la mort ontique, en revanche, implique une résorption du particulier dans cette archi-vie du tout qui est le monde (Barbaras 2013, 352–354). C'est l'une des convictions au sujet desquelles les deux cosmologies diffèrent.¹¹

146

Bibliographie | Bibliografija

Barbaras, Renaud. 2007. *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*. Chatou : Éditions de la Transparence.

---. 2013. *Dynamique de la manifestation*. Paris : Vrin.

---. 2019. *L'Appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*. Louvain-la-Neuve : Peeters.

Fink, Eugen. 1977. *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg/München : Alber.

---. 1985. *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg : Königshausen & Neumann.

11 Ce texte est un complément des autres essais sur lesquels j'ai travaillé dans quelques années précédentes. Le premier en était « Manifestation et incarnation comme conditions de l'apparaître du monde environnant », écrit en 2016 pour un collectif *Surpuissance et finitude*, à paraître en 2022 (Vrin, Paris). Ensuite je me suis appuyé aussi sur certaines formulations du deuxième chapitre de mon livre *Welt und Leib* (Novotný 2021).

---. 1992. *Welt und Endlichkeit*. Würzburg : Königshausen & Neumann.
[Traduction française de Natalie Depraz : Fink, Eugen. 1998. « *Welt und Endlichkeit* : Chapitres 2 et 22. » *Alter. Revue de phénoménologie* 6 : 365–386.]

---. 2018. « Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie. » Dans Eugen Fink, *Sein, Wahrheit, Welt* (= EFGA 6), dir. par Virgilio Cesarone, 333–533. Freiburg/München : Alber 2018.

Novotný, Karel. 2021. *Welt und Leib*. Würzburg : Königshausen & Neumann.

Patočka, Jan. 1988. « Le tout du monde et le monde de l'homme (1972). » Dans Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. par Erika Abrams, 265–272. Dordrecht : Kluwer.

SOZIALPHILOSOPHIE

II.

SOCIALNA FILOZOFIJA

THE SENSE OF COMMUNITY IS THE COMMUNITY OF SENSE

ON DISCOVERING THE “WE” WITH EUGEN FINK AND JEAN-LUC NANCY

Artur R. BOELDERL

Robert-Musil-Institut für Literaturforschung/Kärntner Literaturarchiv,
Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Bahnhofstraße 50, A-9020 Klagenfurt
am Wörthersee, Österreich

artur.boelderl@aau.at

Abstract

The article discusses some striking correspondences between the respective accounts of sociality as developed by Eugen Fink in his Freiburg lecture on *Existenz und Coexistenz* (1952/53, repeated in 1968/69, first published in 1987) under the notion “community” (*Gemeinschaft*) and likewise by Jean-Luc Nancy in various books and articles since the 1980s, most notably in *La communauté désœuvrée* (1983) and *Être singulier pluriel* (1996). Their common ground is established by a chiasmatic

logic Fink considers essential for community as such: if it has a sense (rather than “meaning”), it is this very sense that is a communal one. Thus, the sense of community is community, or, in the words of Jean-Luc Nancy who elaborates an analogous idea from a special reading of Kant’s first and third *Critiques* that is by no means alien to Fink’s own: “We are the sense.”

Keywords: community, chiasmatic logic, “we,” sense, Jean-Luc Nancy.

Smisel skupnosti je skupnost smisla. O odkrivanju »mi«-ja z Eugenom Finkom in Jeanom-Lucom Nancyjem

Povzetek

152

Članek obravnava nekaj pozornost zbujujočih korespondenc med razgrnitvama družbenosti, kakor sta ju razvila Eugen Fink v freiburških predavanjih o *Eksistenci in koeksistenci* (1952/53, ponovljena 1968/69, prvikrat objavljena 1987) s pomočjo pojma »skupnosti« (*Gemeinschaft*) in tudi Jean-Luc Nancy v različnih knjigah in prispevkih od osemdesetih let 20. stoletja dalje, zlasti v delih *La communauté désœuvrée* (1983) and *Être singulier pluriel*. Njun skupni temelj tvori hiazmatična logika, ki je po Finku bistvena za skupnost kot tako: če ima slednja smisel (ne samo »pomen«), je natanko ta smisel sam skupnost. Potemtakem je smisel skupnosti skupnost oziroma, z besedami Jeana-Luca Nancyja, ki analogno idejo, kakršni nikakor ni tuja Finkovi lastni misli, razdela na podlagi posebnega branja Kantove prve in tretje *Kritike*: »Mi smo smisel.«

Ključne besede: skupnost, hiazmatična logika, »mi«, smisel, Jean-Luc Nancy.

Sumus ergo cogito: An introduction

The main question underlying the issue at stake in my paper,¹ namely how to discover the “We,” or to give a philosophically sound account of collective intentionality, as it were, is obviously the following:

What is more in need of being philosophically accounted for—the experience, or the notion, of the “We,” i.e., of a plural existence (whether it be a joint, a shared, a dual, a dyadic, or other existence), or the experience, or the notion, of the “I,” i.e., an individual existence (whether it be subjective, particular, solipsistic, egocentric, or other)? In this very respect, I am taking issue with the viewpoint (which has its origins in developmental psychology, but is not exclusive to it) claiming that it is primarily the former which remains to be explained, whereas we can basically take the latter for granted; and by contrast to this opinion, I would like to recall a perspective (psychoanalytic by contrast, or closely related to Freud’s metapsychology, at least) that it is precisely the other way round. What is in dire need of being explained and accounted for, is how from an originary plurality of existence—the dyad between mother and child (which is not a case of merged experience at all, but rather the very experience of an original plurality of being, i.e., the experience of a limit between “us” that we make way before we become aware of “ourselves” as being “I”s)—, how from such an originary, if unconscious, plurality arises, or only remains, for that matter, the conscious, if epiphenomenal position of an ego, or an individual subject, who experiences him- or herself as discontinuous, disconnected from the world and longs to regain its former state by and through association with others of more or less the same kind.

153

When Freud famously speaks of “his Majesty, the Baby,” he does not refer to an alleged grandiosity of the infant’s ego in the first place, but rather to an originary, ontologically grounded *majestatis pluralis* of an “us,” which, far from

¹ Originally presented at the international conference *Discovering the “We”: The Phenomenology of Sociality* (University College Dublin, Ireland, May 8–10, 2013), the text has been enlarged and revised for its publication in the present volume. A somewhat different thrust of the argument, exchanging, as it were, Eugen Fink for Philippe Lacoue-Labarthe, has been pursued in: Boelderl 2016; cf. also my interview with Jean-Luc Nancy (Boelderl 2020).

being pathological at that stage, empirically as well as logically precedes the singular of the “I.” Much as in the later Husserl for whom the transcendental of the *ego cogito* increasingly disclosed its life-worldly, that is to say, collective nature, it is thus, from this viewpoint, less a matter of *cogitamus ergo sumus* than one of *sumus ergo cogito*, or even more precisely: *fuerimus ergo cogito me fuisse*. In other words: *Sein* precedes *Bewusstsein*, as Marx put it, which I take to mean: being (singular) plural will have preceded being conscious(ly) individual—and that is all “I” can possibly think.

In the present paper, I wish to discuss this as being exactly the issue that, according to my understanding, both Fink and Nancy are trying to come to terms with. And so am I—or so have I been ever since my first draft of a philosophical natology, or philosophy of birth, which amongst other things also aims at giving a philosophical account of sociality and community.

Not there (yet): Fink’s take on community

154

In the autumn/winter of 1952/53 Eugen Fink (1905–1975), who had been Husserl’s last (and eventually private) assistant in the 1930s and was then Professor of Philosophy and Pedagogy in Freiburg, holds a series of lectures on *Existenz und Coexistenz*, which he is to repeat some 15 years later, in 1968/69, and which appeared in print for the first time in 1987 with Königshausen & Neumann in Würzburg, twelve years after his death in 1975. I shall develop the main thoughts of this *Vorlesung* and subsequently try to approximate them, as it were, to Nancy’s account of community as put forth in *The Inoperative Community* and *Being singular plural*.

In other words—and in order not to raise any false expectations as to the scope of this paper—: I am far from proposing a hypothesis or anything of the kind with respect to the question of what we are (to quote Simon Critchley), be it according to Fink or to Nancy, let alone to myself, nor do I wish to express a thesis along the lines of stating that Fink and Nancy basically say the same about community, for instance. I am only delivering a first report, as it were, about some striking correspondences between Fink’s *Existenz und Coexistenz* on the one hand and what I think to have grasped from Nancy’s conception of community on the other (without wanting to narrow the scope of such potential

correspondences down to this very issue); whether or not there is any further philosophical sustainability in this report—which does shine through, though, in passing here, for instance when it comes to certain common Kantian echoes both thinkers share—, remains to be evaluated.

Fink's argument begins exactly with stating that it is "us" who are in the focus of community:

Human community is not something alien to us in the sense that we would be able to consider it in a cool, neutral, and unbiased manner; we live in the space of this community—it is the common and nonetheless contentious conduct of our living as being together. As soon as we exist, human community enfolds us, holds us, and carries us; even the most lonesome individual remains in its horizon. (Fink 1987, 8.)²

And yet, Fink is quick to add, "this human 'community' is not a factual natural finding we can only discover," but it is "essentially determined by a self-conception," that is to say, it "always entails an interpretation [*Auslegung*; lit.: exposition] of itself" (ibid.).

155

Fink, thus, holds that a community conceives of itself on the grounds of "the presence of a 'sense,' which enfolds all of its members" and "unfolds in the medium of linguistic understanding," which does not necessarily have "the form of a clear and elaborated conceptuality" (ibid.). But what is the "presence of a 'sense'" supposed to mean? Obviously, Fink refers to what he also calls "ways of self-conduct": human community is made up by objectivated forms of self-relation, as it were; it consists of individual modes of behavior turned reflective. "Paradoxically speaking," says Fink, "community constitutes itself primarily in its projection of a sense for what community is all about"; communities are not simply "there," they do not exist "in themselves," but also always "for themselves" (cf. ibid.).

So, while they are not just there, they are nevertheless (being) *given* (not constructed or made), Fink seems to suggest in a way that opposes and

² Unless stated otherwise, all translations from the German and the French respectively are mine.

challenges both the classical (Aristotelian) and most of the modern concepts of community, or the social, as developed since Hobbes: a community will always already have been given—it is neither the result of a process of communalization nor would one be justified in saying that it “was just there at first and gained an understanding, a representation of itself later on; ‘consciousness’ is not a later ingredient to a previously existing inventory” (ibid.).

Fink’s account of community thus pursues a chiasmatic logic he considers essential for community as such: if a community has a sense, this sense is a communal one. “A human community is essentially characterized by what it wants and means *as a community*.” (Ibid.) For Fink, the sense of community is community, or, to anticipate it in the words of Jean-Luc Nancy: “We are the sense.” (Nancy 2001, 91–103, esp. 99; cf. Nancy 2004, 19–24.)

“ÜberdenMenschenhinausgehen”: Transcending man toward community

Let us look at Fink’s account in somewhat greater detail.

156

For him, as stated earlier, the problem of human sociality does not follow the general style of individual philosophical issues (cf. Fink 1987, 208). Only if one would pre-conceive of community as being “a particular behavior of a group of people,” its philosophical treatment would rightly fall into the scope of philosophical anthropology. While such a preconception is not totally out of place or simply wrong, it nonetheless represents a “non-reflective opinion” and thus a “superficial truth” (cf. ibid.), likely to satisfy only “flat-heads” such as those who judge the fact, that what “prophets, poets, and thinkers” are saying differs from one another, to be the proof of their failure (cf. Fink 1987, 225). The flatness of the thought these heads practice issues from a basis that they deem incontrovertible and that Fink describes as follows:

The superficial opinion of every-day life involves the view that all truths lie on one and the same level, so to speak, that everything unfailingly must boil down to “yes” or “no,” that it be either “true” or “untrue,” that there be no third. In so thinking, it is also the notion of being itself, which is used in a (down-)leveling way: everything that there is, is in one and the same manner; while there naturally are many different

sorts of things, and while everything that is, is manifold according to its respective being-itself (*Was-sein: quidditas*),—everything is the same according to its being, its “is”; here, too, there is—so they say—only the alternative: something is or is not; *tertium non datur*. The flatness of the notion of truth corresponds with a flatness of the notion of being. (Fink 1987, 208.)

A philosopher is he or she who is not satisfied with this flatness, but who considers the superficial truths of every-day life to be “fragwürdig,” worthy of questioning (cf. *ibid.*). Then and only then, Fink continues, “the taken-for-granted prejudice stating that man is a thing amongst other things and community a certain way of behavior of man, begins to slip and slide” (Fink 1987, 209). For Fink, and likewise for Nancy, community is by no means a “finding” only waiting to be ascertained (by means of sociology, for instance) in order to get to know what community essentially “is.” Neither do we already know what community is, just because we have always already been living together with others (such a view would exactly be a case of the superficial truth of a mere opinion scolded by Fink), nor can we hope to find out its essence by measuring and assessing its particular modes of appearance scientifically.

157

The crux of coming to terms with community philosophically is not due to its being different from everything else in the world, or—methodologically speaking—to the fact “that we cannot speak *about* community but from *within* a community,” thus to us not having the necessary distance from it; rather, as we shall see, the problem with community is that in a strange way it is this very distance itself: for it is precisely “the presumably more rigid way of being true, the so-called ‘objective’ cognition claiming to be ‘valid for everyone,’ which stands within an inter-subjective horizon of sense and already refers to human community as to its sheer possibility” (*ibid.*).

And yet, community is not just inter-subjectivity, if the latter implies the notion of a posterior union or merging of “ready-made” subjects, subjects that have previously already been constituted as such. This, according to Fink, is exactly what subjects never are: they are not ready, complete, finished “individuals” in the sense of un-dividable (id)entities. “There is a much more essential aporia”—more essential than any real or just possible problem to do

with a *petitio principii* occurring at the attempt to think about community—, and this more essential aporia, says Fink, “is the intransparent or opaque character of being of man” as such. “The being which ‘understands being’ is at the same time the being which misunderstands itself. There is nothing more alien to man than he or she himself or herself ...” (Fink 1987, 209.)

Precisely for this reason “ontology has its place in man” (ibid.): it is ontologically superficial and naive to posit the understanding of being, which this particular being (that is defined by its opacity towards itself) called man boasts of, as being “a primal phenomenon that cannot be deduced any further,” to conceive of it as a gift of god or nature, as if human reason were a thing of the same order as the long neck of a giraffe and the poison fangs of a snake (cf. ibid.). In this sense, it is necessary to raise the question of an “ontology of ontology,” which leads directly to social ontology, analogous to the question of a phenomenology of phenomenology, which Fink had raised some thirty years before with respect to his teacher’s philosophy.

158 The main focus of social ontology, thus, consists in elucidating “whence man stands in understanding.” Social ontology, according to Fink, problematizes man’s mode of being by denying itself the opportunity to posit man methodologically as the ineluctable foundation of any ontology; it does not start from “a ‘given’ being, which could be described phenomenologically in its very givenness,” i.e., from “us ourselves” (Fink 1987, 209), but on the contrary from something that is not (or not in this sense) given: community. “Community,” thus, means for Fink—which brings him remarkably close to Nancy in my opinion—“the paradoxical situation that a being does not have its ‘essence’ within itself, but is self-ish (*selbsthaft*), i.e., *with itself by being without itself*” (ibid.).

And Fink is quick to underline the radical change as to understanding being and man alike that becomes evident in the face of this very insight:

Whereas relation as a rule is something, in which a substance is correlated to another—whereas the *pros ti* represents a deduced categorical moment of *ousia*—, with man this “relation” gains a totally different priority. Paradoxically speaking: it is exactly relation that is man’s substantial essence. (Fink 1987, 210.)

In other words, man's essence consists in that he does not "rest in him- or herself independently" (Fink 1987, 211), but is "eccentric" (as Hölderlin put it), he or she ek-sists (in Heideggerian terms); speaking with Nancy in Bataille language one could also say: he or she is excessive. His or her relation to him- or herself is "primarily a 'relation' [...] to the space-giving, time-permitting prevailing of the world (*Walten von Welt*)" (ibid.). Being "the most self-ish living being that is isolated/separated and does know about its being isolated/separated," man can only be determined by exceeding him- or herself (cf. ibid.), by transcending him- or herself. It is this "going beyond man" ("ÜberdenMenschenhinausgehen" [sic!]) (ibid.), which leads toward community, to the plurality of existence, toward co-existence as being-with:

[...] being-with is not an existential structure that belongs to being-there as being-there in general; man is by essence a *plural*, and not because there are two and a half billion of these strange "unfeathered bipeds" [...] Human being is plural, because it is divided into the dual of man and woman, because it involves conception and parturition, battle, killing, and dying, because death and love are its elementary realities. (Fink 1987, 211 sq.)³

159

This is to say that the communal world of man cannot be reduced to one principle of unity in the sense of an *undivability* (cf. Fink 1987, 214). "As long as social philosophy is methodologically guided by the focus on *unity* and this unity is moreover being determined according to the model of the being-one (*Einsheit*) of a being, a thing" (ibid.), the Kantian "mere position" of beings, i.e., being as such, will not be recognized as being a dis-position—that very "dimension of tensions, opposites, contradictions" whose "play" (which

3 Anticipating a line of argument, to which Derrida would later on devote a study of its own, Fink continues: "Being male or female is in each case not a factual character that the essentially neutral existence assumes on the basis of an accidental natural determination, which one could leave aside in a fundamentally ontological consideration. On the contrary: they [sc. male and female] are crucial *ontological essence traits* of human existence. Animals also mate, father, and give birth, fight and kill, form packs, swarms, herds. And yet, they are never 'communal' [...]" (Fink 1987, 212.) Cf. Derrida 1988.

is a *leitmotif* of Fink's thought, cf. Fink 1960) constitutes the world (cf. *ibid.*). Against the background of this inconceivability of the being-with of being-there, an obvious identity or congruence of existence and co-existence in the sense developed so far, Fink sums up his considerations in such a way that community cannot be "described in a purely immanent manner," because it is "primarily a way of being in the world" (Fink 1987, 217), and he goes on to specify this way of man's communal-being-in-the-world quite in accordance with Nancy by stating: "It is such a way which must be understood as 'communication.'" (*Ibid.*) In my view, what Fink says in order to explain this notion at the same time considerably helps to clarify Nancy's use of the same term:

160

The essence of communication (*Mitteilung*) is dividing itself into (*Sich-teilen-in*) ...; yet, such a division, which does not hack into pieces, dissect, or split that into which one divides oneself; quite on the contrary: dividing in(to) the world (*Teilen-in-Welt*), sharing is the basic mode of being with one another. Groups, communities, peoples each have their own "world," a compartment of sense, in which their members live, in which they understand one another. Without this momentum of a common area of sense human community cannot be determined at all, cannot be told from the animal swarm, pack, etc. But the sense, which thus traverses humankind as such, is by no means just an endemic or indigenous momentum, no anthropological structure; human life does not have "sense" by itself; it is within sense, because it is concerned by the time-space of being, because the world itself communicates him and her its sense. The area of sense of human being is grounded in the openness toward the world—and with it every inter-human association in the primal association of cosmos and man. (Fink 1987, 217.)

Is it not the same thought that finds itself expressed in a somewhat more prosaic, or at any rate: less pathetic and thus more contemporary way in Jean-Luc Nancy, when he briefly notes: "[...] 'sense' [...] is the disclosed name of our being-with-one-another. We do not 'have' any sense, because we are the sense [...]" (Nancy 2004, 19).

Of course, we must not overlook in all this that the sense, which we are, first and foremost presents itself as being intransparent, opaque, everything but clear. This is not just a strategically employed measure of precaution, aimed at fencing off a megalomaniac interpretation of such a concept of community as it is facilitated at a first, superficial glance by this seeming identification of “we” and “sense”; the argument does not result in a subject equipped with the right to exercise a *pluralis majestatis*. Quite on the contrary, the in-transparency or opacity of sense “is,” ontologically speaking, its worldliness, or its corporeality, which, according to Fink, constitutes the “secret” of community (cf. Fink 1987, 218). Any attempt at grasping what human community is all about cannot miss to touch on this secret (cf. *ibid.*), which the “strangeness” of the world represents—or rather: which it does not represent (for it is beyond representation, without therefore being metaphysical):

[...] just as seeing [...] does not exclusively see what is enlightened and transparent [...], but arrives at that, which opaquely resists sight and is thus being seen exactly in its seclusion [Fink mentions the “earth,” one could also think of the body as conceived by Nancy], so thought is capable of focusing the secret. [...] thought achieves its utmost possibility in confrontation with the unthinkable. The world is *at once* open and closed, disclosed and veiled, torn by the sharp cut of differences and whole at the same time, one and unscathed; it is the field of isolation and of primal unity. [...] it is the most monstrous counter-tension and counter-mobility. [...] stronger than visible harmony, says Heraclitus, is invisible harmony (fr. 54). This does not concern the difference between a sensible and a spiritual harmony. Rather, the whole world of appearance (along with the harmony prevailing in it) is in an accord of tension with the absent “primal ground” that never appears. (Fink 1987, 218.)

161

According to Fink, this primal ground that never appears, that does not present itself as such and thus cannot be presented, is nothing else than the ontological category of community, that strangeness we are with respect to ourselves, sensible each and every time when I present myself to myself—a

strangeness at the heart of things called being-in-common, which constitutes a ground that is not a reason in the sense of “causa,” an origin from which something came in the first place.

The unrepresentable community (a community beyond representation, i.e., a sense beyond meaning; cf. Nancy 1988), therefore, does not constitute a home, from which one could depart and to which one could return again later on like into a safe harbor; rather, it is this home, in and to which we find ourselves exposed, as Fink says, demonstrating an uncanny terminological proximity to Nancy once more, by translating Heidegger’s “Geworfenheit” (being-thrown into) thus:

[...] what is homelike, does not have the alien outside itself, on the edge [...]. Rather, the homelike always contains—even in its most intimate form—the alien in its core; yet, this “dowry” is usually neglected, so that one is alarmed when suddenly the uncanny erupts in the middle of the homelike [...] (Fink 1987, 220.)

162

This is a logic, if not exactly borrowed from Freud, then at least clearly directed in the same vein (cf. Freud 1999; Sturm 1995). “That which, speaking ontologically in general, must be understood as ‘exposure’ (*Aussetzung*), namely isolation, rates as the native place of being [to man] [...]” (Fink 1987, 221).

Yet, what exposes the isolation, the becoming-an-individual of man, is nothing but his or her singularity or being-with: “Being itself is given to us as sense,” writes Nancy, “because sense is *as* division (sharing) of being”: “Being can only be as being-with-one-another, circulating in the with and as the with of this singular-plural co-existence”; thus, it is the task of man to expose this sharing and this circulation “by saying ‘we’” (Nancy 2004, 20 *sq.*). This task—to put it in a Heideggerian manner: to be those who have to be their being— involves breaking open the immanence, in which we exist as individuals, to perform the act of resistance or distance toward ourselves, which renders the nothing “between us” (*entre nous*) perceivable, a nothing that evades appearance, while nonetheless being “there”: “We need to re-appropriate that, which has already made us ‘us’—today, now, here—, the ‘we’ of a world that

senses its not having any sense anymore while *being* that sense.” (Nancy 2004, 22.)

For this very same reason, community is holy or transcendent—not in the traditional sense of constituting something *beyond* the world, but because it executes a certain function of resisting immanence, i.e., preventing being from shutting itself off from becoming, preventing being from achieving itself.

Nancy does not hesitate to put this function into the context of what he calls the creation of the world, with creation referring to the generation of that Nothing of distance between us, which keeps the world from closing in onto itself, from *clôture*: “The *nihil* of creation is the *truth* of sense, but sense is the original sharing of this truth.” (Nancy 2004, 21.) As far as I am concerned, it is by no means a coincidence that this reference to creation, too, is in line with Fink’s account of the ontological status of community, insofar as it opens up onto a cosmological dimension of social ontology, posing “the problem of community [...] as increasingly turning into a cosmological question” (Fink 1987, 217).

Last (ontological) exit: Community

163

While I cannot pursue this valuable trace of Fink’s cosmology any further here, much remains to be said about why the sense of community is to be conceived of as a community of sense grounded in the ontological realm. Both Fink and Nancy develop their argument, as we have seen, in consequence of the facticity of plural existence. As Nancy writes: “One single being is contradictory.” (Nancy 2004, 34.) “The plurality of being is at the ground of being” (*ibid.*), for “our being-with, as being-several, is by no means coincidental, it is not a secondary and aleatoric scattering of a primary being” (*ibid.*). One being alone would be nothing but a *contradictio in adjecto*, for one alone cannot be (one cannot just count to one; cf. Nancy 2004, 70),⁴ not even (or particularly not) at the origin, because the origin is “irreducibly plural” (Nancy 2004, 35). “Being’ is not a condition, nor a property, but it is that action/passion according to

⁴ Elsewhere we read: “One’ distinguishes the whole from the whole,” and “this alone,” i.e., the whole, “counts for one, one and one again, no linkage, no addition, no sum, but interruption of the continuum, truth of sense, its arrival, its event” (Nancy 1997, 19).

which happens ('is') what Kant termed 'the mere position of a thing.'" (Nancy 2004, 34; Nancy quotes Kant's *Critique of Pure Reason*, B 626, cf. Kant 1974a, 533.) For Nancy, by contrast, there is

no *position*, which would not be *dis-position*, and in correspondence to that, as regards appearance, which is entailed in this position and happens with it, (there is) no appearance, which would not be comparence (*com-parution*). This is why the sense of being plays as existence, the *being-with-oneself-without-oneself*, which we represent, we, "human beings," which we represent however [...] for the totality of being. (Nancy 2004, 35.)

What is this all about, and what has it to do with the question of community?

164 Nancy quotes Kant from the chapter on the "Impossibility of an Ontological Proof of God's Existence" in the "Transcendental Dialectic" of the *Critique of Pure Reason*, in which Kant strives to show that and why "the concept of an absolutely necessary being (= of God) is a concept of pure reason, i.e., a mere idea whose objective reality is far from being proved by the fact that reason demands it" (Kant 1974a, 529 / B 620), in other words, that in contrast to the long tradition of proving God's existence from ontological necessity (from Anselm to Descartes) the mere necessity of thinking the very idea of God does not at all posit its or His being, quite on the contrary: he or she who so claims commits a categorical mistake. Kant's argument famously culminates in the widely known determination that *being*—"apparently," as he adds—*is not a real predicate*, i.e., it is not a "concept of something which would add to the concept of a thing" (Kant 1974a, 533 / B 626). In order to understand what is at stake for Kant with this renunciation of the ontological proof of God's existence, it is important to take into account his depiction of what such an attempt to prove a highest being as being an absolutely necessary being essentially aims at: it does not aim at the positive business of an extension of understanding (*Verstand*) onto "new objects or issues," but quite on the contrary, at the maybe not exclusively negative, yet definitely restrictive—or, to employ Kant's favorite term: *critical*—business of a "limitation" of the former (cf. Kant 1974a, 529 / B 620).

Precisely this critical business of limiting understanding had been put forth by Kant in 1766 already, 15 years before the *Critique of Pure Reason*, in a pamphlet directed against the influential Swedish scientist, philosopher and “seer” Emanuel Swedenborg,⁵ in which Kant first outlined metaphysics as the science of the limits of human reason, resulting in a relegation of the question of God from the scope of theoretical reason to practical reason; for Kant, the absolutely necessary being is a necessary idea of practical reason and not a possible issue of theoretical knowledge.

This is all well-known and has been the focus of much scholarly attention. Nancy, however, directs our attention onto that much less known, but according to him no less important determination, which Kant suggests subsequently to this negative determination of being—explaining what being is in a positive view, as it were: namely, “the mere position of a thing” (Kant 1974a, 533 / B 626).

Nancy, trained by his reading of Heidegger and the question of the meaning of being, recognizes in this statement Kant’s version of the basic question of philosophy as raised by Leibniz, on the one hand: “Why is there anything at all and not rather nothing?”; on the other, Nancy sees in this statement at the same time the place of community in the thought of Kant. It does, indeed, seem by no means coincidental that Kant changes from the singular into the plural immediately after he has introduced being as the “mere position of a thing”:

If [in the case of speaking about an “absolutely necessary being”] the discourse were about an object of the senses, *I* would be unable to mix up the existence of a thing with the mere concept of the same. [...] If *we*, however, wish to think the existence by the pure category alone, it is no miracle that we cannot name a token to differentiate it from pure possibility. (Kant 1974a, 534 *sq.* / B 628 *sq.*; my italics.)

5 In which, by the way, the term “community” (“Gemeinschaft”) is explicitly used the most frequently of all Kant’s works.

This is to say, obviously, that *I* am very well able to name the congruency, even identity of a thing with its concept, in other words: to claim its existence, by attributing it (as to an object of the senses) certain properties as its predicate, while by contrast *we* are unable to state (*kategorieren*) existence as such—without a predicate, as it were. What is more: it is this very impossibility that constitutes the reason for the necessity of assuming categories (i.e., forms of speaking), which enable *us* to speak meaningfully. A single being cannot just speak for him- or herself and from him- and herself (there is no private language, as Wittgenstein taught us); existence is grounded in the plurality of the “we” and the “between us” respectively.

166 What appears from behind Kant’s discourse on category, thus, is nothing less than the community of existence, communality as the form of thought, which Nancy envisions; this interpretation might find its evidence in another sentence by Kant, in which he quite matter-of-factly betrays the unheard-of basic insight of his whole critical endeavor: “Our concept of an object may contain whatever and as much as it will, we nevertheless must exit from it (*aus ihm herausgehen*) in order to bestow it its existence.” (Kant 1974a, 535 / B 629.) It is this “our” exit from the concept, which implies the repeatedly performed (and thus plural) exit of the “I” from itself in favor of a return to a communal “We,” which is prior to it. In the case of empirical objects such an exit occurs as “coherence [of the concept] with any one of my perceptions whatsoever” (*ibid.*), i.e., it neutralizes itself during the process of cognition (by theoretical reason), so that the I of cognition fails to recognize or simply ignores its being-without-itself (its being-plural), whereas the same process of exiting (i.e., the communality of thought) is a “precondition for objects of pure thought,” as Kant says, “which we cannot justify by any means” (*ibid.*), in other words: which remains groundless and without representation.

Conclusion: Sensing community

Thus, the “mere position of a thing” is, if read with Nancy, never merely the position of a thing—neither of a *thing* nor of a (*of one*) thing—, but rather that dis-position of things (in the plural), which comes about in and as *our* ex-position. Only in this perspective there is a warranty for what Kant had

expected from the renunciation of the theoretical proof of a highest being (or what he thought to have already achieved by it): namely, the limitation of understanding—by demonstrating the prior communality of thinking, in which its radical finitude is grounded (I cannot but only hint at the importance of the categorical imperative in that respect).

When Kant in his *Critique of Judgment* defines the “sensus communis” (*Gemeinsinn*) as “the idea of a communal sense, i.e., a faculty of judgment [...] which in its reflection takes into account the manner of representation of every other person (a priori)” (Kant 1974b, 225 / B 157), he does not revise, let alone undo the framework of the limitation of human understanding as put forward in the *Critique of Pure Reason*. On the contrary: what he holds out in prospect here as a possibility under the title of *sensus communis* is just a reflection of the very same insurmountable finitude, or limit respectively, between the law (as prescribed by the categorical imperative) and its fulfilment or compliance. The sense oriented by this *sensus communis* does not communicate itself (community is not the sense), but merely indicates the direction (*sensus*) whence the sense comes (not where it goes to): from community. *The sense is com-munication / Mit-Teilung*. Thus, the communal sense does not refer to some transcendental inter-subjectivity (“from a cosmopolitan point of view”), which would guarantee the certainty of judgment and therefore of action of individuals; rather, it is the Nothing, which prevents the individual from absolutizing his or her judgment by appealing to humanity as a whole. Like the categorical imperative, the communal sense does not have an object whatsoever, but entrenches a formal obligation, as can be easily seen from Kant’s remarks. The *sensus communis* considers everybody else’s manner of representation (*Vorstellungsart*)

167

in order to orientate its judgment by the reason of entire humanity, as it were, and thus escape the illusion of subjective private conditions that can easily be mistaken as objective and might have disadvantageous effects on the judgment. This is performed in such a manner that one orientates one’s own judgment by the both real and merely possible judgments of others and places oneself in the position of every other person by abstracting from the limitations inherent to our own judgment

by accident, which in turn is effectuated thus that one leaves away as much as possible anything which is material, i.e., which is a sensation in the condition of representation, and pays attention only to the formal peculiarities of one's own representation. (Kant 1974b, 225 *sq.* / B 157.)

168 Both in the case of aesthetic judgment and the categorical imperative the repeatedly stressed formality of the respective determination is an indication of the transcendental character of the same, which cannot be bypassed without detriment (to put it with Nancy: without paying the price of a mythification of the communality that is respectively claimed), which happens wherever it is suggested that one could “uninterruptedly pass from the communicability [*Mittelbarkeit*; of the judgment made by the communal sense] to communication and from there to a factual community,” as Roberto Esposito comments (Esposito 2004, 125). To do so would mean to anthropologize—against Kant's intention—the transcendental (cf. *ibid.*), to declare the unrepresentable (communicability) representable (i.e., to make it a communication or, rather, to mistake it for a communication); it would mean to foist the “That” (*quod*, or the facticity of the community of being) onto the “What” (*quid*, or the actual community of existing individuals), or to mistake the latter for the former. Contrary to this view or this move, one must realize that “communicability [just as communality] is a concept of reason lacking an empirical correlate” (*ibid.*), which does not amount to stating the impossibility of communication, but on the contrary indicates the very condition of possibility of the same, just as, in Nancy's *The Inoperative Community*, it is the very inoperativity of community, which maintains its possibility (cf. Nancy 1988).

If community were not inoperative, but operative, i.e., functional, if it served a reason other than itself, than its own being, it would be senseless—the sense of community would be different from it (thus, not a sense, but only a meaning, an effect of representation). In order for community to “be,” its sense must be in the community as such, or rather in the “with” that existence entails. There is no sense of community, unless there is a community of sense.

Bibliography | Bibliografija

Boelderl, Artur R. 2016. "After the Subject Is Before the Subject. On the Political Meaning of Subjectivation in Lacoue-Labarthe and Nancy." In *Subjectivation. Political Theory in Contemporary Practices*, ed. by Andreas Oberprantacher and Andrei Siclodi, 27–46. London: Palgrave Macmillan.

---. 2020. "An Interview with Jean-Luc Nancy on Literature, Philosophy and the Present." *Theory, Culture & Society* 37 (7-8): 355–366. <https://doi.org/10.1177/0263276420962200>.

Derrida, Jacques. 1988. "Geschlecht. Sexuelle Differenz, ontologische Differenz." In Jacques Derrida, *Geschlecht (Heidegger)*, 11–43. Vienna: Passagen. [French original published in: Derrida, Jacques. 1987. *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée.]

Esposito, Roberto. 2004. *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*. Berlin: Diaphanes. [Italian original: Esposito, Roberto. *Communitas*. 1998. Torino: Einaudi.]

Fink, Eugen. 1960. *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: Kohlhammer. [Cf. Fink, Eugen. 2010. *Spiel als Weltsymbol (= EFGA 7)*. Ed. by Hans Rainer Sepp and Cathrin Nielsen. Freiburg/München: Alber. Cf. also: English translation: Fink, Eugen. 2016. *Play as Symbol of the World and Other Writings*. Bloomington: Indiana University Press.]

---. 1987. *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, ed. by Franz-Anton Schwarz. Würzburg: Königshausen & Neumann. [Cf. also Fink, Eugen. 2018. *Existenz und Coexistenz (= EFGA 16)*. Ed by Annette Hilt. Freiburg/München: Alber.]

Freud, Sigmund. 1999. "Das Unheimliche." In Sigmund Freud, *Gesammelte Werke. Vol. XII*, 227–278. Frankfurt am Main: S. Fischer.

Kant, Immanuel. 1974a. *Kritik der reinen Vernunft (= Werkausgabe*, ed. by Wilhelm Weischedel, vols. III & IV). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---. 1974b. *Kritik der Urteilskraft (= Werkausgabe*, ed. by Wilhelm Weischedel, vol. X). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Nancy, Jean-Luc. 1988. *Die undarstellbare Gemeinschaft*. Stuttgart: Edition Patricia Schwarz. [French original: Nancy, Jean-Luc. 1986. *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois Editeur.]

Nancy, Jean-Luc. 1997. *Kalkül des Dichters. Nach Hölderlins Maß*. Stuttgart: Jutta Legueil. [French original published in: Nancy, Jean-Luc. 1997. *Des lieux divins suivi de Calcul du poète*, 53–86. Mauvezin: T.E.R.]

---. 2001. *Das Vergessen der Philosophie*. Second ed. Vienna: Passagen. [French original: Nancy, Jean-Luc. 1986. *L'Oubli de la philosophie*. Paris: Galilée.]

---. 2004. *singulär plural sein*. Berlin: Diaphanes. [French original: Nancy, Jean-Luc. 1996. *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée.]

Sturm, Martin (ed.). 1995. *Lacan – Phantasma und Phantome. Gestalten des Unheimlichen in Kunst und Psychoanalyse*. Linz: Offenes Kulturhaus & Salzburg: Residenz.

MIT FINK AM TISCH

ZU EUGEN FINKS PHILOSOPHIE DER SOZIALITÄT

Jakub ČAPEK

Charles University, Faculty of Arts, Department of Philosophy and Religious Studies, nám. Jana Palacha 2, 116 38, Prague 1, Czech Republic

jakub.capek@ff.cuni.cz

With Fink at Table. On Eugen Fink's Philosophy of Sociality

Abstract

Fink's philosophy of sociality does not start from the experience of the individual other, but from the primacy of participation in the same world. Fink unfolds this idea in the context of material culture, that is, in his analysis of how we interact with everyday things, such as tables. Such things are not merely objects of use, but can become

“meaningful things” that symbolically represent our existence, and they represent it as a fundamentally shared existence. The essay draws attention to the fact that not all sharing, as Fink claims, provides unity. Reference is made to Hannah Arendt’s analysis of the table and the world, which, like Fink, holds that human dependence on objects is essential, with the difference that she ascribes both unifying and separating significance to objects and the world. In the conclusion, some critical observations on Fink are made. Fink did not reflect on the ambiguity in the concept of sharing, and his claim that sharing establishes communal unity is thus rather unfounded. Further, his conviction that philosophy of sociality is based on the cosmological concept of the world is viewed in a critical light, since it tempts one to assume a unity of the world, which, however, is never guaranteed in advance.

Keywords: Fink, sociality, table, world, Arendt.

S Finkom za mizo. O filozofiji družbenosti pri Eugenu Finku

Povzetek

172

Finkova filozofija družbenosti ne izhaja iz izkustva individualnega drugega, temveč iz primarnosti soudeležbe v istem svetu. Svojo idejo Fink razvija v kontekstu materialne kulture, in sicer v svoji analizi, kako občujemo z vsakdanjimi stvarmi, kakršna je miza. Tovrstne stvari niso samo objekti uporabe, temveč lahko postanejo »pomembne stvari«, ki simbolično reprezentirajo našo eksistenco; in reprezentirajo jo kot v temelju deležnostno eksistenco. Članek pozornost posveti dejstvu, da sleherno udeleževanje ne zagotavlja, kakor trdi Fink, enotnosti. Sklicujemo se na analizo mize in sveta pri Hannah Arendt, ki, tako kot Fink, pravi, da je človeško zanašanje na objekte sicer bistveno, a pri tem, v nasprotju z njim, objektom in svetu pripisuje tako poenotujočo kot razločujočo pomenskost. V zaključku predstavimo nekaj kritičnih pogledov na Finkovo misel. Fink ni reflektiral dvoumnosti koncepta deležnosti, zato je njegovo zagotavljanje, da deleženje vzpostavlja skupnostno enotnost, pravzaprav neutemeljeno. Tudi njegovo prepričanje, da filozofija družbenosti temelji na kozmološkem konceptu sveta, razgrnemo v kritični luči, saj navaja k privzetju enotnosti sveta, ki nikakor nikdar ni zagotovljena vnaprej.

Ključne besede: Fink, družbenost, miza, svet, Arendt.

Welche Erfahrungen sind paradigmatisch für eine philosophische Beschreibung zwischenmenschlicher Begegnungen und für eine Philosophie der Sozialität? Ist es die Erfahrung des Teilens, etwa wenn zwei Menschen dieselbe Landschaft gemeinsam betrachten, dieselbe Sprache sprechen oder derselben Tradition angehören? Oder ist es die Erfahrung der Differenz, wenn ich z. B. erkenne, dass ich den Schmerz des Anderen nicht fühlen und seinen Tod nicht sterben kann?

Dies ist natürlich eine grobe Alternative. Auf der einen Seite steht die Philosophie der Intersubjektivität, die von der Erfahrung des individuellen Anderen als eines Fremden ausgeht, und auf der anderen die Philosophie der Gemeinschaft, die die Teilnahme an denselben Bedeutungsstrukturen der Welt hervorhebt. Wie grob auch dieser grundlegende Unterschied sein mag, er zieht sich, wie ich glaube, durch die phänomenologische Philosophie hindurch (Čapek und Matějčková 2021). Für Husserl, Sartre, Stein oder Levinas sind konkrete Begegnungen mit dem Anderen maßgeblich, da sie die Voraussetzung jeder Gemeinschaft bilden. Für Heidegger, Merleau-Ponty oder Gadamer sind im Gegenteil unsere Begegnungen mit individuellen Anderen nur möglich, weil wir im Vorhinein schon in das soziale Leben eingetaucht sind.¹

173

Eugen Finks Philosophie der Sozialität, die er vor allem in den Vorlesungen *Existenz und Coexistenz* vorgetragen hat (Fink 2018a), fällt unter den zweiten Ansatz, und zwar aus drei Gründen. Erstens lehnt Fink das Primat des Ich-Du-Verhältnisses für die Philosophie der Gemeinschaft eindeutig ab. Er hält die Wahrnehmung der leiblichen Präsenz des Anderen, des Antlitzes oder der Körperhaltung nicht für das Paradigma der Co-Existenz. Wir finden bei ihm vielmehr eine ähnliche Einstellung wie etwa bei Merleau-Ponty, für den sich

¹ Merleau-Ponty sagt eindeutig: „[D]as Soziale ist je schon da“ (Merleau-Ponty 1966, 414). Und Gadamer erklärt die „Zugehörigkeit“ für den Grundriss der „sprachlich verfaßten Welterfahrung“ (Gadamer 1975, 434).

der Andere „nie frontal präsentiert“,² oder wie bei Heidegger, der glaubt, die Anderen seien immer schon da und wir selbst von ihnen nicht verschieden. Zweitens glaubt Fink ähnlich wie Merleau-Ponty oder Gadamer, dass unsere Co-Existenz vor allem als gemeinsame Teilhabe an derselben Welt zu fassen sei. Die Grunderfahrung ist hier nicht die Wahrnehmung *des* Anderen, sondern die Wahrnehmung *mit* dem Anderen, wie bei Merleau-Ponty,³ nicht die Trennung durch Sprache, sondern die Teilnahme an demselben Dialog, wie bei Gadamer.⁴ Und drittens, die Teilnahme an derselben Welt lässt sich, unter anderem, am geläufigen Umgang mit alltäglichen Gegenständen thematisieren. Mit Heidegger gesagt, begegnen uns die Anderen „aus der *Welt* her“, in der wir tagtäglich etwas verrichten (Heidegger 1993, 119). Sie sind in unserem Umgang mit den Dingen mit zugegen, ohne konkrete Andere zu sein. Ein Vorteil dieses Ansatzes besteht darin, dass man hier die Gebundenheit unseres Miteinanderseins an die materiale, gegenständliche Welt gut berücksichtigen kann.

174 Ich möchte nun diese drei Schritte im Zusammenhang von Finks Denken durchgehen, das heißt: (1) den Vorrang des Miteinanderseins vor dem Für- oder Gegeneinandersein oder, anders gesagt, die Ablehnung des Primats der Ich-Du-Beziehung; (2) die Teilnahme an derselben Welt als Fundament des Miteinanderseins; und (3) die Dinggebundenheit unseres Miteinanderseins.

(1) Zu dem Vorrang des Miteinanderseins, also der Gemeinschaft, vor dem Für- oder Gegeneinandersein. Fink lehnt es ausdrücklich ab, die philosophische Analyse der zwischenmenschlichen Beziehungen nach dem Modell meiner Wahrnehmung des Anderen und meiner selbst durch den Anderen aufzufassen. Diese „Optik des Füreinanderseins“ gehört Fink zufolge „zum Arsenal neuzeitlicher Bewußtseinsmetaphysik“ (Fink 2018a, 78), in der die „Gemeinschaft [...] zu einem Derivat von der vorstellungsmäßigen Ich-Du-Beziehung“ wird (ebd., 95).⁵

2 „[A]utruï ne se présent jamais de face“ (Merleau-Ponty 2008, 185).

3 „Diese Welt kann zwischen meiner und des Anderen Wahrnehmung ungeschieden bleiben.“ (Merleau-Ponty 1966, 404.)

4 Vgl. die ausgewählten Texte zur Derrida–Gadamer Debatte in: Forget 1984.

5 Siehe auch: „Die Sozialität ist keine Folgeerscheinung der gleichzeitigen Existenz

Dieser, vor allem gegen Husserl gerichtete Einwand besteht, wie ich meine, aus zwei Teilen. Zum einen geht es darum, dass das praktische und affektive Zusammenleben mit Anderen nicht auf unser Bewusstsein, das wir von Anderen haben, eingeschränkt werden kann. Wir sollen nicht davon ausgehen, wie uns die Anderen gegeben sind, sondern wie sie uns angehen, nicht davon, wie sie wahrgenommen werden, sondern wie sie unsere Existenz mitgestalten. Die Anderen können mich angehen, auch wenn sie nicht explizit wahrgenommen werden, etwa wenn es um die unbestimmt vielen Passanten auf der Straße geht oder wenn sie radikal absent, nämlich tot sind (Fink 2018a, 83 und 85f.). Des Weiteren spielt sich unser Verhalten zu den Anderen stets in einem Horizont oder einer Atmosphäre ab. Wir verstehen beispielsweise den Unterschied zwischen „Jung“ und „Alt“ vor dem Zeithorizont, im dem alles vergeht, und vor dem Gesellschaftshorizont, der den Umgang mit den Altersunterschieden durch etliche Sprach- und Verhaltensregeln gestaltet. Unser Verhalten zu dem Anderen ist nie nur „frontal“, weil es diese Medien, Dimensionen oder Horizonte miteinschließt.

(2) Das bringt uns zur zweiten These: Das menschliche Miteinandersein besteht in der Teilnahme an dem, was uns gemeinsam ist. Das am meisten Gemeinsame ist für Fink die Welt: „[D]as Miteinandersein bedeutet nichts anderes als das menschliche In-sein in einer Welt, die wir teilen – und doch nicht zerstückeln.“ (Fink 2018a, 104.) Fink unterscheidet bekanntlich zwei Weltbegriffe. Der erste, existenzielle Begriff der Welt bezieht sich auf die Welt als auf die Umwelt einer konkreten Gemeinschaft. Die Umwelt bietet die Bedeutungsstruktur an, in der Dinge und Ereignisse verstanden werden und ihre Bedeutung, ihren Ort und Wert haben. Fink sagt in Anlehnung an Heidegger, dass diese Welt „das Ganze des Seienden im Wie einer bestimmten Zugänglichkeit“ sei (ebd., 109). Der existenzielle Weltbegriff bezieht sich somit auf Umwelten oder Welten, die geschichtlich sind und so auch im Plural auftreten können: die Welt der Antike, der Aufklärung, der Moderne (Fink

175

von vielen Menschen.“ (Fink 2018a, 158.) Ferner: „Es ist völlig sinnlos, beim isoliert angesetzten ‚Einzelnen‘ überhaupt von ‚Eigensphäre‘ und ‚Fremdbewußtsein‘ und dgl. zu reden, weil der Unterschied des Eigenen und Fremden grundsätzlich ein in der Sozialität heimischer Unterschied ist.“ (Ebd., 161, siehe auch 147f. und 235f.). Oder ganz kurz: „Das Ich ist nie früher als das Wir.“ (Fink 1992, 106.)

2016, 220, 350, 359f.; Fink 2018a, 108ff., 120f.). Der kosmologische Weltbegriff hingegen bezeichnet „ein an sich seiendes Ganzes, eine vom Menschen unabhängige Allheit“ (Fink 2016, 221), von deren Geschichtlichkeit keine Rede sein und die ausschließlich im Singular angesprochen werden kann (Fink 2016, 209; Fink 2018a, 108f.; Fink 2018b, 256). Wenn Fink behauptet, das Miteinandersein bestünde darin, dass wir Menschen Welt teilen, will er die so erfahrene Welt nicht auf geschichtlich relative Welten begrenzen. Wir teilen nicht nur die wohlbekannte Welt unserer Gesellschaft, sondern auch die Ausgesetztheit in die umgreifende und schwierig fassbare Weite der Welt im kosmologischen Sinne. „Das Problem der Gemeinschaft“, behauptet Fink, ist „eine kosmologische Frage“ (Fink 2018a, 217).

176 (3) Um unser Teilen der Welt genauer zu thematisieren, bezieht sich Fink darauf, wie wir mit Dingen umgehen. Ähnlich wie bei Heidegger oder Merleau-Ponty, spiegelt sich auch bei Fink das menschliche Miteinandersein im täglichen Umgang mit den Objekten der materiellen Kultur wider. Fink gibt eine Auswahl von Dingen, die eine besondere Bedeutung haben: Bett, Sarg, Wiege oder Tisch. Das sind geläufige und unauffällige Dinge, die einen Gebrauchswert haben, doch sie können zu Symbolen werden. An jedem dieser Dinge wird ein fundamentales Verhältnis – oder wie Fink sagt: ein Grundphänomen – des menschlichen Daseins sichtbar. Unser Verhältnis zum zeitlichen Vergehen, also unser Todesbewusstsein, wird materiell in der Kultur der Bestattung, also in solchen Dingen wie dem Sarg transparent. Unser Verhältnis zum zwischenmenschlichen Kampf um Herrschaft materialisiert sich in der Kriegsindustrie, deren Objekte vom Schwert bis zur Atombombe reichen (Fink 2018a, 89). Jedes der Grundphänomene – Tod, Herrschaft, Arbeit, Liebe, Spiel oder Heimat und Fremde – ist dinggebunden. Soll unser Miteinandersein im Teilen derselben Welt bestehen, spiegelt es sich im Teilen der „bedeutsamen Dinge“ wider.⁶ Oder wie Fink es ausdrückt: „Solche Dinge sind es, in die wir uns teilen und teilend eine gemeinsame Welt und damit eine Gemeinschaft haben.“ (Ebd., 90.)

⁶ Finks Analyse der „bedeutsamen Dingen“ steht in einigen Hinsichten Heidegger und dessen Dingvortrag nahe (siehe Heidegger 2000, 165–184).

Finks Betonung, dass jede Gemeinschaft und jedes Verhalten an Dinge gebunden sei, setzt seine Kritik der Bewusstseinsphilosophie fort: Dinge sind nicht Objekte für ein Bewusstsein, sondern Stätten der menschlichen Existenz, ohne die diese unmöglich wäre. Dinge sind notwendig nicht nur in einem rein praktischen Sinne, wo man etwa ein Bett braucht, um zu schlafen, sondern im ontologischen Sinne. Für Fink kann es „kein ‚Verhalten‘ geben, das sich nicht zugleich auf Dinge *einläßt*“ (ebd., 118). Die Dinggebundenheit ist eine Notwendigkeit oder, wie Fink gerne sagt, „Not“, ohne die menschliches Leben undenkbar sei. Im Folgenden werde ich diesen Gedanken am Beispiel des Tisches als eines dieser bedeutsamen Dinge verfolgen.

Der Tisch als bedeutsames Ding

Wie verschieden auch immer Tische aussehen mögen, das Grundkonzept ist verhältnismäßig einfach, so dass der Tisch als ein gutes Beispiel der Platonischen Idee in der *Politeia* oder der eidetischen Schau in Husserls Phänomenologie (Husserl 1963, § 34) oder auch im synthetischen Kubismus auftreten kann (Pijoan 1979). Doch ist „Tisch“ nicht nur ein allgemeiner Begriff mit vielen Instanzen, sondern auch ein Gebrauchsgegenstand, der nach dem Maßstab der Nützlichkeit hergestellt wird. Eine Philosophie, die sich für das Thema der Welt interessiert, wird jedoch diese Hinweise für nicht ausreichend halten. Der Tisch kann nicht aus dem umgreifenden Zusammenhang losgelöst werden. Jeder Tisch ist Teil der konkreten menschlichen Welt oder, mit Heidegger gesprochen, einer „Bewandnisganzheit“ (vgl. Fink 2018a, 126). Das Primäre ist also nicht die Idee, der Begriff oder die Nützlichkeit des Tisches, sondern die konkrete Umwelt, die Situation oder der Lebensstil der jeweiligen Menschen. So sieht beispielsweise ein Esstisch für allein wohnende Personen anders aus als ein Esstisch für eine größere Familie, auch nimmt ein solcher Tisch vermutlich eine andere Stelle in einer anders gestalteten Wohnung ein. Jeder Tisch gehört einer Welt an. Menschen entwerfen bedeutungsvolle Strukturen ihrer Umwelten und der Tisch kann hier als gutes Beispiel betrachtet werden. Doch für Fink greift all das zu kurz: Der Tisch ist nicht nur eine Instanz des Allgemeinen, ein nützlicher Gebrauchsgegenstand oder Knotenpunkt einer Umwelt. Der Tisch ist auch

ein Symbol, ein Gleichnis der fundamental menschlichen Situation oder, mit anderen Worten: ein bedeutsames Ding.

Ähnlich wie in seinem Buch *Spiel als Weltsymbol* (Fink 2010) greift Fink auf die kultische Bedeutung der bedeutsamen Dinge – hier des Tisches – zurück. Das Mahl, das am Tisch geteilt wird, verbindet Fink mit dem Kult und fügt hinzu: „[U]rsprünglich ist immer der Tisch Altar und Opferstein“ (Fink 2018a, 123). Fink geht von der archaischen Symbolik des Opfers zur christlichen Symbolik von Brot und Wein über, und von hier wieder zu polytheistischen Religionen, für die Götter beim menschlichen Mahl anwesend sind. Wie auch immer diese Andeutungen an eine ursprüngliche Bedeutung zu verstehen sind, eine Sache ist klar: Der Tisch ist für Fink die Stätte, an der ein Fest stattfinden kann. Die Versammlung am Tisch ist nicht nur praktisch oder angenehm – es macht mehr Spaß, zusammen zu essen als allein –, sondern auch symbolisch. Fink verbindet das Symbolische mit dem Begriff des Teilens: Die am Tisch Versammelten nehmen am Mahl teil und sie teilen das Essen miteinander. Diese Teilung ist, wie Fink eindeutig sagt, „einend-stiftend“ (ebd., 124).

178 Die entscheidende Frage ist jetzt: Wovon genau ist denn der Tisch ein Symbol? Welches Grundphänomen kommt am Tisch zum Tragen? Wenn das Fest gut verläuft, teilen die Teilnehmer die „Freude des Mahles“, die nicht dadurch gemindert wird, dass sie geteilt wird (ebd., 103). Wir können jedoch diese Freude wirklich als Freude nur erfahren, weil wir implizit unsere Existenz als bedroht und erschöpfbar verstehen. Das Fest am Tisch schließt das Bewusstsein unserer Endlichkeit ein. Der Tisch ist somit nicht nur ein Symbol der Einheit der Versammelten, sondern auch der fundamentalen Situation der Menschen, die das Leben an der Grenze zwischen Sein und Nichts führen.⁷ Es stellt sich somit die Frage, wie wir das Nichts verstehen sollen, das am Tisch symbolisch miterfahren wird.

Zwei Bedeutungen von „Nichts“

Das Nichts wird bei Fink anhand verschiedener Metaphern thematisiert, so beispielsweise als „die Nacht des Seins“ (Fink 2018a, 268). Wir können, wie ich

⁷ Fink spricht z. B. von der „Ausgesetztheit des Menschen“ (Fink 2018a, 120).

meine, bei Fink grundsätzlich zwei Bedeutungen von „Nichts“ unterscheiden: (1) die Nicht-Existenz, das Nichts als Nichtsein von etwas oder von jemandem; (2) die Absenz der Unterschiede, das Nichts als Gegenbegriff zur Bestimmtheit.

Unter die erste Bedeutung – das Nichts als Gegenbegriff zum Sein – fallen Finks Überlegungen zur Endlichkeit als Vergänglichkeit von allem, was entsteht und vergeht. Jedes Seiende existiert in der Welt für eine begrenzte Zeitspanne, das heißt, es ist in dem Sinne endlich, dass es dem Untergang geweiht ist. Der Mensch zeichnet sich dadurch aus, dass er davon weiß, dass er über ein Todesbewusstsein verfügt. Es handelt sich dabei immer um eine qualifizierte, eine bestimmte Nicht-Existenz: Der Verstorbene war eine konkrete Person, ihr Nicht-Sein ist temporal bestimmt, das heißt, ab einem bestimmten Zeitpunkt ist sie nicht mehr da.

Das Todesbewusstsein kann in der Todesauslegung der gegebenen Gemeinschaft, die ebenfalls in bedeutsamen Dingen wie dem Sarg oder Grabstein seinen Ausdruck findet, geteilt werden. Fink setzt sich hier eindeutig von Heidegger ab, bei dem „der soziale Charakter des Sterbens und des Todes als bloßes Sekundärphänomen entwertet“ werde. Für Fink bleibt der Tod wesentlich ein „Gemeinschaftsphänomen“ (Fink 2018a, 279) – etwas, das wir zu teilen vermögen und in dieser Teilung die Gemeinsamkeit der Sterbenden bestätigen.

179

Der zweite Begriff von Nichts – das Nichts als Gegenbegriff zu allem bestimmten Seienden – ist für den kosmologischen Weltbegriff von maßgebender Bedeutung. Das Nichts bezieht sich hier nicht auf das Nicht-Sein von etwas, sondern auf den Gegensatz, in dem die Welt zum einzelnen Seienden steht. Jedes Ding ist ein konkretes Dies-da, ein Vereinzeltetes; demgegenüber kann der Welt die Vereinzeltung, also die Verschiedenheit von anderen vereinzelteten Dingen, nicht zugeschrieben werden. Das „Nichts der Welt“ wird von Fink zum Teil negativ bestimmt, z. B. als das *apeiron* (ebd., 141, 151), zum Teil anhand der spekulativen Überlegung, die die einzelnen Dinge als Resultate einer ontologischen Bewegung auffasst. So verwendet er beispielsweise die metaphorische Unterscheidung zwischen dem Tag und der Nacht des Seins, um – wie er sagt – „die Rückverwurzelung aller unterschiedenen endlichen Dinge in einem unendlichen Seinsgrund“ zu benennen (ebd., 245).⁸

⁸ Das Nichts bezeichnet somit „die Tiefe des Seins, die vor aller Individuation ist“

Auch dieses Nichts im Sinne von „Negation der Unterschiedenheit“ (ebd., 229) findet seinen Ausdruck im menschlichen Selbstverständnis, z. B. in der Liebe, aber auch im Tod. Sowohl die Liebe als auch der Tod werden bei Fink als Negationen der menschlichen Individualität verstanden. Die Liebenden vergessen im Akt der Liebe, dass jeder von ihnen eine vereinzelt Person ist. Und die Lebenden können den Tod als Heimkehr empfinden. Es ist überraschend, dass Fink diese Volkswisheit der Grabreden ernst nimmt, und vor allem, dass er eine Parallele zwischen Liebe und Tod zieht: Das Nichts, verstanden als die Negation von allem Bestimmten, ist „das ‚Nichts‘, in das der Tote eingeht und die Liebenden sich verlieren“ (ebd., 236).

Das „Nichts der Welt“ bezeichnet nicht ein Nicht-Sein, sondern einen Aspekt von Sein, unter dem Umstand, dass wir das Sein breit genug auffassen, als Sein, das „weltweit“ ist und das sowohl das vertraute individuelle Leben als auch den Verlust der Individuation und das unheimliche *apeiron* umgreift. Die befremdliche Weite der Welt wird Fink zufolge auch affektiv erfahren. Es gibt das „Erschreckt- und Geängstigtwerden durch die Unheimlichkeit der Welt“ (Fink 2018a, 249, 151, 106f.). Im Gegensatz zu Heidegger können wir von der Angst sozial, gesellschaftlich ergriffen werden. Es gibt authentische Angst, die gemeinsam ist, die also nicht vereinzelt, sondern verbindet. Finks Betonung der kollektiven Stimmungen für die Gemeinschaftsbildung ist zuweilen beunruhigend, als würde er einen existenzialen Kollektivismus vertreten.⁹

Ich habe zwei Begriffe von „Nichts“ bei Fink unterschieden: das Nicht-Sein von etwas oder von jemandem und das Nichtbestimmt-Sein der Welt. Wenn wir zum Thema „Tisch“ zurückkehren und fragen, welches Nichts am Tisch erfahren und geteilt wird, ist es, glaube ich, das zweite Nichts, das nicht-bestimmte Sein.¹⁰ Genauer gesagt machen wir eine Doppelerfahrung: die Erfahrung der Endlichkeit im Kontrast zur Unendlichkeit, die Erfahrung,

(Fink 2018a, 140; siehe vor allem Fink 2018b).

⁹ Nicht nur sind „Gruppenstimmungen“ für ihn „Urerfahrungen, die ein Menschentum prägen“, sondern sie entscheiden auch darüber, „wer dazu gehört und wer nicht“ (Fink 2018a, 250).

¹⁰ Fink sagt wiederholt, dass bedeutsame Dinge, wie etwa der Tisch, „welttief“ (Fink 2018a, 133f.) seien oder „eingetaucht in das Nichts der Welt“ (ebd., 141), dass wir an ihnen die „Tiefe des Seins“ erblicken können (ebd., 140) usw. Siehe auch: „[W]ir sind *gemeinschaftlich* aufgetan und eröffnet der Welttiefe in allen Dingen.“ (Fink 2010, 67.)

dass wir „zugleich geborgen und ausgesetzt, heimatlich und fremd“ leben. Fink behauptet, diese Doppelerfahrung stifte die menschliche Gemeinschaft, die somit ohne das „welthafte ‚Nichts‘“ nicht bestehen würde. Deshalb ist – wie Fink explizit sagt – die „Gemeinschaft [...] ein Geschenk der Welt“ (Fink 2018a, 152).

Fink betont zugleich die Angewiesenheit an das Dingliche und die Ausgesetztheit in die unbekannte Welt, um einer allzu anthropozentrischen Deutung von Gemeinschaft vorzubeugen: Auch wenn wir Dinge und gesellschaftliche Ordnungen entwerfen, werden die Dimensionen, in denen wir das tun, nicht von uns geschaffen. Das finde ich überzeugend.

Einige Fragen bleiben jedoch offen. Erstens ist unklar, was es denn genau bedeutet, wenn wir „etwas teilen“. Finks Beispielen zufolge kann man das Mahl teilen, die Freude, das Todesbewusstsein und die Angst. Bedeutet das Teilen hier immer dasselbe und kann man es ohne weiteres für „einendstiftend“ erklären? Und zweitens, kann das „Nichts“ problemlos als Negation der Unterschiede aufgefasst werden, das heißt, kann man es sozusagen dequalifizieren? Nur unter der Voraussetzung, dass das Nichts nicht ein „Nichts von etwas oder jemandem“ ist, kann es möglicherweise gemeinsam sein. Es gibt jedoch gute Gründe, das Nichts als ein qualifiziertes beizubehalten, als einen persönlichen Verlust, und eben nicht als eine namenlose Tiefe der Welt.

181

Ich möchte mit der ersten Frage und mit dem ersten Einwand beginnen: „Etwas zu teilen“ kann verschiedene Verhältnisse bezeichnen und nicht jede Teilung ist unbedingt „einendstiftend“. Kehren wir nochmals zum Tisch zurück.

Verbinden und trennen

Ungefähr zu derselben Zeit, als Fink seine Vorlesung *Existenz und Coexistenz* hielt (vorgetragen 1952/53 und 1968/69), hat auch Hannah Arendt auf die „Angewiesenheit menschlicher Existenz auf Gegenständlichkeit und Objektivität“ hingewiesen (Arendt 2005, 16).¹¹ Der Tisch hat bei Arendt eine bemerkenswerte Doppelstellung. Auf der einen Seite ist er ein typischer

¹¹ Zu einer komparativen Lektüre von Fink und Arendt, die auf den Begriff des Politischen bezogen ist, siehe Hilt 2011, 288–291.

Gegenstand des Haushaltes, des privaten Lebens, das Hannah Arendt gegen das öffentliche Leben stellt und bisweilen ziemlich ironisch behandelt. So schildert sie das Frankreich der Zwischenkriegszeit als eine Nation, die sich in das private Glück zurückgezogen habe. Die Franzosen sind für sie die „Meister [...] in der Kunst, glücklich zu sein in den eigenen vier Wänden, zwischen Bett und Schrank, Tisch und Stuhl, umgeben von Hund, Katze und Blumentopf“ (ebd., 65). Auf der anderen Seite stellt der Tisch für Arendt das Symbol des Zusammenlebens in der Öffentlichkeit dar:

In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, daß eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herum sitzen; wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist. (Ebd., 66.)

182 Genau wie der Tisch soll auch die Welt, die aus handgreiflichen Dingen und öffentlichen Angelegenheiten besteht, die Kraft haben, „zu versammeln“. Doch bei Arendt heißt das Versammeln auch: „zu trennen und zu verbinden“ (ebd.).

Versuchen wir uns diese doppelte Leistung – „zu trennen und zu verbinden“ – vor Augen zu führen. Ich möchte mich auf zwei Bemerkungen beschränken; die eine bezieht sich auf einen räumlichen, die andere auf einen zeitlichen Aspekt von Tisch. Jeder Tisch, an dem sich mehrere Leute versammeln können, bietet eine räumliche Anordnung, eine überschaubare, begrenzte Menge von Plätzen, die einander zugewandt sind. Diese Anordnung verbindet und trennt zugleich, d. h. sie sichert die Individualität der einzelnen Teilnehmer durch die mehr oder weniger fixe Zahl der Plätze. Ein Verbinden von Individuen muss die Trennung, die hier räumlich definiert ist, bewahren. Das Zusammensein der Individuen findet sein Symbol am Tisch und wird somit stark unterschieden vom Zusammensein in einer Masse. Für Arendt ist der Tisch u. a. das Symbol der verhinderten Masse.

Zum zeitlichen Aspekt möchte ich Folgendes bemerken: Gegenstände wie der Tisch unterscheiden sich von der menschlichen Existenz durch ihre Dauer. Um noch einmal Arendt zu zitieren: „[D]ie Welt bietet dem Menschen

eine Heimat in dem Maße, in dem sie menschliches Leben überdauert, ihm widersteht und als objektiv-gegenständlich gegenübertritt.“ (Arendt 2005, 16.) Ein Tisch ist ein Ding, das dazu taugt, die menschlichen Verhältnisse auf eine bestimmte Weise zu strukturieren. Es ist jedoch nichts mehr als ein Angebot oder – wie Arendt es nennt – eine Bedingung. Menschliche Beziehungen brauchen Stätten, an denen sie sich entfalten können. Die dauerhafte Existenz dieser Dinge ermöglicht es, dass ab und zu ephemere Begebenheiten wie ein Fest oder ein Gespräch an ihnen stattfinden. Doch das wirkliche Zusammensein ist ein Vollzug, der einen ganz anderen zeitlichen Charakter hat als die Dauer der Gegenstände, und daher kann er auch nicht durch diese gewährleistet sein. So ist etwa ein Festmahl, bei dem das Gespräch anhaltend stockt, ein misslingendes Zusammensein. Und ein Tisch, an dem verbissen geschwiegen wird, ist kein Symbol der Verbindung, sondern des Getrenntseins, das durch die räumliche Nähe nur umso stärker hervorsteht.

Um etwas zu teilen, müssen wir als Individuen getrennt sein und wir dürfen diese Teilung nicht als eine im Vorhinein ausgemachte Sache hinnehmen. Jede Teilung wie auch Trennung sind ein Vollzug oder Ereignis. Das bringt uns zur letzten angedeuteten Mehrdeutigkeit: Was heißt es genau, „etwas zu teilen“?

183

Was heißt Teilen?

Ich habe Finks Satz aus seiner Vorlesung *Existenz und Coexistenz* zitiert: „Solche [d. h. bedeutsame] Dinge sind es, in die wir uns teilen und teilend eine gemeinsame Welt und damit eine Gemeinschaft haben.“ In der Vorlesung *Existenz und Coexistenz* werden vor allem Dinge behandelt, die das Teilen eher unproblematisch darstellen, wie beispielsweise der Tisch, und Grundphänomene, die in einem unproblematischen Sinne allen gemeinsam sind, wie die Sterblichkeit und das Todesbewusstsein. Andere Grundphänomene, wie Herrschaft und Kampf, bleiben in der Vorlesung eher am Rande. Es mag zwar sein, dass wir auch diesen Grundphänomenen alle ausgesetzt sind und dass wir sie in einem gewissen Sinne teilen. Jedoch geht es hierbei um eine Teilung, die keine Einung schafft, sondern im Gegenteil im

Konflikt, der die Teilnehmenden gegeneinanderstellt, fortbesteht.¹² „Teilung“ ist nicht ohne weiteres mit „Einung“ gleichzusetzen, wie Fink nahelegt (Fink 2018a, 132). Er kann seine Grundbehauptung – die Gemeinschaft bestehe im Teilen – nur unter Vernachlässigung gewisser Grundphänomene formulieren, die für ihn sonst von großer Bedeutung sind, beispielsweise in der Vorlesung *Grundphänomene des menschlichen Daseins* (Fink 1979). Auch wenn wir die Grundphänomene außer Acht lassen, die Streit, Konkurrenz oder Kampf implizieren, und wenn wir beim Tisch bleiben, scheint das Teilen mehrdeutig zu sein: Eine geteilte Freude am Fest kann als eine numerisch identische Erfahrung angesehen werden, die mehreren Subjekten zuteilwird.¹³ Ein geteilter Genuss an demselben Mahl ist jedoch eine getrennte Erfahrung, die bei mehreren Subjekten gleich oder ähnlich ist. Und eine Geschichte am Tisch zu teilen heißt, die Individualität der Erzählenden wie auch ihren Witz und ihre Beredsamkeit zu schätzen. Unterschiede wie diese scheinen in Finks Behauptung, jede Teilung sei „einend-stiftend“, verloren zu gehen.

184 Ich möchte abschließend zum Weltbegriff zurückkehren. „Wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist“, sagt Hannah Arendt. Die Welt ist hier nicht die unbestimmte Weite, in der wir uns alle vorfinden, sondern das, was zwischen uns liegt, was uns verbindet und trennt, das heißt das, was nie von allen auf dieselbe Weise erfahren wird. Arendt meint natürlich nicht die kosmologische Welt, sondern die menschliche Welt. Die Frage ist jedoch: Brauchen wir, um Sozialität zu denken, wirklich den kosmologischen Weltbegriff?

Und weiter: Selbst wenn wir die Gebundenheit der menschlichen Existenz an Dinge, oder – im politischen Bereich – an Institutionen betonen, ist nie gewährleistet, dass die Welt der Dinge und Institutionen diese trennende und

12 Allerdings muss die Tatsache, dass wir alle die Sterblichkeit teilen, nicht unbedingt eine Einheit stiften, vor allem nicht im Krieg. Aus der Tatsache, dass wir eine Dimension teilen, können folglich nicht Einigkeit oder Sozialität abgeleitet werden. Dasselbe gilt für die Erfahrung des Älterwerdens. Fink zufolge soll sie eine geteilte Dimension darstellen, die die Generationsunterschiede überbrückt (Fink 1978). Das ist erneut ein *non sequitur*: Aus der Tatsache, dass uns allen das Älterwerden gemeinsam ist, folgt nicht zwingend, dass wir einig sind. Oder allgemein formuliert: Die geteilte Ausgesetztheit führt nicht unbedingt zur Teilung der Ausgesetztheit.

13 Gemeint ist eine Erfahrung, die „jointly owned“ ist, siehe J. Kruger 2013.

verbindende Aufgabe erfüllt, dass es diese Welt *als eine* also tatsächlich gibt. Das, worin wir leben, ist höchstens das Angebot einer Welt, ein Angebot, das wir nutzen oder auch fallenlassen können. Finks kosmologischer Horizont der Sozialität ist in diesem Sinne trügerisch, da er zu der Sicherheit verführen kann, wir hätten *eine* Welt. Das ist jedoch nie gewiss; der kosmologische Weltbegriff kann demnach nicht als Garantie der Einheit der Welt, zumindest der sozialen Welt angenommen werden. Dasselbe kann man anhand von Begriffen wie dem des „Nichts“ formulieren. Das nicht-qualifizierte Nichts – das Nichts als Gegenbegriff zu allem Bestimmten – legt die Vorstellung einer Quasi-Einheit nahe: Alles Vereinzelte ist von *einem apeiron* umgeben. Es gibt *eine* Welt. Selbst wenn diese Einheit nur *via negationis* erreicht wird, wie es bei Fink häufig der Fall ist, ist dadurch schon zu viel gesagt. Es impliziert nicht nur eine Dehumanisierung des Nichts (des konkreten Verlustes), sondern ist auch eine illegitime Abkürzung zur sozialen Einheit der Welt, eine Art kosmologisch begründeten Optimismus. Ich denke jedenfalls, man sollte die Möglichkeit offenlassen, dass es eine derartige Einheit nicht gibt. Oder, um mir einen Satz von Derrida zu borgen: Wir sollten die Möglichkeit ernst nehmen, „dass die Welt eines jeden Menschen nicht teilbar ist und dass es niemals ‚dieselbe Welt‘ geben wird“.¹⁴ Auf diese Weise können wir, glaube ich, dem ungesicherten Charakter des Zusammenlebens eher gerecht werden.

185

Bibliographie | Bibliografija

Arendt, Hannah. 2005. *Vita activa oder vom tätigen Leben*. 3. Aufl. München: Piper.

Čapek, Jakub, und Tereza Matějčová. 2021. „Intersubjectivity and Sociality.“ In *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, hrsg. von Daniele de Santis, Burt C. Hopkins und Claudio Mojolino, 259–270. London/New York: Routledge.

Derrida, Jacques. 1998. *Le toucher. Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée.

14 „[...] que le monde de chacun est intraduisible et qu’au fond il n’y aura jamais de ‚même monde.‘“ (Derrida 1998, 220.)

Fink, Eugen. 1978. *Grundfragen der systematischen Pädagogik*. Freiburg: Rombach.

---. 1979. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg/München: Alber.

---. 1992. *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

---. 2010. *Spiel als Weltsymbol* (= EFGA 7). Hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp. Freiburg: Alber.

---. 2016. „Welt und Endlichkeit.“ In Eugen Fink, *Sein und Endlichkeit* (= EFGA 5.2), hrsg. von Riccardo Lazzari, 191–402. Freiburg/München: Alber.

---. 2018a. *Existenz und Coexistenz* (= EFGA 16). Hrsg. von Annette Hilt. Freiburg/München: Alber.

---. 2018b. *Sein, Wahrheit, Welt* (= EFGA 6). Hrsg. von Virgilio Cesarone. Freiburg/München: Alber.

Forget, Philippe. *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, P. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*. München: Fink.

186

Gadamer, Hans-Georg. 1975. *Wahrheit und Methode*. 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.

Heidegger, Martin. 1993. *Sein und Zeit*. 13. Aufl. Tübingen: Niemeyer.

---. 2000. *Vorträge und Aufsätze* (= GA 7). Klostermann: Frankfurt am Main

Hilt, Annette. 2011. „Welt als Spielraum des Politischen.“ In *Welt Denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, 267–291. Freiburg/München: Alber.

Husserl, Edmund. 1963. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Dordrecht: Kluwer.

Krueger, Joel. 2013. „Merleau-Ponty on shared emotions and the joint ownership thesis.“ *Continental Philosophy Review* 46 (4): 509–531.

Merleau-Ponty, Maurice. 1966. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. von R. Boehm. Berlin: De Gruyter.

---. 2008. *La prose du monde*. Paris: Gallimard.

Pijoan, José. 1979. *Arte. Die Kunstgeschichte der Welt. Bd. 11*. Lausanne: Grammont.

THE PHILOSOPHICAL QUESTION OF COMMUNITY IN THE LIGHT OF COSMOLOGIC DIFFERENCE

SOME NOTES ON EUGEN FINK

Marcia SÁ CAVALCANTE SCHUBACK

Södertörn University, Alfred Nobels allé 15, 141 89 Huddinge, Sweden

marcia.cavalcante@sh.se

Abstract

The present article discusses some theses by Eugen Fink on the philosophical question of community in the light of the cosmic sense of the world and the cosmologic difference. Fink centers his thoughts on community in the experience of cosmic belonging and proposes a basis for thinking the question of community beyond the dialectics of individual and bond, searching for a pre-individual notion of togetherness. The key for such a notion is the erotic body as the experience of a

belonging-together of the day and the night of being. It is from the belonging-together of a diurnal and a nocturnal principle of understanding that the cosmic sense of the world emerges as cosmic difference in the erotic body.

Keywords: community, cosmological difference, world, dialectics of individual and bond, Renaud Barbaras.

Filozofsko vprašanje skupnosti v luči kozmološke diference. Nekaj beležk o Eugenu Finku

Povzetek

188 Pričujoči članek obravnava nekaj tez Eugena Finka o filozofskem vprašanju skupnosti v luči kozmičnega smisla sveta in kozmološke diference. Svoje misli o skupnosti Fink osredinja v izkustvo kozmične pripadnosti in pri iskanju pred-individualne zamisli družnosti predloži osnovo za mišljenje vprašanja skupnosti onkraj dialektike posameznika in vezi. Ključ za takšno zamisel predstavlja erotično telo kot izkustvo so-pripadnosti oz. spadanja skupaj dneva in noči biti. Iz so-pripadnosti dnevnega in nočnega principa razumevanja se kozmični smisel sveta poraja kot kozmična diferenca v erotičnem telesu.

Ključne besede: skupnost, kozmološka diferenca, svet, dialektika posameznika in vezi, Renaud Barbaras.

“Licht bin ich: ach, daß ich Nacht wäre! Aber dies ist meine Einsamkeit, daß ich von Licht umgürtet bin.”

Friedrich Nietzsche

“There are some turns from which there is no turning back,” wrote John Sallis in an article from 2012, proposing that philosophy today is compelled to face an imperative that “requires a turn that would be both more encompassing and more disruptive in its recoil on philosophic thinking. Let us call it the cosmological turn.” (Sallis 2012, 152.) Indeed, the “planetary violence” that spreads all over the planet, a violence that is both social and political, economic and psychological, environmental and existential, bodily and symbolic, has turned more and more philosophy back to nature and the elemental, to animal studies and ecology, to trans- and post-human answers to the destructive power of what Heidegger once called the “unconditional anthropomorphy” (Heidegger 1961, 20) that defines the age of planetary technique. These attempts to respond to the violence of the times aim explicitly or not, in different senses and extents, to reconstitute the mysterious bond of world and nature expressed in the old Greek word *kosmos*, a bond that began to lose the clarity of its evidence already with the Romans when *kosmos* and its translation into *mundus* introduced a subtle and non-reflected difference between the two terms. Indeed, one of the clearest marks of Modernity is the pointed separation between world and nature as much as the one between cosmos and the world. “The cosmological turn,” which, inspired by recent physical research in cosmology, Sallis proposes as a philosophical turn with no turning back, indicates something close to what Eugen Fink at the end of his *Treatise on Human Violence* emphasized, namely:

189

Maybe only the world is big enough to welcome the humans’ Promethean titanic tempest—and maybe only the wisdom of the world is sufficiently detached to affirm the play of freedom and at the same

time the impossibility to manipulate the fateful force of love and death.¹

The quotation indicates that maybe only the wisdom of the world can respond and resist to the violence of the world.

This is a departing point to engage with “the cosmological turn” in phenomenology presented by Eugen Fink mainly in his writings after WWII. In elucidative studies on Fink’s cosmology edited by Cathrin Nielsen and Hans Rainer Sepp (2011) under the title *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks* we learn about several aspects of Fink’s cosmological phenomenology. One primary aspect is how Fink’s cosmology relates to Husserl’s and Heidegger’s respective phenomenological projects and contributes to surpass their ambivalences and aporias;² we become, moreover, insightfully instructed about how the cosmological turn in phenomenology attempted by Fink is developed through a fundamental dialogue with tradition, from the Pre-Socratic thought to Kant, Hegel, and Nietzsche.³ This anthology also illuminates the way Fink’s cosmological phenomenology proposes a new path of phenomenology, called by Sepp “negative phenomenology,” a path that brings Fink’s cosmological phenomenology in close relation to the me-ontic and me-ontological tradition (ibid.).⁴ In addition to these accounts, I would like to emphasize the relation between Fink’s cosmology and his thoughts on “community” as the experience of belonging together. I will, therefore, pay attention to how the problem of community, or in Fink’s own

1 “Vielleicht ist nur die Welt groß genug, den prometheischen Titanensturm des Menschen zu empfangen – und vielleicht nur die Weltweisheit gelassen genug, die Spiele der Freiheit und zugleich die unverfügbare Schicksalsmacht von Liebe und Tod zu bejahren.” (Fink 1974, 491; trans. M. C. S.)

2 See, for instance, Janssen’s article on “Die Sterblichkeit der Irdischen nach Fink und Heidegger in Abhebung gegen Husserls transzendentalen Subjektivismus” (2011, 134–153) and Nielsen’s very insightful confrontation of Heidegger’s and Fink’s thoughts on *Physis* (2011, 154–181).

3 See Lazzari: “Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants *Kritik der reinen Vernunft*” (2011, 38–55), and Babich: “‘Artisten-Metaphysik’ und ‘Welt-Spiel’ bei Nietzsche und Fink” (2011, 57–86).

4 See, in this regard, Nielsen’s and Sepp’s introduction to the volume on Fink’s cosmology (Nielsen and Sepp 2011, 9–23) and Dai Takeuchi’s article “Zweideutigkeit des Meon und Kosmologie als Phänomenologie der Immanenz” (2011, 237–249).

terms of *Existenz und Coexistenz*, is decisive to understand the cosmological turn of phenomenology he stands for. Around the connection, or better the connective “*und*,” “and,” named in the title “Existence *and* Coexistence,” we may find, in which sense Fink’s cosmological phenomenology responds to the times, to our times, the times of planetary violence. Thus, in these times, the very sense of community becomes more and more empty the more discourses on community proliferate. It is the very sense of the common that becomes annihilated the more annihilation becomes the common experience of the world today.

With regard to the long philosophical tradition that, since the Socratic Revolution, understands itself as self-understanding, *gnōthi seauton* [γνώθι σεαυτόν], Fink starts his inquiry in *Existenz und Coexistenz* on the “essence of community” affirming that “community is essentially determined through self-understanding”.⁵ It is a slight, but nonetheless significant distinction that emerges here: not that through self-understanding of individuals community [*Gemeinschaft*] is built, but that community is built on its self-understanding *as* community. This means that community is not given as mountains and clouds, but it forms itself through self-understanding of community and not as a bond of individuals. With Fink’s words: “Human community is essentially constituted [*geprägt*] by which it means and longs for as a community.” (Fink 1987, 15.) Human community is defined by the paradox of being constituted by the outlined meaning of community:⁶ hence, human community is perhaps nothing but the outline of the meaning of community. Fink uses the Heideggerian concept of *Entwurf*, which is better understood if rendered as “outline” or “sketch.” This means that community is not given neither as an empirical fact nor as a pre-constituted symbolic realm: community means becoming in common from out of the sketch of a sense of the common. Moreover, this also says something about the “nature” of philosophy. Thus, philosophy is the experience of self-estrangement, indeed, of estrangement of what is taken as self-evident. If self-understanding can be considered a fundamental philosophical gesture, this is

191

5 “Die menschliche Gemeinschaft ist wesentlich durch Selbstverständnis bestimmt.” (Fink 1987, 15.)

6 “Paradox formuliert: die Gemeinschaft konstituiert sich primär in ihrem Sinnentwurf vom Wesen der Gemeinschaft.” (Ibid.)

because it interrupts the self-evidence, *das Selbstverständliche*, of what is given as a “self,” an interruption, in which understanding of Being, *Seinsverständnis*, breaks through; and this in such a manner that it is from the understanding of being that the “self” exposes itself as being-with. Indeed, the understanding of being, which grounds the philosophical search for self-understanding, is the astonishing discovery of the fact that being is. Not that being is this or that, but that every this or that, in enigmatic modes, exposes the fact that being is, the existence of existence, that being is open, *en ouvert*, indeed, the fact of the openness of being. What human existence discovers philosophically is its own openness to the openness of being. Human existence is the openness for the openness of being, openness for time and space, in short, openness for the world. Only as world-openness can human existence *be* a comprehension of being and a search for self-understanding. What human existence is or is not relies on its openness to the world, which is its strange way of being in the world. Accordingly, for Fink, if there is a fundament for community, for being together, it is the one of existing in the world as openness for the world, of existing as an inside, which is open towards the openness of being. In this sense, we can understand Fink’s claim that “human community is always a communication [*Mit-Teilen*] and communicative exchange [*Miteinanderteilen*] of ‘world’” (ibid., 142). The basis for community is being in the world as open for the world, and what communicates and is communicated is the world-openness, how each individual is a world-outline.

Fink’s fundamental position is close to Heidegger’s understanding of the ecstatic ontological structure of *Da-sein*, which exposes itself as being-in-the world and being-with. Being in[side] the world *as* being-in-the-world—this is Heidegger’s often misunderstood conception—*Da-sein*, human existence is being-with and not a being that is also together with other beings. *Mitsein* is for Heidegger an existential, meaning, indeed, a prefix to the verb “to be,” which builds the proper verb, let us say, the verb *to withbe*. (The existential can be read as such a prefixing function.) Similar to Heidegger’s thought of community, Fink insists that community or coexistence cannot be understood as it has been throughout the history of philosophy in the sense of transindividuality [*Über-Individuelles*]. Community cannot be understood at the basis of a reference to individuation [*Vereinzelung*] (Fink 1987, 196).

The major problem is not even of understanding being as *Vorhandenheit*, presence-at-hand, a problem that remains central for Heidegger, but as *Vereinzelung*, individuation and singularization. Philosophy begins in Athens and remains throughout its history in the mode of the political metaphysics relating the all to the singular as a derivation and causation: either in the Ancient and Medieval views deriving the singular from the universal, *das Allgemeine*, or in Modern times, deriving the universal from the individual. Indeed, since its beginnings in Greece, being has been seized “in the mode of individuation [*Vereinzeltheit*]” (ibid.). The continuous discussion about the “principle of Individuation” shows how this question remains at the core of the ontological difference between Being and the beings, which already the Greeks apprehended when discussing the distinction between *parousia* and *chorismos*. Since then, it has been from “the kingdom of individuation” (ibid., 197), that the totality of beings, the being for each other, called world, has been conceived. For Fink, the principle of individuation, which introduces a certain view and experience of difference as separation, is at the basis of any view of the world as order and adornment. Since then, world has been understood from the things in the world, not so much, as Heidegger insisted, because things in the world have been comprehended as things present-at-hands, as *Vorhandenheit*, but because they are seen as separated from each other. Only from the principle of individuation can presence-at-hand, *Vorhandenheit* become the dominant [mis-]understanding of the sense of being. The view of things as individualized, as each one for itself, as separated, and in this sense distinct and differentiated from each other, corresponds to the experience of things appearing in the day of being [*Erscheinen der Dinge im Tag des Seins*] (ibid., 197). Fink turns our philosophical gaze towards the metaphysical privilege of daylight, to the dominance of the light of being as the soil of Western philosophy, which remains a metaphysics of light⁷ up to Heidegger’s attempt to overcome metaphysics with his notion of clearing [*Lichtung*]. From the perspective of the day of being, things appear as individualized, separated from each other as what is (or should be) in itself, for itself. In the light of

193

7 See Fink’s discussions on “The principle of light at the beginning of metaphysics” in: Fink 1970, 7–43 and 316–327.

day, philosophy thinks in terms of *diairesis* and *symploke*, of differentiating and reuniting, analyzing and synthetizing, through a dialectics of identity and difference, the universal and the singular, of *hen kai pan*. In the frame of the day of being, the world emerges as the encompassing circle of all things, which is itself not a thing. Even when understood as the whole of all things, which is bigger than the sum of everything, the main trait of the way the world gives itself as world for philosophical diurnal comprehension has been the way of non-thingness. The world is a thing that cannot be known as things are known. Phenomenologically, the mode of donation of the world has been seized by Husserl as “horizon” and by the early Heidegger of *Being and Time* as context of meaning, constituting two modes of seizing the non-thingness of the world, its non-objectivity, from which both things and objects can be comprehended and projected *as* things and objects. The phenomenality of the world, its worldliness emerges then in the strange way the world is *not* the things in the world: it emerges as sliding away, concealing itself in the way things in the world appear as things. Heidegger’s insistence on the aletheiological sense of truth is the insistence on how the appearing as such is the double movement of coming from disappearance into appearance and at the same time disappearing in what appears. The world as the “horizon” and “context of meaning” of everything that appears is a non-thing in the aletheiological sense of appearing as world (that is as non-thing) disappearing in what appears as things in the world.

194

Fink throws a critical view over these classical phenomenological conceptions. In *Welt und Endlichkeit* (Fink 1949), a series of lectures that can be read as a critical response to Heidegger’s lectures from 1929/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (Heidegger 1983), Fink develops his concept of “cosmological difference,” which orients his critique on Husserl’s and Heidegger’s respective phenomenologies of the world. He departs from critical remarks on the traditional metaphysical approach to the question of the world based on the ontology of things. He points out how the philosophical question of the world is disguised or rather forgotten in the way, according to which the world is understood mainly as the container of the manifold of things. Fink discusses more closely Kant’s and Heidegger’s conceptions of the world, which are for him the two philosophical

approaches that open and prepare the non-metaphysical understanding of the world. Fink departs from a double difference, the one between the gathering world (*das Binnenweltliche*) and the world as a whole, and the difference between earth and heaven inside the world (cf. Dai 2011, 241). As Cathrin Nielsen and Hans Reiner Sepp underlined, Fink considers that if the world is phenomenologically no-thing, sliding away and invisible for a neutral observer, and hermeneutically unsayable, this invisibility and unsayability is nonetheless itself phenomenal. Being in the world, human existence is itself the phenomenality of this retraction or withdrawal (*Entzug*) of the world in the world, being the symbol, “the visible medium, in which the invisibility of the world presents itself” (Nielsen and Sepp 2011, 241). According to Fink, in his antinomic conception of the world, Kant for the first time explicitly thinks “the world as the encompassing horizon of the beings and their interpretation” (Fink 1949, 376). Kant shows how every interpretation of the world, metaphysical or not, scientific or existential, and even the oblivion of the world, belongs to the world and thereby presents, even if in an invisible way, that the world is the dimension of the appearing as such and not only of the manifestation of things. What Fink demonstrated in his discussions of Kant is that the Copernican turn he accomplished when admitting that the world dwells in the essence of the finite subject rendered possible to apprehend in the world the appearing of the world as world. Fink reads Heidegger as the one who brought Kant’s insight to its extreme consequences. For Heidegger, the world is an existential structure of human presence, which, as being-in-the-world, as ecstasy is the structure of being-in-the world exposed to the world. According to Fink, Heidegger could not see that the world is not only the human constitution of being exposure and ecstasy; the ecstatic exposure of human existence is, indeed, only possible, because the uncanny, immensity, and openness of the world are already there. The cosmic experience of the world is what enables the existential comprehension of the world. But how the cosmic meaning of the world gives itself in the world for the world? Fink considers that the difference between worldly things and the worldliness of the world cannot account for it, insofar as it remains thing-oriented. A concept such as “negative cosmology” can only think the non-thingness of the world (Fink 2016, 387) and, therefore, remains a metaphysical thought of the world.

Kant opened a path towards a *via positiva* to grasp the cosmic sense of the world with his antinomies. Heidegger is the decisive thinker with whom Fink dialogues since he has connected the question of the world to the relation between being and nothingness. The philosophical task Fink assumes to pursue is to think the world as the emergence of being itself (ibid., 396). Thus, from the Aristotelian interpretation of becoming to Nietzsche's, what remains being thought is rather the being becoming (*seiendes Werden*). Moreover, as Fink insists, it does not make any deep difference to speak about substance or about the event as prototype of beings (ibid.). The becoming of the world is the unsayable appearing of being, of the "there is," which is a space that gives space, a time that lets time temporalize, and a letting of appearing to appear as such (Fink 2016, 398). In its cosmic sense, the world is for Fink the play of the mixture of being and nothingness, the beating of the open, the "between" of earth and sky (ibid., 399). Rather than the question about non-thingness, the cosmic sense of the world renders "visible" the invisibility in its proper invisibility, the withdrawal appearing as withdrawal and not merely from what withdraws. The cosmic sense of the world gives itself when not giving itself, withdrawing itself when letting this withdrawal appear. In this sense the world—cosmologically understood—is a "relucence" [*Rückschein*] (Nielsen and Sepp 2011, 11). Decisive in Fink's cosmological approach to the world question is the non-formal way he thinks the withdrawal. The withdrawal emerges as the counterweight of the historically illuminated world, as the nocturnal side of the world (see Vetter 2011).

Fink seeks a non-metaphysical interpretation of the world. The cosmological "turn" he inaugurates in phenomenology introduces the distinction between cosmos and world, which he calls the cosmological difference. It no longer designates the metaphysical difference between being and not-being, nor the ontological difference between Being and beings, nor the phenomenological difference between appearing as such and the appearances, as proposed by his friend Jan Patočka, but the cosmological difference between cosmos and world, the open immensity of the world and the world as relatedness of every being. Fink considers that the phenomenological turn, in which being is apprehended as appearing, remains prisoner of the metaphysics of light that have been orienting the whole history of western philosophy. The phenomenological

turn of the sense of being into the sense of appearing is for him not phenomenological enough. What is lacking is not only the perspective of the night of Being, the nocturnal view of Being, but also the enigmatic perspective of the *day and night of being*. Since ancient philosophic views, metaphysics has to do with the difference between being and non-being, between the visible and the invisible; Heidegger claimed that this is only the first aspect, since metaphysics has rather to do with the difference between Being and the beings, and therefore with the determination of the meaning of Being as *Vorhandenheit*, presence-at-hand, as substance and subjectivity. For Fink, all these views are still views from the perspective of daylight, the light of individuation, the light of distinctions and differences, which is the light of separateness. What this light builds is the perspective of the self, self-identity, and essence, that is, differences seized from the diurnal viewpoint of the universal. From the diurnal perspective, every attempt to think community remains captivated by the principle of individuation, understanding community and coexistence, the fundament of togetherness as connectedness of separated individuals, “that elevate themselves up to the ether of the ‘universal’” (Fink 1987, 199). Thereby, it becomes impossible to seize togetherness and belonging as constitutive to what is called the individual; each one being as much as the eachness of each one is seized from its separateness. Fink’s question is, however, if there is “in human landscape” closed in the notion of “bond” another archaic community that does not arise from the idea of freedom, which since a long time has remained tied to the principle of individuation. For him, only a view, meaning, a thinking capable to think from the *day and night of Being* is capable to answer this question. Only from the viewpoint of the night of being and how day and night belong together, it becomes possible to discover the *cosmic sense* of the world, which diverges from its existential metaphysical meaning. Thus, if there is something that metaphysics, philosophy, and even phenomenology still cannot think, it is the night of Being and the way the day belongs to the night. For metaphysics, both the philosophical and the phenomenological, the night remains a pre-day, and darkness “an unclear prefiguration of clarity” (ibid., 203).

197

It is from the experience of thinking from the night of being and thereby apprehending the belonging together of *day and night*, which lies at the core

of Fink's cosmic sense of the world, that we can understand, in what sense human togetherness, human community can be seized beyond the principle of individuation and separateness, and thereby no longer confused with whatsoever meaning of "trans-individuality." With other words: from the nocturnal light, in which the belonging together of the day and night of being emerges, it becomes possible to think being-together beyond the dialectics of universal and singular, general and particular, and to discover another meaning of the singular. The realm of the night exposes the limit of clarity and hence of philosophical commitment to elucidation. In the night, all cows are black, things lose their contours, the gaze becomes blind, differences turn into undifferentiation; the night is the realm of closed eyes, either as sleep or as abandonment. The night imposes a mysterious loss of distance, a gain of abyssal proximity, which explains that in the night one enters the realm of touching, and the other way around. In the dark, in which nothing can be seen, touching becomes the main sense, acquiring the privilege of emerging as the sense of senses, recalling Aristotle's doctrine of the senses. It is, indeed, when discussing sleep, wakefulness, and touching in the seminar about Heraclitus that Fink holds together with Heidegger that a profound discussion about the nocturnal light of being and the belonging together of day and night can be found. Fink insists, here, on the difference between seeing and touching. Seeing is the sense, which presupposes distance and daylight and from which a relation between the perceiver and the perceived things is established, a relation marked by distance [*Abständigkeit*] and remoteness [*Ferne*] (see Heidegger and Fink 1970, 224f.) It is from the clarity of this distance that the manifold of things, *ta polla*, appears. "This distant remoteness is a fundamental way of understanding."⁸ In opposition to the diurnal vision's way of understanding, there is touching, which is constituted by immediate proximity [*unmittelbare Nähe*] and immediate touch [*unmittelbares Anrühren*] (ibid.). Touching is a way of understanding, which is fundamentally other than the visual one. Touching is the touch of the night of being in the day of being. The position of human existence in the cosmos is the one of closeness to light. Fink admits

8 "Diese abständige Ferne ist eine Grundweise des Verstehens." (Fink and Heidegger 1970, 226.)

that, differently from all other living beings, the human way of existence is “light-close,” “*lichtnah*” (ibid., 230), and as such a tendency to wisdom, *sophon*, to an interpretation of things in their essence, a wisdom that carries in itself the risk of seeing things neglecting to look at the clarity [*Helle*] of the light, from which a human understands. In clarity, one never sees only one thing. One sees many and the manifold, one sees each thing delimited against others and all others things; one sees the similar and the unsimilar. At stake is an articulated understanding [*artikuliertes Verstehen*]. Nonetheless, it is very rare that the gaze gazes the light, which enables the gaze. Moreover, as Fink remarks, there is a sort of dark and non-articulated understanding, a kind of “nocturnal touching [*nächtliches Anrühren*]” (ibid., 231) that shows how much the human existence is not only a being of lucidity [*gelichtetes Wesen*], but also a being of nature, obscurely immersed in nature. This obscure immersion in nature is what the lightless light of the night brings to “clarity” in the experience of touching. Moreover, it does so by letting appear how the night is another way of understanding, “a dark understanding [*dunkles Verstehen*],” which presupposes an “ontic proximity,” a proximity that appears most clearly in how the awakened one touches the sleeping and the sleeping the dead. “[T]he sleeping and the dead are figures that show the belonging of the human beings to living and dead nature” (ibid.), says Fink.

199

The concept of “ontic proximity” is for Heidegger a central point of divergence with Fink. He considers it “difficult,” since there is also an ontic proximity between a glass and the book (ibid., 232). For Fink, this proximity is however only spatial and not at all ontic, that is, a proximity in the way being is. This discussion refers to a passage from Heidegger’s *Being and Time*, which Fink meditates upon throughout his thinking life, namely that Dasein is closest to us ontically, since we are it itself, but nonetheless, and maybe because of that, is the farthest ontologically.⁹ The point is not the mere ontological distance of Dasein to “us,” the way Dasein is not only close or the closest, but the way we are Dasein—“je”—each time—itself. To Heidegger’s

9 “Das Dasein ist zwar ontisch nicht nur nahe oder gar das nächste – wir sind es sogar je selbst. Trotzdem oder gerade deshalb ist es ontologisch das Fernste.” (Heidegger 1986, 15.)

question of how Fink understands “ontic proximity,” Fink answers the following:

The ancients knew two principles of understanding: like cognized through like and unlike cognized through unlike. A human is distinguished from all of what is. Nevertheless, that does not preclude him from understanding and determining all the rest of what is in its being. Here the principle functions that unlike is cognized by unlike. But in so far as a human is a living being, he also has still another character of being with which he reaches into the nightly ground. He has the double character: on the one hand, he is the one who places himself in the clearing, on the other, he is the one who is tied to the underground of all clearing. (Heidegger and Fink 1970, 232; English translation: Heidegger and Fink 1979, 145.)

200 By ontic proximity, Fink means the being touched by the night of Being precisely in human daylight self-understanding of him/herself in the understanding of everything that he/she is not. After listening to Fink’s answer, Heidegger observes that this meaning of ontic proximity can then only be understood by the phenomenon of the body: “This would become intelligible first of all through the phenomenon of the body.” (Ibid.) To which Fink adds, “as, for example, in the understanding of Eros” (ibid.). Fundamental for understanding the way human existence is not only self-understanding by the light of being, but also, and perhaps even more so, a way of understanding through the night of being, an understanding impossible to be understood by diurnal perspective, which not only the body, but above all the erotic body and its touching renders present as nightly ground of the world. Recalling Zarathustra’s words: “Body am I entirely, and nothing else” [*Leib bin ich ganz und gar, und nichts außerdem*], Fink claims that “through the body and the senses a human is nigh to earth” (ibid.). The erotic body shows not only the touch of the night of being in human existence, but the way the day and the night of being touch each other in the way human existence understands itself as separated from every other existence. Human existence exposes the enigmatic belonging together of two opposing principles of understanding:

the one, by which the like is cognized by the like, and the one, by which the unlike is cognized by the unlike. Indeed, human existence is this doubleness. Understanding itself as separated by everything that the human understands, the human mysteriously shows how he/she is not separated from everything that he/she is not. “Human lack of affinity with other entities belongs together with the ontological understanding of his manner of being.” (Ibid.) How can we understand this? In the sense that the lack of affinity, the separateness, through which human existence understands and apprehends him/herself, a sense, which brings the presence of light, already shows, in this very lack, the non-separateness from the realm of the undifferentiated, from the “nightly ground,” which is the realm of the cognition of the like by the like. Recognizing him/herself as being unlike every other way of existence, human existence has no means to recognize—through the means of daily recognition how he/she is like the nightly ground, the way of understanding the like by the like. The non-being able to recognize the separating way of diurnal recognition is already a non-cognoscible recognition of being touched by nocturnal (un)clarity. This is what touching the erotic body renders explicit, in its own mysterious and overwhelming way of understanding without understanding what daylight path of recognition calls the individual, the singular, the eachness of each one.

201

Eros—the erotic touching body—shows that human existence is not, first and foremost, self-understanding, that is to say, understanding of oneself in contrast to other beings, but an abyssal relation to the day and night of being. “A human exists between light and night, and relates himself to night differently than to light and the open, which has the distinguishing, joining together structure.” (Ibid.) It is, indeed, from the viewpoint of the separateness of being that human existence understands itself as both separated from the beings and as the only one capable to bring beings together, through discursive reason—through *logos*. Eros—the erotic touching body—is, as Plato already said, rather a tension than a joining together. Eros, the first of all Gods, is a tensional force. Because Plato grounded philosophy upon the perspective of daylight, he could not show how Eros—the erotic touching body—is rather the experience of how day touches the night precisely when not being able to show the night of the day during the day. The erotic touching body does not touch “another body,” but the play of day and night, of nature and world in the

touched body. Erotic love is never the love of the “other,” but the dissolution of diurnal perspective of individuation, thus it is the cosmic force of the world—the play of world and nature—touching the erotic touching bodies.

202 In *Existenz und Coexistenz*, Fink tries to render clear how community can be understood beyond every thought of the individual and the singular, distinction and difference, which are thoughts that follow exclusively the diurnal principle of unlike cognized by unlike. It is clear that by bringing the experience of community, togetherness, and belonging to the mysterious “*und*,” “and” exposing itself in the dual way day *and* night are indissociable without mixing one in another Fink’s concept of community cannot be taken as fusion and fusional dissolution of the self. It is not trans-individual, neither in the sense of an empty formal rational universality nor in the sense of a fusional passionate self-dissolution. It is, indeed, neither individual nor common, when these notions are taken from the viewpoint of separations that can or should be brought together. Insofar as this perspective is the one, from which human existence understands itself in contrast to all other beings and the world is apprehended as non-thing, which exhibits its worldliness sliding away in the thinghood of things, every attempt to think community remains indebted to the diurnal principle of individuation. Fink’s attempt is to search a “pre-individual [*vor-individuell*]” (Fink 1987, 203) sense of community, beyond the dialectics of *diairesis* and *symploke*, separation and bond, which can only be achieved when considering community from the cosmologic difference, the way the world is immersed in nature when separating itself from nature. This concerns a way of thinking that is entirely non-dialectical, that experiences how being *is* itself non being itself, that experiences what I would propose to call the *Zwischendeutigkeit*, the tension-vocity rather than what Fink himself calls *Zweideutigkeit*, the ambiguity, and *das Widersprüchliche*, the contradictoriness of the world. The experiential index for such an experience is “the erotic light,” the chiaroscuro of the erotic touching body, in which the belonging together of day *and* night, of cosmos *and* the world touches the human touching. Thus, Eros, which arrives as a “*fremde Macht*,” an overwhelming foreign power, shows how the human is not merely a “self,” but at the same time also “sex”,¹⁰

10 There are interesting points of contact between Eugen Fink’s cosmological idea

Geschlecht, at the same time and at once “alone” and “connected to all,” both immortal and mortal, infinite and finite (Fink 1987, 205). Eros shows how human existence, this “cosmos-fragment” is precisely as finitude “life’s inner infinitude” (ibid., 203). The cosmologic difference invites to a non-differential understanding of difference, to the difficult experience of one being others, not as others or in contrast or similitude to others. It invites to the difficult thought of *sameotherness* and of tension-voicity, *Zwischendeutigkeit*, of the day and night of being, from which it becomes possible to maybe bring to failing words how we dwell at the same time homely and uncanny in the whole.¹¹ Fink’s attempt, particularly in both the lecture from 1955 entitled *Grundphänomene des menschlichen Daseins* as well as in *Existenz und Coexistenz*, is to develop the philosophical question about “human community” based on “cosmology” (Fink 1987, 286), which has to be understood as the cosmology of “cosmological difference.” It is upon this basis that he discusses two other fundamental experiences and concepts, the one of work [*Arbeit*] and dominance [*Herrschaft*], “the relations between hammer and sword,” as the cosmic relation of love and death (ibid.). Many questions and problems arise from his attempts. But the main philosophical contribution Fink achieves is to connect the philosophical question of community to a cosmological understanding of the world and thereby to open the path to a phenomenological cosmology, which searches “the nightly ground” of the play of world and nature in human existence.

203

In 2019, Renaud Barbaras published an important work in this direction, entitled *L’Appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, an extremely coherent, solid, and inspiring development of his own phenomenology. It is interesting to remark the closeness, but also the distance between Fink’s and Barbaras’s phenomenological cosmologies, which share not only the need to show the cosmic sense of the world and cosmological difference between beings and world, but also to center this cosmic sense in the bodily belonging, in the body as belonging. A dialogue between Fink’s and Barbaras’s phenomenological cosmologies should aim to do more than merely trying

and Jean-Luc Nancy’s thoughts on touching and “sexistence,” even if Fink remains in a traditional metaphysical frame when insisting in liberating Eros from animality and elevating it towards divinity.

11 “Wir wohnen heimatlich und fremd zugleich im Ganzen.” (Fink 1987, 278.)

to demonstrate either how Barbaras, despite not referring to Fink, elaborates the notions already presented by Fink or how one would have more “reason” to prefer one over the other. The task is to develop a thought of the world from the world to the world. In *L’Appartenance*, Barbaras does not engage with Fink’s cosmological phenomenology. But in a recent article, Barbaras (2022) discusses his own views on Fink’s cosmological thought, which for him remains still too close and indebted to Heidegger’s concept of the world. A problematic issue in Heidegger’s thought relies, according to Barbaras, upon how the distinction between Dasein, the way of being proper to the human, and the other beings spreads over the very mode each being is itself, generating a kind of rupture between world and being. As Barbaras explains: for Fink, the world is world when it produces itself as the individuation of whatsoever being, but it must be understood as being when it gives itself to comprehension, glittering in us. Is the world what reigns over each being or what gives itself to us for comprehension? Or asked otherwise: is phenomenality a work of the world or a work of the subject? Barbaras considers that, for Fink, the only way to respond to this question is admitting two senses of appearing: an anonymous appearing that should be opposed to the appearing as such, namely, the appearing to a subject or a consciousness. World as appearing means, hence, the appearing of all things—the process of individuation—in the common presence and the appearing to a subject. Barbaras reads in Fink’s cosmology the reiteration of the distinction between the human mode of insertion in the world and the mode of insertion of everything else that exists in the world. For Barbaras, the dilemma that Fink’s cosmological phenomenology cannot account for is why the belonging to the world of beings differs from the belonging to the world of human existence qua finitude. Barbaras considers that Patočka’s thoughts on the movements of existence point to a path of thought that is more satisfying than Fink’s. Upon the basis of these thoughts by Patočka, it is possible to overcome the phenomenological distinction between the appearing as such and the appearing of individuated things, thinking rather the way a belonging gives itself as belonging: belonging is in the world, of the world, to the world. Barbaras proposes rather a phenomenological cosmology, which is in fact a phenomenology of the belonging (*appurtenance*), which reveals the “topophany” of a cosmic belonging, the articulation of ground, site, and place.

A central thesis is that, in its cosmic meaning, the world does not originate the differentiated beings in the sense that it would precede them, but the world—the cosmos—is nothing but what it gives place to, the world makes itself be by making the beings be. Eternal is the very deflagration of beings, the plural “*éclats*” of the beings, a movement at the core of the origin that renders each singular existence a constant birth. In this sense, the presence of the world in the beings is as such the presence of the world to the beings—and not only to the subject of a consciousness of the world.

Barbaras’s readings of Fink could, of course, be further discussed and developed.¹² An important issue to be addressed for the purpose of developing philosophically-phenomenologically the question of cosmology and thereby a critique of the phenomenological concept of the world is the need to bring to language the “singular” qua “ipseity” as belonging (Barbaras 2022, 12), to critically scrutinize the metaphysical problem of individuation, to ground the phenomenological sense of being no longer as appearing, but as belonging, and hence beyond the dialectical difference between individual and common or universal; and furthermore, to give more clarity to the metaphysical belonging of love and death, of immortality and mortality, of infinitude and finitude, which for Fink remains crucial, whereas for Barbaras rather shows the need to overcome the “ontology of death” and the privilege of temporality at the basis of every dualism and dialectics operating in western metaphysics. Accordingly, to approach the question of cosmology as belonging to the question of coexistence and being-with can in this direction shed new lights onto the endeavor to reflect further upon the cosmological sense of the world, for the urgent task to think the belonging together of world and nature in a world empty of world.

205

12 For a very good discussion of Fink’s and Barbaras’s cosmological phenomenologies, see, in this volume, Karel Novotný: “L’espace et le corps vécus du point de vue cosmologique. Eugen Fink et Renaud Barbaras.”

Bibliography | Bibliografija

Babich, Babette. 2011. "‘Artisten-Metaphysik’ und ‘Welt-Spiel’ bei Nietzsche und Fink." In *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, ed. by Cathrin Nielsen and Hans Rainer Sepp, 57–86. Freiburg/München: Alber.

Barbaras, Renaud. 2019. *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*. Leuven/Paris/Bristol: Peeters.

---. 2022. "L'origine de l'apparaître. Pour une cosmologie phénoménologique." *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. Paris: Vrin.

Dai, Takeuchi. 2011. "Zweideutigkeit des Meon und Kosmologie als Phänomenologie der Immanenz." In *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, ed. by Cathrin Nielsen and Hans Rainer Sepp, 237–249. Freiburg/München: Alber.

Fink, Eugen. 1949. "Welt und Endlichkeit (1949)." In Eugen Fink, *Sein und Endlichkeit* (= EFGA 5.2), ed. by Riccardo Lazzari, 191–402. Freiburg/München: Alber: 2016.

206 ---. 1970. *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 1974. "Traktat über die Gewalt des Menschen." In Eugen Fink, *Existenz und Coexistenz* (= EFGA 16), ed. by Annette Hilt, 287–491. Freiburg/München: Alber, 2018.

---. 1987. "Existenz und Coexistenz." In Eugen Fink, *Existenz und Coexistenz* (= EFGA 16), ed. by Annette Hilt, 11–286. Freiburg/München: Alber, 2018.

Heidegger, Martin. 1961. *Nietzsche II*. Pfullingen: Neske.

---. 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (= HGA 29/30). Ed. by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann. [English translation: Heidegger. 1959. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Trans. by W. McNeill and N. Walker. Bloomington: Indiana University Press.]

---. 1986. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger, Martin, and Eugen Fink. 1970. *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [English translation: Heidegger and Fink. 1979. *Heraclitus Seminar 1966/67*. Trans. by Charles H. Seibert. Alabama: University of Alabama Press.]

Janssen, Paul. 2011. "Die Sterblichkeit der Irdischen nach Fink und Heidegger in Abhebung gegen Husserls transzendentalen Subjektivismus." In *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, ed. by Cathrin Nielsen and Hans Rainer Sepp, 134–153. Freiburg/München: Alber.

Lazzari, Riccardo. 2011. "Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants *Kritik der reinen Vernunft* bei Eugen Fink." In *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, ed. by Cathrin Nielsen and Hans Rainer Sepp, 38–55. Freiburg/München: Alber.

Nancy, Jean-Luc. 2017. *Sexistence*. Paris: Galilée.

Nielsen, Cathrin. 2011. "Kategorien der Physis. Heidegger und Fink." In *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, ed. by Cathrin Nielsen and Hans Rainer Sepp, 154–183. Freiburg/München: Alber.

Nielsen, Cathrin, and Hans Rainer Sepp (eds.). 2011. *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Freiburg/München: Alber.

Sallis, John. 2012. "The Cosmological Turn." *Journal of Speculative Philosophy* 26 (2): 152–162.

Vetter, Helmut. 2011. "Die nächtliche Seite der Welt." In *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, ed. by Cathrin Nielsen and Hans Rainer Sepp, 184–205. Freiburg/München: Alber. 207

ARBEIT ALS WELTVERHÄLTNIS

ANNÄHERUNGEN AN FINKS GRUNDPHÄNOMEN DER ARBEIT

Dominique F. EPPLE

Institut für Philosophie, Universität Hildesheim, Universitätsplatz 1,
D-31141 Hildesheim, Deutschland

eppled@uni-hildesheim.de

Labor as a Worldly Relation. Approaches to Fink's Fundamental Phenomenon of Labor

Abstract

This paper makes an attempt in exploring the relationship between world and labor in Fink's philosophy. Although Fink considered labor as a "human basic phenomenon," the worldliness of labor remains unevolved. I suppose that Fink implicitly deals with

this matter in his reflections upon labor and nature. Hence, this paper examines Fink's critical stance towards the traditional notion of labor/nature and his alternative proposition: "wilderness." An analysis of the latter shows that labor does not simply create products (artificial objects), but regional ontologies ("Seiendheiten") of the natural and artificial as such. In so doing, labor reveals itself as an ontological activity. I propose that "wilderness" is governed by an eminent but unthematized spatial sense, which will be unfolded by interpreting "wilderness" as a frontier, thus pondering the limitations of both labor and entities as such. The application of the concept of "Umwelt" enables us to approach labor's worldliness.

Keywords: labor, nature, world, wilderness, human being.

Delo kot svetni odnos. Pristopi k Finkovemu temeljnemu fenomenu dela

Povzetek

210 Članek skuša raziskati razmerje med svetom in delom znotraj Finkove filozofije. Čeprav je Fink delo obravnaval kot »temeljni človeški fenomen«, ostaja svetnost dela nerazgrnjena. Predpostavljam, da se je Fink s tem implicitno ukvarjal znotraj svoji refleksij o delu in naravi. Zaradi tega pričujoči prispevek prevprašuje Finkovo kritično stališče glede tradicionalnega pojmovanja dela/narave in njegov alternativni predlog: »divjino«. Analiza slednje kaže, da delo ne ustvarja samo preprostih produktov (umetelnih objektov), temveč regionalne ontologije (»Seiendheiten«) naravnega in umetelnega kot takega. Na takšen način se delo razkriva kot ontološka dejavnost. Predlagam, da »divjino« obvladuje eminenten, a netematiziran prostorski smisel, ki ga razgrnem z interpretacijo »divjine« kot mejne pokrajine, pri čemer razpravljam o omejitvah tako dela kot entitet kot takih. Aplikacija koncepta »Umwelt« nam omogoča, da se približamo svetnosti dela.

Gljučne besede: delo, narava, svet, divjina, človeško bitje.

Meinem Vater Thomas Epple (1961–2017)
in Liebe und Dankbarkeit gewidmet

Gelegentlich gebraucht Fink in seinen Reflexionen über Arbeit den Ausdruck „Arbeitswelt“ (z. B. Fink 1979, 232). Angesichts der heutigen Ubiquität der Metapher wäre das nicht der Rede wert, wäre es nicht der Denker der kosmologischen Differenz, der sich ihrer bedient. Lässt der Anspruch der Fink'schen Philosophie, mit dem Weltbegriff eine postmetaphysische Möglichkeit des Denkens zu eröffnen, eine andere als die alltägliche – eine philosophische Bedeutung des Ausdrucks zu? Kann man mittels des Welt Denkens das Kompositum in seine Glieder auseinanderlegen, sodass sich ein philosophischer Sinn andeuten würde als „die Welt der Arbeit“, wobei der Genitiv als *subiectivus* (das Geschehen der Welt durch Arbeit) und zugleich *obiectivus* (Bauen an der Welt) fungieren würde? – Der Ausdruck bleibt arkan, denn allein: Man könnte entgegenhalten, dass Arbeit sicherlich eine Welt errichte, wohl aber *eine*, nicht *die* Welt, nämlich den menschlichen Lebenszusammenhang namens Kultur. Sei die Beschränkung der Arbeit auf den von Menschenhand errichteten Bereich, also auf einen *regionalontologischen* Sinn, dem Phänomen nicht angemessener?

211

Wir wollen dennoch die kosmologische Deutung wagen, nicht aus Willkür, sondern aus innerer Notwendigkeit des Fink'schen Denkens, denn Fink bestimmt die Arbeit in den *Grundphänomenen des menschlichen Daseins* als ebensolches (vgl. ebd., 208), d. h. als ontologisches Konstituens des menschlichen Weltaufenthalts. Dies wird zum Anlass genommen, den Weltcharakter der Arbeit im Denken Finks herauszuarbeiten, denn, obgleich „Welt“ *das* Thema seiner Philosophie ist, hat Fink meines Wissens – sieht man von der Bezeichnung der Arbeit als „*innerweltliche[s] Phänomen*[]“ (ebd., 206) ab – weder den Weltbezug der Arbeit noch die „Arbeitswelt“ je ausführlich elaboriert. Dafür widmete er sich ausgiebig einem anderen Bereich: dem der Natur. Bei genauerer Hinsicht drängt sich der Verdacht auf, in Finks Naturbegriff werde verdeckt die Frage nach der Arbeitswelt verhandelt. Der Verdacht kann zum methodischen Prinzip erhoben werden: Wenn „Arbeitswelt“ ein sich dem denkerischen Zugriff Entziehendes meint, dann besteht der einzige Modus der Approximation in *einer Kartografierung der Arbeitswelt durch Beschreibung*

ihrer Regionen. Welch grundlegende Bedeutung der Natur bei Fink zukommt, zeigt eine Passage aus seinem Vortrag über „Verfremdung“:

Die Arbeit ist etwas Naturhaftes, eben die charakteristische Weise, wie sich ein unruhiges und aggressives Geschöpf auf dem Boden und mit dem Stoffe der Natur seine „Lebens-Mittel“ beschafft. Was wir vorhin unterschieden haben als „Wildnis“ und menschenbewirkte „Kultur“, verbleibt noch innerhalb eines umfassenderen Naturbegriffs, der die einfachen, ansichseienden Dinge: Land, Luft, Meer, Himmelslicht, das Mineral-, Pflanzen- und Tierreich zusammenspannt mit dem tumultuarischen Geschlecht der Arbeiter. (Fink 1976b, 256.)

212 „Natur“ ist hier ein Moment (topologisch: eine Region) der Arbeitswelt *und* eine ἀρχή (*arché*) im griechischen Sinne: ein das Ganze durchherrschender Anfang, der nicht nur etwas an- und danach von sich abstößt (wie die Ursache das Erwirkte), sondern es bleibend bestimmt als dessen Ursprung. Dass „Natur“ in Finks Philosophie eine *arché* der Arbeit und mit ihr des Menschseins, also: des Weltverhältnisses, ist, lässt sich am Zitat exemplifizieren, worin „Natur“ drei Bedeutungsmomente vereint: Erstens meint sie das Wesen des Menschen („die charakteristische Weise...“), zweitens den von Menschenhand unberührten, von sich aus seienden Bereich (als Oppositum der Kultur: „... mit dem Stoffe der Natur seine ‚Lebens-Mittel‘ beschafft“), drittens ein diese konträren Regionen umfassendes Ganzes, das Weltcharakter zu besitzen scheint: „eines umfassenderen Naturbegriffs, der die einfachen, ansichseienden Dinge: Land, Luft, Meer, Himmelslicht, das Mineral-, Pflanzen- und Tierreich zusammenspannt mit dem tumultuarischen Geschlecht der Arbeiter“. Zwischen dem zweiten und dem dritten Verständnis von „Natur“ liegt eine Moment-Struktur-Beziehung: „Natur“ als Nichtmenschliches ist eine Region des Ganzheitlich-Umfangenden. Der erste Naturbegriff als Wesensbegriff markiert die ontologische Grundstruktur dieser Bereiche und wäre, da das menschliche Charakteristikum als Arbeiten bestimmt wird, als Verhältnisstiftung zwischen dem Moment und seiner Struktur, der Region und dem Umfangenden, kurz: als Vermittlung zu deuten.

Ziel dieses Aufsatzes

Der Aufsatz wird sich dem Verständnis der Arbeit als Weltverhältnis annähern. Weil Fink, ähnlich wie Heidegger, von der These ausgeht, die Tradition habe Binnenweltliches (Seiendes in seinem Sein: die Seiendheit) in ihrem Fragen bevorzugt, darüber aber Welt (Sein überhaupt) als dessen Ermöglichungsgrund vergessen, so werden auch unsere Überlegungen vom Bezug der Arbeit zum Binnenweltlichen oder der Seiendheit geleitet sein. Dadurch werden die Grundlagen gelegt, um in einem zweiten Aufsatz den Komplex Arbeit/Welt vom Standpunkt des Seins überhaupt thematisieren zu können. Es gilt, Finks Dialog mit der Tradition zu sichern, denn er versucht, die Tektonik traditioneller Arbeitsverständnisse zu kartografieren, um dergestalt in deren Bruchstellen zu gelangen. Von dort aus bemüht er sich um eine Blickwendung weg vom Ontischen (der Seiendheit) hin zum Ontologischen (Welt). In seinen Augen gelingt dies nur, wenn zentrale Positionen der Tradition aufgesucht und auf ihren tragenden Untergrund hin überprüft werden, und zwar hinsichtlich des darin unthematisch Gebliebenen; anders: wenn nicht nur die thematischen, sondern die operativen Begriffe eines Denkens, vermittels derer das Thematische intendiert und artikuliert (vermittelt) wird, untersucht würden (vgl. Fink 1976a; Fink 2004, 229–232). Wir werden darum Finks Kritik am klassischen Naturbegriff darstellen, sonach seine alternative Fassung von „Natur“ als „Wildnis“ kritisch untersuchen müssen.

213

Ist dies für das Ziel, das Verhältnis von Arbeit und Welt zu denken, nicht eine Selbstbeschränkung? Ist Welt nicht reicher als Wildnis? Gewiss wirkt der Fokus wie eine Verengung des Blickfeldes, jedoch liegt m. E. in „Wildnis“ *paradigmatisch* alles, was auf Welt hindeutet: die Tatsache, dass sie ein Ausdruck „des humanen Seinsverständnisses“ ist (Fink, zit. nach Cervo 2019, 107; vgl. ebd., 110; Fink 1976c, 276); ein über die Selbstsorge Hinausgehendes; eine dezidierte Räumlichkeit, die sich vorzüglich als Grenzbegriff und wichtiger: als Geschehen des Grenzauflösens und -ziehens zeigt. Kurz: Meine Absicht ist es, „Wildnis“ als ein παράδειγμα (*parádeigma*) im griechischen Wortsinne zu gebrauchen: als „etwas, an dem entlang sich etwas zeigen lässt“ (Figal 2015, 53). „Wildnis“ wird somit als Ort verstanden, in dem das Weltspiel sich enthüllen lässt. Obzwar „Natur“ und „Wildnis“ Fink beschäftigten, wenn er über Arbeit

nachdachte, hat er doch die Implikate dieses Begriffes nicht vollständig zur Darstellung gebracht. Dies wird Aufgabe des vorliegenden Aufsatzes sein.

Bei der Explikation wird ein Grundzug deutlich, der für die Absicht dieses Aufsatzes von großer Bedeutung ist: „Wildnis“, vor allem als Grenzbegriff, wird von Fink vornehmlich *räumlich* verstanden. Zwar leitet er in den *Grundphänomenen* seine Überlegungen zur Arbeit über die Zeitlichkeit ein (vgl. Fink 1979, 212ff.), nämlich über Heideggers Selbstsorgestruktur des Daseins: Da es dem Dasein „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“ (Heidegger 1963, 12), müsse es sich vorsorgend-planend aus der Wendung gegenwärtiger und antizipierter Nöte heraus in die Zukunft entwerfen, wobei es auf der Vergangenheit aufbauen könne, bspw. in Form technischer Errungenschaften, vermittels derer die Arbeit zu leisten ist, oder in Form eigener Arbeitserfahrung und eigenen Arbeitswissens. Die Selbstsorge halte dem Menschen die drei Zeitektasen offen. Fink sieht in dieser Selbstoffenheit, die er als „selbsthaft“, „selbständig“ und „selbstbewußt“ auffächert (Fink 1958, 271), das Spezifikum des Menschen gegenüber allem Nichtmenschlichen, vorzüglich gegenüber dem Tier: „Die Natur denkt vor für jene Tiere, sie gibt ihnen eine Ausstattung komplizierter Instinktschemata, die bei den auslösenden Reizen ‚automatisch‘ funktionieren.“ (Fink 1979, 213; vgl. ebd., 221f.) Die Selbstoffenheit, gerade als Freiheit und Bewusstsein, bringt den Menschen „in eine scharfe Abständigkeit“ zu allem übrigen Seienden, „dem umfangenden Naturzusammenhang“ (Fink 1958, 271; vgl. Fink 1979, 33ff. u. 52ff.), ohne aber qua Leiblichkeit die Bande zerreißen zu können (vgl. Fink 1979, 211–215). Der Mensch steht gegen die Natur und wird zugleich von ihr beherrscht, ist sich dieses Umstandes jedoch bewusst. Darum ist er „der Freigelassene der Natur“ (Fink 2019, 122) im doppelten Sinn: ein „aus dem Instinktgeleit der Natur“ (Fink 1976c, 274) Entlassener, ein auf sich allein gestellter Ausgesetzter.

Aber in dieser Skizze der menschlichen (Arbeits-)Situation von der Zeitlichkeit aus drängt sich ein *räumlicher* Sinn in den Vordergrund, nämlich die „Abständigkeit“ des Menschen zu dem ihn umfangenden Ganzen, wobei diese Abständigkeit weniger substantivisch als vielmehr verbal, d. h. als Geschehen des Abstandgewinnens, verstanden werden muss. Fink thematisiert diesen räumlichen Sinn nicht, aber (mit seiner Terminologie

gesprächen) er liegt seinen thematischen Begriffen als operativer Begriff zugrunde. Nicht zufällig, denn Fink stünde mit einer Begründung der Arbeit in der existenzialen Zeitlichkeit des Daseins vor demselben Problem wie Heidegger vor dessen Kehre im Unterfangen, vom Dasein und dessen Selbstsorge aus das Sein überhaupt in den Blick zu bekommen, ohne einen Rest transzendentalphilosophischer Subjektivität mitzuschleifen. Von der existenzialen Zeitlichkeit aus lässt sich Arbeit als Weltverhältnis nicht fassen, wohl aber, zumindest einseitig, aus der Räumlichkeit der „Wildnis“. Es nimmt daher nicht Wunder, dass die Räumlichkeit die dominante Achse in Finks Arbeitsbetrachtungen bildet. Wir werden dieser Achse folgen, jedoch im Bewusstsein, dass Arbeit als Weltverhältnis einzig im Zusammenspiel von Räumlichkeit *und* Zeitlichkeit zu fassen ist, denn Welt bedeutet für Fink immer Weltzeit und Weltraum als der alles ermöglichende Zeitraum (vgl. Fink 1951, 43).

Aufriss des Aufsatzes

Zuvörderst gilt es, Finks Kritik am traditionellen Arbeits-, das heißt Mensch–Kultur–Natur-Verhältnis darzustellen und zu zeigen, worin für ihn die Bruchstelle liegt, um das Alternativverständnis von Natur als Wildnis aufzubrechen. Sodann wird dieser Begriff kritisch zu entfalten sein; die Konzentration wird auf dessen Charakter als vielfältiger Grenzgestalt liegen. Wir werden dadurch eine Ahnung vom Insein des Menschen gewinnen, zudem eine Andeutung, was Fink unter „Freiheit“ versteht. Zur Verdeutlichung dieses Komplexes wird als Heuristik der Umweltbegriff eingeführt. Wir sehen dadurch, dass der Mensch nach Fink in drei Umwelten zugleich und in keiner so richtig beheimatet, dass sein Wesen also das eines Überstieges ist. Da Fink selten und meist nicht terminologisch von „Umwelt“ spricht, stellt die Applikation dieses Begriffes eine interpretatorische Freiheit dar, allerdings eine nötige, da sich nur so eine Ahnung des Gesamtzusammenhanges gewinnen lässt, in welchem Arbeit wirkt. Will man Arbeit als bestimmten Vollzug der Welthabe des Menschen verstehen, muss deren Bedingung der Möglichkeit: *die Weltoffenheit des Menschen* thematisiert werden. In der Weise, wie Fink seinen Arbeitsbegriff entwickelt, zeigt sich die Weltoffenheit *ex negativo*: als

Transzendenz, allerdings nur dort, wo ein zu Transzendierendes begrifflich gefasst werden kann. Während dies mit den Begriffen „Natur“, „Kultur“, „Wildnis“ nur bedingt möglich ist, lässt „Umwelt“ aufgrund ihres Weltbezuges gerade diese Operation zu. Dergestalt wird auch ein Vorschlag, wie das Fink'sche „Grundphänomen“ als solches verstanden werden kann, unterbreitet.

Finks Kritik an der traditionellen Sicht der Arbeit

216 Wie verortet die Tradition die Arbeit? Mit welchen Dingen hat der Arbeiter Umgang? Welche Gestalt bieten sie demjenigen, der über Arbeit nachdenkt, dar? Der Mensch arbeitet, um sein Leben zu sichern. Arbeit zeigt sich als gesteigerter, weil aus erfahrener Not entspringender, praktischer Modus der Selbstsorge, wobei die Befriedigung primärer neue Bedürfnisse entstehen lässt. Diese Praxis vollzieht sich vermittelt im wörtlichen Sinn, denn sie bedarf der Hilfsmittel, um Lebensmittel niederer wie höherer Bedürftigkeit zu produzieren. Aus der Sicherung der Überlebensbedürfnisse entspringen sukzessiv höhere Bedürfnisse (z. B. Staat, Religion, Kunst), kurz: Arbeit ist Kulturleistung insofern, als sie Ursprung und Realisation der spezifisch menschlichen Ganzheit menschlicher Dinge, Güter, Bedürfnisse ist, sie ist Kulturschöpferin und derart „Grundbedingung alles menschlichen Lebens“, ja: „Sie hat den Menschen selbst geschaffen.“ (Engels 1990, 444.) Ontologisch betrachtet, ereignet sich Arbeit inmitten zweier Klassen von Dingen: im Vorhandenen (das Von-selbst-Entstehende, scholastisch: die *naturales*) sowie im durch Menschenhand Produzierten (*artificiales*), genauer: Sie ist der Herstellungsprozess von Nichtnatürlichem, d. h. Künstlichem oder dezidiert Menschlichem; sie hat es primär mit Artifiziellem zu tun, das sich seinsmäßig vom von sich aus Vorhandenen abgrenzt und letzteres lediglich als Material benötigt.

Ende der Skizze, Anfang der Kritik Finks: Die Tradition zerreiße die Welt in eine Dichotomie von Natur und Kultur und verorte die Arbeit aufseiten der Kultur. Wie sie definiert werde und in welchem Verhältnis sie zur Natur stehe, sei von sekundärer Bedeutung, denn Arbeit werde ausschließlich von ihrer Leistung als Tätigkeit des Hervorbringens *von etwas*, d. h. von ihrem *Produkt* her, verstanden. Dies Produkt wiederum bedürfe eines Horizonts,

vor welchem es sich in seinem Sein als von Menschenhand Produziertes abheben könne: Die notwendige Basis, um dies Produzierte fassen zu können, bilde eine Identifikation des Nichtmenschlichen, also Natürlichen, mit dem Nichthervorgebrachten, also: bloß Vorhandenen. Der leitende ontologische Begriff der Arbeit sei die „bloße ‚Vorhandenheit‘“ (Fink 1976b, 261). Für Fink ist dies aber eine *vermeintlich* ontologische Fassung der Arbeit (vgl. ebd.), weil sie Arbeit nur vom Kunst Ding aus anvisiert, sie also rein *ontisch* versteht. Dies stellt ein Verhängnis für ihn dar, denn darin liegt die Keimzelle für eine Vergegenständlichung des Menschen in seinem Selbstverständnis, zudem ist es Ausdruck einer „Trennung zwischen dem Menschen und den Dingen, den sogenannten naturhaften und den künstlichen“, ja Ausdruck einer „postulierte[n] Seinsdifferenz zwischen menschlichem Sein und dem nicht-menschlichen Seienden“ (ebd., 264). Der Bann der ontischen Perspektive führt zu „der Frage, ob die Herstellung von Kunst Dingen selber etwas ‚Künstliches‘ ist, also dem Menschen nicht von Natur aus zukommt, sondern nur unter besonderen ‚kulturellen Umständen‘“ (ebd., 263).

Fink kritisiert also zweierlei an der traditionellen Arbeitsauffassung: 217
Erstens, sie verliere sich an den *Anschein* der Dinge (an die Seiendheit) in ihrer Aufteilung als *naturales* und *artificiales*, wobei nicht die Dialektik von Natur/Kultur beanstandet wird – Fink denkt selbst aus dieser Dialektik (vgl. Cervo 2019, 117) –, sondern die Tatsache, dass durch diese Perspektivierung der Tradition verstellt bleibt, wie diese regionalen Ontologien möglich sind, wie deren Dinge ins Sein oder zum *Vorschein* kommen (zu „Erscheinen als Anschein und Vorschein“ vgl. Fink 1958, 279–298). Zweitens unterläuft der Tradition in ihrem Verständnis der Natur als bloßer Vorhandenheit ein Irrtum, denn diese Identifikation ist keineswegs notwendig, wie Fink in einer phänomenologischen Konstitutionsanalyse des Naturdings zeigt:

[I]m Vollzuge einer allgemeinen und weiten Übersicht [...] rücken alle Umwelt Dinge in einen neutralen Charakter ein, in den Charakter des Vorfindlichen, Gegebenen, – aber noch nicht in den Charakter reiner Natur Dinge. [...] Die Natur als solche ist nicht das einfache Korrelat eines menschlichen Vernehmens, nicht etwas, das heraustritt, wenn ich vom zudringlichen Zugriff auf die Dinge zurücktrete. [...]

Viele schiefe Ausdeutungen des Naturbegriffes haben ihren Grund in einer Fehlbestimmung der Kontemplation. [...] In der THEORIA erfassen wir das Vorhandensein von Naturdingen und Kunstdingen, die Präsenz von Seiendem, ohne daß sich dabei der Unterschied zwischen dem Naturhaften und dem Künstlichen auflöst. [...] Es [das Naturding] entsteht für uns nicht durch die Kontemplation. *Es entsteht in einer geistigen Operation, in welcher wir alle menschlichen Tateinwirkungen von einem Ding, einer Sache, einem Dingfeld und Gegenstandsbereich „in Gedanken abziehen“.* Es ist also außerordentlich fraglich, was phänomenal das Vorgängige und was das Nachgängige ist, – das Naturding oder das Kunstding. (Fink 1976b, 257f.; Hervorhebung D. E.)

218 Natur geht der Arbeit nicht voraus, Arbeit nicht aus der Natur hervor: „Der Naturbegriff wird gewonnen durch eine gedankliche Subtraktion des Menschen und all seiner Taten und Werke, – ‚Natur‘ ist die menschenfreie Welt.“ (Ebd., 254.) Das Verhältnis scheint sich umzukehren: „Natur“ entspringt „Arbeit“, weil sie dasjenige ist, was übrigbleibt, wenn der Mensch jene Tätigkeiten, die er als für ihn selbst wesentlich erfährt, vom Ganzen abzieht (eine Selbstreduktion des Menschen). Doch von woher gewinnt der Mensch eine Ahnung seiner ihm wesentlichen Tätigkeiten, um diese vom Ganzen abzuziehen? Setzt der Subtrahend nicht bereits einen Minuenden voraus? Fink erteilt der einfachen Opposition von Natur und Arbeit eine Absage; für ihn ist eine sich forttreibende Dialektik am Werk: „Natur“ ist ein Begriff in pragmatischer Hinsicht, sie hat ihren Seinsursprung als Phänomen gerade in der Arbeit, deren „Gegen-Macht“ (ebd., 255) sie wiederum sein muss. Der Punkt wird deutlich, wenn man den Komplex analytisch in eine theoretische und eine praktische Perspektive aufteilt.

Die theoretische Einstellung spricht vom Außerhalb der Arbeit: aus der Muße, in welcher „theoria“ betrieben und so das Ganze der Arbeit anvisiert werden kann, das im Arbeitsprozess dem tätigen Menschen verborgen bleibt. Die theoretische Einstellung als Möglichkeit der Verhaltung des Menschen zur Welt intendiert dasjenige, was den Menschen, wenn er arbeitet, im Ganzen umgibt, also immer schon am Werk ist (vgl. Fink 1979, 320). Sie enthüllt eine Zweiteilung des Seins des Seienden im Arbeitsvollzug in dasjenige Seiende, was im Interesse des

Arbeiters liegt, also für uns ist, und in solches, das offenbar die Für-uns-Struktur überschreitet, also an sich ist. In der Arbeit bricht der Unterschied im Sein von Ansich und Fürsich auf und ist damit Symbol für das spezifisch Menschliche:

Das Tier hat weder den Begriff der Natur, noch den des Künstlichen. Nur das Lebewesen, das durch Bewußtsein und Freiheit ausgezeichnet ist, kann das Seiende „aufteilen“ in solches, was von uns unabhängig besteht und in seinem „Ansichsein“ uns ungeheuer übertrifft, und in solches, was durch uns allererst ins Sein gelangt. (Fink 1976b, 252; vgl. Fink 1979, 212ff.)

Erst aus der Selbstsorgestruktur (dem Füruns) eröffnet sich dem reflektierenden Menschen die Möglichkeit, solches zu betrachten, das nicht von seiner Hand, sondern aus sich selbst entstanden (an sich) ist. Natur, so scheint es, ist die ex-post-Konstruktion des nicht mehr arbeitenden, sondern sein Tun reflektierenden und es abziehenden Menschen. Schafft der Arbeiter die Fakten, aus welchen der Denker den Menschen reduziert?

219

Die Selbstreduktion des Menschen geschieht jedoch zum Zwecke der Selbstgewinnung des Menschen, zum Zwecke des Arbeitenkönnens:

[D]er Mensch ist es, der seine kontingente Stellung im Kosmos selbst interpretiert, der den Begriff einer menschenlosen Natur entwirft und daran allererst die Gegen-Macht gewinnt gegen sein Machen, Schaffen und Hervorbringen, gegen sein Verändern der Umwelt, gegen sein Umformen und Verformen. (Fink 1976b, 255.)

Der Mensch bedarf der „Gegen-Macht“, um sich selbst zu bewähren. Eine Kraft, die nichts hat, worauf sie sich richten kann, verliert sich, weil sie ziel- und richtungslos diffundiert. Erst wenn sie einen Angriffspunkt hat, kann sie wirken, sich entfalten und sich selbst erfahren. Eine Kraft ohne Gegenkraft kann nicht sein. Die gewalttätige Arbeitsmacht des Menschen realisiert sich nur dort, wo sie sich an Widerständigem bewähren kann; Arbeit, die auf nichts zu Bearbeitendes bezogen, die an nichts ihr Entgegengesetztem ihre Grenze fände, wäre ein müder Begriff. Sie braucht in der Realisation ihrer selbst, als

Bedingung ihrer Möglichkeit, ebenso sehr die Natur, wie die Natur als das umfassende Ganze des Nichtmenschlichen begrifflich der Subtraktion der Arbeit entspringt – „außerordentlich fraglich, was phänomenal das Vorgängige und was das Nachgängige ist, – das Naturding oder das Kunstding“ (ebd., vgl. auch Fink 2018, 521–523)!

Finks Alternative: Natur als „Wildnis“

220 Fazit: Der Raum der Arbeit – *Genitivus subiectivus* und *obiectivus* – ist das Inmitten der natürlichen und künstlichen Dinge, welche in ihren Seinsstrukturen Aufbrüche des arbeitend-denkenden Menschen sind. Arbeit deutet sich als ontologische Tätigkeit an, nämlich als Aufbrechen des Seins in das Ansich–Fürsich bzw. in zwei regionale Ontologien der Natur- und Kunst Dinge; zudem verdankt sich diese Seinsstruktur dem denkerischen wie praktischen Verhalten des Menschen, die nicht voneinander getrennt werden können – Fink spricht von „einer Einheit von Seinsverstehen und Seinsverwirklichung“ (Fink 1976c, 279; vgl. Cervo 2019, 123). Dichotomische Redeweisen von Natur–Kultur, Menschlich–Nichtmenschlich, Theorie–Praxis verlieren in Finks Kritik ihre Ausschließlichkeit, weshalb er die Einführung eines zweiten Begriffes für die uns erscheinende Natur für nötig erachtet: den (Raum-)Begriff der „Wildnis“.

Unter „Wildnis“ verstehen wir jetzt nur das sich selber überlassene Seiende, den Wirklichkeitszusammenhang der Dinge, in den noch [...] kein endlich freies Wesen hineinwirkt. In diesem Wirklichkeitszusammenhang gibt es nur Dinge, die von Natur aus sind, bestehen, entstehen und vergehen; hier gibt es noch keine Dinge, die aus Freiheit geschöpft [...] sind. Wildnis braucht nicht Chaos, Regellosigkeit und Wirrwarr zu bedeuten – sie meint nur natürliches, naturhaftes Wachstum. In solches Wachstum sind auch ihre Lebewesen eingefügt, und sie ziehen ihre Spuren, wie es ihre eigene Natur ist [...]; die Tiere prägen ihre Lebensspuren in die Landschaft, sie sind aber dabei gerade Bestandstücke der Wildnis selber. Anders steht es mit dem Menschen. (Fink 1979, 230.)

Der Wildnisbegriff zeigt Potenzial wie Grenzen von Finks Reinterpretationen metaphysischer Positionen: Es ist fraglich, ob man Tieren als Lebewesen, ebenso dem Tierischen als evolutiver Verflechtung eines Organismus mit seinen Umweltbedingungen, gerecht wird, wenn man sie als „Bestandstücke der Wildnis“ begreift. Lässt ein Bestandteil eine evolutionäre Perspektive zu? Kann man mit ihm ein Lebewesen in seiner Lebendigkeit fassen? Auch bleibt fraglich, ob es für einige höherentwickelte Tierarten angemessen ist, ihnen wie Fink (vgl. ebd., 213) jede planerische Intelligenz abzusprechen (vgl. MacIntyre 2002, 47–52). Aus der Position einer wie immer gearteten Sonderstellung des Menschen im Kosmos folgt nicht notwendig, dass die Subsumption aller Tierarten unter den Kollektivsingular „des“ Tieres sachgerecht sei, so als existierten zwischen Krähe und Wurm keine phänomenalen Unterschiede in deren Vermögen und den Strukturen ihrer Umweltbeziehungen.

Allerdings liegen die Vorzüge von Finks Neufassung des Mensch–Natur–Verhältnisses weniger aufseiten seines Tierbegriffs als vielmehr darin, dass er mit großer Phänomensensibilität das Verhältnis *des Menschen* zur Natur anvisiert:

221

Die Natur als Wildnis ist ein unumgänglicher Gegenbegriff zur menschlichen Arbeit. Der Mensch als Arbeiter negiert sein eigenes Tun, um zu dem Begriff von dem zu gelangen, woran er die wildnishafte Ursprungsgestalt negiert, indem er sie arbeitend umbricht und umgestaltet. So verstanden ist die „Natur“ ein Begriff aus der menschlichen Arbeitswelt. (Fink 1976b, 255; vgl. Fink 2018, 523f.)

Durch Fassung der Natur nicht als „bloße Vorhandenheit“, sondern als „Wildnis“ gewinnt Fink eine doppelte Negativität: einmal als das Widerständige, das der Arbeiter um- und verformt, es also in seinem ungestörten In-sich-selbst-struhen negiert; einmal als begriffliche Negation in Form der Subtraktion des menschlichen Anteils. In diesen Negationen gewinnt die Arbeit die Bedingungen ihrer Positivität. Ein Paradox: Arbeit setzt voraus, was sie durch ihre Tätigkeit in seiner distinkten Seinsweise erst hervorbringt (vgl. ebd., 259), nämlich Wildnis. Der Mensch ist es, der die Teilung in Ansich–Fürsich, in Natur- und Kunst Ding, in naturnotwendigem

Fortgang und Freiheit aufbricht, zugleich bedarf er all dessen, um der zu sein (der zu werden), der er ist (vgl. Cervo 2019, 106). Derart wird Arbeit tatsächlich zum Ursprung – zu *einem* Ursprung – des Menschenwesens (vgl. Fink 1979, 229), jedoch nicht im Sinne einer „Menschwerdung des Affen“, an welcher die Arbeit den größten „Anteil“ habe (wie Engels [1990] sagt) und den Menschen aus einem vermeintlichen „Wildniszustand“, einem „sagenhaften Naturzustand“ befreie, um ihn derart zu kultivieren (Fink 2018, 524), sondern als ein unvordenklicher Anfang, der sich der Chronifikation entzieht, weil er in jedem Arbeitsakt immer schon sich musste ereignet haben und zugleich mit jedem Arbeitsakt aufs Neue wiederholt wird.

Räumliche Deutung der Wildnis: *frontier*

222

Der Begriff der Negation befähigt uns, die Räumlichkeit der Wildnis vom Phänomen der Begrenzung aus als *mehrfältigen Grenzbegriff* aufzurollen: Sie ist erstens der Inbegriff für alles nicht vom Menschen Gemachte, also das, was ihn umgibt, woran er seine Schaffenskraft in ihrer Macht und Ohnmacht spürt, woran er sich abmühen muss, um seine Existenz zu sichern, und wodurch ihm seine Endlichkeit als Not aufgeht. *Derart stellt sich die Wildnis als räumliches Korrelat der Arbeit dar.* Dass die Grenze nicht einfach den Menschen von allem Nichtmenschlichen abscheidet, sondern direkt durch ihn hindurchgeht (vgl. Sepp 2019, 146f., Anm. 11), zeigt die Rolle, die der Leib für die Arbeit spielt: Die Rebellion gegen die Natur, die der „Freigelassene“ anstrengt, ist nur möglich durch den Leib, vermittels dessen er arbeiten kann (vgl. Fink 1979, 225); der Leib verkörpert die unnatürliche Freiheit. Zugleich ist der Leib gerade in seiner quälenden Bedürfnisstruktur Ort der Erfahrung der Zugehörigkeit zur Natur oder der natürlichen Unfreiheit (vgl. ebd., 223f.). Zweitens: Auch hinsichtlich des Arbeitsvollzuges erweist sich die Wildnis als Grenzerfahrung. Arbeiten ist als Um- und Verformen eine gewalttätige Negation der bestehenden Grenzen von etwas und zugleich der Versuch, ihm eine neue Gestalt, eine neue Positivität, zu geben, d. h. es in neue Grenzen zu schlagen. Fink unterscheidet zwei Typen von Arbeit (vgl. auch Franz 2004, 211ff.): einmal die „statische“ oder „phyturgische“ Arbeit, die – wie der Bauer – etwas gemäß seiner *physis* zu bearbeiten sucht und so

sich innerhalb der Wesensgrenzen dieses etwas bewegt, von dem sie Maß und Mitte(l) ihrer Werkfähigkeit empfängt (vgl. Fink 1979, 256–258). Der zweite Typus entspricht der gewalttätigen Gestaltung von etwas, das als verformbare Masse betrachtet und gemäß einem Vorbild in entsprechende Form gebracht wird, weshalb Fink ihn als „demiurgischen“ Typus bezeichnet. Der Werkfähige empfängt sein Maß vom Vorbild (der Idee), zu dessen Abbild er den Rohstoff formt, wobei selbiger ihm insofern ein Maß vorgibt, als dass er zu solcher Verformung geeignet sein muss (vgl. ebd., 255). Dennoch geschieht die Einbildung, die Grenzveränderung, von außerhalb der Eigenschaften des „Rohstoffes“, in dessen Natur es nicht zweckhaft liegt, ein Arbeitsprodukt zu werden (vgl. ebd., 256f.). Fink differenziert: „Verformung⁶ überhaupt ist eine Kategorie, die im Reich der Wildnis gültig ist *und* im Reich der Kultur.“ Auch das Tier verforme, aber: „Nicht die Verformung vorhandener, eigenförmiger Dinge zu einer Kunstform ist entscheidend, sondern allein [...], ob eine solche Verformung aus der Freiheit hervorgeht oder aus dem naturgebundenen Instinkt.“ (Ebd., 237.) Was bedeutet hier „Freiheit“? Fink nennt das Grenzphänomen nicht explizit, aber wir können „Freiheit“ aus unseren Überlegungen zu Räumlichkeit bzw. Grenzhaftigkeit deuten: Nicht die Verformung als solche, sondern das *bewusste Bezogensein auf Grenzen, die Offenheit für die Begrenztheit* ist das Signum des Menschen. Er verschiebt nicht einfach Grenzen und hantiert mit Dingen, sondern *er hat sie in ihren Grenzen als Begrenzte*. Die Grenze ist nichts am Ding Sichtbares, sie ist, wenn überhaupt, eine gesonderte Eigenschaft desselben, weil sie dessen Besonderung ermöglicht. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit des Dinges, weil sie dessen Umriss zieht und es somit in seinen Grenzen hervortreten lässt. Für ebendieses Hervortreten (den *Vorschein*) ist der Mensch offen, ebendies vollzieht die Arbeit. In dieser Hinsicht erweist sich die Grenzgestalt der Wildnis in ihrer negativen Positivität nicht als Grenzlinie, sondern als eine *Grenzregion* einer immer wieder aufs Neue zu verschiebenden, anders zu ziehenden Grenze (im Sinne des amerikanischen *frontier*). Arbeit wirkt, antik gesprochen, apeirontisch (grenzauflösend) und (v)erwirkt dadurch je und je anders neue *πείρατα* (*peírata*, Begrenztes). Darum kann Fink sagen: „Arbeit hat den Sinn von Tilgung der Wildnis.“ (Ebd., 231.) – *En passant*: Ob der Grenzbezug *ausschließlich* menschliches oder nicht vielmehr Signum

alles Lebendigen ist, kann bspw. mit Plessner aufgeworfen werden, der seine Naturphilosophie auf dem Grenzbezug gründet (vgl. Plessner 2016, 149–156).

Die Ambivalenz der Arbeit blitzt auf: Vom Seienden aus gesehen ist der Arbeiter unermüdlicher Grenzgänger, der Grenzen eines bestehenden Seienden gewalttätig negiert und, seinem prometheischen Schöpferwillen gemäß, neu zieht. Er kann dabei die jeweiligen Grenzziehungen (die Ordnungen der Grenzen) aufheben; was er nicht vermag, ist, die Tatsache aufzuheben, dass es Begrenzung gibt (Begrenztheit). Arbeit wirkt auf Begrenztes, ist aber nur aus der Begrenztheit heraus möglich. Besteht die Macht der Arbeit nur in der jeweiligen Gestaltung eines Seienden (und *qua* [Nicht-]Formbarkeit des Rohstoffes auch hier unvollständig)? Wir sahen bereits, dass Fink die Arbeit als Tätigkeit begreift, die das Ansich-Fürsich aufbricht und dort Grenzen ins Sein reißt, wo vordem stilles Einerlei herrschte. Eine prometheische Unruhe treibt die Arbeit (vgl. Fink 1979, 321), weil sie sich immer nur dann hat, wenn sie tätig ist, d. h. sich an dem von ihr Vorgesetzten verformend abmüht und so sich selbst formt. Arbeit und Natur sind keine starren Gegensätze, sondern codependente Begriffe; somit ist ihr jeweiliges Sein immer nur in der Abarbeitung am jeweils Anderen, das hervorgebracht, indem es negiert wird. Dies gilt besonders für die Arbeit, weil sie die Tätigkeit der Vermittlung beider (des Menschen wie der Natur) darstellt. Arbeit erweist sich so, von der Seiendheit aus erschlossen, als ontologische Tätigkeit auch in dem Sinne, dass sie zwei Klassen von Dingen (die *naturales* und die *artificiales*) hervortreten lässt. Dies ist keine Aussage von einem *point of nowhere* aus, sondern Ausdruck „des humanen Seinsverständnisses“ (Fink, zit. nach Cervo 2019, 107), d. h. des menschlichen „Wesen[s] als ein ‚In-Beziehung-setzen‘“ (ebd., 110). Arbeit ist ihrem Wesen nach entgrenzt (vgl. Fink 1979, 220), weil sie im ontologischen Bereich (im Sinne der Seiendheit) jeder Grenze als grenzziehende Kraft, als Tätigkeit der Grenzziehung von Seinsweisen oder von regionalen Ontologien, vorausgeht – Arbeit ist grenzenlos (vgl. ebd., 228; Fink 2018, 521).

Wie weit reicht Finks Wildnisbegriff, besonders inmitten einer Dienstleistungsgesellschaft? Die Frage ist berechtigt, verfehlt aber den grundlegenden Sinn von „Wildnis“, wie er vorgeschlagen wurde, denn man muss Wildnis m. E. vornehmlich als *Anzeige eines Ursprungsmomentes des*

Menschseins auffassen. Begrifflich kommt „Wildnis“ einer *Ursprungsfiktion* gleich, deren Aufgabe die Enthüllung des Ursprungs des Menschlichen ist, ähnlich wie Rousseaus Fiktion vom ersten Menschen, „der ein Stück Land umzäunte“ (Rousseau 1955, 86; vgl. auch ebd., 37 u. 45). Denn von ihr aus lässt sich einsichtig machen, wie die menschliche Situierung als Selbstverortung, oder mit Fink: als „Einrichtung“ in der Welt, vonstattengeht. Das heißt, dass der Mensch sich nicht in vorgegebene Lebensräume fügt, sondern sie allererst gestaltet: „Der Grundvorgang unseres Daseins, den wir die ‚Einrichtung‘ nennen können, bedeutet die Selbstansiedlung des seinsverstehenden Menschen inmitten des verstandenen Seienden, er bestimmt unser Weltverhältnis, unseren Umgang mit uns selbst und allen begegnenden Dingen.“ (Fink 1976c, 277f.)

Erweiterung der räumlichen Deutung: Umwelt

Wie ist die Einrichtung vor dem Horizont der Grenzregion Wildnis und der negierend-ponierenden Grenztätigkeit zu verstehen? Lässt sie sich vermittels der Begriffe „Wildnis“ oder „Natur- und Kunst Ding“ erläutern? Ich meine, nein. Fink artikuliert in diesen Begriffen Momente einer seinen Überlegungen zugrundeliegenden Struktur, die zu explizieren er unterlässt. Als Namen dieser Struktur schlage ich „Umwelt“ vor. *Prima facie* ein Fehltritt, denn Fink spricht doch aus gutem Grund nicht von Umwelt, immerhin ist dieser Terminus, bei Herder präfiguriert (vgl. Herder 2015, 21f.), seit von Uexküll (vgl. Uexküll 1973, 150–215, 334–340) eine Heuristik, um das *Tierische* in seinen Lebensvollzügen möglichst nicht-anthropomorphisierend zu fassen (vgl. Plessner 1983; Heidegger 2010, 274–396); somit bedeutet die Applikation dieses Konzepts eine Betrachtung des Menschen von seiner Tiernatur aus, die Fink doch zu vermeiden sucht (vgl. Fink 1979, 212ff.; Fink 1960, 59–68)! Mitnichten. Erstens wäre eine Applikation des Umweltbegriffes nur dann illegitim, wenn Fink die Naturgebundenheit des Menschen ignorieren wollte, was er aber nicht tut (ob ihm die Fassung der Natürlichkeit des Menschen gelingt, ist eine andere Frage). Zweitens soll der Umweltbegriff nicht in einer harten, sondern *paradigmatischen* Lesart angewandt werden, d. h. als etwas, woran etwas der Arbeit resp. dem Menschen Wesentliches sich zeigen lässt. *Operiert* man mit dem Umweltbegriff, zeigt sich folgende menschliche Situation:

Der Mensch bleibt unentrinnbar ein Naturgeschöpf, wenn er auch das schreckliche und furchtbare Naturgeschöpf ist, das gegen die Große Mutter die Hand aufhebt und sich die Freiheit nimmt. Anders ist er in der umfangenden Natur als sonst jedes Lebewesen, – er ist in ihr in der seltsamen Art der sich äußernden und sich vergegenständlichenden Freiheit. Ein Zug dieser Freiheit ist das werktätige Arbeitertum. Die Natürlichkeit des Menschen ist seine „Un-Natürlichkeit“, – zu seiner Natur gehört es, sich nicht zu bescheiden mit der ihm gegebenen Lage [...], vielmehr unablässig seine Umwelt zu verändern und sich selber zu wandeln. Sofern der Mensch auch in allen Weisen, wo er sich der Natur entgegengesetzt, unausweichlich in ihr verbleibt, umfängt offenbar der Naturbegriff den Kulturbegriff und schließt ihn in sich ein. Die Arbeit ist etwas Naturhaftes, eben die charakteristische Weise, wie sich ein unruhiges und aggressives Geschöpf auf dem Boden und mit dem Stoffe der Natur seine „Lebens-Mittel“ beschafft. (Fink 1976b, 255f.)

226 Der Mensch ist von Natur aus so in der Natur, dass er nicht außerhalb ihrer steht, sondern aus ihr heraus*strebt*: „Der Mensch bleibt unentrinnbar ein Naturgeschöpf, wenn er auch [...] sich die Freiheit nimmt.“ „Freiheit“ meint hier Freisein von der Instinktbindung, d. h. des restlosen Aufgehens des Wesens des Menschen in der Natur. „Der Mensch ist zum Rebellen geschaffen.“ (Dostojewskij 2022, 405.) Der erste Akt des Menschseins ist ein Akt der *negativen* Freiheit: Negation der Umweltbindung, Selbstbestimmung als nicht-instinktgebunden. Wie oben gezeigt, gewinnt der Mensch einen positiven Begriff dessen, wogegen er rebelliert, durch eine zweite Negation, indem er seine ihm eigentümliche Tätigkeit (das Herstellen von etwas) von diesem ihn Umgebenden abzieht: Wildnis. Er bedarf dieser nicht-menschlichen Gestalt jedoch, um das menschliche Wesen zu bewahren, indem er sich daran verformend abmüht: Wildnis als „Gegen-Macht“ (Fink 1976b, 255). In der erneuten Negation (Verformen) des als Negativum (das Nichtmenschliche) Gewonnenen, von welchem der Mensch sich rebellierend abgesetzt hatte (Negation der Identität mit der Natur), geht die Positivität des Menschen als Arbeiter oder „Tor ins Wirkliche“ auf: „Aus seiner Freiheit kann ‚Seiendes‘ bestimmten Gepräges entstehen.“ (Fink 1979, 227; vgl. Fink 1958, 242.) Jedoch

ist diese Freiheit eine *bedingte*, weil abhängig vom Naturstoff, aus welchem sie sich zu befreien trachtet (vgl. Fink 2018, 519). Die menschliche Positivität ist durch und durch negativ (vgl. Cervo 2019, 112f.). Darum *schafft* die Arbeit auch nicht die Freiheit, sondern macht sie *erfahrbar*: „Zwar ist die Freiheit innere Voraussetzung für Arbeit, aber in der Arbeit wird er ihrer inne; Arbeit ist *ein* Weg zur Selbstvergewisserung der menschlichen Freiheit.“ (Fink 1979, 227.) „Innewerden“ ist ein Schlüsselwort, denn es besagt nicht nur bewusst werden im Sinne des Wissens um etwas, sondern *Verinnerlichung*: Erfahrung und Erkenntnis der Freiheit verändern das Wesen, das diese Erfahrung und Erkenntnis macht, von innen heraus, weil es das Erfahrene und Erkannte in sich aufnimmt.

Aus dem Bisherigen lässt sich die Verinnerlichung zweifach fassen: Erstens als menschliche Offenheit des Begegnenlassens von etwas als etwas und Aneignung desselben. Offenheit-für und Selbstsein als Sein-bei bzw. Seindurch Begegnendes ist ein Wesenszug des Menschen: Er ist nicht erst und kann dann etwas begegnen lassen, sondern existiert nur als dieser Bezug zu etwas. Zweitens: die Verinnerlichung als Veräußerlichung. In der Herstellung von etwas errichtet der Mensch eine Ganzheit seiner Lebensbedingungen; er richtet sich ein oder veräußert sein Wesen, um sein zu können (vgl. Cervo 2019, 106). Der Raum, worin der Mensch lebt, entsteht durch Veräußerung. Dergestalt macht sich der Mensch von seiner ursprünglichen Umwelt der Natur unabhängig, Arbeit findet zunehmend im Raum der kulturellen Werkgebilde (unter den von ihr hergestellten Bedingungen des Herstellens) statt und beginnt dadurch, sich auf sich selbst zu richten. Die Arbeit bearbeitet sich selbst (vgl. Fink 1979, 217ff.), kreist sich immer weiter in sich selbst ein, titanisch-maßlos (vgl. ebd., 217) *verinnerlicht* sie sich selbst. Die Arbeit erschafft eine Welt, die Arbeitswelt. *Prima facie* sind es nur die Kulturdinge, d. h. der Zusammenhang aller Dinge, die zur Arbeit gehören und innerhalb dessen der Arbeiter sich bewegt; aber genauer betrachtet zeigt sich, *dass darin die Welt unter der Optik der Arbeit erscheint*, jedoch so, dass die Konstitutionsleistungen all dessen, was scheinbar nicht zur Arbeit gehört (dasjenige, wogegen die Arbeit vorgeht und was der Gegenbegriff zur Arbeit ist: die Wildnis; dasjenige, was nur von der Arbeit benutzt und verformt, aber ursprünglich frei von Arbeit, also nur von ihr betroffen ist und ihr vorausliegt: der Stoff, das Material; letztlich:

alles, was scheinbar nichts mit ihr zu tun hat: Freizeit, Kultur), *überblendet* werden: *Der Mensch verliert sich in den konkreten in die Aufmerksamkeit drängenden Werkgebilden der Arbeitswelt, sozusagen im Anschein der Dinge.* Fink nennt dies den „prometheischen Stolz“ des Arbeiters und – *nota bene* – „Benommenheit“:

Die Grundstellung unseres Aufenthaltes in der Welt ist eine Benommenheit vom innerweltlich-Seienden. [...] Hier inmitten des Seienden ist [...], wo er sich zu bewähren hat. Aber vor lauter Dingen sieht er dann nicht mehr das waltende Ganze, das ihm und allen anderen endlichen Dingen Raum gibt und Zeit läßt. Die Benommenheit des Menschen durch den Zudrang der Dinge ist gleichbedeutend mit einer Blindheit gegen die Welt. (Fink 1958, 311f.)

228 Die Bezeichnung dieser Weltvergessenheit als „Benommenheit“ legitimiert unsere Applikation des Umweltbegriffes, denn es ist gerade jener Terminus, den Heidegger für das Verhältnis des Tieres gegenüber dem ihm in seiner Umwelt Begegnenden gebraucht (vgl. Heidegger 2010, 344–396). Die so gewonnene Arbeits(um)welt ist zwiespältiger Natur – positiv als Realisation des Wesens, negativ als Verfallen: „Jedes Wagnis der Freiheit ist ein gewisser Selbstverlust, bedeutet eine Exposition. [...] der Mensch verliert sich in die Gebilde, die er schafft [...] und *vergegenständlicht* sich in seinen Werken.“ (Fink 1979, 244f.)

Ermöglichungsgrund der Umweltlichkeit: Weltoffenheit

Beendeten wir an dieser Stelle die Umweltlichkeitsanalyse, blieben wir lediglich in einer Reformulierung der Natur–Kultur-Division unter neuem Namen stehen. Wir müssen uns darum dem Ermöglichungsgrund dieser Umweltlichkeit zuwenden: der Freiheit. Wie versteht Fink sie? Als „Abständigkeit“ zu der den Menschen umfangenden Ordnung, d. h. dezidiert räumlich, genauer, weil durch Arbeit (eine Tätigkeit) realisiert, als ein Abstehen. Hinaus aus der Natur, hinein in die Kulturlandschaft, worin dem Menschen erst einsichtig wird, wozu er sich in Abstand gebracht hat (die Natur geht ihm auf als Wildnis), sodass das Abstehen kein statisches, lineares

Verhältnis von A zu B ist, sondern *eine dynamisch-kreisende Bewegung aus der Natur in die Kultur zurück in die neue (!) Natur als Wildnis*. Erneut: Diese Grenzziehungen, diese Grenzgänge gehen nicht nur durch das Seiende, sondern durch den Menschen, der immer Naturwesen bleibt. Er bewegt sich nicht durch äußere Räume, sondern durch Wesensräume. Er ist in drei Umwelten zugleich beheimatet: in der Natur, in der Wildnis, in der Kultur, denn die Positivität der menschlichen Umwelt als Arbeitswelt verdankt sich der Negation der ursprünglichen, das heißt natürlichen, Umwelt, wobei das „ursprünglich“ im Sinne der Ursprungsfiktion zu verstehen ist. Kurz: Liest man Finks Überlegungen zu Arbeit und Wildnis mit dem Umweltbegriff quer, dann zeigt sich, dass der Mensch nicht eine Umwelt hat (z. B. die Kultur) oder dass „Umwelt“ das umgebende Äußere zur Kultur meint, sondern, *dass der Mensch in der paradoxalen Lage ist, mehrere Umwelten zu haben und zugleich nicht zu haben*, oder anders: *dass er zwischen den Umwelten steht im Sinne der Fink'schen Abständigkeit*. Das Los des Menschen ist das Ausbrechen aus der einen Ordnung in die andere, um von dort die erste auf neue Weise zu gewinnen und sich zugleich und erneut in Abständigkeit zu der Ordnung zu setzen, in welche er sich in seinem Akt der Rebellion gegen die erste Ordnung gesetzt hatte. Finks Idee vom „Sinn [der Arbeit als] Tilgung von Wildnis“ bekommt damit ein anderes Gepräge: Die Verdammnis des Menschen zur Arbeit bedeutet Verdammnis zu dauerhaftem Umformen seiner durch Negation gewonnenen Positionen (Natur-Kunstdinge, aber auch die Selbstverortung in diesem Kosmos), das heißt dauerhaftem Umformen seiner Verhältnisse, und da das Menschenwesen nur als Verhältnis dieser Verhältnisse gedacht werden kann, ist es nicht nur ein dauerhaftes Auflösen und Neuformen des Nichtmenschlichen, sondern gerade des Menschen selbst: dauerhafter Überstieg über die gesetzte Seiendheit *und* über sich selbst: „Das Wesen des Menschen wird von der Bewegung des Überstiegs her gesehen [...]. Der Mensch wird als ‚Transzendenz‘ begriffen.“ (Fink 1949, 293; vgl. Fink 2018, 525–529.) In unserer Deutung: als Transzendenz aus einer Umwelt in eine andere als verwirklichendes Innewerden der Freiheit. Solche um- oder binnenweltliche Transzendenz kann nur ein Wesen vollbringen, das in der Möglichkeit der Transzendenz steht oder: das *weltoffen* bzw. *frei* ist (vgl. Fink 1958, 222).

Fazit des Aufsatzes

Im Ausgang von Finks Kritik an der metaphysischen Arbeitsbestimmung und seinem Alternativbegriff der Wildnis erwies Arbeit sich als ontologische Tätigkeit, die ein komplexes Geflecht regionaler Ontologien aufbricht und so den Wesens- und Lebensraum des Menschen einrichtet. Dieser Raum ließ sich differenzieren durch den Umweltbegriff, der einen ersten Ausblick auf das Weltverhältnis der Arbeit gewährte. Arbeit bestätigt sich so als ein Grundphänomen des menschlichen Daseins, weil sie aus ihrem Wesen heraus das Weltproblem aufwirft. Zudem ergibt sich daraus eine Möglichkeit, wie „Grundphänomen“ verstanden werden kann: Isoliert betrachtet, erwirkt jedes Grundphänomen für sich eine Seiendheit, ein bestimmtes Sein von Seiendem, in unserem Fall: das Sein des von der Arbeit betroffenen Seienden einmal als Kunst-, einmal als Naturding in ihrem Verhältnis zueinander. Aus traditioneller Sicht fungiert ein Grundphänomen als Exponent einer Seiendheit (vgl. Fink 1979, 166f.). Eine solche Exposition wirft die Frage nach dem Zusammenhang dieser
230 Seiendheiten auf, denn dergestalt würde das Sein pluralisiert und unversöhnlich nebeneinander stehengelassen, z. B. als die Seiendheiten von *naturales* und *artificiales* oder in der Fassung des Menschen als natürliche Unnatürlichkeit. Fink sieht sich in parmenideischer Tradition, welche die Einzigkeit und Einheit des Seins zu denken versucht, und so ist auch das Grundphänomen mehr als nur Exponent der Seiendheit. Denn Grundphänomene gibt es laut Fink nicht isoliert, sie verweisen auf- und greifen ineinander, kurz: Sie lassen sich weniger vom jeweiligen thematischen Seienden aus fassen, sondern bilden eine dynamische Konstellation (vgl. ebd., 108f.). Sie spielen zusammen (was die Frage aufwürfe, ob dem Spiel nicht insofern herausragender Charakter zukäme, als es die vier übrigen Grundphänomene miteinander verbände). Grundphänomene stiften *Verhältnisse* (vgl. Fink 2018, 528f.), sie eröffnen eine „Gegend“: „eine *Dimension möglichen Vorscheins und Anscheins von Dingen*“ (Fink 1958, 316; vgl. ebd., 314ff.). Derart wären Grundphänomene als ein jeweiliges Verhältnis von Verhältnissen im Verhältnis zum Menschen zu begreifen (vgl. Fink 1979, 168f.). Aus der Weltdimension betrachtet, enthüllt das Grundphänomen also den Weltaufenthalt des Menschen in der Optik des jeweiligen Grundphänomens: Welt als Arbeitswelt, wobei die Arbeitswelt keine Region neben anderen in der

Welt wäre (bspw. als Sinn Ganzheit aller zur Arbeitspraxis gehörigen Dinge), sondern *die Welt selbst – Identität von Welt und Arbeitswelt, denn diese stellt jene in einer spezifischen Optik dar, ohne sie zu erschöpfen*. Welt ist reicher als Arbeitswelt, aber beide sind nichts Geschiedenes.

Bibliographie | Bibliografija

Cervo, Giulia. 2019. „Das Menschenwesen als endliches Schöpfertum. Natur im Kontext von Arbeit und Freiheit.“ In *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, 102–125. München/Freiburg: Alber.

Dostojewskij, Fjodor. 2022. *Die Brüder Karamasow*. Roman. Übersetzt von Swetlana Geier. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer.

Engels, Friedrich. 1990. „Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen.“ In Karl Marx und Friedrich Engels, *Werke. Bd. 20*, herausgegeben vom Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung Berlin, 444–455. 10. Aufl. Berlin: Dietz Verlag.

Figal, Günter. 2015. *Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Fink, Eugen. 1949. „Welt und Endlichkeit (1949).“ In Eugen Fink, *Sein und Endlichkeit (= EFGA 5.2)*, hrsg. von Riccardo Lazzari, 191–402. Freiburg/München: Alber, 2016.

---. 1951. „Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung.“ In Eugen Fink, *Sein, Wahrheit, Welt (= EFGA 6)*, hrsg. von Virgilio Cesarone, 15–205. Freiburg/München: Alber, 2018.

---. 1958. „Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomenbegriffs.“ In Eugen Fink, *Sein, Wahrheit, Welt (= EFGA 6)*, hrsg. von Virgilio Cesarone, 207–329. Freiburg/München: Alber, 2018.

---. 1960. „Spiel als Weltsymbol.“ In Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol (= EFGA 7)*, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, 30–224. Freiburg/München: Alber, 2010.

---. 1976a. „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie.“ In Eugen Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Franz-Anton Schwarz, 180–204. Freiburg/München: Alber.

---. 1976b. „Phänomenologische Probleme der Verfremdung.“ In Eugen Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Franz-Anton Schwarz, 250–267. Freiburg/München: Alber.

---. 1976c. „Weltbezug und Seinsverständnis.“ In Eugen Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Franz-Anton Schwarz, 268–279. Freiburg/München: Alber.

---. 1979. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Hrsg. von Egon Schütz und Franz-Anton Schwarz. Freiburg/München: Alber.

---. 2004. *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Hrsg. von Egon Schütz und Franz-Anton Schwarz. Freiburg/München: Alber.

---. 2018. „Ontologie der Arbeit (1965).“ In Eugen Fink, *Existenz und Coexistenz (= EFGA 16)*, hrsg. von Annette Hilt, 515–529. Freiburg/München: Alber.

---. 2019. „Der Mensch als Fragment.“ In *Phänomenologische Erziehungswissenschaft von ihren Anfängen bis heute. Eine Anthologie*, herausgegeben von Malte Brinkmann, 121–141. Wiesbaden: Springer.

232 Franz, Thomas. 2004. „Mensch und Technik bei Eugen Fink. Eine kritische Interpretation.“ *Phänomenologische Forschungen* 2004: 207–218.

Heidegger, Martin. 1963. *Sein und Zeit*. 10. Aufl. Tübingen: Niemeyer.

---. 2010. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.

Herder, Johann Gottfried. 2015. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Hrsg. von Hans Dietrich Irmscher. Stuttgart: Reclam.

MacIntyre, Alasdair. 2002. *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. 3. Aufl. Chicago und La Salle, Il.: Open Court.

Plessner, Helmuth. 1983. „Über das Welt-Umweltverhältnis des Menschen.“ In Helmuth Plessner, *Conditio humana*, 77–87. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---. 2016. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rousseau, Jean-Jacques. 1955. Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. Übersetzt von Heinz Mende und Karl Peter. Berlin: Aufbau-Verlag.

Sepp, Hans Rainer. 2019. „Exzentrisch wohnen. Anmerkungen zu Finks Bestimmung des Menschen als eines Verhältnisses.“ In *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, 142–161. München/Freiburg: Alber.

Uexküll, Jakob von. 1973. *Theoretische Biologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ONTOLOGIE UND KOSMOLOGIE

III.

ONTOLOGIJA IN KOZMOLOGIJA

ÜBERLEGUNGEN ZUR ONTOLOGIE UND ZUR „ONTOLOGISCHEN ERFAHRUNG“ BEI EUGEN FINK

Anna Luiza COLI

Universidade Estadual de Londrina, Rodovia Celso Garcia Cid, PR-445,
Km 380, Campus Universitário, Cx. Postal 10.011, CEP 86.057-970, Londrina
- PR, Brazil

annaluizacoli@gmail.com | anna.coli@institutodianoia.com

Reflections upon Ontology and the “Ontological Experience” in Eugen Fink

Abstract

The paper aims to present Fink’s critique of the Husserlian phenomenology from the perspective of the ontological problematic as it was addressed in his philosophy. For this purpose, we start from the manuscripts around the lost 1940 *Treatise on Phenomenological Research*, in order to arrive at his late formulations of the key

concept "ontological experience." Though there is no pretension in discussing Fink's interpretations of Husserl, Nietzsche, or Hegel, the present study aims to present the development of the ontological problematic from Fink's own perspective.

Keywords: ontology of becoming, force, ontological experience.

Razmisleki o ontologiji in o »ontološkem izkustvu« pri Eugenu Finku

Povzetek

Članek želi predstaviti Finkovo kritiko husserlovske fenomenologije z vidika ontološke problematike, kakor jo je razgrnil v svoji filozofiji. Zato se najprej posvetimo rokopisom, ki so nastali okrog leta 1940, v času izgubljene *Razprave o fenomenološkem raziskovanju*, da bi se približali k njegovim poznim formulacijam ključnega koncepta »ontološkega izkustva«. Pričujoča študija nima pretenzije, da bi obravnavala Finkove interpretacije Husserla, Nietzscheja ali Hegla, temveč želi predvsem predstaviti razvoj ontološke problematike s Finkove lastne perspektive.

238

Ključne besede: ontologija postajanja, moč, ontološko izkustvo.

1. Einleitung

Die für das Jahr 2023 angekündigte Publikation der Bände 3.3 und 3.4 der *Eugen Fink Gesamtausgabe (EFGA)* und damit die Vervollständigung der Veröffentlichung von Finks philosophischem Nachlass bis 1945 (*Phänomenologische Werkstatt*)¹ bietet aus naheliegenden Gründen die Gelegenheit einer tiefgreifenden Erneuerung des Rezeptionsspektrums seines Werkes. Unter den zahlreichen Gründen, die dieses Material für die heutige Fink-Forschung so relevant sein lassen, sticht meines Erachtens hervor, dass es erlaubt, entscheidende Fragen im Blick auf das zu beantworten, was bisher als „fehlendes Verbindungsglied“ zwischen den Schriften des jungen Husserl-Assistenten und -Mitarbeiters und dem Universitätsprofessor der Nachkriegszeit galt. Im vorliegenden Beitrag wähle ich den Begriff der „ontologischen Erfahrung“ zum Leitbegriff und Bindeglied, da er den Kern der bereits vielfach dokumentierten Kritik Finks an der Husserl’schen Phänomenologie² mit einer grundsätzlichen Achse des Nachkriegswerkes verbindet: Finks kritische Auseinandersetzung mit der traditionellen Metaphysik und die damit verbundene Entfaltung einer Kosmologie bzw. kosmologischen Philosophie.³

239

Das neue Nachlassmaterial eröffnet den breiteren Kontext, in dem der Begriff der „ontologischen Erfahrung“ geprägt wurde. Er erscheint im Zusammenhang der systematischen Herausarbeitung von Finks Kritik an Husserls Phänomenologie hinsichtlich ihrer metaphysisch-philosophischen Begrenztheit in der Schrift *Traktat über die phänomenologische Forschung*, die durch den Ausbruch des Zweiten Weltkrieges verloren gegangen ist. Von der Existenz dieses „Traktats“ wie von seinem Schicksal weiß man lediglich

1 Die letzten Volumina von Band 3 der *Eugen Fink Gesamtausgabe (EFGA)*, *Phänomenologische Werkstatt* 3.3 (Fink 2023a) und *Phänomenologische Werkstatt* 3.4 (Fink 2023b) erscheinen in 2023. Ich bedanke mich herzlich bei dem Herausgeber Giovanni Jan Giubilato, der mir schon vorab einen Einblick in die entsprechenden Materialien ermöglicht hat.

2 Vgl. dazu Cairns 1976, 14f.; Luft 2002, 204; van Kerckhoven 2003, 162f., Moran 2007, 6f.

3 Vgl. Coli 2022b. Zur Kritik der Metaphysik als Grundlage von Finks kosmologischer Philosophie vgl. Coli 2022a.

durch Finks Hinweis in dem im Frühjahr 1940 niedergeschriebenen und erhalten gebliebenen Manuskript „Elemente einer Husserl-Kritik“.⁴ Mehr als einen Hinweis auf das philosophische Unbehagen, aus dem heraus die „ontologische Erfahrung“ als Begriff entwickelt wurde, bietet uns nun das der Öffentlichkeit vorgelegte, bislang fehlende Verbindungsglied verschiedener Notate, die den Aufbau einer radikal eigenständigen Ontologie erahnen lassen. Es zeigt sich, dass die ontologische Besinnung, die Fink in seinem späteren Werk vornimmt,⁵ von denselben Fragen ausgeht, die ihn bereits zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Husserls Grundidee der Philosophie als „vorphilosophischer Lebenshaltung“ (Fink 2023b, 204), die sich durch einen „Verzicht auf Metaphysik“ (ebd., 212) auszeichne, getrieben hatten. Da Fink „Ontologie“ auf der Grundlage eines eindeutig spekulativ-dialektischen Denkens basiert,⁶ können wir zudem vermuten, dass sie sich deutlich weniger mit Heideggers Ansatz verbinden lässt,⁷ als bisher anzunehmen war. Zwar ist die Notwendigkeit einer tiefgreifenden Kritik der Metaphysik und einer kritischen „Destruktion der Geschichte der Ontologie“ (Heidegger 1977, 27–

240

4 In Band 3.4 der *Phänomenologischen Werkstatt* nachzulesen. In diesem aus 56 Thesen bestehenden Manuskript rekonstruiert Fink ansatzweise die wichtigsten Punkte, die im verlorenen *Traktat* angesprochen und erörtert wurden.

5 Bedeutende Arbeiten dieser Zeit thematisieren die „ontologische Erfahrung“ sowie die ontologische Diskussion im Kontext der Kritik der Metaphysik auf eine direkte oder indirekte Weise. Vgl., u. a., *Sein und Mensch* (Fink 1977b), „Sein, Wahrheit, Welt“ (Fink 1956/57) und vor allem *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“* (Fink 1977a).

6 Heideggers Ablehnung der Dialektik ist bekannt. Im Blick auf seine Auseinandersetzung mit Nietzsche und der Metaphysik (*Schwarze Hefte 1942–48*) behauptete Heidegger sogar, Dialektik und Technik gehörten zusammen: „Inwiefern gehören Dialektik und Technik zusammen? Sie richten die Vereinbarkeit alles Auseinanderliegenden in eine unbedingte, überallhin sichernde Herstellbarkeit ein. Die Technik beseitigt Bedürfnis und Vermögen des Lernens, dessen Wesen darin beruht, daß es im erfahrenden Anerkennen der Verfahren beruht.“ (Heidegger 2015, 497.)

7 Die Nähe zwischen Fink und Heidegger im Blick auf die vermeintliche Absicht, eine Ontologie in die Phänomenologie einführen zu wollen, ist weithin verteidigt worden. Vgl., u. a., Moran 2007, 16: „[The] emphasis on a primordial life led Fink in the direction of Heidegger’s existential ontology.“ Ich beabsichtige hier wie gesagt nicht, auf die Frage der Abgrenzung des Weges der Ontologie bei Fink und Heidegger einzugehen. Ein Versuch in dieser Richtung wurde jüngst wieder unternommen in *Giubilato 2020*.

36) zweifellos ein Anliegen, das Fink mit dem Heidegger von *Sein und Zeit* teilt. Jedoch führt dies Fink zu dem Versuch einer *Erneuerung* der Metaphysik in einem kosmologischen Sinne und damit zu einem grundsätzlich anders gearteten Ergebnis als dem des Heidegger'schen Seinsdenkens.⁸

Ohne den Anspruch zu erheben, das heikle Terrain einer unmittelbaren Auseinandersetzung mit Heideggers Ontologie zu betreten (diese Arbeit steht noch aus), möchte dieser Beitrag sich darauf beschränken, einen möglichen Weg aufzuzeigen, wie die ontologische Problematik und ihre Entwicklung innerhalb des Rahmens von Finks Denkweg verstanden werden kann. Will man Finks Philosophie anhand einiger grundlegender Achsen aufspannen, ist auf jeden Fall die ontologische Frage, so will dieser Beitrag zeigen, eine dieser zentralen Achsen, die zugleich verschiedene Momente seines Werkes miteinander verbindet.

2. Finks Husserl-Kritik

Als Mitarbeiter Husserls bis zu dessen Tod war Fink selbstverständlich bestens vertraut mit Husserls Spätwerk und spielte keine unerhebliche Rolle im Zusammenhang von dessen Genese (vgl. Biemel 1985). Und doch gilt seine Kritik allem voran der programmatischen Darstellung einer phänomenologischen Forschung und Methode, wie Husserl sie in *Ideen I* formuliert (vgl. Bruzina 2004; Moran 2007). Wie in seinen in den Werkstatt-Bänden veröffentlichten Arbeitsnotizen immer wieder deutlich wird, ist Fink der Ansicht, die Idee einer phänomenologischen Forschung als „Ausweitung

241

⁸ Heidegger erkennt (wiederum abweichend von Fink) bei Nietzsche die Möglichkeit einer Überwindung/Verwindung der Metaphysik (vgl. Heidegger 2015, 73f.). Nach seiner konfrontativen und destruktiven Auseinandersetzung mit Nietzsche während der 1930er bis Mitte der 1940er Jahre, deren Folgen sich noch viele Jahre später abzeichnen sollten (vgl. die 1960 an Medard Boss gerichtete Bemerkung: „ich stecke noch im ‚Abgrund‘ Nietzsche“; Heidegger 1994, 320), behauptet Heidegger später, nur die Überwindung Nietzsches habe ihn in die Lage eines „Sich-sagen-lassende[n] Nach-sagen[s] des Wortes aus Seyn“ (Heidegger 2015, 77) versetzt. Während seiner Arbeit an den Nietzsche-Büchern taucht diese Grundidee erneut im Begriff der *Gelassenheit* auf. Gemeint ist damit die Haltung, die Metaphysik ihrem Geschick zu überlassen und ihr lautes Gerede nicht weiter anzuhören: „erst wieder schweigen, überschweigen das Gesage der Sprache der Metaphysik“ (ebd., 56). Dazu Coli und Giubilato 2021.

des Begriffs der Anschauung auf jede Grundart von Evidenz“ (Fink 2023b, 201) bzw. einer Phänomenologie, deren Ziele letztlich ein Erbe des Positivismus des 19. Jahrhunderts darstellten, sei von Husserl nie ganz überwunden worden. Ein solcher szientistischer Positivismus manifestiere sich vor allem in der Idee einer intuitiv-deskriptiven Methode, die glaube, einen *voraussetzungslosen* Zugang zu der unmittelbaren Gegebenheit des Phänomens „als vorprädikative Grundlage ausdrückender Urteile“ (ebd., 211) gewährleisten zu können.⁹ In eben diesem Kontext verortet sich Finks Interpretation der Husserl'schen Phänomenologie, wie sie in diesen und anderen Manuskripten aus dieser Zeit, aber auch in den späteren Husserl gewidmeten Beiträgen zu finden ist (vgl. Fink 1976).¹⁰

242 Wie aus einer Lektüre der „Elemente einer Husserl-Kritik“ eindeutig hervorgeht, wurde daher das eigentümlich Philosophische an der Phänomenologie Husserls aus der Sicht Finks von vornherein durch bestimmte methodische Ansätze (z. B. Deskription und Analyse) und durch am Ideal der mundanen Wissenschaftlichkeit orientierte Forderungen gehemmt (Fink 2023b, 200). Folglich sei Husserls Idee von Phänomenologie als strenger Wissenschaft eigentlich in Opposition zum philosophischen als einem „spekulativen“ und als unwissenschaftlich abqualifizierten Denken und in Hinblick auf den reformatorischen Anspruch einer neuen Begründung von Erkenntnis errichtet worden. Finks neuerliches Nachdenken über das Verhältnis von Phänomenologie und Philosophie wurde zum Teil in seiner 1939 veröffentlichten Abhandlung „Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls“ realisiert,¹¹ zum Teil aber auch in dem berühmten Aufsatz

9 Vgl. dazu Husserl 1976, 136: „Dazu kommt – und das ist, weil auf Prinzipielles bezogen, sehr viel wichtiger – daß die Phänomenologie ihrem Wesen nach den Anspruch erheben muß, ‚erste‘ Philosophie zu sein und aller zu leistenden Vernunftkritik die Mittel zu bieten; daß sie daher die vollkommenste Voraussetzungslosigkeit und in Beziehung auf sich selbst absolute reflektive Einsicht fordert.“

10 Eine analytische Diskussion und kritische Hinterfragung von Finks Interpretation der Phänomenologie Husserls geht über den Rahmen dieses Beitrages hinaus, der sich (auch) als vorbereitendes Instrument für eine spätere, zweifellos notwendige kritische Diskussion der Fink'schen Position und ihrer Grenzen versteht.

11 Deren „Gegenstück“ war der geplante *Traktat über die phänomenologische Forschung* (vgl. Fink 2023a, 135).

„Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie“ von 1957.¹² Operative Begriffe gehören zu den „Selbstverständlichkeiten“ bzw. Voraussetzungen, der „operative[n] Verschattung“, dem „Nichtgesehene[n]“, welches, so Fink, zugleich „das Medium des Sehens ist“ (Fink 1976, 191f.). Es geht also um jene Begriffe, mit denen das Denken notwendig operiert, da es sie zwingend voraussetzt. Gerade in Hinblick auf die „urlichtenden Begriffe“¹³ (Fink 2023b, 208) stellt sich Fink die Frage nach dem operativen Verständnis dessen, was die Phänomenologie unter „Sein“ und „seiend“ fasst. Indem er diese Frage an die Phänomenologie Husserls richtet, scheint sich die ontologische Problematik seinem eigenen phänomenologischen Projekt auf nahezu unausweichliche Weise aufzudrängen.

An dieser Stelle lohnt sich ein kleiner Exkurs über den Sinn des Spekulativen bei Fink. Denn auffallend ist meines Erachtens das Beharren eines Teils der Fink-Forschung auf einer überlieferten missverständlichen Bedeutung des Begriffs „Spekulation“, dem Fink immerhin von den ersten dokumentierten Arbeitsmaterialien der *Phänomenologischen Werkstatt* an bis in sein gesamtes späteres Werk hinein zentrale Bedeutung beimisst.¹⁴ Fink verbindet das

243

12 Unter dem Anspruch, die Spannung zwischen den thematischen und den operativen Begriffen in der Phänomenologie Husserls herauszustellen, gelingt es Fink, die Husserl'sche Phänomenologie aus einer ganz in die ontologische Problematik integrierten Perspektive darzustellen. Vgl. Fink 1976, 195: „Es handelt sich [...] um die transcendente Vorgängigkeit des konstituierenden Lebens vor allen konstituierten Sinngebilden. [...] Die Konstitution der mundanen Charaktere des Subjekts, in denen es seine weltvorgängige Ursprünglichkeit verhüllt, ist bei Husserl nicht explizit und überzeugend genug durchgeführt worden. Darin ist es begründet, dass der Begriff des Phänomens bei Husserl merkwürdig schillert.“

13 Wie im Manuskript „Elemente einer Husserl-Kritik“ nachzulesen ist, bezeichnet Fink jene Begriffe als „urlichtend“, die in seinem späteren Werk die Problematik der Transzendentalien berühren, also des ursprünglichen Entwurfs philosophischer Grundbegriffe (Sein, Welt und Wahrheit).

14 Man könnte dieses interpretative Missverständnis Ronald Bruzinas ersten (und in jeder Hinsicht verdienten) Bemühungen zuschreiben, die Beziehung zwischen Husserl und Fink zu beleuchten, wie er es in seinem inzwischen zum Klassiker avancierten Werk *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology* (2004) tut. Möglicherweise, weil er Finks damals schon vorhandenes Spätwerk nicht ausreichend berücksichtigte, prägte er eine Interpretation des „Spekulativen“ bei Fink, die in großer Nähe zu „Gabriel Marcel's conception of the nature of mystery“ steht, „that is, a problem in which one finds oneself existentially involved“ (ebd., 458). Dabei wurde

Spekulative keineswegs mit einem leeren, abstrakten Grübeln, das der nüchternen Wissenschaftlichkeit phänomenologischer Forschung entgegenstehen würde, sondern begreift es als Haltung gegen eine dogmatische und wenig hinterfragende Verhärtung thematischer und vor allem operativer Begriffe der Philosophie – und somit gerade als Möglichkeit, diese als *Entwurf* zu denken bzw. wieder in Bewegung zu versetzen (vgl. Fink 1956/57, 221, 237f.). Unbestreitbar verwendet Fink das Spekulative als Index für die *Arbeit des Begriffes*, also als dessen Entfaltung und Problematisierung.¹⁵ Nicht zufällig wird der Vorwurf gegen Husserls anti-spekulative Haltung immer wieder um die Feststellung seines „Unvermögen[s] zum Begriff“ (Fink 2023b, 211) ergänzt, das seine Phänomenologie insofern zu einem „begriffsblinde[n] Positivismus“ (ebd., 201) werden lasse, als sie eine Deskription „ohne Setzung des Begriffs des Gegebenen“ vertrete. Kurz: „Analyse ohne Bezug zum spekulativen Gedanken, also Analyse, die nur ein gegebenes Wissen ins Uferlose entfaltet, ist Geschwätz.“ (Ebd.) Spezifischer auf den Kontext der ontologischen Problematik bezogen, zeichnet sich das Spekulative – dessen hegelianisches Erbe gewürdigt und fruchtbar gemacht werden muss¹⁶ – bei Fink jedoch dadurch aus, das es sich gegen die unmittelbare Gegebenheit des Phänomens richtet und dieses selbst hinterfragen und zum Problem der Phänomenologie machen will. „Die Phänomenalität der Phänomene aber ist nie selber eine phänomenale Gegebenheit. Sie ist immer und notwendig ein Thema spekulativer Bestimmung.“ (Fink 1976, 148.) Der

der offensichtliche hegelianische Kontext, in dem Fink diesen Begriff systematisch gebraucht, völlig außer Acht gelassen. Spätere, ebenso problematische Interpretationen trugen dazu bei, die Idee des „Spekulativen“ als Gegenteil von „Husserl’s ‚sobriety‘“ (ebd., 451), also als leere Abstraktion, die einer phänomenologischen Haltung völlig widerspreche, zu verhärten. In der Formulierung von Moran 2007, 11: „Fink was a speculative thinker who understood speculation in a somewhat Heideggerian manner as an essential on-going, ‚unresting‘ questionableness of a problem that cannot be solved by analytic means but can only be brought to a more pressing question.“

15 Vgl., u. a., Fink 2008, 81f.: „Diese spekulative Natur des Seienden, in sich ‚Begriff‘ zu sein, bestimmt die spekulative Methode.“

16 So stellt Hegel im ersten Band der *Enzyklopädie* das Spekulative dem Dogmatischen gegenüber und erklärt: „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.“ (Hegel 1977, 347.)

antispekulativen, positivistischen Haltung Husserls setzt Fink daher eine spekulativ-begriffliche entgegen, welche der eigentlich philosophischen Haltung entspreche. In diesem Sinne ist das ontologische Vorhaben Finks, das um die „ontologische Erfahrung“ herum entwickelt wird – wie ich im Anschluss zeigen möchte –, der kritisch-metaphysische Riss (vgl. Fink 1976, 195), durch den er die Phänomenologie wieder in das Feld der zentralen philosophischen Probleme zurückführen will. „Die spekulative Frage, mit welcher der Mensch aufsteht inmitten des Seienden, ist die Frage, was das Seiende ist. Dieser ‚Anfang‘ ist kein ‚primitives Vorstadium‘ des wissenschaftlichen Philosophierens, sondern ist der Entwurf des spekulativen Grundproblems der Philosophie selbst.“ (Fink 2023a, 302.)

In der Gleichsetzung von antispekulativer Haltung und dem ihr entsprechenden „Idol der Gegebenheiten“ (Fink 2023b, 200) liegt also der Kern von Finks Kritik an Husserl, die sich in zwei einander ergänzenden Punkten so engführen lässt: 1) einerseits nämlich der Kritik an der Annahme schlichter Gegebenheit, die der Deskription als ihrerseits voraussetzungsloser Methode zugrunde liege; und 2) andererseits der Kritik an Husserls methodologischer Unfähigkeit, die Phänomenalität des Phänomens bzw. die Sachlichkeit der Sache so zu denken, dass die Idee einer solchen Rückkehr zur Urfaktizität selbst nicht in einer methodologischen Naivität gefangen bleibt. „Das Wahnbild einer Unmittelbarkeit, eines schlichten Aufnehmens eines einfach daliegenden Seienden, einer für uns bereit liegenden Sache. Die Sachlichkeit der Sachen wird weder erörtert, noch begriffen.“ (Ebd., 213.) Zusammengefasst: Wenn Husserl seine Phänomenologie insofern zu einer „vor-philosophischen Propädeutik der Philosophie“ (ebd., 202) machen will, als sie „neutral gegenüber philosophischen Standpunkten“ bleibt, d. h., wenn sie für sich selbst den Anspruch erhebt, voraussetzungslose Wissenschaft zu sein, führt dies dazu, dass die Phänomenologie aus dem Bereich der philosophischen Fragen ausgegliedert werden muss.

245

3. „Ontologische Erfahrung“

Zu der gleichen Zeit, in der er seine Kritik an der Husserl'schen Phänomenologie in Form des „Traktats“ systematisiert, beschäftigte sich Fink

mit seiner ersten „geistig selbständigen Schrift“ (Fink 2023a, 142), der er den Titel „ontologische Erfahrung“ gibt. Auch wenn diese Schrift nicht als eigenes Werk vollendet wurde, ist doch der Umfang der darauf bezogenen Materialien beträchtlich – sie nehmen den mit Abstand größten Teil des vierten Teilbandes der *Phänomenologischen Werkstatt* ein, so die Herausgeber – und spannt sich über den Zeitraum der Jahre 1938 bis Ende 1945. Die zentrale und strukturierende Rolle, die dieser Begriff in Finks philosophischer Produktion nach dem Krieg spielt, ist grundsätzlich bekannt; seine Bedeutung für die Neuformulierung einer eigenen phänomenologischen Philosophie jedoch kann erst jetzt gründlich untersucht werden.¹⁷ Die folgende Analyse soll den Weg nachzeichnen, den Fink bis 1945 in seinen Notaten und Überlegungen und nach dem Krieg in seinen Schriften und Vorlesungen auf der Suche nach der „seinsbegrifflichen“ Formulierung der *ontologischen Erfahrung* gegangen ist.

4. Die Ontologie des Werdens im Zusammenhang einer Nietzsche'schen „Metaphysik des Spiels“

246

Auch wenn die systematische Deutung von Nietzsches Werk erst viele Jahre später in seiner Vorlesung über *Nietzsches Philosophie* (1960) vorgelegt wird, so findet man doch in Finks bereits 1946 als Probevortrag im Rahmen seiner Habilitation an der Universität Freiburg i. Br. vorgestellter Studie „Nietzsches Metaphysik des Spiels“ *in nuce* die grundlegenden Leitlinien seiner Auslegung.¹⁸ Parallel zur Diagnose des Nihilismus als Zeichen des Niedergangs und des Verfalls sowie des Platonismus als des großen Gegners der tragischen

17 Zum phänomenologischen Projekt des Spätwerks Finks auf der Basis des Begriffs der „ontologischen Erfahrung“ siehe Coli 2022a.

18 Die Referenzwerke sind hier eindeutig auf die Themen zu beschränken, die mit Nietzsches Philosophie und ihrer Auslegung zusammenhängen – hauptsächlich die Texte *Nietzsches Philosophie* (Fink 1960) und „Nietzsches Metaphysik des Spiels“ (Fink 2011). Jedoch geht es in diesem Beitrag nicht darum, die Relevanz oder Angemessenheit von Finks Nietzsche-Deutung im Rahmen der Nietzsche-Forschung zu diskutieren. Diese Diskussion wurde an anderer Stelle (Coli, Giubilato und Weber 2022) geführt. An Finks Auseinandersetzung mit Nietzsche interessiert mich im Folgenden nur das, was sie zur Rekonstruktion des Hauptarguments (der ontologischen Kritik der Metaphysik) beisteuert.

Kunst und des tragischen Geistes gebe es in Nietzsches Denken, so Fink, die grundlegende Intuition einer ursprünglicheren Erfahrung des Seins, die nur einer „antimetaphysische[n] Weltbetrachtung – ja aber eine[r] artistische[n]“¹⁹ (Fink 2011, 31) zugänglich sei. Nietzsches Artistenmetaphysik begreife die Kunst – und insbesondere die tragische Kunst – als Welterkenntnis, insofern sie eine „Deutung des Weltganzen am Leitfaden der Kunst“ (Fink 1960, 24) vorlege, in der sich das Sein als Werden, als Spiel erfahren lässt. „Nietzsches Lehre vom Sein des Menschen wie vom Sein der Natur gründet in seiner Metaphysik des Spiels.“ (Fink 2011, 35.)

Diese neue Ursprünglichkeit entspreche zugleich einem „neuen Lebensgefühl, einer tieferen Daseinerschließung“ (Fink 1976, 128) und letztlich einer Erfahrung des Seins, die einen neuen und ursprünglichen Entwurf des Seinsgedankens ermöglicht. Nietzsche halte diese Grundeinsicht in das Sein für die eigentliche *metaphysische Tätigkeit des Menschen*, die in der Tragödie ihre höchste Form erreicht habe. So wird „das ‚Tragische‘ als kosmisches Prinzip verstanden“ (Fink 1960, 21) und in „einer tragischen Weltauffassung kann es keine Erlösung geben“ (ebd., 17). Nietzsche verweise auf den Schmerz der Offenheit zur Welt, der sich in Form einer „Sinnlosigkeit und Abgründigkeit des Daseins“ (ebd., 26) zu erkennen gebe. Die antike Kunst und insbesondere die Tragödie offenbarten in dieser Hinsicht die Art und Weise, wie die Griechen die dunkle Bedrohung der Sinnlosigkeit in den Bedingungen ihres Daseins künstlerisch zu befriedigen versuchten.

247

Damit ist Finks Auslegung zufolge gemeint, dass Nietzsche ein Gespür für die tiefgreifende Wandlung der *Seinsauffassung* zeige, die bereits bei Parmenides angelegt sei: „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.“ (Fink, 1957, 46.) Im Geiste der Konfrontation, die

19 Fink geht davon aus, dass die antimetaphysische Polemik Nietzsches „auf einem verengten und unzureichenden Begriff von Metaphysik beruht“ (Fink 2011, 28), so dass man diese kritische Perspektive auf die Metaphysik selbst als eine Art Metaphysik betrachten könne, die freilich auf einem radikal anderen Fundament beruhe als die traditionelle Metaphysik: eben dem einer Metaphysik *des Spiels*.

Nietzsche den Grundlagen der überlieferten Metaphysik angedeihen lässt, eröffnet sich für Fink selbst die Aufgabe, die Problematik einer Ontologie des Werdens zu überdenken. Nietzsches Intuition sei in dieser Hinsicht entscheidend, insofern sie einerseits Einblick in eine nicht von Weltvergessenheit geprägte Seinserfahrung gebe, die in der überlieferten Metaphysik an den Rand gedrängt wurde, und diese Seinserfahrung andererseits als Analogie zu einem Verständnis der kosmischen Dynamik selbst beschreibe. In einer Passage, in der Fink die Züge einer Ontologie des Werdens im Gegensatz zu einer Ontologie der Identität und des starren Seins – das Sein als Gegenbegriff zum lebendigen Werden (Fink 2011, 30) – zusammenfasst, behauptet er in Anknüpfung an „Nietzsches Wort über das *Sein*“ (ebd., 27): „Das Tragische ist Nietzsches erste Grundformel für seine Seinserfahrung. Die Wirklichkeit ist ihm das Widerspiel von Urgegensätzen.“ (Fink 1960, 17.)

5. Ontologie des Werdens bei Hegel?

248

Auch wenn Nietzsche als Herold einer neuen ontologischen Erfahrung in Erscheinung tritt, erfährt sie bei ihm Fink zufolge keine seinsbegriffliche Formulierung. Die Weigerung Nietzsches, die Ursprünglichkeit der ontologischen Erfahrung begrifflich herauszuarbeiten, sei dabei auf sein grundsätzliches Misstrauen gegenüber dem Begriff zurückzuführen (Fink 2011, 31). Angesichts dieses Mangels an einer „Arbeit des Begriffs“ im Blick auf Nietzsches „Erfahrung des Seins im Werden“ wendet sich Fink daher an Hegel, seit dessen „Gigantenwerk“ das „seinsbegriffliche Denken still[stehe]“ (Fink 1976, 128).²⁰ Jedoch ist die Abgrenzung in Finks Hegel-Deutung viel weniger offensichtlich und breiter ausgedehnt als die in seiner Nietzsche-Deutung. Aus diesem Grund schlage ich einen Ausschnitt jener Werke vor, in denen Fink das Problem der Ontologie bzw. die Frage nach dem Sein des Seienden stellt

20 Vgl. dazu auch Fink 1977a, 107: „Die Art, wie Hegel zuletzt Bewegung, Leben, Begriff und Spiel in eins denkt, bedeutet eine Sprengung des logischen Ansatzes, nicht in Richtung auf einen Irrationalismus, der nur der wesenslose Schatten des Rationalismus ist, sondern in Richtung auf eine neue ursprüngliche Grunderfahrung des Seins, deren Herold und Hahnenschrei wir in Nietzsche ahnen.“

(insbesondere 1956/57; 1977a; 1977b). Anhand dieses Ausschnitts lässt sich nachvollziehen, wie sich die ontologische Problematik bzw. der Begriff einer „ontologischen Erfahrung“ als wichtiger Gravitationspunkt herausstellt.²¹

Im Rahmen der phänomenologischen Interpretationen von Hegels *Phänomenologie des Geistes* (Fink 1977a) zeigt sich diese Rückbesinnung auf Hegel insbesondere in der Konzentration Finks auf die ersten drei Kapitel der *Phänomenologie*, die in der von Fink zitierten Suhrkamp-Ausgabe unter „Abschnitt A“ zusammengefasst sind, nämlich: „I. Die sinnliche Gewissheit“; „II. Die Wahrnehmung“; „III. Kraft und Verstand“. Nach Finks Verweis auf diese Ausgabe würde also der Abschnitt A die sich auf das „Bewusstsein“ beziehenden Kapitel enthalten.

Im Erfahrungsfeld des Bewusstseins kommt Hegel laut Fink zur Auslegung der Subjektivität als „Geist“ ausschließlich im Zuge der Seinsfrage. Dabei befasst sich Fink insbesondere mit den dialektischen Momenten jener Erfahrung des Seienden, die Hegel in Form der Übergänge von der sinnlichen Gewissheit zur Wahrnehmung und von der Wahrnehmung zum Verstand fasst, in denen das Bewusstsein die Dingheit des Dinges zu fassen versuche, dabei aber unweigerlich in Paradoxien gerate. Die ausdrückliche Thematisierung des Seins des Seienden im Werden – bzw. eine mögliche „Ontologie des Werdens“ – sei also bei Hegel im Übergang von der Erfahrung der Wahrnehmung zu der des Verstandes zu finden.²² Der Grundbegriff des Verstandes, der es

249

21 Ähnlich wie im Fall von Finks Nietzsche-Deutung wird jede Diskussion über die Relevanz oder Gültigkeit seiner Hegel-Deutung in diesem Beitrag völlig außer Acht gelassen. Diesbezüglich beziehe ich mich auf die Beiträge von Barbarić (2020) und Bertolini (2015), die diese Interlokution zum Thema machen, möchte aber zugleich die im *Journal der Hegel Society of America* veröffentlichte Rezension hervorheben, in der der Autor bereits 1981 in Finks Werk eine eigenständige und originelle Haltung erkennt (Sallis 1981). Diesbezüglich verweise ich auf die zwischen 5. und 7. Februar 2020 am EFZW (Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal) der Bergischen Universität Wuppertal stattgefundene Tagung „Eugen Fink und die klassische deutsche Philosophie“. Diese Tagung war in diesem Sinne ein wichtiger Meilenstein innerhalb dieser Debatte. Ich verweise insbesondere auf die ausgezeichneten Vorträge von Dr. Cathrin Nielsen, Prof. Dr. Dina Emunds und Prof. Dr. Damir Barbarić.

22 Während die Wahrnehmung die Kategorien der Seinsauffassung lediglich *zusammenhangslos* denke, sei es dem Verstand gestattet, das innere organisierende Prinzip, „das allen einzeln unverträglich scheinenden Gedanken den Zusammenhang gibt“ (Fink 1977a, 114), zu formulieren. Der Verstand „überwindet [daher]

Hegel erlaubt, die Dingheit des Dinges im Ganzen bzw. im Horizont der Welt zu denken und seine verschiedenen Momente und Eigenschaften im Zusammenhang zu artikulieren, ist jener der *Kraft*. Fink geht jedoch noch weiter und erkennt in der *Kraft* nicht nur den Grundbegriff des Verstandes, sondern auch die Fundamentalkategorie der Hegel'schen Grundverfassung des Dingseins überhaupt: Die Kraft bilde den entscheidenden Grundbegriff des Verstandes, weil nur die Grundverfassung des Dingseins überhaupt als Kraft den Widerspruch der Erfahrung der Wahrnehmung überwinden könne, und zwar insofern, als sie es erlaube, die verschiedenen und gegensätzlichen Eigenschaften des Dingseins als Kraftfeld der Selbstheit des Seienden zu denken.²³

250 Das ist genau der Punkt, der Fink am meisten interessiert: das Abbauen des Begriffs der Identität „bei dem Versuch, den Ding-Gedanken“ innerhalb der metaphysischen Tradition „auszudenken“, die „das Wesen des Seienden als Identität“ (ebd., 102) begreift. Der Verstand fasst die Sichselbstgleichheit bzw. Identität als Thema der Dialektik und des spekulativen Denkens, indem er das Schema der tautologischen Identität ($A=A$) der überlieferten Tradition der Ontologie infrage stellt, um die Grundeinheit der ontischen Existenz anders denken zu können – nämlich als *Selbstheit*, in der die Einsicht einer Selbstständigkeit des Seienden als Fürsichsein mit einem entscheidenden Doppelsinn begabt sei (vgl. ebd., 102f.). „Die Selbstständigkeit des Seienden enthält in sich schon die Bezüglichkeit, und dies nicht in einem leeren logischen Sinne, sondern als die Wesensverfassung des Dinges selbst. Was wir gewöhnlich trennen und auseinanderstellen, ist gerade das paradoxe Gefüge des Dingseins.“ (Fink 1977a, 105.) So wird das Seiende, als Ding genommen, insofern als ein Paradox gefasst, als es für sich ist, sofern es gerade für ein Anderes ist – und umgekehrt. „Die Prüfung läuft aus in einer Paradoxie: die Selbstgleichheit (die Identität) ist zugleich der Unterschied, d. h. das Verhalten zu Anderem, – das Eins ist zugleich das Viele, das Bestimmte ist zugleich

diese vordergründige, eindimensionale, statische Betrachtungsweise, welche der Wahrnehmung eigen ist“ (ebd., 114f.).

23 „Im Bau des Dinges meldet sich die noch unbegreifliche Gegenspannung von *essentia* und *existentia*, von Was-sein und Dass-sein. [...] Das Ding ist Widerspruch.“ (Fink 1977a, 101f.)

das Allgemeine.“ (Ebd., 106.) Allein die Bestimmung des Seins des Seienden als Kraft ermöglicht das Bedenken des Seins in seiner grundlegenden und wesentlichen Zwietracht, also nicht mehr ausgehend von der tautologischen und einträchtigen *Identität*, sondern von der in sich die zwiespältige Bestimmung des Fürsich- und Füreinanderseins erschließenden *Selbstheit*. „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.“ (Ebd., 123.) In diesem Sinne ist die Kraft nicht nur der entscheidende Grundbegriff des Verstandes, sondern, noch radikaler: „[J]egliches Seiende [...] ist, sofern es ist, Kraft. Kraft ist die metaphysische Grundbestimmung des Seienden.“ (Ebd., 117.) Die Kraft enthält den Grundriss der Entfaltung des Insichbleibens im Außersichgehen des Dings, indem sie in sich selbst ihre Äußerung ist bzw. Kraft ist, indem sie sich auslässt. Das Beisichbleiben der Kraft ist ebenso und zugleich ihr Außersichgehen. 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, an dem sie sich äußern kann. In diesem Sinne ist Kraft kein Selbstständiges, sondern immer schon „auf ein Widerständiges bezogen“ (Fink 1997, 118).

251

Gerade weil der von Hegel vollzogene Übergang zum Selbstbewusstsein jene Wendung zur übersinnlichen Welt mit sich bringt, in der sich Hegels ontologische Reflexion von der Frage nach dem Seiendsein des Seienden entferne, sucht Fink an diesem „Kreuzweg“²⁴ in Hegels Denken die geeigneten seinsbegrifflichen Elemente, um die von Nietzsche angekündigte neue Erfahrung des Seins – das, was er „Ontologie des Werdens“ nennt (Fink 2011, 31) – begrifflich zu erfassen. Im Folgenden werde ich diese Elemente anhand des roten Fadens, der sich durch Finks Interpretation des Abschnitts A zieht, also die auf das „Bewusstsein“ bezogenen Kapitel I, II und III der *Phänomenologie des Geistes*, genauer betrachten.

24 Dieses Moment meint nach Fink „den Kreuzweg in Hegels Denken selbst“ (Fink 1977a, 108) insofern, als die Umwandlung der Bewusstseinerfahrung selbst eine Umwandlung in der Frage nach dem Sein des Seienden und damit in der Auffassung des Seins selbst einschließt.

6. Erfahrung des Bewusstseins (Hegel) und ontologische Erfahrung (Fink)

Wenn Fink, wie einleitend angedeutet, in der ontologischen Problematik den roten Faden für eine Zurückstellung der phänomenologischen Forschung in die Philosophie erkennt, dann gilt es zu verstehen, wie in seinem philosophischen Projekt die begriffliche Ausarbeitung einer ursprünglicheren *ontologischen Erfahrung* mit einer neuen Bedeutung des phänomenologischen Mottos „Zu den Sachen selbst“ und zugleich mit der Suche nach dem bislang unthematizierten Sinn des Phänomenbegriffs verbunden wird.

252 In *Sein, Wahrheit, Welt* (1970) zieht Fink eine offensichtliche Parallele zwischen dem Vorgang, welcher im Zusammenhang seiner Auslegung von Hegels *Phänomenologie des Geistes* als „*Erfahrung des Bewusstseins*“ verstanden wurde, und der Wissenschaft im Sinne des Strebens nach *sophia*, die nach Aristoteles die eigentümliche philosophische *episteme* ausmacht (Fink 1956/57, 216).²⁵ Diese *episteme* müsse sich jedoch von den unmittelbar gegebenen Dingen aus als ein „Vorgriff“ erweisen, den der Mensch in seinem alltäglichen und un-philosophischen Leben insofern ausübt, als er immer schon im Licht des Seins existiert. „Im Licht des Seins-Verstehens erblicken wir die Dinge und sagen von ihnen, dass sie sind, so und so beschaffen sind usw.“ (Ebd., 266.) Und obwohl das Verstehen von „Sein“ unumgänglich zu jedem inmitten des Seienden existierenden Menschen gehöre, sei doch das Sein ihm niemals unmittelbar zugänglich, „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.“ (Ebd., 270.) Das bedeutet, so Fink, dass das Sein einer dieser Begriffe ist, die in unserer verstehenden Begegnung mit dem Seienden zwingend vorausgesetzt und *verbraucht* werden. In diesem Sinne ist *Sein* eben ein „operativer Begriff“, dessen Verwendung seiner ausdrücklichen Thematisierung insofern vorausgeht, als wir nicht-philosophisch immer

25 Diese Parallele taucht dort auf, wo Fink sich zusammen mit Aristoteles fragt, wen man einen Weisen, einen *sophos* nennen soll – und antwortet: „Weise wird genannt, wer alles weiß.“ (Fink 1956/57, 11.) Er erklärt jedoch weiter, dass „alles“ hier „das All, worin Einzeldinge sind, entstehen und vergehen“, meine, das heißt „ein Wissen vom Seienden im ganzen“ (ebd.).

schon von einer Ahnung dessen ausgehen, was es für ein Ding bedeutet, dass es „ist“. Das Sein – wie auch sonst alle „urlichtenden Begriffe“ – besagt folglich das *Nichtgedachte*, gerade weil es das *Medium* des Denkens selber ist.²⁶ Mit anderen Worten operieren wir schon innerhalb einer *Seinsahnung*, d. h. jener „dämmerhaft vorerhellte[n]“ Ahnung von Sein, die unserem Geiste apriori einwohnt (Fink 1956/57, 249). Die Aufgabe der Philosophie besteht folglich darin, sie explizit zu machen bzw. in Bewegung zu setzen, um diesen stillstehenden und unbewegten Vorgriff auf das Sein in ein bewegtes Seinsverständnis zu übersetzen. „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.“ (Ebd., 221.)

Die Philosophie, die sich als ein Streben nach *episteme*, nach Seinswissen versteht, zielt nicht auf die bloße „begriffliche Fixierung einer schon vordem bestehenden Offenbarkeit von ‚Sein‘“, sondern versteht sich eher als „Bewegung des menschlichen Seinsverständnisses“ (ebd.). Und allein als Bewegung, als die die Form eines Denkweges annehmende Erfahrung (Fink 1977a, 112), kann sich die philosophische Forschung als *ontologische Erfahrung* begreifen. Der sich hier als ontologischer Entwurf (Fink 1976, 134) anbahnende Weg des philosophischen Wissens bzw. der Philosophie ist also der Weg der Vermittlung des Seinsverständnisses selbst, das als die unthematisierte und unbedachte Seinsahnung unmittelbar wirksam ist, so dass sich die wachsende Erfahrung des Seins, das sich allein im Seiendsein offenbart,²⁷ als die Vermittlung des stillstehenden Seinsbegriffes selbst erweist. Wie Fink behauptet: „Die Philosophie denkt das Sein, sofern sie die fundamentalen Begriffe *entwirft*,

253

26 Es ist in diesem Fall hilfreich, die Denk-Voraussetzung der unmittelbaren Seinsahnung mit Finks Argumentation in „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie“ bezüglich jener Begriffe zu vergleichen, die „in der Bildung der thematischen Begriffe“ gebraucht werden. „Das so umgängig Verbrauchte, Durchdachte, aber nicht eigens Bedachte eines philosophierenden Denkens nennen wir die operativen Begriffe.“ (Fink 1976, 186.)

27 „Wir stehen in seinem Licht, aber blicken nicht eigens auf dieses Licht“ – d. h. „von ‚Sein‘ reden wir, wenn wir die Dinge seiend nennen; wir sprechen dabei nicht über das Sein, sondern über Seiendes. Sein als solches ist unausdrücklich mitgesagt.“ (Fink 1956/57, 75.)

die fortan das Gerüst der Welt bilden: sie ist Entwurf der ontologischen Grundgedanken.“ (Ebd.)²⁸ Gerade weil die Philosophie den unmittelbarsten Begriff des Seins in Bewegung und infrage setzen soll, ist sie die Vermittlung des Seinsbegriffs. Sie entspricht folglich dem Erfahrungsweg des Denkens, in dem das Philosophieren und die philosophische Forschung, die sich „den Sachen selbst“ und der Dingheit des Dinges bzw. dem Phänomenbegriff zuwenden soll, selbst besteht. „Es ist die eigentliche Grunderfahrung der Hegelschen Philosophie: das Sein ist Begriff.“ (Fink 1977a, 126.)

Erst wenn der Gedanke das Stillstehen der Selbstheit der Dinge in Bewegung bringt, öffnet sich für die Philosophie das spekulative Reich der „Sachen selbst“ (vgl. ebd., 230). Diese „mächtigste Triebkraft des menschlichen Geistes“ (Fink 1994, 196), die „Seinsahnung“ in Bewegung zu versetzen, sei die innere Macht 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.“ (Ebd.) So soll auch die Philosophie nicht als ein Denken über Dinge, sondern als ein „*Ausdenken des Dingseins*“ (ebd., 197) verstanden werden, welches sie in einer *ahnungshaften Offenheit* entwerfe.

Mit dem Anspruch, die Art und Weise zu verstehen, in der die ontologische Erfahrung das Ausdenken des Dingseins als Vermittlung des Seinsbegriffs aus der Erfahrung des Seins des Seienden im Ganzen besagt, ist es unerlässlich, die Hauptelemente einer solchen „Ontologie des Werdens“, die Fink schon bei Nietzsche erkennt, nun gleichfalls bei Hegel zu finden. Die Struktur einer solchen Ontologie wird in Finks Deutung von Hegels *Phänomenologie des Geistes* genauer dargelegt, und zwar in der übergängigen Erfahrung des Bewusstseins von der Wahrnehmung zum Verstehen (Kapitel II und III). In Anbetracht von Finks Ablehnung des allerletzten Schrittes²⁹ lassen sich die mit Hegel unternommenen Schritte Finks ausgehend von der tertiären

28 Gleich im Anschluss heißt es: „Auch in der ‚Gedankenlosigkeit‘ unseres Alltags haben wir Seinsbegriffe (und nicht nur Begriffe von seienden Dingen); aber sie stehen unbewegt, sind eine stillstehende Erbschaft einer früheren, nun aber im Trivialen auslaufenden Philosophie.“

29 Gemeint ist Finks Ablehnung des Übergangs des Erfahrungsfeldes des Bewusstseins (Abschnitt A) zu dem des Selbstbewusstseins (ab Abschnitt B).

Struktur darstellen, die die Bewegung der Vermittlung im Verhältnis zu dem, was vermittelt wird, sowie zu dem Medium, in dem die Vermittlung selbst stattfindet, ausmacht. Die Vermittlung als Erfahrung bzw. als Seinswissen (a), die sich im absoluten Medium der Erscheinung (b) vollzieht, eröffnet uns die Möglichkeit einer Erfahrung des Seins als absolut, das heißt als im *Erscheinen zum Vorschein kommendes Sein* (c).³⁰

6.1. *Wissen ist Vermittlung*

Das als Erfahrung bzw. als Streben nach *episteme* verstandene Seinswissen des Menschen ist kein Mittel, sondern eine Vermittlung: eben „das Mittelnde aller Mittel“ (Fink 1977b, 75). Die hier zu destruierende Voraussetzung liegt bekanntlich in der verborgenen Annahme einer Getrenntheit von Sein und Wissen, so als sei das Wissen ein Mittel, durch welches man des Seins des Seienden habhaft werden könnte. Auf die sich daran anschließende Frage: „Was genau vermittelt das Wissen?“, lässt sich antworten: Das Wissen vermittelt das Sein selbst, da das Sein zwar vorausgesetzt, jedoch nicht unmittelbar fassbar ist. So ist der Seinsbegriff gleichsam immer „in Arbeit“ – und in gleicher Weise fällt das Seinswissen mit demjenigen Weg zusammen, der die Arbeit des Seinsbegriffs charakterisiert. Die Erfahrung des Seins setzt also den Grundbegriff des Seins in Bewegung, und dadurch, dass sich die unmittelbare Ahnung ent-faltet, wird das Seinsverständnis allererst auf den Weg gebracht. „Im Raume der Seinsahnung vollzieht sich die Bewegung der ontologischen Begriffe.“ (Fink 1956/57, 221.)

255

6.2. *Erscheinung als Medium der Seinserfahrung*

Um das Sein des Seienden zu erfahren, fangen wir immer mit dem Seiendsein an, welches schon auf jenes erste und ursprüngliche Allgemeine hinweist, das uns in Form der Wahrnehmung begegnet.³¹ In der Tat können

30 Dies wird paradigmatisch im Werk „Sein, Wahrheit, Welt“ (Fink 1956/57) durchgeführt.

31 Fink folgt hier Hegels Argumentation, indem die Wahrnehmung das, was für die unmittelbare Gewissheit als das Seiende gilt, eben als Allgemeines nimmt (vgl. Hegel 2006, 71f. und Fink 1977a, 89f.).

wir die sinnlichen Dinge nicht als solche erfahren, da sie sich in ständiger Veränderung befinden. Erst in der allgemeinen Wahrnehmung stellen wir uns die sinnlich erfahrenen Dinge vor. Anders gesagt: Wir nehmen nicht das Sein, sondern immer schon das Seiende wahr. Durch die Wahrnehmung des Seienden öffnet sich für uns aber die Möglichkeit, das Sein durch das Seiende zu vermitteln. Und hier taucht das Problem des Erscheinens auf: Das Erscheinen von Seiendem ist eine besondere Weise, wie uns das Sein selbst begegnet. Im Erscheinen von Seiendem geschieht ursprünglicher ein Erscheinen von Sein (Fink 1956/57, 270f.).

Die Frage nach dem Erscheinungsprozess des Seins ist laut Fink in der abendländischen Philosophie insofern allmählich verloren gegangen, als „das ‚Ansichsein‘ von Seiendem in betontem Gegensatz zu seinem ‚Erscheinen‘ für den vernehmenden Menschen gesetzt“ (ebd., 275) wurde.³² Da die Dinge an sich nicht erscheinen, haben wir keine Kenntnis von ihnen. Umgekehrt gilt traditionell das, was erscheint, als Verstellung des Seins.³³ Auf diese Weise geriet die Erkenntnis des Menschen in eine Sackgasse, in der sich die Dinge, wie sie an sich sind, der Erkenntnis verweigern, und wo der Mensch folglich auf die phänomenale Erscheinung der Dinge beschränkt und angewiesen bleibt. Die überlieferte Ontologie hat daher, so Fink, das Wesen in strengem Gegensatz zum Erscheinen gedacht, insofern sie diese beiden Aspekte ein und

32 Um bei Hegel eine in die radikale Gestalt der Seinsfrage mündende Ontologie des Werdens zu erkennen, wendet sich Fink Hegels Kant-Kritik zu und seinem Versuch, im Blick auf den Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung „über Kant hinauszugehen“ (Fink 1977a, 145). Während Kant mit dem Begriff des Dinges an sich eher eine Grenzsituation entwerfe, die den Bereich möglicher Erkenntnis der *phainomena* von den *noumena*, dem Ding an sich, kritisch abgrenzt, gehe es Hegel nicht um die Seinsstrukturen des gegenständlich erscheinenden Seienden, sondern um eine Ontologie, die das Seiende sowohl als Erscheinung als auch als Ding an sich begreift, da das Seiende als *Kraft* gedacht wird.

33 Die Sperrung jeglichen Zugriffs auf das „Ding-an-sich“ als Strategie der Kritik einer Vernunft, die den Anspruch erhebt, *rein* zu sein (Kant), liegt der Kritik der dogmatischen Identität und ebenso der Kant'schen Erkenntnistheorie zugrunde, die Hegel in der *Enzyklopädie* paradigmatisch formuliert (Hegel 1986). Fink spielt diese Debatte nach, um die Forderung nach einem spekulativen Denken über das Sein und die Ontologie zurückzustellen, das den Kant'schen (und weitgehend „neuzeitlichen“, vgl. Fink 1951) Dogmatismus und die Sperrung des „Ansich“ thematisieren und problematisieren würde.

desselben Dinges als sich gegenseitig ausschließende Gegensätze behandelte (Fink 1951; 1956/57). Genau diesem im Erkenntnisprinzip umgesetzten Gegensatz zwischen Wesen und Erscheinen, Innerem und Äußerem steht, so Fink, Hegels Seinsauffassung des Dinges als Kraft gegenüber. Die Kraft *ist* ihre Äußerung bzw. die Kraft *ist*, indem sie sich auslässt. „Es ist das Wesen der Kraft, sich zu äußern, sich darzustellen, und es ist das eigentümliche Wesen des Seienden, ‚für sich‘ zu sein und in eins damit ‚für ein Anderes‘ zu sein.“ (Fink 1977a, 146.) Insofern das Seiende als *Kraft* gedacht wird, wird auch die für die Kraft konstitutive Struktur des „Gegenspiels von Kräften“ (ebd., 143) auf die Struktur des Seins in Bezug auf Erscheinung und Ding an sich übertragen. Das Fürsich-sein des Seienden steht nicht hinter seinem Für-ein-Anderes-sein, sondern äußert sich in ihm. So denkt der Verstand „das Ding an sich als das wahre Wesen der Erscheinung“ (ebd.).

Ausgehend von einem Ausschnitt seiner vielschichtigen und hier nur thesenhaft dargelegten Interpretation von Hegels *Phänomenologie des Geistes* schlägt Fink eine alternative Deutung für denjenigen Übergang zur „übersinnlichen Welt“ vor, den Hegel in Form des Übergangs zum Selbstbewusstsein und damit zu einer radikalen Loslösung vom Denken über das Seiendsein des Seienden vollzieht. Fink denkt hier eine solche übersinnliche Welt – was er in diesem Zusammenhang ebenso „die wahre Welt“ (Fink 1977a, 142f.) nennt³⁴ – nicht als Loslösung, sondern eher als eine noch radikalere Annäherung an das Sein des Seienden, insofern er die Erscheinung des Seienden in der Welt (bzw. im Ganzen) als sein Zum-Vorschein-Kommen in jenes „Offene“ auslegt, „in dessen Helle jegliches, was ist, Umriss und erblickbare Gestalt hat“ (Fink 1956/57, 286).

257

[D]ie Erscheinung ist die Äußerung der Kraft des Seins; die übersinnliche Welt muss also begriffen werden als die Kraft, die in die Erscheinung hineinwirkt; damit kommt Hegel zu einem zweiten

34 Der Hinweis auf das „Wahre“ ist hier nicht zufällig, sondern steht im Einklang mit der umfassenderen Betrachtung derjenigen Begriffe, die Fink „*Transcendentalien*“ (oder auch „urlichtende Begriffe“) nennt. Sein, Wahrheit und Welt sind Begriffe, die „alle obersten sachhaltigen Allgemeinbegriffe transcendieren“ (Fink 1994, 117). Dazu Coli 2022a.

Begriff von übersinnlicher Welt: sie ist das Gesetz der Erscheinung. Der unaufhörliche Wechsel, in welchem die sinnlichen Dinge kommen und gehen, sich verdrängen und verdrängt werden, der ganze Fluss des Wandelbaren und in Gegensätze Aufgespaltenen wird durchherrscht von einem unwandelbaren Gesetz; die Seinsstrukturen des Seienden (die Ideen, Kategorien) sind der „ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht“, sind eine stille, wandellose Welt über dem brodelnden Gewoge, sind eine Welt des stehenden „Seins“ über der vom Wechsel gejagten Welt des „Werdens“. (Fink 1977a, 147.)

258 Die durch den Verstand eröffnete übersinnliche Welt entspricht dem „Gesetz der Erscheinung“ insofern, als sie die Bedingungen der Vermittlung des Seienden einführt, d. h. insofern, als in ihr das unmittelbar gegebene Seiende der Vermittlung durch einen Anderen, der ihm begegnet und es erfährt, zugänglich und *gegen-ständlich* wird. Durch die Vermittlung des unmittelbar erscheinenden Seienden – was Fink auch „Anschein“ bzw. das „Aussehen von Seiendem für uns“ oder „das im menschlichen Vorstellen scheinende Seiende“ (Fink 1956/57, 285) nennt – durch den ontologischen Entwurf, in dem die Frage nach dem Seiendsein des Seienden gestellt wird, entdeckt der Verstand jene widersprüchliche Natur der *Selbstheit* und begreift dadurch das Seiende als Kraft bzw. als Gegenspiel von Kräften. Auf diese Weise tritt das Denken in das Feld des Ausdenkens des Seins (der „ontologischen Erfahrung“) ein, wodurch es den Seinsbegriff – und damit das Seinsverständnis – in Bewegung setzt. Die Vermittlung des unmittelbaren Anscheins des Seienden in der ebenso unmittelbaren sinnlichen Welt leitet der Weg der vermittelnden Erfahrung ein, durch den das Denken in die übersinnliche Welt gelangt. In der so verstandenen übersinnlichen Welt weicht die unmittelbare Erscheinung des Seienden einer vermittelten und „wahren“, die nicht dem Anschein als „Vorgestelltsein“ (ebd.) des Seienden entspricht, sondern dem „Vorschein“, wobei sich das Erscheinen als „Bewegung“ verstehen lässt: „Die Dinge selber vollziehen die Bewegung des Erscheinens, [...] sie gehen auf ins Offene, kommen heraus aus einer dunklen Verborgenheit“ (Fink 1956/57, 287) ins Offene der „wahren Welt“, in der sich das Fürsich in das Für-ein-Anderes-sein entäußert.

„Vorschein“ besagt hier also laut Fink das Zur-Erscheinung-Kommen (also die Erscheinung) des Seienden, sofern dieses sich als Bewegung, d. h. als Gegenspiel der Kräfte äußert.³⁵ In diesem Modus der vermittelten Erfahrung des Seins des Seienden, die durch die Vermittlung seines eigenen Erscheinens in der Welt erfolgt, kann also das Sein des Seienden insofern erfahren werden, als man „im Vorschein [...] eine *Eigenbewegung* von Dingen [denkt], einen ihnen selbst angehörigen Seinsvollzug“ (Fink 1956/57, 115). Mit anderen Worten, das Sein kommt zum Vorschein im Erscheinen des Seienden: „Das Seiende scheint an ihm selbst, – das Erscheinen ist nicht von ihm abzutrennen oder abzuziehen, es macht vielmehr gerade wesentlich sein Sein mit aus.“ (Ebd., 103.) In diesem Modus der vermittelnden Erfahrung des Seins des Seienden, die durch die Vermittlung seines Erscheinens in der Welt erfolgt, kann das Sein selbst in jener *wahren, übersinnlichen Welt* erfahren werden. Demnach fungiert das Erscheinen des Seienden als die „Brücke“, die die „Vermittlung der wahren Welt für den Verstand“ vollzieht und die „beide [Erscheinung und Verstand] zusammen [bindet]“ (Fink 1977a, 143). Das Erscheinen gilt also als das universale Medium, *durch welches* wir seiende Dinge im weitesten Sinne haben, und letztlich 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“ (Fink 1956/57, 118). Daraus ergibt sich, dass das Seiende nicht als das unmittelbare Seiende der Wahrnehmung zum Vorschein kommt, sondern als „absolut vermitteltes“ (ebd., 122). Der Weg, der die Seinserfahrung durchläuft, in welcher sich das Sein im Vorschein des Seienden zu erkennen gibt, entspricht für Fink der philosophischen Erfahrung schlechthin, die den Begriff des Seins in Bewegung setzt. Eben dies nennt er *ontologische Erfahrung* –, insofern es der Erfahrung des Seins

259

35 Der entscheidende Unterschied zwischen „Anschein“ und „Vorschein“ wird im Zusammenhang der „Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs“ – also der *Erscheinung* – thematisiert, nachzulesen bei Fink 1956/57, 279ff., im 8. Kapitel „Erscheinen als Anschein und als Vorschein“, wo es heißt: „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.“ (Ebd., 279.)

im Ganzen der Welt als das *Wahre* entspricht: „*Jedes Seiende – vom Vorschein her gedacht – ist ein Wahres: omne ens est verum.*“ (Ebd., 115.)

7. Die Rückkehr zu den Sachen selbst

Bei Hegel sucht Fink nach den begrifflichen Mitteln, um das in der Welt Seiende *seinsbegrifflich* als Werden zu fassen. Bei ihm findet er den Weg, die *Selbstheit* als den elementarsten Anteil aller ontischen Existenz zu denken, der im Gegensatz zur *Identität* mit ihrer ontologischen Last der tautologischen Einheit, die sie als „Sichselbstgleichheit“ bejaht, eher die spekulative *Spannung* einer essentiellen *Zweiheit* in sich trägt, die aller seienden Existenz zwangsläufig vorausgeht. Das Seiende und die Dingheit des Dinges als Selbstheit aufzufassen, eröffne uns die Möglichkeit, jedes Seiende als Bewegung bzw. als Werden zu erkennen. Eben hier liegt für Fink die „Nahtstelle“ zwischen Nietzsches kosmischer Intuition einer neuen Seinserfahrung und Hegels Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins durch den Gang durch ihre Gestalten: sinnliche Gewissheit – Wahrnehmung – Verstand.

260

Eine Ontologie des Werdens zu erdenken bedeutet also, das Seiende in Bewegung und *als* Bewegung – aber diese zugleich als das für jedes Seiende bestimmende und grundlegende Kraftfeld – zu denken. Finks Absicht, sich das phänomenologische Motto „Zurück zu den Sachen selbst“ anzueignen, scheint hier eine ganz neue, andere Bedeutung zu erhalten als die, die Husserl (vgl. 1976) ihm gab: Es geht offensichtlich nicht um jenes Phänomen, das auf das menschliche Vorstellen als intentionales Korrelat eines subjektiven Systems bezogen bleibt (Fink 1976, 196). Vielmehr geht es darum, dass die Möglichkeit des menschlichen Zugangs zum Seienden „durch das Selbsterscheinen des Dinges vermittelt“ wird (ebd.). Das Losungswort „Zu den Sachen selbst“ setzt also das vermittelte Selbsterscheinen des Seienden, wodurch das Erscheinen von Seiendem als sein Von-sich-selbst-her-Aufgehen gefasst wird. Es gehört zum Philosophieren als *ontologischer Erfahrung*, das „Aufgehen“ des Seienden in Form seines „Erscheinens“ zu erfahren (Fink 1956/57, 115).

Das „Zurück zu den Sachen selbst“ ist also das Motto einer Forderung, die die Phänomenologie in die Philosophie zurückholt, indem sie sich wagemutig der Aufgabe stellt, die Frage nach jenen großen Selbstverständlichkeiten aufzuwerfen,

die die Phänomenologie unbedenklich „verbraucht“ (Fink 1976, 186). So erwiese sich das Philosophieren als der Denkweg jener ursprünglichen Erfahrung, durch die das Sein zum Vorschein im Erscheinen des Seienden im Ganzen kommt.

8. Schlussbemerkung

Die Grenzen eines Aufsatzes machen es erforderlich, die Diskussion über die Nähe und die Distanz, die dieser ontologische Weg zur Philosophie Heideggers birgt, einer anderen Gelegenheit zu überlassen. Und doch erlaubt uns der bisher eingeschlagene Weg, zu erahnen, dass die der Husserl'schen Phänomenologie gestellte ontologische Herausforderung die Attribute eines eigenständigen und originellen Vorhabens erhält. Dies wird besonders deutlich unter der Berücksichtigung, dass Finks ontologisches Vorhaben einem metaphysischen Projekt (wenn auch nur auf der Basis einer grundlegenden Kritik) verbunden bleibt.

Ganz konkret ging dieser Beitrag von der Feststellung einer Beschränkung innerhalb der Phänomenologie Husserls in Bezug auf die Ontologie aus, um dann über den Ansatz einer Ontologie des Werdens bei Nietzsche und seine Kritik an der metaphysischen Tradition zu der seinsbegrifflichen Formulierung des Begriffs der *ontologischen Erfahrung* bei Hegel zu gelangen. Diese Andeutung von Finks ontologischem Weg dient als Hinweis auf den Kern der Streitfrage, die seine Auseinandersetzung mit Husserl von Anbeginn an prägt, nämlich die „Zurückstellung der phänomenologischen Forschung in die Philosophie (meine Forderung!)“ (Fink 2023b, 200). Versteht man unter Philosophie das ständige und spekulative In-Bewegung-Setzen der fundamentalen und operativen Begriffe, darf die Phänomenologie also nicht von der ontologischen Frage absehen, ohne sich zugleich dem zu entziehen, was das philosophische Denken wesentlich kennzeichnet.

261

Bibliographie | Bibliografija

Bertolini, Simona. 2015. „Einige Bemerkungen über Finks Interpretation der *Phänomenologie des Geistes* und Hegels Einfluss auf die Weltphilosophie.“ *Horizon. Studies in Phenomenology* 4 (2): 203–217.

Biemel, Walter. 1985. „Zum Abschluß des Fink-Symposiums.“ In *Eugen Fink-Symposium*, hrsg. von Ferdinand Graf, 111–115. Freiburg.

Barbarić, Damir. 2020. „Hegel als Janus-Figur. Zu Eugen Finks Hegelinterpretation.“ *Annuario Filosofico* 36: 146–167.

Bruzina, Ronald. 2004. *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology 1928–1938*. New Haven: Yale University Press.

Cairns, Dorion. 1976. *Conversations with Husserl and Fink*. Dordrecht: Springer.

Coli, Anna Luiza. 2022a. „A fenomenologia negativa de Eugen Fink à luz de um projeto de contrametafísica.“ *Aoristo. International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* 5 (1): 33–48.

---. 2022b. *Das Negative in der Philosophie Eugen Finks*. Elpub Wuppertal/Universitätsbibliothek (Dissertation).

Coli, Anna Luiza, und Giovanni Jan Giubilato. 2021. „A figura de Nietzsche nos Cadernos Negros (1931-1948) de Heidegger. Uma abordagem hermenêutica.“ *Voluntas. Revista Internacional de Filosofia* 12 (1): 1–26.

262 Coli, Anna Luiza, José Fernandes Weber und Giovanni Jan Giubilato. 2022. *Eugen Fink. Mundo – Fenomenologia – Existência*. Belo Horizonte: Edições Diánoia [Apertis Verbis].

Fink, Eugen. 1946. „Nietzsches Metaphysik des Spiels.“ In *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, 25–37. Freiburg/München: Alber, 2011.

---. 1951. „Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung.“ In Eugen Fink, *Sein, Wahrheit, Welt (= EFGA 6)*, hrsg. von Virgilio Cesarone, 15–205. Freiburg/München: Alber, 2018.

---. 1955/56. „Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs.“ In Eugen Fink, *Sein, Wahrheit, Welt (= EFGA 6)*, hrsg. von Virgilio Cesarone, 207–329. Freiburg/München: Alber, 2018.

---. 1960. *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

---. 1976. *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Hrsg. von Franz-Anton Schwarz. Freiburg/München: Alber.

---. 1977a. *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*. Hrsg. von Jann Holl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

---. 1977b. *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Hrsg. von Franz-Anton Schwarz. Freiburg/München: Alber.

---. 1991. „Nietzsches neue Welterfahrung.“ In *100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, hrsg. von Alfredo Guzzoni, 126–139. Frankfurt am Mai: Athenäum.

---. 1985. *Einleitung in die Philosophie*. Hrsg. von Franz-Anton Schwarz. Würzburg: Königshausen & Neumann.

---. 1994. *Philosophie des Geistes*. Hrsg. von Franz-Anton Schwarz. Würzburg: Königshausen & Neumann.

---. 2006. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl (= EFGA 3.1)*. Hrsg. von Ronald Bruzina. Freiburg/München: Alber.

---. 2008. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie (= EFGA 3.2)*. Hrsg. von Ronald Bruzina. Freiburg/München: Alber.

---. 2023a. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 3: Letzte phänomenologische Darstellung: die „Krisis“-Problematik (= EFGA 3.3)*. Hrsg. von Ronald Bruzina (†), Francesco Alfieri und Guy van Kerckhoven. Freiburg/München: Alber. 263

---. 2023b. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 4: Finks phänomenologisches Philosophieren nach dem Tod Husserls (= EFGA 3.4)*. Hrsg. von Ronald Bruzina (†), Giovanni Jan Giubilato und Guy van Kerckhoven. Freiburg/München: Alber.

Giubilato, Giovanni Jan. 2020. „Eugen Fink: Elementos para uma crítica a Heidegger (1927–1945).“ *Phenomenology, Humanities and Science* 1 (3): 453–465.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen. Erster Teil. Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---. 2006. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner.

Heidegger, Martin. 1977. *Sein und Zeit (= HGA 2)*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 1994. *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*. Hrsg. von Medard Boss. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 2015. *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–48)* (= HGA 97). Hrsg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main: Klostermann.

Husserl, Edmund. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. 2. Halbband*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Luft, Sebastian. 2002. *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.

Moran, Dermot. 2007. „Fink’s Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence.“ *Research in Phenomenology* 37: 3–31.

Nielsen, Cathrin, und Alexander Schnell (Hrsg.). 2022. *Eugen Fink und die Klassische Deutsche Philosophie. Eine Auseinandersetzung im Spannungsfeld zwischen Transzendentalphilosophie, Phänomenologie und Metaphysik. Phänomenologische Forschungen 2/2022* (im Erscheinen).

Nielsen, Cathrin, and Hans Rainer Sepp (Hrsg.). 2011. *Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*. Freiburg/München: Alber.

264 Sallis, John. 1981. „Review.“ *The Owl of Minerva. Hegel Society of America Journal* 12 (3): 1–2.

van Kerckhoven, Guy. 2003. *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

ORTSWELT UND WELTRAUM

EUGEN FINK UND DIE PHILOSOPHIE DES ORTES IM GESPRÄCH

Annika SCHLITTE

Universität Greifswald, Institut für Philosophie, Baderstraße 6–7, 17489
Greifswald, Deutschland

annika.schlitte@uni-greifswald.de

Place-World and World-Space. Eugen Fink and Philosophy of Place in Discussion

Abstract

The article attempts to bring Eugen Fink's understanding of space into a discussion with newer approaches in phenomenology and hermeneutics, which expressly focus on the notion of place. With regard to the observation that philosophy of place has as

yet only scarcely referred to Eugen Fink the question arises how could it profit from a confrontation with Fink's cosmology. Upon an introductory deliberation concerning some of the fundamentals of Edward Casey's and Jeff Malpas's philosophy of space, we elaborate the central aspects of Fink's comprehension of space, in order to accentuate the common characteristics and differences between his understanding and the recent research orientation. By contrasting in this manner Fink's *cosmological* thinking with the *topological* thinking of the philosophy of space, can with the inclusion of Fink's notion of anthropological and social spatiality a research field be outlined, which could impart onto philosophy of place a potential practical dimension.

Keywords: space, place, world, cosmology, topology.

Svet kraja in prostor sveta. Eugen Fink in filozofija kraja v razgovoru

Povzetek

266 Članek skuša razumevanje prostora pri Eugenu Finku pritegniti v razgovor z novejšimi zastavki v fenomenologiji in hermenevtiki, ki se izrecno osredotočajo na vprašanje kraja. Na podlagi opažanja, da se je filozofija kraja doslej redko sklicevala na Finka, se zastavlja vprašanje, koliko lahko sama pridobi s spoprijemom s Finkovo kozmologijo. Po vpeljavi nekaterih temeljnih misli filozofije kraja pri Edwardu Caseyju in Jeffu Malpasu razdelamo osrednje vidike Finkovega razumevanja prostora, da bi nato lahko opozorili na skupne poteze in razlike med njegovim dojetjem in sodobno raziskovalno usmeritvijo. S pomočjo takšnega kontrastiranja Finkovega *kozmoškega* mišljenja in *topološkega* mišljenja filozofije kraja je mogoče z vključitvijo antropološke in družbene prostorsosti pri Finku orisati raziskovalno polje, ki bi filozofijo kraja morda lahko razširilo s potencialno praktično razsežnostjo.

Ključne besede: prostor, kraj, svet, kozmologija, topologija.

1. Einleitung

Obwohl der Raum in Finks Kosmologie eine wichtige Rolle spielt, findet sein Denken in den interdisziplinären raumtheoretischen Debatten der letzten Jahre keine nennenswerte Beachtung. Selbst dort, wo phänomenologische Raumauffassungen thematisiert werden, sucht man Fink neben den oft genannten Bezugsautoren Heidegger und Merleau-Ponty meist vergebens (vgl. Dünne und Günzel 2006; Günzel 2013). Auch in dem Zweig der Forschung, der sich explizit mit dem Ort in Abgrenzung zum Raum beschäftigt, kommen einschlägige Textsammlungen und Sammelbände weitgehend ohne Verweise auf Fink aus (vgl. Janz 2017; Malpas 2017; außer: Botz-Bornstein 2017). Dabei zeigen sich in Finks Denken nicht nur auffällige Parallelen zur zeitgenössischen Philosophie des Ortes, sondern es eröffnen sich mit der Fokussierung auf die Welt und die Weltstellung des Menschen bei ihm auch Untersuchungsperspektiven, die eine wertvolle Erweiterung aktueller Diskussionen darstellen. Im folgenden kursorischen Durchgang durch Finks Raumdenken soll daher die Frage im Zentrum stehen, welche Impulse von einer Beschäftigung mit Fink für die Ortsforschung ausgehen könnten. Zu diesem Zweck sollen in einem ersten Schritt Grundgedanken der aktuellen Philosophie des Ortes vorgestellt werden (2), um dann in einem Durchgang durch zentrale Aspekte von Finks Raumverständnis auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen seiner Auffassung und dieser aktuellen Forschungsrichtung aufmerksam zu machen. Nach einer Verortung des Raumproblems in Finks Weltdenken (3) werden die Auseinandersetzung mit der Tradition der Metaphysik (4) sowie zentrale begriffliche Unterscheidungen im Zusammenhang mit dem „Weltsinn“ des Raumes (5) die Untersuchung strukturieren. Nachdem Finks *kosmologisches* Denken dergestalt mit dem *topologischen* Denken der Ortsphilosophie kontrastiert worden ist, wird mit der anthropologischen und der sozialen Räumlichkeit bei Fink (6) ein Untersuchungsfeld umrissen, das eine mögliche praktische Dimension der Philosophie des Ortes eröffnen könnte. Zum Schluss folgt ein kurzes Fazit (7).

2. Grundzüge einer Philosophie des Ortes bei Edward Casey und Jeff Malpas

268 Der Begriff des Ortes ist seit den 1990er Jahren nicht nur zum Bezugspunkt einer vielfältigen interdisziplinären Forschungslandschaft geworden (vgl. Cresswell 2015), auch in der Philosophie kontinentaler Prägung haben in jüngerer Zeit mehrere Autoren den Ort („place“) ins Zentrum ihres Denkens gestellt (vgl. Janz 2017) und von einem spezifisch modernen, naturwissenschaftlich orientierten Begriff des Raumes („space“) abgegrenzt, der diesen als abstraktes Bezugssystem begreift.¹ Dem Ort als einer konkreten, begrenzten Einheit, die lebensweltlich erfahrbar ist, wird der Raum gegenübergestellt, der als leer, homogen und isotrop charakterisiert wird. Mit dieser Kontrastierung von Ort und Raum können die betreffenden Autoren an die Differenz von geometrischem und erlebtem bzw. gelebtem Raum anknüpfen, die z. B. von Graf Karlfried von Dürckheim bereits in den 1930er Jahren entwickelt wurde (vgl. Dürckheim 2005). Dabei wird der Ausdruck „Ort“ bzw. „place“ einerseits für den gesamten Bereich des erlebten Raumes (in Abgrenzung zum geometrischen bzw. physikalischen Raum) verwendet, andererseits steht er auch für eine begrenzte Einheit innerhalb dieses Raumes, der im geometrischen Raum der Punkt oder die Stelle („point“, „site“) entspricht. Wenn ich nun kurz ein paar Charakteristika von Orten in diesem Sinne skizziere, beziehe ich mich insbesondere auf Edward Caseys Buch *Getting Back into Place* (Casey 2009a) und Jeff Malpas' Monografien *Place and Experience* (Malpas 1999) sowie *Heidegger and the Thinking of Place* (Malpas 2012). Während Caseys Ausgangspunkt eher in der Leibphänomenologie zu finden ist, wählt Malpas eine stärker hermeneutische Perspektive.

Im Folgenden soll kurz skizziert werden, was gemeint ist, wenn in diesem Zusammenhang von Orten gesprochen wird. Im Gegensatz zu Punkten in einem Koordinatensystem, Stellen in einem abstrakten Bezugssystem haben die Orte, von denen in dieser philosophischen Strömung die Rede ist, jeweils eine spezifische Erfahrungsqualität. So unterscheiden sich der Punkt 50°

1 Für eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dieser Forschungsrichtung vgl.: Schlitte, Hünefeldt, Romic und van Loon 2014; Hünefeldt und Schlitte 2018.

nördlicher Breite, 14° östlicher Länge und der Punkt 48° nördlicher Breite, 2° östliche Länge quantitativ um 2 Breiten- und 12 Längengrade, der Unterschied zwischen den Orten Prag und Paris lässt sich so aber nicht fassen. Auch wenn der Begriff „Ort“ in der deutschen Sprache häufig mit einer Siedlung assoziiert wird (etwa in „Ortskern“ oder „Ortsschild“), sind Städte wie die zuvor genannten bereits Beispiele für sehr große orthafte Einheiten und noch dazu solche, deren Grenzen als Verwaltungseinheiten relativ klar definiert sind. Insgesamt ist es für einen Ort jedoch kennzeichnend, dass er zwar begrenzt ist, aber dass seine Grenzen nicht eindeutig bestimmt sind. Wenn man von der Stadt als Verwaltungseinheit absieht, zeigt sich das auch im Fall von Prag – fängt die Stadt mit ihren Vororten an oder gehört das Umland auch dazu? Außerdem sind kleinere Orte in größeren enthalten. Innerhalb der großen Stadt Prag gibt es viele einzelne, kleinere Orte wie Stadtviertel, Plätze, Parks, Gebäude, schließlich gibt es auch Orte innerhalb dieser Gebäude, z. B. Zimmer, die selbst wieder Orte bergen wie den Platz am Kamin oder die Bank am Fenster. Wenn wir die Orte so weiterverfolgen bis hin zu ihrer kleinsten Ausprägung landen wir bei einzelnen Dingen (z. B. der Bank), die selbst einen Ort (im Zimmer) haben und Ort sein können für andere Dinge (für das Kissen, das auf der Bank liegt beispielsweise). Dabei zeigt sich neben der Verschachtelung der Orte ineinander auch, dass wir den Ort normalerweise als Ort *für* etwas oder jemanden verstehen, das oder der an ihm verortet ist, Dinge zum Beispiel, aber eben auch andere Lebewesen und schließlich Menschen. Bei Edward Casey wird dem Ort deswegen in Anlehnung an Heidegger eine „versammelnde“ Kraft zugeschrieben, die nicht nur dazu führt, dass sich Dinge und Lebewesen an ihm aufhalten, sondern auch, dass mit dem Ort Erinnerungen und symbolische Bedeutungen verknüpft werden (vgl. Casey 2009a, 74; Casey 2009b, 327–329).

269

Casey und Malpas betrachten den Ort nun aber nicht nur als Gegenstand der Erfahrung, sondern auch als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung. Die Vorstrukturierung der Erfahrung erfolgt nach Caseys Auffassung jedoch nicht durch eine reine Denkbedingung oder eine Anschauungsform, die einem weltlosen Subjekt zukäme, sondern in Gestalt eines materialen Apriori, insofern wir als leibliche Wesen immer schon irgendwo verortet und damit in der Welt sind. So wie die Leiblichkeit eine Bedingung der Möglichkeit von

Erfahrung ist, die sich aber in einem konkreten Leib jeweils schon vorfindet, so ist Ort oder, wenn man so will, Örtlichkeit eine Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung, die sich in einem je konkreten Ort verwirklicht hat. Leiblichkeit und Örtlichkeit rücken daher bei ihm sehr eng zusammen.

Man kann nun beobachten, wie sich die Perspektive von der Betrachtung verschiedener Orte und ihrer Spezifika zu einem Nachdenken über *den* Ort als solchen verschiebt. Jeff Malpas reflektiert diese Verschiebung des Blicks, wenn er den Ort nicht in erster Linie als etwas Erfahrbares bestimmt, sondern als Teil einer Struktur, die Erfahrung erst ermöglicht: „The crucial point about the connection between place and experience is not, however, that place is properly something only encountered ‚in‘ experience, but rather that place is *integral to the very structure and possibility of experience*.“ (Malpas 1999, 31f.) Jeglicher philosophischen oder anderen theoretischen Beschäftigung mit dem Raum geht daher die Verortetheit des Selbst voraus, die Casey und Malpas als eine Konkretisierung des In-der-Welt-Seins verstehen („Our *being in the world* is the same as our ‚being there/here“; Malpas 2012, 15). Als derart verortete Wesen finden wir uns nicht nur an Orten vor, sondern wir gestalten diese auch mit.² Die Beziehungen zu Orten haben aber auch entscheidenden Einfluss auf unser Selbstbild, was sich etwa daran zeigt, dass sich die Biografie eines Menschen in Form einer Reise von Station zu Station darstellen lässt, oder an der Heftigkeit, mit der über Begriffe wie Heimat bis in die Gegenwart immer wieder gestritten wird. *Wer* wir sind, hat nach Casey viel damit zu tun, *wo* wir sind, aber wir vergessen das meistens und betrachten Orte oft so, als seien sie bloße Positionen oder Stellen („sites“) in einem neutralen und homogenen Raum (Casey 2009a, xv). Dies führt Casey auf eine gewisse „Ortsvergessenheit“ zurück, deren sich die moderne Philosophie schuldig gemacht hat und die auch unser Alltagsverständnis noch durchzieht.

270

2 Hier scheint es mir besonders wichtig darauf hinzuweisen, dass wir uns verschiedener Praktiken bedienen im Umgang mit Orten, die dann auch ihrerseits wieder auf die Orte einwirken, sodass man hier von einer Art Wechselwirkung ausgehen kann und nicht von einer einseitigen Determination durch den Ort, wie es dem Ortsdenken bisweilen unterstellt wird. Vgl. hierzu das Forschungsprogramm des DFG-Graduiertenkollegs „Practicing Place. Soziokulturelle Praktiken und epistemische Konfigurationen“: <https://practicing.place/de/>.

Mit der Reflexion über den Ort verbindet sich nämlich auch eine spezifische Sicht auf die Philosophiegeschichte, die diese als eine allmähliche Verdrängung des Ortes durch den Raum erzählt. Eine solche Erzählung liefert Casey in seiner groß angelegten Studie *The Fate of Place. A Philosophical History* (Casey 1997). Nachdem in der Antike, namentlich bei Platon und Aristoteles, noch ein Bewusstsein für die Bedeutung des Ortes und die Polarität von Ort und Raum vorhanden gewesen sei, was sich daran zeige, dass verschiedene Begriffe für Raum/Ort verwendet wurden („chora“ und „topos“, die aber keineswegs mit Raum und Ort gleichzusetzen sind; vgl. Malpas 1999, 24f.), habe spätestens der Siegeszug der Naturwissenschaften in der Neuzeit dazu geführt, dass sich in der Philosophie, aber auch im Alltagsverständnis die Vorstellung des leeren, homogenen und isotropen Raums auf Kosten eines gehaltvollen Ortsbegriffs durchgesetzt hat. Hier kann keine detaillierte Auseinandersetzung mit Caseys Aristoteles-Interpretation erfolgen, die diesen als „Protophänomenologen“ zu verstehen sucht (Casey 1997, 57), aber es soll zumindest darauf hingewiesen werden, dass Casey dem aristotelischen *topos*-Begriff und insbesondere seiner Rede von der „Kraft“ des Ortes große Bedeutung beimisst. Hierzu schreibt er:

271

Place indeed „has some power.“ It has the power to make things be *somewhere* and to hold and guard them once they are there. Without place, things would not only fail to be located; they would not even be *things*: they would have *no place to be the things they are*. (Casey 1997, 71.)

Anders sieht es in der Neuzeit aus. Wo es früher Orte waren, gibt es jetzt nur noch Punkte in einem Koordinatensystem – so klingt es bei Casey, der zu der Diagnose kommt: „In the past three centuries in the West – the period of ‚modernity‘ – place has come to be not only neglected but actively suppressed.“ (Casey 2009a, xiv.)

Aber nicht nur der (physikalische) Raum habe den Ort verdrängt, eine weitere Bedrohung ergab sich auch aus der modernen Dominanz der Zeit über den Raum, die Casey in *Getting Back into Place* als „Temporozentrismus“ (vgl. Casey 2009a, 14) bezeichnet. Demnach befindet sich der Ort in Frontstellung gegenüber dem Raum, aber auch gegenüber der Zeit. Casey setzt eine Priorität

des Ortes gegenüber Zeit und Raum dagegen, die sich zunächst auf die Erfahrung bezieht, dann aber auch als ontologische Priorität bezeichnet wird. Er will zeigen, „that place is irreducible to space and that in relation to time it is, if anything, a first among equals“ (Casey 2009a, xxii). Die Frontstellung des Ortes gegen die Zeit, die Casey in *Getting into Place* angenommen hatte, wird bei ihm jedoch unterlaufen durch zahlreiche Bemerkungen, die auf die enge Verbindung von Ort und Zeit hinweisen, die sich zum Beispiel auch in der Erinnerung, speziell im Ortsgedächtnis zeigt. Schließlich will Casey dem Ort sogar selbst eine andere Art von Zeitlichkeit zuschreiben, die ihn von den Dingen unterscheidet und eher in die Nähe eines Ereignisses rückt:

Rather than being one definite sort of thing – for example physical, spiritual, cultural, social – a given place takes on the qualities of its occupants, reflecting these qualities in its own constitution and description and expressing them in its occurrence as an event: places not only are, they happen. (Casey 2009b, 330.)³

272

Doch muss das Bewusstsein für eine solche Bedeutung des Ortes erst noch zurückerobert werden. Denn nicht nur die philosophische Vernachlässigung, die mangelnde Aufmerksamkeit für das scheinbar Selbstverständliche im Alltag, sondern auch gesellschaftliche Entwicklungen wie die Globalisierung führen laut Casey dazu, dass dem spätmodernen Subjekt der Sinn für den Ort verlorengegangen ist. Das moderne Subjekt wird insgesamt als „ortloses Subjekt“ verstanden, eine Entwicklung, für die Descartes und Kant verantwortlich gemacht werden (Casey 1993, 364). Erst mit der Phänomenologie (Edward Casey verweist besonders auf Husserl und Merleau-Ponty) bzw. mit Heidegger (Jeff Malpas) habe eine Wiederentdeckung des Ortes stattgefunden, an welche die betreffenden Autoren nun wieder positiv anknüpfen wollen. Bei Casey klingt das so:

³ Vgl. auch: „A place is more an event than a thing to be assimilated to known categories.“ (Casey 2009b, 329.) Im neuen Vorwort zu *Getting Back into Place* gibt er an, Ort und Zeit nun als im Ereignis vereint zu denken; vgl. Casey 2009a, xxii.

I shall accord to place a position of renewed respect by specifying its power to direct and stabilize us, to memorialize and identify us, to tell us who and what we are in terms of *where we are* (as well as where we are *not*). To be in the world, to be situated at all, is to be in place. Place is the phenomenal particularization of „being-in-the world“. (Casey 2009a, xv.)

Dies ist der Kontext, von dem aus ich nun auf die Behandlung von Ort und Raum bei Eugen Fink blicken werde. Während Heidegger in der aktuellen Ortsdiskussion eine sehr prominente Rolle spielt, wird Fink in diesem Kontext bislang eher wenig rezipiert. Im folgenden Durchgang durch verschiedene Schauplätze von Finks Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex Raum und Ort sollen einige Parallelen, aber auch wesentliche Unterschiede zur Philosophie des Ortes herausgearbeitet werden.

3. Eugen Fink: Die Frage nach dem Raum im Kontext des Weltproblems

273

Zunächst ist festzustellen, dass Finks Hauptaugenmerk sich nicht auf den Ort oder den Raum richtet und erst recht nicht auf eine Differenz zwischen beiden, sondern auf die Welt. Das Problem der Welt hat ihn bekanntlich schon in den 1930er Jahren beschäftigt, als er noch sehr eng mit Husserl zusammenarbeitete und großes Vertrauen in die phänomenologische Methode setzte.

Gerade in Bezug auf den Weltbegriff zeigt sich bei Fink nach dem Zweiten Weltkrieg jedoch eine Unzufriedenheit mit den Instrumenten der Phänomenologie, die ihn auch zu einem veränderten Verständnis von Ontologie führt. Diese soll sich laut Fink nicht mehr wie in der traditionellen Metaphysik am Ding orientieren und auch nicht am Dasein wie beim frühen Heidegger, sondern sich der ontologischen Erfahrung von Welt zuwenden, um von da aus zu einer neuen Seinsinterpretation zu kommen, die auch ein verändertes Verständnis von Raum, Zeit und Bewegung einschließt.⁴ Da

⁴ In *Sein und Mensch* schreibt er dazu: „Die gesuchte Seinserfahrung ist die Erfahrung von Welt; auf eine ursprüngliche Welterfahrung ist dann eine neue Interpretation des Seins zu gründen, welche den Sinn von Sein in Zeit und Raum und seinlassender

Welt als die Einheit von Raum, Zeit und Bewegung beschrieben wird, hat die „Weltvergessenheit“ (Fink 2018b, 46), die Fink der Metaphysik vorwirft, auch Konsequenzen für die Thematisierung des Raums. Denn so wie wir die Welt verfehlen, wenn wir vom Binnenweltlichen ausgehen und dieses auf ein höchstes Seiendes hin steigern, missverstehen wir auch den Raum, wenn wir ihn vom Binnenräumlichen her zu denken versuchen.

Die Missachtung der „kosmologischen Differenz“ (Fink 2016, 207) zwischen der Welt und dem binnenweltlich Seienden führt also nicht nur zu der Verwechslung der Welt mit einem binnenweltlich Seienden, sondern auch zu einem falschen Raumverständnis. Wenn wir unsere Untersuchung bei der Räumlichkeit der Dinge ansetzen, verbleiben wir nämlich stets im Rahmen eben jener Dingontologie,⁵ die Fink gerade überwinden will. Nach Fink müssen wir verstehen, was es heißt, „daß eben Raum und Zeit und Bewegung keine *Dinge* sind, obgleich alle Dinge *im* Raum, *in* der Zeit, *in* Bewegung sind“ (Fink 2018b, 43). Oder, um es auf den Punkt zu bringen: „Das Worin der Dinge ist selbst kein Ding.“ (Ebd.) Raum und Zeit sind weder Dinge noch Dingstrukturen, sondern „Weisen wie das *Weltganze* ist“ (ebd., 22). In seinen Vorlesungen über die *Ontologische Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung* will Fink daher den „Weltsinn“ dieser drei Begriffe herausarbeiten, indem er sich kritisch mit den Anfängen der metaphysischen Denktradition befasst.

Seiner Darstellung der frühen griechischen Philosophie stellt Fink selbst einige methodische Überlegungen voran, in denen er sich deutlich von einem rein phänomenologischen Ansatz abgrenzt. Die Phänomenologie als Methode versage bei Raum, Zeit und Bewegung, weil diese nicht gegeben, sondern Bedingung der Möglichkeit des Gegebenen sind:

Für jegliches phänomenologische Aufweisen, das an der Idee der originären Selbstgegebenheit eines Seienden orientiert bleibt, sind Raum, Zeit und Bewegung unerreichbar. Und das nicht etwa deshalb,

Bewegung der Welt findet und von solcher Basis aus die Auseinandersetzung mit der an das Ding gebundenen Metaphysiktradition aufnimmt.“ (Fink 1977, 258.)

5 Dingontologie heißt „eine Gestalt der Seinsproblematik [...], die das Sein in der Blickbahn auf endliche Dinge denkend zu bestimmen sucht: an ihnen oder auch im Abstoß von ihnen“ (Fink 1977, 227).

weil sie jenseits der Phänomene lägen, sondern weil sie in allen „Phänomenen“ schon vorausgesetzt sind, – weil die Phänomenalität der Phänomene wesentlich durch Raum, Zeit und Bewegung bestimmt ist. (Ebd., 16.)

Raum und Zeit erscheinen nicht selbst, daher ist eine Erfahrung des Raums nicht in derselben Weise möglich wie die Erfahrung von seienden Dingen im Raum. Nach Fink kann man Raum, Zeit und Bewegung daher auch nicht einer der traditionellen Disziplinen der Philosophie oder bestimmten Wissenschaften zuordnen. Es scheint zwar vielleicht auf den ersten Blick so, als gehöre der Raum zur Natur, die Zeit zur Geschichte, und damit wären sie Gegenstand der Natur- oder der Geschichtswissenschaft. Es sei aber fraglich, ob die Einzelwissenschaften Raum, Zeit und Bewegung als solche überhaupt thematisieren können, weil diese immer von einer binnenweltlichen Perspektive bestimmt seien und sich nur für bestimmte Gegenstandsbereiche interessierten.

Wenn die Phänomenologie und die Einzelwissenschaften hier nicht weiterhelfen, könnte es sinnvoll erscheinen, stattdessen von unserem alltäglichen Raum- und Zeitverständnis auszugehen und daraus Differenzierungen abzuleiten. So ließen sich verschiedene Unterscheidungen wie die von objektiver und subjektiver Zeit, von erlebtem Raum und wissenschaftlichem Raum ansetzen. Doch diese Vorgehensweise wäre nach Fink „verkehrt“, wenn man sich davon eine Erkenntnis über das Wesen von Raum, Zeit und Bewegung verspricht. Zwar „bieten die Weisen, wie wir dergleichen erleben, gewiß eine reiche Ausbeute an nuancierten Unterscheidungen, mit denen sich eine ganze Weile hin- und herreden läßt“ (Fink 2018b, 34), so Fink. Das Problem ist jedoch, dass unser alltägliches Seinsverständnis heute noch bestimmt wird von dem, was zuvor bereits über die Struktur des Seins gedacht worden ist. Die Dinge, die uns begegnen, sind immer schon gemäß einer alltäglichen Ontologie vorinterpretiert.

Das größte Hindernis für das richtige Verständnis von Raum, Zeit und Bewegung ist dabei das Subjekt–Objekt-Schema, das wir auch dann anwenden, wenn wir subjektive Zeit- oder Raumwahrnehmung der objektiven Zeit oder dem objektiven Raum gegenüberstellen. In der Verabsolutierung dieses

Schemas liegt die Gefahr, Zeit und Raum entweder selbst zu verdinglichen oder sie in das Subjekt zu verlegen:

In Wahrheit gibt es weder einen objektiven Raum, noch eine objektive Zeit, denen subjektive Erlebnisse gleichsam gegenüberlägen. Raum und Zeit lassen sich nie zu bloßen Gegenständen herabwürdigen, so wenig ihnen andererseits damit ein höherer Charakter verliehen wird, daß sie als Erlebnisraum und Erlebniszeit in den Menschen hineinprojiziert werden. Die Frage, ob es gelingt, das übliche subjektiv-objektive Schema bei der Raum- und Zeitproblematik zu vermeiden, entscheidet darüber, ob überhaupt die philosophische Dimension berührt wird. (Ebd.)

276 Während Räumliches und Zeitliches subjektiv oder objektiv sein können, gelte dies für Raum und Zeit selbst nicht, weil die Trennung von Subjekt und Objekt selbst schon Raum und Zeit voraussetzt (ebd., 45). Gefordert ist hier stattdessen eine ontologische Untersuchung, in dem Sinne, dass sie „nach den Bedingungen der Möglichkeit“ des Gegebenen fragt, [...] das vorgängige Sein des Seienden begrifflich faßt“ (ebd., 17).

Blicken wir von hier aus auf die Ortsphilosophie, lässt sich mit Fink eine Grenze der Betrachtung aufzeigen, jenseits derer die eigentlich philosophische Thematisierung von Raum erst beginnt. Die Trennung zwischen erlebtem Raum oder Ort und dem wissenschaftlichen Raum verbleibt nach dem soeben Referierten im Bereich des Binnenweltlichen, sodass eine phänomenologische Untersuchung der menschlichen Orts- oder Raumerfahrung allein keine Antwort auf die Frage liefern kann, was *den* Ort oder *den* Raum ausmacht.

Auch in der Ortsphilosophie der Gegenwart zeigt sich eine Ebene, die über die verschiedenen Orte der faktischen Erfahrung hinausweist in Richtung einer ontologischen Bedeutung des Ortes. Wenn Casey den Ort in die Nähe des Ereignisses rückt und Malpas ihm eine erfahrungsermöglichende Funktion zuschreibt, wird der Bereich dessen überstiegen, das einer phänomenologischen Beschreibung zugänglich ist. Casey spricht daher nicht nur von einer phänomenologischen, sondern auch einer ontologischen Priorität des Ortes (Casey 2009a, 31). Man könnte hier also in Anlehnung an die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem bei Heidegger und die

kosmologische Differenz zwischen Welt und Binnenweltlichem bei Fink von einer topologischen Differenz zwischen dem Ort und den konkreten Orten sprechen (vgl. Hünefeldt und Schlitte 2018, 12). Malpas verweist bereits auf diese Parallele und streicht eine doppelte Bedeutung des Ortsbegriffs heraus:

[P]lace names both that which supports and grounds the appearing of any and every place as well as the various appearances of place as such – it refers to both *this* place and to the very place or placedness of which this place *is an instance*. The distinction at issue here is, not surprisingly, an analogue of the ontological difference. (Malpas 2012, 49.)

Gleichzeitig muss jedoch, wie Malpas bemerkt, eine Hypostasierung des Ortes an sich vermieden werden, so wie es auch ein Missverständnis wäre, Sein und Seiendes bei Heidegger als zwei separate Entitäten zu verstehen. Die topologische Struktur ist in den Orten und nicht etwas von ihnen Getrenntes, Jenseitiges (vgl. Malpas 2012, 40). Jeff Malpas entwickelt seine Auffassung der Topologie in einer Lektüre von Heideggers Spätphilosophie und dessen Idee einer „Topologie des Seins“. Der Gedanke einer Struktur, die das Erscheinen der Dinge ermöglicht, ohne selbst zu erscheinen und die hier mit dem Ort verknüpft wird, könnte von Fink her aber auch mit der Welt in Verbindung gebracht werden. Während bei Fink der Raum ein Moment der Welt darstellt, wählt Malpas den Begriff Ort als Bezeichnung für die gesamte Struktur, die bei Fink als Welt bezeichnet wird.

277

4. Finks Abkehr von einer metaphysischen Deutung des Raumes

Sowohl Fink als auch Casey und Malpas erarbeiten ihre eigene Auffassung in einer kritischen Auseinandersetzung mit historischen Positionen, wobei im Umgang mit der Philosophiegeschichte einige Überschneidungen zu erkennen sind, auch wenn die Auswahl der Autoren nicht deckungsgleich ist. Während Jeff Malpas sein topologisches Denken im Wesentlichen im kritischen Dialog mit Heidegger entwickelt, hat Edward Casey in *The Fate of Place* eine ganze Philosophiegeschichte des Verhältnisses von Ort und Raum im westlichen Denken vorgelegt, das bei der *Enuma Elish* ansetzt und bis zur Philosophie

der Postmoderne reicht. Auch Eugen Fink erarbeitet seine eigene Philosophie im engen Austausch mit der Tradition – mit der antiken Metaphysik in *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*; speziell mit Kant, Husserl und Heidegger in *Welt und Endlichkeit*.

In allen Fällen ist die Bezugnahme eine kritische, die darauf zielt, auf die Vernachlässigung einer bestimmten Fragestellung aufmerksam zu machen. Während Fink eine „Weltvergessenheit“ der Metaphysik beobachtet, wird bei Casey der modernen Philosophie eine „Ortsvergessenheit“ attestiert (und in beiden Fällen klingt hier die „Seinsvergessenheit“ nach, von der Heidegger ausgegangen war). Im Folgenden sollen zunächst einige wichtige inhaltliche Punkte von Finks Auseinandersetzung mit der Tradition der Metaphysik vorgestellt werden, bevor die Bedeutung der Philosophiegeschichte für die Philosophie des Ortes im Kontrast zu Fink kurz angedeutet werden soll.

278

Finks Auseinandersetzung mit der antiken Metaphysik zeigt auf, inwiefern auch das Denken über den Raum massiv von der Tradition bestimmt ist, die auch die Auffassung der Welt formt. Dabei interpretiert er Parmenides als den Anfang eines Denkens, das Raum, Zeit und Bewegung aus dem wahren Sein ausschließt und damit die von ihm diagnostizierte Weltvergessenheit erst entstehen lässt. Im Durchgang durch die Ansätze von Zenon, Platon und Aristoteles arbeitet Fink verschiedene Probleme an einem binnenweltlich orientierten Raumverständnis heraus, die hier nur kurz angedeutet werden sollen:

- So wird *erstens* immer dann, wenn Raum als Ausdehnung und Zeit als Folge verstanden wird, ein binnenräumliches bzw. -zeitliches Moment zur Erklärung des Raumes bzw. der Zeit herangezogen. Es ist aber keineswegs klar, dass in den messbaren Eigenschaften das Wesen von Raum und Zeit besteht.

- Sowohl in Bezug auf die Zeit als auch auf den Raum wird *zweitens* ein problematischer Begriff des Inseins angelegt, der ebenfalls aus dem Binnenweltlichen stammt (vgl. Fink 2018b, 122). So stellt man sich seit Zenon das Sein der Dinge im Raum ähnlich vor wie das Sein von kleineren räumlichen Dingen in einem größeren Ding, etwa einer Schachtel. Doch das Sein der Dinge in der Welt als ganzer darf man sich nicht vorstellen wie das räumliche Enthaltensein von etwas Kleinerem in etwas Größerem.

- *Drittens* ist die durchgehende Parallelisierung von Raum und Zeit problematisch, wie Fink an der Gegenüberstellung von „Hier“ und „Jetzt“ verdeutlicht. Während das Hier sich auf Einzeldinge bezieht und diese voneinander trennt, umgreift das Jetzt alle und alles (vgl. ebd., 120).
- Schließlich ist es *viertens* auch falsch, Raum und Zeit ausgehend von der Erfahrung der Bewegung der Einzeldinge als ruhend zu denken und der Bewegung entgegenzusetzen. Raum und Zeit müssen vielmehr ausgehend von der Bewegung des Raumgebens und des Zeitlassens verstanden werden:

Vielleicht ist der Raum und die Zeit gerade das Eigentliche an der Bewegung. Vielleicht geschieht als Raum und als Zeit die wahrhafte Bewegung der waltenden Welt, nämlich die Raumeröffnung, das *Raumgeben*, wodurch alles Seiende in den Raum geräumt wird, – und die Zeiteröffnung, die Zeitigung, das *Zeitlassen*, das allem, was in ihr krecht und fleucht, die Weite zumißt. (Ebd., 140.)

Doch auch wenn die Metaphysik Raum, Zeit und Bewegung nicht angemessen gedacht hat, präpariert Fink einige wichtige Gedanken aus der Philosophiegeschichte heraus. So schreibt er Platon zumindest die Erkenntnis zu, dass Raum und Zeit nicht als „bloße Stellensysteme“ verstanden werden dürfen, sondern „als Weltprinzipien“, die in einem Zusammenhang stehen (vgl. ebd., 162f.).

279

Insofern er sieht, dass Raum und Zeit nicht selbst Momente der Dinge sind, steht Aristoteles für Fink an der Schwelle zur Erkenntnis des Welt-Raums (vgl. ebd., 180). Doch obwohl er den Ort von den Dingen abtrennt, bleibt Aristoteles in seinem Ortsverständnis zu sehr an den Einzeldingen orientiert, wie auch das Bild des Ortes als Gefäß illustriert, das er verwendet.⁶

In *Welt und Endlichkeit* setzt sich Fink im Rahmen seiner Erörterung des metaphysischen Weltbegriffs dann mit Kants Raumverständnis auseinander. Kant macht sich aus Sicht Finks einer Subjektivierung der Welt schuldig, indem

⁶ Fink meint, man könne hier beobachten, wie Aristoteles „im Bedenken des Raumes an eine Grenze seines dingontologischen Ansatzes kommt – aber ihn doch nicht entscheidend durchbricht“ (Fink 2018b, 184).

er Charaktere, die eigentlich der Welt zukommen, dem Subjekt zuschreibt. Insgesamt verwandle sich bei Kant so der kosmische Begriff der Welt zu einem existenziellen, der die Weltcharaktere wie den Raum in das Subjekt verlegt (vgl. Fink 2016, 335f.).

Bei Heidegger sei es nun genau umgekehrt (vgl. ebd., 336), denn am Anfang stehe bei ihm ein Weltbegriff, der Welt als etwas am Menschen versteht (ebd., 344f.), der im Spätwerk jedoch von einem kosmischen Weltbegriff abgelöst wird. Mit dem Weltbegriff aus *Sein und Zeit* bleibe aber auch Heidegger der Subjekt-Objekt-Spaltung verhaftet, indem er die Räumlichkeit der Dinge und die Räumlichkeit des Daseins scharf voneinander trenne und erstere der letzteren unterordnet: „Raum und Zeit als *Daseinsbestimmungen* sollen das ‚Ursprünglichere‘ sein; Zeit und Raum der Dinge sollen in der daseinsmäßigen Räumlichkeit und Zeitlichkeit gründen, sollen daraus ‚entspringen.‘“ (Ebd., 352.) Heidegger spreche zwar von der „Bewegung des *verstehenden Raumgebens*“ (ebd., 353f.) und treffe damit einen wesentlichen Charakter der Welt, schreibe diesen aber dem Dasein zu. Deswegen kann Fink sagen: „Diese Rauminterpretation Heideggers vollendet den kantischen Subjektivismus in Ansehung des Raumes.“ (Ebd., 353.)

280

Vergleicht man Finks Auseinandersetzung mit dem Weltdenken der Metaphysik mit der Darstellung der Philosophiegeschichte des Ortes bei Casey, so bemerkt man Übereinstimmung in der Ablehnung einer Tendenz zur Subjektivierung des Raumes bei Kant und beim frühen Heidegger, aber während die Weltvergessenheit für Fink schon bei Parmenides einsetzt, soll die Verkennung des Ortes erst in der Philosophie der Neuzeit begonnen haben. Hatte der Ort in der aristotelischen Kosmologie noch eine tragende Rolle gespielt (z. B. mit der Idee eines „natürlichen Ortes“, zu dem die Elemente hinstreben), geht nach Casey mit dem Aufstieg der Idee eines unendlichen Universums auch die Idee des Raumes als einer leeren, homogenen Größe einher. Innerhalb dieses Raumes gibt es nun unendlich viele neutrale Stellen, die von beliebigen Dingen besetzt werden können und sich untereinander nur durch ihre Position zueinander unterscheiden. Die Idee einer „Kraft des Ortes“, welche die Dinge wesentlich bestimmt, hat in dieser Raumvorstellung keinen Platz mehr. Auch wenn Casey die Wiederentdeckung des Ortes im Wesentlichen mit der (Leib-)Phänomenologie beginnen lässt und dann besonders in der Gegenwart

Anhaltspunkte für eine erneute Aufmerksamkeit für den Ort findet, gibt es doch so etwas wie eine gemeinsame Front von Prä- und Postmoderne gegen das moderne Denken. Daraus ergibt sich auch die Bedeutung von Aristoteles für die Ortsphilosophie. Da für Fink die Unterteilung in Ort und Raum nicht die entscheidende ist und er sich von der abendländischen Metaphysik insgesamt distanzieren will, kann er nicht in dieser Weise an die klassische antike Philosophie anknüpfen. Eine Gemeinsamkeit besteht allerdings in der produktiven Weiterführung von Heideggers Spätphilosophie bei Fink und Malpas, z. B. in Bezug auf Heideggers Selbstkritik an der Dominanz der Zeit gegenüber dem Raum.

5. Zentrale Unterscheidungen: Dingraum, Ortsraum, Weltraum

Bei den philosophiehistorischen Untersuchungen hat sich gezeigt, dass Ort/Raum für die Philosophie des Ortes die Leitdifferenz darstellt. Diese Differenz steht bei Fink nicht im Vordergrund, jedoch unterscheidet er in Bezug auf den Raum zwischen Dingraum, Ortsraum und Weltraum.⁷ Bei den nun folgenden Erläuterungen der drei Raumformen ist zu beachten, dass „Ort“ in „Ortsraum“ hier nicht dasselbe meint wie der Ortsbegriff in der Philosophie des Ortes.

281

Der *Dingraum* als erste Raumform ist derjenige „Raum, der dem Ding selbst gehört, den es einnimmt, in welchem es sich breitet und dehnt“ (Fink 2016, 389), der also mit der Raumgestalt der Dinge zusammenfällt. Von diesem Raum sagt Fink an anderer Stelle, dass er das Vorbild abgibt für den Euklidischen Raum. Der Dingraum ist geradezu welt-los, er ist nirgends: „Dingraum [...] ist eine abstrakte und fundierte Schicht der Räumlichkeit.“ (Fink 1985, 107.)

Wenn man die Bewegung der Dinge berücksichtigt, wird der Dingraum zum Ortsraum als einer „Mannigfaltigkeit von Orten, die von Dingen wechselnd besetzt werden können, sofern sie jeweils in ausgedehnten Gestalten vorkommen“ (Fink 2016, 390). Hier ist die Anlehnung an Aristoteles deutlich zu erkennen. Wenngleich der Ortsraum als homogenes Bezugssystem erscheint

⁷ Auch wenn Fink diese Begriffe schon in der Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* von 1946 verwendet, stütze ich mich hier vor allem auf *Welt und Endlichkeit*, wo die Unterscheidungen meines Erachtens klarer herausgearbeitet werden.

(womit er eben nicht dem Ortsbegriff der Philosophie des Ortes entspricht), ist er *faktisch* doch immer schon orientiert und erscheint als „Umgebung“ (vgl. ebd., 390), insofern er für uns vom Standpunkt unseres Leibes als „Nullpunkt dieser Umgebung“ (ebd.) sich ausbreitet. Hier entwickelt Fink also Gedanken, die sich ähnlich schon bei Husserl finden und auf die auch Casey zurückgreift. Auch wenn Fink Orientierung als ein „*Urphänomen*“ (Fink 1985, 101) bezeichnet, ist für ihn vor allem die Frage relevant, ob man von diesem um den Leib herum strukturierten Raum aus zum Wesen des Raumes selbst vordringen kann. Zwar lässt sich auch dieser am Leib orientierte Raum in der Vorstellung immer weiter ausdehnen, bis man zur Vorstellung eines unendlichen Raumes kommt, dieser „unaufhörlich erweiterte Ortsraum“ (Fink 2016, 391) bleibt aber laut Fink immer noch binnenweltlich.

282 Der Ortsraum bildet also auch noch nicht den Weltraum, der nicht einfach eine Ausweitung der binnenweltlichen Räumlichkeit sein kann. Die Orientiertheit des Ortsraumes wird nämlich erst möglich durch die Welt, wie Fink in der *Einleitung in die Philosophie* sagt. „Nicht weil es Orientierung gibt, gibt es Welt, sondern umgekehrt, weil es Welt gibt, gibt es eine binnenweltliche und auf den Menschen hin orientierte Sphäre von Seiendem.“ (Fink 1985, 100.) Das Hier des Menschen ist nur möglich, weil es den Weltraum gibt, der Menschen und Dingen schon Raum gegeben hat. Im Weltraum befindet sich das gesehene Ding, aber in ihm vollzieht sich auch der Prozess des Sehens. Der Weltraum ermöglicht es also den Dingen erst, zu erscheinen, und dem Menschen, sich ausgehend vom Standort seines Leibes auf die Dinge zu beziehen.⁸ Damit liegt er jeder Unterscheidung von objektivem und subjektivem Raum schon voraus und es genügt nicht, einen neutralen Raum der Dinge von einem orientierten Raum des Menschen zu unterscheiden. Vielmehr muss reflektiert werden, dass sowohl die wahrgenommenen Dinge als auch die menschliche Wahrnehmung im Raum stattfinden. In dem Text *Bewusstseinsanalytik und Weltproblem* fasst Fink die Beziehungen zwischen Dingraum, Ortsraum und Weltraum wie folgt zusammen:

⁸ Der Weltraum, so Fink, „schwingt gleichsam zwischen dem Hier, je dem Hier meines Leibes und dem denkbar äußersten Dort der offenen Endlosigkeit, so aber, daß aus seinem Horizont her Hier und Dort entspringen“ (Fink 1985, 104).

Und ebenso ist der Raum, nicht als Ortsraum, worin die Dinge wechseln und ihre Plätze tauschen, auch nicht als extensionale Figur der Dinge, die in ihren Umriß eingeschlossen sind, vielmehr als Weltraum weder ein objektiver, noch ein subjektiver Raum, sondern in ihm ist der Menscheng Geist in tausend Intentionalitäten dem erscheinenden Seienden aufgetan. (Fink 1969, 15.)

Was heißt es dann aber, dass etwas im Raum ist, wenn man Raum nicht von den Dingen und ihren Beziehungen untereinander verstehen darf? Fink diskutiert zunächst das Bild eines mit Wasser gefüllten Kruges, das schon Aristoteles für den Ort verwendet hatte. Hier besteht aber das Problem, dass der durch den Krug eröffnete Raum stets begrenzt ist, der Weltraum die Dinge aber nicht begrenzend einschließt, sondern ihr Erscheinen ermöglicht. Fink verweist daher in Bezug auf die Welt auf räumliche „Enthaltungsformen“, die ohne Einschließung und Begrenzung auskommen, etwa die Helle und die Stille, in die etwas eingetaucht sein kann, ohne dass es als Teil in ihr enthalten wäre.

283

Es hat sich also gezeigt, dass der Blick auf das Binnenweltliche, auf räumliche und zeitliche Dinge uns nie „zu einem ursprungsechten Begriff von Raum und Zeit führen“ (Fink 2016, 393) wird. Dies liegt nicht nur an den Vorurteilen, welche die Metaphysik seit Jahrhunderten in unserem Denken etabliert hat, sondern auch an einer Tendenz der Welt selbst, sich dem Zugriff zu entziehen, die sich eben auch auf Zeit und Raum erstreckt (vgl. ebd., 213). Raum und Zeit verdecken sich nach Finks Auffassung wie die Welt im Binnenräumlichen und Binnenzeitlichen, was verhindert, dass wir zur Weltzeit und zum Weltraum vordringen:

Der Weltraum und die Weltzeit leuchten nicht auf, wo der *ingeräumte* Raum und die *gezeitigte* Zeit, der Raum und die Zeit der *Dinge*, bedacht und in ihrem Problemgehalt entfaltet werden. Denn dort hat sich das ursprüngliche Wesen von Raum und Zeit schon selbst verdeckt. (Ebd., 393.)

Das ursprüngliche Wesen von Raum und Zeit, von dem hier die Rede ist, ist aber ihr Status als Charaktere der Welt. Fink spricht auch von der „*Dreifaltigkeit*

von Raum, Zeit und Erscheinen, welches das Wesen der Welt ausmacht“ (ebd., 272), womit deutlich wird, dass wir es hier nicht mit getrennten Problemen zu tun haben, sondern mit einer Konstellation.⁹ Wer über den Raum sprechen will, kann also über die Zeit und die Welt nicht schweigen.

Was aber Raum und Zeit als Weltcharaktere ausmacht, wird von Fink bei dem Versuch, einen nicht-metaphysischen Weltbegriff zu entwickeln, allenfalls angedeutet. Dies liegt auch daran, dass wir in der Sprache an Grenzen stoßen, wenn wir über die Welt als „Ur-Ereignis“, als „Aufgehen des Seins“ (ebd., 397) sprechen, „das allen Dingen und Begebenheiten erst den Spielraum gewährt“ (ebd.). Was sich dabei ereignet, wird von ihm auch beschrieben als „das Sichereignenkönnen von Ereignissen“ (ebd.). Raum, Zeit und Erscheinung machen dieses Ur-Ereignis aus, weshalb Fink hier auch davon spricht, dass der Raum „geschieht“ (ebd.).

284 Bei seinen Versuchen der sprachlichen Annäherung an ein ursprüngliches Sich-Eröffnen des Seins führt Fink nun Welt und Raum (und auch die Zeit, dies soll hier aber nicht im Zentrum stehen) sogar so weit zusammen, dass schließlich die Welt selbst als „ursprünglicher Raum“ bezeichnet wird. Damit weist der Weltraum letztlich auf Finks Weltverständnis zurück, von dem er abhängig bleibt:

Welt gibt allem Seienden Raum und läßt allem Seienden erst Zeit. *Raumgeben und Zeitlassen ist das Wesen der Welt.* Als das Raumgebende und Zeitlassende ist sie selbst nicht *im* Raume und nicht *in* der Zeit. Sie ist gerade der ursprüngliche Raum und die ursprüngliche Zeit. (Fink 1985, 109.)

Der Verweis auf eine Art Ereignis, den Aufgang der Welt, der Raum gibt und Zeit lässt, findet in der Ortsphilosophie eine Entsprechung in der bereits zitierten Aussage Caseys, dass Orte sich ereignen („places happen“). Auch Malpas bringt die von ihm beschriebene topologische Struktur mit dem ursprünglichen Geschehen des Erscheinens der Dinge zusammen und kommt damit Finks Position nahe. So wie die Orte, die wir aus der Erfahrung kennen,

9 Hans Rainer Sepp spricht von einem „Gefüge“; vgl. Sepp 2006, 159.

Dinge und Menschen versammeln, so öffnet sich in diesem ursprünglichen Geschehen der Bereich, in dem Dinge und Menschen sich aufhalten können:

[T]his happening of presence or disclosedness is always the happening of a certain open realm in which, not only things, but we ourselves are disclosed and come to presence – in which we are gathered together with the things around us. (Malpas 2006, 15.)

Malpas bestimmt an anderer Stelle den Ort selbst als „open and yet bounded realm within which the things of the world can appear and within which events can ‚take place“ (Malpas 1999, 33). Dieses Geschehen, das Malpas hier mit Bezug auf Heidegger herausarbeitet, erinnert stark an das Geschehen der Welt bei Fink. Ein Aspekt, der für die Welt bei Fink zentral ist, in der Philosophie des Ortes aber keine große Rolle spielt, ist das negative Moment des Entzugs und der Verbergung. Zudem wird die Welt von Fink nicht nur mit dem Sein, sondern auch mit dem Nichts verbunden. So ist Welt „als zeitigende Zeit und raumgebender Raum nicht nur der Spielraum und die Spielzeit für alle Dinge, sondern auch der Spielraum der Vermischung von *Sein und Nichts*“ (Fink 2016, 399).

285

Hier zeigt sich auf jeden Fall eine Grenze der Vergleichbarkeit beider Ansätze.¹⁰

6. Die räumliche Stellung des Menschen in der Welt und die Gemeinschaft

Nachdem Fink herausgearbeitet hat, inwiefern der Raum als Weltcharakter nicht vom Binnenräumlichen und auch nicht von der menschlichen Raumerfahrung aus erschlossen werden kann und die Welt als Konstellation von Raum, Zeit und Erscheinen beschrieben hat, finden der Raum des menschlichen Daseins und die soziale Räumlichkeit in seinen Schriften zur Anthropologie und Sozialphilosophie später dann doch einige Beachtung. Raum- und Zeitbegriffe haben auch für die Anthropologie eine zentrale Bedeutung (vgl. Fink 1979, 56),

¹⁰ Vgl. zu diesem Aspekt von Finks Weltverständnis und dessen Auswirkungen auf seinen Begriff des Raumes auch den Beitrag von Karel Novotný in diesem Band.

schließlich liegt „in jedem Selbstverständnis des Daseins [...] ein Verstehen seiner Situation, ein Verstehen seines ‚Da‘, seines Hierseins und Jetztseins“ (ebd., 67). Es wäre aber falsch, diese Räumlichkeit des Daseins mit dem Raum als solchem gleichzusetzen. Während er auf der Suche nach einem nicht-metaphysischen Weltbegriff betont hatte, dass der Weltraum der Differenzierung von subjektivem und objektivem Raum vorausliegt, unterscheidet Fink hier nun „zwischen objektivem Raum (als Stellensystem, als Mannigfaltigkeit von Orten) und dem orientierten Erlebnisraum eines im Ichsagenden sich selbst setzenden Wesens, also den um ein ‚Hier‘ herum zentrierten Um-Raum“ (ebd., 58). An dieser Stelle taucht also mit etwas anderer Terminologie die Unterscheidung zwischen dem homogenen, *neutralen* Ding- oder Ortsraum und einem *orientierten* Ortsraum auf, den Fink in den früheren Vorlesungen als Umgebung eines leiblichen Hier beschrieben hatte. Die hier folgende Unterscheidung zwischen der Räumlichkeit der Dinge und dem menschlichen Im-Raum-Sein, das durch das Hier strukturiert ist, ähnelt in vielen Punkten Caseys Beschreibung des Verhältnisses zwischen dem wissenschaftlich-abstrakten Raumverständnis und einem lebensweltlichen Ortsbezug. Allerdings setzt auch dieses räumliche (oder bei Casey: örtliche) Erleben nach Fink bereits voraus, dass die Welt den Dingen und uns Raum gegeben hat.

Mit Finks Weltverständnis sind aber auch eine Anthropologie und eine Sozialphilosophie verbunden. Es gehört für ihn schließlich wesentlich zum Menschen, in Gemeinschaft zu sein, und auch darin zeigt sich eine räumliche Dimension.¹¹ Diese ist in Caseys Phänomenologie des Ortes, bedingt durch den Ansatz bei der individuellen Erfahrung, bisher eher wenig ausgearbeitet worden, weshalb ein Blick auf Fink sich hier durchaus lohnt. In *Existenz und Coexistenz* unternimmt dieser „eine phänomenologische Analyse des Phänomens ‚Sozialität‘, um daran die Basis für die ontologische Bestimmung der menschlichen Gemeinschaft zu gewinnen“ (Fink 2018a, 50) und arbeitet dabei auch mit einem raumtheoretischen Ansatz.

11 „Der Mensch lebt in Gemeinschaft, in Gemeinschaften der verschiedensten und mannigfaltigsten Art, keiner lebt ‚allein‘ im Sinne von ‚unbezüglich‘; sofern ein Mensch überhaupt ist, ist er schon aufgetan und aufgebrochen für das Mitdasein der Mitmenschen; er ist nie und niemals ein in sich verschlossenes, abgekapseltes ‚Subjekt‘.“ (Fink 2018a, 30.)

Angesichts der Frage: „Was meinen wir denn wirklich, wenn wir von Miteinandersein sprechen?“ (ebd., 66) diskutiert er verschiedene Formen des räumlichen Beieinanderseins. So komme den einzelnen Steinen in einer Geröllhalde, die sich unter einem Berggipfel durch Erosion gebildet hat, durchaus ein „gewisses Miteinandersein“ zu, insofern sie von demselben Gipfel abgebrochen sind. Untereinander stehen sie aber nicht in einer aktiven Verbindung. Etwas anders sieht es bei der Baumgruppe aus, die über die Verflechtung ihrer Wurzeln auch eine „Lebensverbindung“ unterhält. Bei den Vögeln in einem Vogelschwarm handelt es sich dagegen schon um ein „Mitleben“ (vgl. ebd., 65f.), dass sich dennoch vom menschlichen Miteinandersein unterscheidet. Miteinandersein des Menschen ist nach Fink jedenfalls kein bloßes Nebeneinandersein, sondern impliziert ein Verhalten. Menschen sind daher in einer ganz anderen Weise miteinander, indem sie nicht nur zu sich selbst, sondern auch zu anderen Menschen und zur Welt in einem Verhältnis stehen: „Menschen sind *miteinander*: und dies ist etwas grundsätzlich anderes als das Beieinander von Steinen in einer Geröllhalde oder von Bäumen in einer Baumgruppe oder von Krähen in einem Schwarm.“ (Ebd., 77.)

287

Doch das Gemeinsame, das sich in diesem Miteinander zeigt, ist der Weltbezug. Wir teilen die Dinge, weil wir Welt teilen. „Menschliche Gemeinschaft, wie immer sie auch von der konkreten Gestalt unserer eigenen Sozialität verschieden sein mag, ist wesentlich und notwendig immer ein Mit-Teilen als Miteinanderteilen von ‚Welt‘.“ (Ebd., 142.) Wenn wir uns als Menschen einander durch sprachliche Äußerungen mitteilen, steckt darin immer auch ein gemeinsamer Bezug auf die Welt. An anderer Stelle in *Existenz und Coexistenz* beschreibt Fink speziell die antike *polis* als eine Art geteilter Weltinterpretation. Dabei kommt er zu der Überlegung, dass das Selbstverhältnis, das den Menschen auszeichnet, sich gerade in Gemeinschaft ausbildet, die die Welt gemeinsam bewohnt und in der sich immer schon ein Verständnis des menschlichen Daseins ausgebildet hat:

Das Selbstverhältnis ist überhaupt nicht primär ein Zug des *vereinzelt*en Menschen, sondern es ist „Lehre“, ist ein Wohnen in einer Sinnhaftigkeit, in einer gemeinsamen und doch geteilten, aber nicht

aufgeteilten Interpretation des Daseins, als welche eine Stadt, eine Polis, ein Staat „ist“. (Fink 2018a, 63f.)

Nicht zuletzt ist mit dem Begriff des Wohnens selbst natürlich schon ein Raumbezug verbunden.¹² Wir sind, wir leben die Interpretation des Menschseins auch in den Formen des räumlichen Zusammenlebens – damit lenkt Fink den Blick nicht nur auf Überlegungen zu Architektur und Stadtplanung, er führt auch eine wichtige soziale Dimension von Räumlichkeit ein, die in der aktuellen Philosophie des Ortes noch wenig entfaltet worden ist.¹³

7. Schlussbetrachtung

288

Der notwendigerweise unvollständige Rundgang durch Finks Überlegungen zu Ort und Raum soll an dieser Stelle nicht weiter fortgeführt werden. Wie deutlich geworden sein sollte, gibt es eine Reihe von strukturellen Parallelen zwischen der Philosophie des Ortes und Finks Weltdenken, die sich zum Teil sicherlich aus dem gemeinsamen Bezug auf die phänomenologische Tradition und auf Heidegger speisen. So fand sich etwa die Interpretation der Philosophiegeschichte als Erzählung einer fundamentalen Verkennung – die bei Fink als Weltvergessenheit und bei Casey und Malpas als Ortsvergessenheit gekennzeichnet wird –, sowie der Hinweis auf eine *kosmologische* bzw. *topologische* Differenz – als Differenz zwischen Binnenweltlichem und Welt,

12 Zur Bedeutung des Wohnens vgl. den Band: Nielsen und Sepp 2019.

13 Eine solche Untersuchung könnte aber zum Beispiel an Hannah Arendts Weltbegriff aus der *Vita activa* anknüpfen. Arendt und Fink pochen beide darauf, dass der Mensch im Plural existiert. Bei Arendt bildet sich Welt nicht zuletzt aus der Vielfalt der Perspektiven und Standorte, aus dem Zwischen, weswegen der Raum auch in ihrer Theorie eine zentrale Position einnimmt. Blicke ich auf den einzelnen Menschen, hat jeder sein eigenes „Hier“, dem das jeweilige „Dort“ der anderen gegenübersteht. Nehme ich stattdessen die Beziehung zwischen Menschen in den Blick, ergibt sich zumindest ein Netz, ein Geflecht von unterschiedlichen für einen Menschen als „Hier“ identifizierbaren Orten. Wir können uns aber auch die Vorstellung eines gemeinsamen „Hier“ machen, das von verschiedenen Menschen gemeinsam bewohnt wird. Heute wären wir vielleicht auch geneigt, Tiere und Pflanzen in ein solches gemeinsames Hier einzubeziehen. Eine solche Ausarbeitung der Örtlichkeit des Sozialen ist aber bisher nicht unternommen worden.

zwischen den erfahrbaren Orten und dem Ort als erfahrungsermöglichender Struktur.

Mit Fink ließ sich insgesamt also der Gedanke stützen, dass eine Raum- oder Ortsphilosophie sich nicht auf eine Untersuchung der subjektiven Raum- oder Ortserfahrung beschränken sollte. Mit dem Verweis auf Fink kann man daher nicht nur das Spektrum der Bezugsautor*innen erweitern, sondern auch die Hoffnung verbinden, dadurch dem im interdisziplinären Kontext verbreiteten Missverständnis entgegenzutreten, dass phänomenologische und hermeneutische Zugänge mit einer Subjektivierung des Raumes bzw. Ortes gleichzusetzen sind.

Fink betont, dass der Raum seinen eigentlichen Sinn erst dann erhält, wenn man ihn als Weltcharakter begreift. Seine konsequente Thematisierung des Raumes im Zusammenhang mit dem Weltproblem weist auf eine Ebene der Ortsphilosophie hin, die über die lebensweltliche Bedeutung von Orten hinausweist. Insbesondere Jeff Malpas spricht in ähnlicher Weise immer wieder von einer erfahrungsermöglichenden topologischen Struktur, die nicht im Subjekt liegt, sondern mit der Subjekt und Objekt erst gesetzt werden. Als eine solche Struktur, die das Erscheinen der Dinge erst ermöglicht, erscheint sie selbst nicht, sondern bildet die ursprüngliche Zugänglichkeit, die Offenheit, in der überhaupt erst etwas erscheinen kann. Doch während Fink betont, dass der Raum nur im Rahmen des Weltproblems wirklich verstanden werden kann, hebt Malpas hervor, dass man die Welt nur dann begreift, wenn man sie mit dem Raum zusammendenkt.¹⁴

289

Angesichts dieses Zusammentreffens der beiden Ansätze erscheint es fruchtbar, Welt und Raum als Elemente *einer* Konstellation zu denken, der man sich von verschiedenen Ausgangspunkten aus nähern kann. Dabei wäre die Zeit unbedingt mitzudenken, auf die in diesem Text leider nicht

14 „Space and spatiality cannot be understood as derivative of any other structure – and certainly neither of ‚practice‘ nor of temporality. Moreover, any attempt to investigate the concept of world cannot neglect spatiality. This is not simply because the world encompasses both space and time, but because the very structure of the world can only be articulated and understood through an essential spatialization.“ (Malpas 2012, 134.) Eine ähnliche Bedeutung des Raumes für die Phänomenologie hat in jüngerer Zeit auch Günter Figal hervorgehoben; vgl. Figal 2015.

weiter eingegangen werden konnte. Hinweise, wie man die Frontstellung der Ortsphilosophie gegen den „Temporozentrismus“ überwinden kann, liefern die betreffenden Autoren selbst zur Genüge. Angesichts von Finks bereits zitierter Bemerkung, dass der Raum „geschieht“, kann man sich etwa fragen, ob Caseys Sprechen von dem Geschehen der Orte nicht in eine solche Richtung weist.

Indem Fink den Menschen schließlich „als Weltverhältnis“ denkt und auch die Koexistenz mit anderen als wesentlich durch das Teilen von Welt bestimmt begreift, gelingt es ihm, das Soziale in einer Weise in sein Weltdenken zu integrieren, die auch für die Ortsphilosophie interessant ist, die zumindest in ihren Anfängen sehr stark auf die Wahrnehmung eines einzelnen leiblichen Subjekts konzentriert blieb. Dieser Einseitigkeit beugt Fink durch die Einbindung in die Weltproblematik vor. Insofern ist ihm durchaus zuzustimmen, wenn er schreibt: „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.“ (Fink 2016, 203.)

Bibliographie | Bibliografija

Botz-Bornstein, Thorsten. 1997. „Hermeneutics of Play – Hermeneutics of Place: On Play, Style, and Dream.“ In *Place, Space, and Hermeneutics. Contributions to Hermeneutics 5*, hrsg. von Bruce Janz, 97–114. New York u. a.: Springer International Publishing.

Casey, Edward S. 1997. *The Fate of Place. A Philosophical History*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

---. 2009a. *Getting Back into Place. Towards a Renewed Understanding of the Place World*. 2. Auflage. Bloomington, IN: Indiana University Press.

---. 2009b. „How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time. Phenomenological Prolegomena.“ In Edward S. Casey, *Getting Back into Place. Towards a Renewed Understanding of the Place World*, 317–348. 2. Auflage. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Cresswell, Tim. 2015. *Place. An Introduction*. 2. Auflage. Malden, MA/Oxford: Wiley Blackwell.

Dünne, Jörg, und Stefan Günzel (Hrsg.). 2006. *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dürckheim, Graf Karlfried von. 2005. *Untersuchungen zum gelebten Raum* (= *Natur – Raum – Gesellschaft. Bd. 4*). Hrsg. von Volker Albrecht, Jürgen Hasse und Ellen Sulger. Frankfurt am Main: Selbstverlag.

Figal, Günter. 2015. *Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Fink, Eugen. 1969. „Bewußtseinsanalytik und Weltproblem (1969).“ In *Phänomenologie – lebendig oder tot? Zum 30. Todesjahr Edmund Husserls*, hrsg. von Eugen Fink, Martin Heidegger, Ludwig Landgrebe u. a., 9–17. Karlsruhe: Badenia.

---. 1977. *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg/München: Alber.

---. 1979. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Hrsg. von Egon Schütz und Franz-Anton Schwarz. Freiburg/München: Alber.

---. 1985. *Einleitung in die Philosophie*. Hrsg. von Franz-Anton Schwarz. Würzburg: Königshausen & Neumann.

---. 2016. „Welt und Endlichkeit (1949).“ In Eugen Fink, *Sein und Endlichkeit* (= *EFGA 5.2*), hrsg. von Riccardo Lazzari, 191–402. Freiburg/München: Alber, 2016. 291

---. 2018a. *Existenz und Coexistenz* (= *EFGA 16*). Hrsg. von Annette Hilt. Freiburg/München: Alber.

---. 2018b. *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung* (= *EFGA 6*). Hrsg. von Virgilio Cesarone. Freiburg/München: Alber.

Günzel, Stephan (Hrsg.). 2013. *Texte zur Theorie des Raums*. Stuttgart: Reclam.

Hünefeldt, Thomas, und Annika Schlitte (Hrsg.). 2018. *Situatedness and Place. Multidisciplinary Perspectives on the Spatio-temporal Contingency of Human Life. Contributions to Phenomenology 95*. New York u. a.: Springer International Publishing.

Janz, Bruce (Hrsg.). 2017. *Place, Space, and Hermeneutics. Contributions to Hermeneutics 5*. New York u. a.: Springer International Publishing.

Malpas, Jeff. 1999. *Place and Experience. A Philosophical Topography*. New York: Cambridge University Press

---. 2006. *Heidegger's Topology. Being, Place, World*. Cambridge, MA/London: MIT Press.

---. 2012. *Heidegger and the Thinking of Place: Explorations in the Topology of Being*. Cambridge, MA/London: MIT Press.

--- (Hrsg.). 2017. *The Intelligence of Place. Topographies and Poetics*. London/New York: Bloomsbury Academic.

Nielsen, Cathrin, und Hans Rainer Sepp (Hrsg.). 2019. *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*. Freiburg/München: Alber.

Schlitte, Annika, Thomas Hünefeldt, Daniel Romic und Jost van Loon (Hrsg.). 2014. *Philosophie des Ortes. Reflexionen zum Spatial Turn in den Sozial- und Kulturwissenschaften*. Bielefeld: transcript.

Sepp, Hans Rainer. 2006. „Totalhorizont – Zeitspielraum. Übergänge in Husserls und Finks Bestimmung von Welt.“ In *Eugen Fink. Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik*, hrsg. von Anselm Böhmer, 154–172. Würzburg: Königshausen & Neumann.

DEM HORIZONT ENTGEGEN

DIE KOSMISCHE WELT BEI FINK UND BARBARAS

István FAZAKAS

Université Libre de Bruxelles, Av. Franklin Roosevelt 50, 1050 Bruxelles,
Belgique

fazakasisti@gmail.com

Towards the Horizon. The Cosmic World in Fink and Barbaras

Abstract

In this paper, I investigate Fink's cosmological phenomenology based on a reading of *Welt und Endlichkeit* and *Sein und Mensch* in contrast with new developments of Renaud Barbaras's phenomenology of the world. First, I focus on an opposition between the understanding of the world as a horizon and the cosmological world

beyond any horizontality. I then show how the description of the elemental dimension of the world functions for Fink as a path leading to a pure cosmological thought. By doing so, I highlight an amphibology between the understanding of the cosmic world as space and/or matter that is implicit both in Fink and in new elaborations of Barbaras, especially in *L'appartenance* (2019).

Keywords: world, horizon, elements, space, matter.

Horizontu naproti. Kozmični svet pri Finku in Barbarasu

Povzetek

294 V članku raziskujem Finkovo kozmološko fenomenologijo, in sicer na podlagi soočenja interpretacije del *Welt und Endlichkeit* ter *Sein und Mensch* z novim razvojem fenomenologije sveta pri Renaudu Barbarasu. Najprej se osredotočim na nasprotje med razumevanjem sveta kot horizonta in kozmološkim svetom onkraj sleherne horizontalnosti. Nato pokažem, kakor opis elementarne razsežnosti sveta po Finku funkcionira kot pot k čisti kozmološki misli. Na takšen način poudarim amfibolijo razumevanja kozmičnega sveta kot prostora in/kot materije, ki je implicitno prisotna tako pri Finku kot pri novejši Barbarasovi razdelavi, zlasti v delu *L'appartenance* (2019).

Ključne besede: svet, horizont, elementi, prostor, materija.

„Sanft von der Erde löst den Himmel
die Früh, und mild ihr Wort, es läßt
kullern ins Tageslicht die Kinder
und Käfer aus des Dunkels Nest.“

Attila József: *Besinnung*
(Übersetzung: Franz Fühmann)

1. Dem Horizont entgegen

Einer der wichtigsten Beiträge der Husserl'schen Phänomenologie zu einem philosophischen Denken der Welt besteht zweifellos darin, letztere im Sinne der Horizontalität zu verstehen.¹ „Die Konstitution der vorgegebenen Welt systematisch auslegen – das ist systematisch die Horizontstruktur derselben auslegen“, schreibt Husserl (*Hua* XXXIX, 125). Dass die Welt als Horizont verstanden wird, gilt bereits für die natürliche Einstellung, in der sie sich zunächst als Um-Welt darstellt und in eine nebulöse Unbestimmtheit eintaucht, die jede aktuelle konkrete Wahrnehmung umgibt. Was mir als Gegenstand einer aktuellen Wahrnehmung gegeben ist, erstreckt sich in einen Halo von Unbestimmtheiten, der von aktuellen oder möglichen Vergegenwärtigungen bevölkert ist, in einen düsteren Lichthof von Potenzialitäten, und es ist genau dieser Lichthof, den Husserl mit dem Begriff des Horizonts beschreibt:

295

ein leerer Nebel der dunkeln Unbestimmtheit bevölkert sich mit anschaulichen Möglichkeiten oder Vermutlichkeiten, und nur die „Form“ der Welt, eben als „Welt“, ist vorgezeichnet. Die unbestimmte Umgebung ist im übrigen unendlich. Der nebelhafte und nie voll zu bestimmende Horizont ist notwendig da. (*Hua* III/1, 49.)

Aber wie wir wissen, gilt diese Beschreibung nicht nur für die natürliche Einstellung, sondern findet ihre Grundlage in transzendentalen Strukturen,

¹ Zu Ursprung und Entwicklung dieses Begriffs vgl. die hervorragende Arbeit von Saulius Geniusas (2012, insbesondere den dritten Teil: 177–236).

die sich von jeder empirischen Realität wie auch dem sogenannten An-sich unterscheiden. Die phänomenologische Welt ist also nicht zuerst etwas *Reales*, etwas außerhalb der Korrelation schlechthin Vorhandenes, sondern sie entfaltet sich aus intentionalen Strukturen (zunächst bei Husserl aus Gegenwärtigungen, Vergegenwärtigungen, aber auch aus Ent-Gegenwärtigungen²) als eine Dimension der Erfahrung, die ihrerseits – durch transzendente Epoché und Reduktion³ – von jedem Realismus, wie ihn z. B. der Psychologismus der Zeit Husserls oder die neuen Realismen unserer Zeit implizieren, *gereinigt* werden muss.

296 Von der Intentionalität der reinen (da gereinigten) Erfahrung her betrachtet, erscheint die Welt also aus dem Apriori der Korrelation. Die Horizonte, die nichts anderes sind als (in den Worten der *Cartesianischen Meditationen*) „vorgezeichnete Potentialitäten“ (*Hua* I, 47), sind in einer transzendentalen Subjektivität und ihrer *Macht* zur Phänomenalisierung verankert, in dem, was Husserl als das „Ich kann, ich tue“, aber auch das „Ich kann anders als ich tue“ beschreibt (ebd.). Wenn ich z. B. das Prager Schloss betrachte, kann ich in der Tat entscheiden, welche seiner Gesichter sich mir als Abschattung schenken und welche anderen Teile in den Lichthof der Vergegenwärtigung treten, indem ich meine Orientierung im Raum verändere. Wenn ich die Montagne Sainte-Victoire aus dem Autofenster wahrnehme, verändert sich diese Wahrnehmung ständig, je nachdem, wie ich mich mit dem Auto im Raum bewege, und es gibt eine ganze Reihe von Potenzialitäten, die ins Spiel kommen. In diesem Spiel der Potenzialitäten offenbart sich die horizonthafte Welthaftigkeit der Welt, und die Potenzialitäten bilden dann umgekehrt die Horizonte, die die Welt der Wahrnehmung ausmachen. Und obwohl Husserl auch andere „Welten“ als die der Wahrnehmung (z. B. eine Welt der idealen Gegenstände, der Zahlen, Phantasiewelten usw.) anerkennt und schließlich eine einzige Welt,

2 „Ent-Gegenwärtigung“ ist für Fink ein zentraler Begriff, der aber auch schon beim späten Husserl zu finden ist, z. B. im Zusammenhang der Selbstzeitigung als intersubjektiver Zeitigung (*Hua* VI, 189).

3 „Reduktionen, die spezifisch transzendentale, ‚reinigen‘ die psychologischen Phänomene von dem, was ihre Realität und damit Einordnung in die reale ‚Welt‘ verleiht.“ (*Hua* III/1, 4.) Vgl. auch den Encyclopaedia Britannica-Artikel (*Hua* IX, 293).

die alle diese anderen Welten im Horizont aller Horizonte⁴ vereinen können muss, bleibt es dabei, dass die Analysen mit allem Nachdruck am Modell der Wahrnehmung, ja sogar am Modell der Wahrnehmung einzelner Gegenstände orientiert sind.

Genau das stellt auch Fink in seinem Vortrag zum 30. Todesjahr Husserls mit dem Titel „Bewusstseinsanalytik und Weltproblem“ fest:

Der undurchsichtige, materielle Festkörper ist ein von Husserl favorisiertes Modell für seine Wahrnehmungsauslegung –, kann aber nicht schlechthin gültige Repräsentanz beanspruchen. Was heißt es denn, der Beobachter könne herumgehen, etwa einen Berg, ein Haus, einen Baum „von allen Seiten“ gewahren? Dies setzt doch voraus, dass einzelne materielle Festkörper in einer „Umgebung“ vorkommen, welche die Bewegungen des Betrachters durchlässt, also solche durchlässigen Medien sind wie Luft und Licht. Wären alle materiellen Dinge festkörperlich, auch der Betrachter, so hätte er überhaupt keine Mobilität – und kein Ding könnte sich von Seiten zeigen. Es wird also stillschweigend bereits eine Situation vorausgesetzt, wo der Erdboden die Festkörper trägt, wo das Luft- und das Lichtmeer durchlässige Bewegungsspielräume offenhalten, in denen sich Betrachter der Festkörper tummeln können. Husserls Analytik der äußeren Wahrnehmung ist eine thematische Festkörper-Phänomenologie und eine operative Phänomenologie durchlässiger Medien. (Fink 1969, 14–15.)⁵

297

Diese Beobachtung von Fink scheint nicht nur in Bezug auf das Primat einer Ontologie des Dings wichtig zu sein, die ausschließlich eine operative und nicht-thematische Phänomenologie der *Medien* zulässt, sondern auch in Bezug auf das, was dies hinsichtlich der Horizontalität der Um-Welten und schließlich der Welt als solcher impliziert. Man könnte sagen, dass das Primat

⁴ Siehe hierzu die erhellenden Analysen von Saulius Geniusas (2012, 195–198).

⁵ Ich danke Ovidiu Stanciu dafür, dass er mich auf diese Stelle aufmerksam gemacht hat.

der objektivierenden Wahrnehmung, das auch die Husserl'schen Analysen der Welt als Horizont leitet, zur Konsequenz hat, dass Horizonte, wenn überhaupt, dann ausschließlich in der Dichte der Potenzialität gedacht werden können. Mit anderen Worten: Die einzige Dichte der Horizonte ist diese Dichte der Potenzialität. Nun kann man diese Dichte der Potentialität wohl als leiblich bezeichnen, wenn man die Tatsache berücksichtigt, dass die Potenzialitäten des „Ich kann“ in einem Leib verankert sind. Wir mussten jedoch auf Merleau-Ponty und seinen Begriff des „Fleisches der Welt“ (*la chair du monde*) warten, um den Weg für das Denken einer medialen Dichte zu öffnen, deren kosmisch-leibliche Dimension den Potenzialitäten des „Ich kann“ eine materiell-elementale Qualität verleiht.⁶

298

Fink thematisiert diese materiell-elementale Dimension der Welt auf einigen sehr schönen und fast poetischen Seiten von *Sein und Mensch* (1977), wo wir eine ähnliche Gedankenbewegung finden, wie sie sich in der soeben zitierten Passage aus dem Vortrag über „Bewusstseinsanalytik und Weltproblem“ entfaltet. Diese Gedankenbewegung besteht schlicht darin, vom Ding zur Welt zu gehen. Fink weist ausdrücklich auf die Tendenz des sogenannten metaphysischen Denkens hin, einer Ontologie des Dings verhaftet zu bleiben: Die Metaphysik blieb, so Fink, „das Bedenken des Seienden in seinem Sein. Sie blieb die denkende Bestimmung des Dinges.“ (Fink 1977, 239.) Diese Ontologie des Dings überschattet jedoch eine tiefere, vor-dingliche bzw. elementale Dimension, aus der die Dinge zunächst erscheinen können. Die „Dinge gehören [...] letzten Endes den Elementen an, sind ihnen in gewisser Weise entrissen und doch noch verfallen. Sie sind abgestückte Elemente, Abstückungen aus den Elementen.“ (Ebd., 267.) Diese elementale Dimension weist auf eine weitere Dimension der Welt hin, eine Dimension, die sich nicht auf einen Horizont reduziert, der von einem oder mehreren begrenzten Seienden ausgeht und sie umgibt, sondern die die ontologischen Gefüge bzw. Gewebe des Seienden ausmacht. Jenseits oder diesseits der Horizontalität der vorgezeichneten Potenzialitäten weisen die Elemente auf einen kosmischen

6 Zu den zeitgenössischen Perspektiven auf diese Dimension an der Schwelle der Phänomenalität bzw. die die Phänomenalität übersteigende Dimension und die Frage nach dem Elementalen vgl. den sehr schönen, von Anselm Böhmer und Annette Hilt herausgegebenen Sammelband *Das Elementale* (2008).

Hintergrund und eine Stofflichkeit hin, die der Dinglichkeit vorausgehen und sie allererst ermöglichen. In diesem Sinne sind die Elemente für Fink „die stärkste Hinweisung auf das Welthafte“ (ebd., 279).

Die Welt, deren Weltlichkeit sich in der elementalen Dimension ankündigt (ohne mit ihr verwechselt zu werden), ist also keine horizontale Welt mehr. Vielmehr ist es eine Welt unterhalb, diesseits oder jenseits jedes Horizonts, die die Dinge und das Seiende trägt und damit die Horizontalität selbst überhaupt erst ermöglicht. Es geht dabei um eine Dimension der Welt, die Husserl selbst erahnt haben mag, als er die Erde als *Ur-Arche* beschrieb (Husserl 1940) oder die Hypothese von einer rein hyletischen Welt vor dem Erwachen des Selbst aufstellte,⁷ ohne diese Intuition eigens zu entwickeln, die daher nur angedeutet und am Rande der kanonischen Thesen zur Welt als Horizont bleibt. Erst mit Heideggers *Kunstwerk-Aufsatz*⁸ wurde mit dem Begriff der Erde ein neuer Aufriss dieser vorhorizontalen, massiven und elementalen Dimension der Welt gewagt.

Doch steht die Erde bei Heidegger durch ihre Tendenz, sich zu verschließen, sich aller Offenheit zu entziehen, bekanntlich nicht nur im Gegensatz zu aller Horizontalität, sondern auch im Gegensatz zu dem, was Heidegger selbst Welt nennt. Die operative Matrix aller Analysen des Kunstwerks ist unmissverständlich der *Streit* zwischen Welt und Erde (Heidegger 1935/2012, 35). Auch wenn die Analysen zum Ursprung des Kunstwerks einen entscheidenden Fortschritt gegenüber den Analysen von *Sein und Zeit* darstellen, in denen die Welthaftigkeit der Welt als Bedeutsamkeit gedacht wird, die mit dem Verstehen des Daseins verbunden ist, können wir uns fragen, ob es ihnen wirklich gelingt, die Welt in ihrer kosmischen Radikalität diesseits oder jenseits jedes Horizonts zu denken. Denn die Welt ist nicht nur ein Synonym für das Offene und damit für eine gewisse radikalisierte

299

7 Vgl. die Analysen des Verhältnisses zwischen dem urhyletischen Strömen und der Welt in den C-Manuskripten (*Hua Mat VIII*) oder der Welt des Vor-Ich (*Hua XV*, 604). Siehe dazu Fazakas 2020.

8 Bekanntlich war die erste Fassung dieses Textes ein Vortrag, den Heidegger am 12. November 1935 in Freiburg gehalten hat. Wir werden daher diesen Text zitieren und dabei auch das ursprüngliche Datum des Vortrags wie folgt angeben: Heidegger 1935/2012.

Horizontalität, sondern sie wird noch im Rahmen einer Ontologie gedacht, die sich aus der Frage, was ein Werk sei, und damit aus einem Denken der *Technik* und der *poiesis* entfaltet. Natürlich erkennt Heidegger der *Physis* selbst eine poetische Dimension zu, aber wie Cathrin Nielsen anmerkt, ist es letztlich die Aufgabe von Kunst und Sprache, die Phänomenalisierung als Wahrheit hervorzubringen (Nielsen 2011, 163), und diese Aufgabe und diese Phänomenalisierung haben Vorrang vor allem anderen.

Sprechen wir stattdessen, ohne hier auf das komplizierte Verhältnis zwischen dem Heidegger'schen Denken der *physis* und der kosmologischen Phänomenologie Finks eingehen zu können (siehe dazu den sehr klaren Aufsatz von Cathrin Nielsen, 2011), einige Grundthesen von Finks eigenem Projekt an. Eine dieser Thesen – deren Tragweite im Lichte dessen, was soeben skizziert wurde, in ihrer ganzen Radikalität deutlich wird – besteht in der Feststellung, dass sich die Welt nicht in der Horizontalität erschöpfe und sich nicht auf diese reduzieren lasse. So schreibt Fink in *Welt und Endlichkeit*:

300 In ihm [d. h. im Horizont-Phänomen] meldet sich wohl die Welthaftigkeit der Welt, aber es kann und darf nicht mit der Welt gleichgesetzt werden; es gründet in der Offenheit der Welt, aber ist nicht die eigentlich welthafte Weise des Offenseins. (Fink 1949, 217.)

Es ist also nicht die Welt, die sich in der Horizontalität begründet, sondern umgekehrt ist es die Horizontalität, die in der Welt gründet, die nun als unter, dies- oder jenseits jedes Horizonts liegend gedacht werden muss. Diese Aufgabe kündigt sich in der Unterscheidung an, die Fink zwischen zwei Begriffen der Welt macht: dem existenziellen und dem kosmischen Weltbegriff. In *Welt und Endlichkeit* finden wir folgende Definitionen: „Das nennen wir den existenziellen Begriff der Welt: das Seiende im Raume einer Zugänglichkeit und Offenbarkeit für den Menschen.“ (Ebd., 220.) „Diesen Weltbegriff, der ein an sich seiendes Ganzes, eine vom Menschen unabhängige Allheit meint, nennen wir kosmischen Weltbegriff.“ (Ebd., 221.)

Aber, und das ist entscheidend, die Welt unterhalb, dies- oder jenseits jeder Horizontalität, unterhalb, dies- oder jenseits jedes möglichen originär gebenden Zugangs für den Menschen zu denken, läuft nicht darauf hinaus,

sie als etwas Reales im Sinne des Husserl'schen Realen zu postulieren. Ferner hat das An-sich der Welt nichts von dem Charakter eines Dings an sich. Die Welt ist weder ein reales Seiendes jenseits der Korrelation, ein Seiendes, das an sich selbst existieren würde, noch eine rein subjektive Vorstellung gemäß einer allzu naiven Lesart der Korrelation. Die falsche Alternative einer Welt ‚an-sich‘ und des Subjektivismus ergibt sich gerade aus einem ontischen und eben nicht kosmischen Verständnis der Welt: „Versucht man aber sie [die Welt] ontisch, d. h. als ein Seiendes zu nehmen, so kann man der Skylla eines vorhandenen Monstrums oder der Charybdis einer ‚Subjektivierung‘ nicht entgehen.“ (Fink 1949, 374.)

Eine Welt unterhalb, dies- oder jenseits eines Horizonts zu denken, bedeutet daher, eine Welt zu denken, die kein Seiendes ist. Das Seiende kommt immer innerhalb einer Welt vor, aber die Welt selbst ist nie unter dem Seienden zu finden. Es ist gerade der Sinn der von Fink eingeführten „kosmologischen Differenz“ – in der man Anklänge an Heideggers „ontologische Differenz“ vernimmt –,⁹ dass sie auf der radikalen Kluft zwischen den binnenweltlichen Dingen und der Welt selbst besteht, die ihnen Raum gibt und Zeit lässt (ebd., 206).

301

Wir hätten hiermit also zwei Differenzen oder vielmehr zwei Deklinationen der kosmologischen Differenz: den Unterschied zwischen der Welt als Horizont (nach dem existenziellen Weltbegriff) und der kosmischen Welt sowie den Unterschied zwischen dem (binnenweltlichen) Seienden und der Welt. Die Radikalität dieser zweiten Deklination der kosmologischen Differenz kann nur verstanden werden, wenn man die erste Deklination durchläuft, oder mit

9 Obwohl der Gedanke einer kosmologischen Differenz von Fink im Kontext einer Analyse Kants und der Ideen der Vernunft eingeführt wird, also ohne ein explizites Echo Heideggers zu sein, scheint es möglich, die Differenz zwischen der Welt und dem binnenweltlichen Seienden mit der Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden in Verbindung zu bringen, wie es Anton Sverdlíkov im vierten Kapitel seiner Dissertation zum Thema *Ereignis des Absoluten: das Geschehen des Denkens bei Heidegger und Hegel* tut. Anhand von Texten aus den 1930er Jahren zeigt Sverdlíkov, dass und wie das Heidegger'sche Seyn als das verstanden werden kann, was die Ganzheit des Seienden begründet, ohne selbst unter das Seiende zu fallen. In ähnlicher Weise ist die kosmische Welt genau das, was kein binnenweltliches Seiendes ist, aber die Gesamtheit des Seienden in ihr ermöglicht.

anderen Worten: Die zweite Deklination muss die erste einschließen. Bleiben wir bei der einfachen Formulierung einer Differenz zwischen den Dingen und der Welt, könnten wir diese Welt noch immer als Horizont verstehen, denn auch der Horizont ist offensichtlich kein binnenweltliches Ding. Allerdings, und darauf beharrt Fink, bleibt die Horizontalität der Welt von einem Seienden und insbesondere von einer Subjektivität her gedacht, auch wenn diese letztere transzendental gefasst oder gar jene ontologische Version der transzendentalen Subjektivität ist, die von Heidegger als *Dasein* beschrieben wird. Im Gegensatz zu einer solchen Tendenz, die Welt von einem Seienden her zu denken – selbst wenn es das Seiende ist, dem es in seinem Sein um sein eigenes Sein geht –, schlägt Fink vor, in einer Umkehrung das Seiende von der Welt her zu denken (Fink 1949, 213). Dies erlaubt uns, die Bedeutung der kosmologischen Differenz zu klären, indem wir sie in die Kluft bzw. den radikalen *chorismos* zwischen der kosmischen Welt und den Welthorizonten mit ihren Dingen einschreiben.

302 Die Beziehung zwischen diesen beiden Aspekten ist negativ bestimmt: Horizonte sind keine Manifestationen der kosmischen Welt, Welthorizonte beziehen sich nicht auf die kosmische Welt, wie sich Abschattungen auf das Ding als Idee im Kantischen Sinne¹⁰ beziehen würden, denn *die Welt ist eben kein Ur-Ding, real oder ideal, von dem die Horizonte die Abschattungen wären*. Was aber ist die Welt dann?

2. Die kosmische Welt und ihre Amphibolie im Lichte der neuen Forschungen der zeitgenössischen Phänomenologie

2.1. Die kosmische Welt bei Fink

Wie wir soeben gesehen haben, ist die kosmologische Differenz nur eine negative Bestimmung der kosmischen Welt und kündigt noch nichts Positives über sie an. Die Aufgabe einer kosmologischen Phänomenologie bestünde in der Tat darin, ein, wenn auch indirektes, Zeugnis von der kosmischen Welt

10 Zu diesem Husserl'schen Ausdruck und der Frage nach der (Unendlichkeit der) Welt vgl. die Analysen von László Tengelyi in *Welt und Unendlichkeit* (Tengelyi 2014, 313ff.).

abzulegen und ihr Wesen zu erhellen – wenn auch durch eine spekulative Konstruktion, die mit phänomenologischen Zwängen behaftet bleibt. Damit ein solches Zeugnis möglich ist, müsste die kosmische Welt auf eine bestimmte Weise erscheinen. Aber bedeutet die Phänomenalität der Phänomene in der Phänomenologie nicht notwendigerweise Horizontalität? Gibt es eine Erscheinung, die keine Erscheinung in oder mit einem Horizont ist? Die Frage ist aus phänomenologischer Sicht von entscheidender Bedeutung, denn wenn die kosmische Welt eben kein Horizont ist, wenn Horizonte nicht eine Art von Abschattungen dieser Welt sind und wenn alle Erscheinungen tatsächlich Horizontalität implizieren, dann gibt es eben keine Erscheinung der Welt und damit auch keine mögliche Bezeugung, oder zumindest keine mögliche *direkte* Bezeugung. Die Stärke von Finks Analyse besteht jedoch gerade darin, einen neuen Begriff des Erscheinens vorzuschlagen, der der kosmischen Welt entsprechen würde:

Auch er [der kosmische Weltbegriff] kennt eine Redeweise von „Erscheinung“. Und zwar bedeutet hier Erscheinen nicht primär Zum-Gegenstand-werden eines Seienden derart, dass es in die geschichtliche Welt eines Menschentums hereinragt; Erscheinen meint jetzt etwas ganz anderes: das *Zum-Vorschein-Kommen* des Seienden, das Aufgehen ins Licht, das Herauskommen aus einer verbergenden Dunkelheit, etwa aus dem Ungefügen der Elemente, und das Heraustreten in den Umriss einer abgegrenzten Gestalt. (Fink 1949, 221.)

303

Aber das Wesen, das zum Vorschein kommt, ist nicht etwas, das schon in der Dunkelheit vorhanden gewesen wäre und nur darauf gewartet hätte, einfach erhellt zu werden.¹¹ Das *Zum-Vorschein-Kommen* selbst ist die eigentliche

11 Vgl. auch die Analysen des Fragments 64 von Heraklit und des Moments des Aufblitzens als *genesis* im Seminar über Heraklit, das Fink im Wintersemester 1966/67 zusammen mit Heidegger gehalten hat: „Wenn wir jetzt ausgehen vom Hervorkommen, Zum-Vorschein-Kommen, worin Sie die griechische Bedeutung der in γιγνομένων gedachten γένεσις sehen, dann haben wir damit auch eine Beziehung zur Helligkeit und zum Lichtschein des Blitzes, in dem das einzelne steht und aufleuchtet. Wir hätten dann folgendes analoge Verhältnis: so wie in einer lichtlosen Nacht der Blitz auf einmal alles einzelne in seinem bestimmten Umriß sehen läßt, so wäre das in einer kurzen Zeit

Bewegung, in der und durch die das Sein zum Seienden wird, in der und durch die sich die Masse der Dunkelheit selbst bestimmt und zum Seienden mit einer Kontur, einer Gestalt *verklärt*. Wenn nun die kosmische Welt, aus der etwas überhaupt zum Vorschein kommen kann, nicht selbst ein Seiendes ist, müssen wir uns diese kosmische Bewegung des Erscheinens als Zum-Vorschein-Kommen, diese kosmische *Verklärung*, als eine ontogenetische Bewegung vorstellen. Die kosmische Welt ist also nicht in dieser oder jener Erscheinung bezeugt, sondern in dem und durch das *Faktum*, dass *es* Erscheinung *gibt*, und wenn wir dieses *Geben* dynamisch als Bewegung fassen (wie Fink es tut), müssen wir sagen: Die phänomenologische Bezeugung der Welt geschieht in dem und durch das *Faktum* der *Ontogenese*. Um die Formulierung von Fink in *Sein und Mensch* zu zitieren, verweist „die Faktizität des Gegebenen“ auf „jenes dunkle ‚Es‘, welches irgendwie doch aufleuchtet, wenn wir sagen ‚es gibt‘. Das Es, das alle Dinge ‚gibt‘, ist die Welt“ (Fink 1977, 276) – in einem, wie man hinzufügen möchte, kosmischen Sinne.

304 Aber was ist mit diesem ‚Es selbst‘, vor seinem Geben? Was ist mit der kosmischen Welt selbst in ihrer uralten Dunkelheit, also vor ihrer Verklärung? Was ist das Gewebe des Erscheinens, seine transzendente Vergangenheit, aus der insbesondere das Seiende seinen Seinsgehalt bezieht? In einer Geste des Denkens, die die griechische Bestimmung der Wahrheit als *a-letheia* erweitert (siehe z. B. Fink 1977, 302f.), weist Fink darauf hin, dass die Bewegung des Zum-Vorschein-Kommens, die wir als Ontogenese verstehen, nicht nur eine Bewegung des Erscheinens sei, sondern auch eine Bewegung des Verbergens: Verklärung ist Verbergung. In der Tat verbirgt das Seiende den Grund, aus dem es entsteht und in Erscheinung tritt. Oder, um es mit den Worten von *Welt und Endlichkeit* zu sagen: „Die Welt verstellt sich selbst, sie verdeckt sich mit dem Seienden, das sie in sich ‚vorkommen‘ lässt.“ (Fink 1949, 213.)

dasselbe, was im $\pi\upsilon\rho\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\nu$ aus Fragment 30 immer geschieht. In dem Moment der Helligkeit ist die Einrückung des Seienden in die Bestimmtheit gedacht.“ (Heidegger und Fink 1970, 18f.) Das Zum-Vorschein-Kommen ist also eine wahre Genesis im starken Sinne des Wortes: in ihr fallen ontologische und phänomenologische Genesis zusammen. Das Zum-Vorschein-Kommen sagt die Ontogenese als kosmische Phänomenalisierung aus.

Genau genommen ist es nicht die Welt, die erscheint, sondern das Seiende. Im Zum-Vorschein-Kommen des Seienden, das dadurch seine Gestalt gewinnt, kann die Welt nur insofern „durchschimmern“, als sie dem Erscheinen des Seienden, das sich gewissermaßen vor sie stellt, Raum gibt und Zeit lässt. In dieser Verdeckung durch das Seiende ist die Welt jedoch nicht völlig ausgeblendet, sondern sie *schwingt* (wie Fink sagt) zwischen einer nur flüchtig „zwischen-wahrnehmbaren“ (auf Französisch würde man sagen: *entre-aperceptible*) Anwesenheit und Abwesenheit, was gerade die Spur ihres anonymen Fungierens zeichnet. Fink zufolge zeigt sich dieses *Schwingen* in der Affektivität, und zwar exemplarisch in der Erfahrung des Erhabenen.¹² Mit der Welt haben wir es zu tun, „wenn das Ganze durch unser Dasein schwingt, wenn wir hinausstehen, wenn wir uns auslassen in der Ergriffenheit, die ‚der bestirnte Himmel über mir‘ und der ‚Blick auf ferne Meere‘ uns ins Herz schickt“ (Fink 1949, 395). Aber er sagt weiter:

Aber es ist nicht nur das Gefühl des Erhabenen, in welchem Welt uns anspricht als das grenzlos Weite; auch in der heimatlichen Nähe: die schlichten Dinge, Haus der Kindheit, der Baum in Garten, der Möwenflug über dem weithin dämmernden See, in all dem kann *Welt* anwesen, kann eine unendliche Bedeutung liegen. (Ebd.)

305

Gemeinsam ist diesen Erfahrungen (der des Erhabenen und der der Anwesenheit der Welt in der Nähe unseres Aufenthalts) der Moment der Unendlichkeit, der Inkommensurabilität, an deren Schwelle die Dinge alle Form, alle Gestalt und schließlich alle Kontur verlieren und sich auf eine ursprüngliche Dimension öffnen, die nicht darstellbar, nicht schematisierbar, die unvorstellbar und unerschöpflich ist.

Die *Schwingung* des Unendlichen im Endlichen, des Unbegrenzten im Begrenzten, der massiven Formlosigkeit in jeder Form, ist ein Hinweis auf das, was Cathrin Nielsen als „Unermesslichkeit der Erde“ (Nielsen 2011, 170) bezeichnet hat und was nach Fink nichts anderes ist als eine kosmische

¹² Zu der bedeutsamen Auseinandersetzung von Marc Richir mit diesem Fink'schen Gedanken siehe den ausgezeichneten Artikel von Stéphane Finetti (2019, 153ff.).

Dimension der Welt selbst: „Die Erde als der ungefüge Zusammenhalt, der alle abgerissenen, vereinzelt Seienden umfängt und in seiner verschlossenen Tiefe verwurzelt, ist *Welt im kosmischen Sinne*.“ (Fink 1949, 366.) Es ist diese Unermesslichkeit, die bereits in der Dimension des Elementalen aufscheint, aber – wie Fink in *Sein und Mensch* deutlich macht – die Erde steht noch unter den Elementen selbst (Fink 1977, 278f.). Sie ist sozusagen das Ur-Element oder doch ein Grundelement, das sich jeder möglichen Objektivierung entzieht (auch der von den Elementen gewissermaßen doch zugelassenen),¹³ aber doch zugleich die bewegende Matrix¹⁴ der Dinge und Elemente bleibt. „Die Erde ist die Seinsmacht, welche die hiesigen Dinge durchmacht, das Irdische hält und trägt, alle Dinge und Elemente in ihrer Hut versammelt und wahrt.“ (Ebd., 281.) Und von dieser Macht unterhalb und diesseits aller Dinge und sogar unterhalb und diesseits der elementalen Dimension können wir in letzter Instanz nur eine Ahnung haben. So schreibt Fink in einer Passage, in der die soeben zitierten Zeilen aus *Welt und Endlichkeit* über die Möglichkeit der Anwesenheit der Welt in den einfachen Dingen widerklingen:

306

Vielleicht überfällt uns dann und wann eine Ahnung davon [von diesem reinen, verschließend-bergenden Walten der Erde]. Wir blicken in die Landschaft und sehen nicht nur Wiesenhänge und Bauernhäuser, Wolken am Firmament, nicht nur den Käfer im Gras und Weih in

13 Fink argumentiert nämlich, dass die Elemente immerhin „eine gewisse Vergegenständlichung zulassen“, indem sie sich dem „Vorstellen“ und dem „vorstellenden-vergegenständlichenden Denken“ anbieten (Fink 1977, 279). Es wäre in der Tat nicht unmöglich, sich die Elemente als Megadinge vorzustellen, oder, um einen zeitgenössischen Begriff aus dem neuen Realismus zu verwenden: als Hyperobjekte, d. h. als Objekte, die zeitlich und räumlich massiv verteilt sind (siehe Morton 2013, 1: „I coined the term *hyperobjects* to refer to things that are massively distributed in time and space relative to humans.“). Aber die Elemente so zu denken, würde gerade ihren elementalen und kosmischen Charakter verfehlen.

14 Vgl. Alexander Schnells Überlegungen zu einer transzendentalen generativen Matrix der Sinnbildung in der Phänomenologie (z. B. in *Seinsschwingungen*; Schnell 2020). Obwohl Schnells Perspektive eine andere ist, da sich seine Analysen im Rahmen einer Phänomenologie der Sinnbildung und einer generativen Ontologie entfalten, kann man fragen, ob seine Analysen es erlauben, von einer kosmologischen Matrix zu sprechen.

der Höhe, sondern spüren hinter, oder besser: *in* allen Dingen die allgegenwärtige Nähe des Großen Pan. (Ebd., 272.)

Die kosmische Welt, die Erde unter den Elementen, die Seinsmacht, die der eigentliche Bewegter des Zum-Vorschein-Kommens ist, wird also vor allem durch ihre Schwingung in der Affektivität und in der Ahnung bezeugt, durch eben jene Schwingung, die Affektivität und Ahnung an den Rändern der Phänomenalität zum Schwingen bringt.

Doch worum genau geht es bei dieser Schwingung? Wovon gibt sie Zeugnis? Können wir uns dem Ursprung dieser Schwingung durch das Denken nähern? Oder können wir, um eine Formulierung von Fink aus *Welt und Endlichkeit* zu verwenden, „die Welt auch durch das Denken *schwingen* [...] lassen“ (Fink 1949, 395)? Genau das versucht Fink mit den Begriffen der Bewegung und des Ereignisses oder auch des Geschehens zu fassen. Worum geht es dabei? Es geht um die Bewegung der Welt als Ereignis, die bereits als ontogenetische Bewegung beschrieben wurde. In *Welt und Endlichkeit* wird diese kosmische Ontogenese ausdrücklich als Ur-Ereignis beschrieben: „Welt ist das Aufgehen des Seins. Für dieses Ur-Ereignis, das allen Dingen und Begebenheiten erst den Spielraum gewährt, haben wir keinen rechten Namen und wir können keinen haben.“ (Ebd., 397.)¹⁵

307

Aber was ist ein Ereignis, das einen Spielraum gewährt? Wie ist dieses Geben zu denken? Fink beantwortet diese Frage gleich auf der darauffolgenden Seite:

Welt ist das ursprüngliche Hervorbringen selbst. Wenn wir dieses als Raumgeben und Zeitlassen bezeichnen, so sind das Verlegenheitsausdrücke; aber sie zielen ab auf den *Bewegungscharakter*, auf das „*Geben*“. Es gibt nicht Welt wie es Tag und Nacht gibt. Sondern Welt ist das, was alles „gibt“, was alles schenkt, von dem wir dann sagen: „es gibt es“. Alle Dinge steigen auf und fallen nieder im Reigen der Zeit und haben eine Stätte, wo sie verweilen, und haben ein „Gesicht“, das

15 Für eine detailliertere Analyse dieser Passage im Kontext der zeitgenössischen Phänomenologie vgl. das Buch *Welt und Leib* von Karel Novotný (2021, 37ff.).

sie kenntlich und benennbar macht. Die Welt ist das, was die Stätte gewährt, *hedran parechon*, wie es im „Timaios“ heißt. (Ebd., 398.)

Wir können in dieser Passage einen ausdrücklichen Hinweis auf die Platonische *chora* erkennen. Es ist in der Tat die *chora* des *Timaios*, die dem dort auftretenden Seienden die Stätte gewährt. In seiner Interpretation des Platonischen Denkens in „Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung“ besteht Fink darauf, dass dieses „eigentliche und wesenhafte Grundgeschehen“, welches „die Ur-Bewegung der *Seinslichtung*“ (Fink 1951, 156) sei, nur aus der „nächtige[n] Raum-Materie des Weltalls“ (ebd., 159) möglich sei, die „allen *eide* den Platz gewährt“ (ebd., 160) – und die Fink wiederum *Erde* nennt.

308 Der unerschöpfliche Grund der Ontogenese oder das, was Cathrin Nielsen als den „sich jeder Lichtung entziehenden Boden alles Werdens“ (Nielsen 2011, 164) beschrieben hat, ist also nichts anderes als eine phänomenologische Version der Platonischen *chora*, die hier als kosmische Welt und Erde gedacht wird. Dennoch stoßen wir bei dieser Annäherung an diesen Grund zugleich auf eine radikale Amphibolie: die zwischen der verräumlichenden und der materiellen Dimension der *chora*.

Im letzten Teil dieses Beitrags möchte ich daher, wenn auch nur kurz, zeigen, dass die gleiche Amphibolie auch in der aktuellen zeitgenössischen Phänomenologie zu finden ist, nämlich in Renaud Barbaras' 2019 erschienenem Buch *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*.

2.2. Die Amphibolie der kosmischen Welt in *L'appartenance* von Renaud Barbaras

In der aktuellen Forschung hat Karel Novotný bereits auf einige Berührungspunkte und Unterschiede zwischen dem Denken von Fink und Barbaras hingewiesen. In seinem Aufsatz „Die Welt und das Ereignis des Erscheinens. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz“ (Novotný 2019) entfaltet Novotný seine Analysen auf der Grundlage von Barbaras' Werken, die *L'appartenance* vorausgehen. Dagegen finden wir in seinem jüngsten Buch *Welt und Leib* (Novotný 2021) eine explizite Auseinandersetzung mit den Thesen, die Barbaras in *L'appartenance* entwickelt.

Es ist wichtig, dies klarzustellen, denn *L'appartenance* stellt, wie Barbaras selbst z. B. in einem online verfügbaren Interview sagt,¹⁶ eine neue Ausarbeitung seines Denkens dar, die in einigen Punkten mit dem Rahmen bricht, um den es in seinen früheren Werken geht. Das bedeutet, dass diese Veränderung erst in jüngster Zeit berücksichtigt werden kann, und genau das tut Novotný in *Welt und Leib*, auf dem unsere folgenden Analysen beruhen. Worin genau besteht die Veränderung in Barbaras' Ansatz?

Die markanteste Formulierung findet sich wohl in der Anmerkung Nr. 35 auf Seite 73 von *L'appartenance*, die ich hier in einer modifizierten Form der Übersetzung von Karel Novotný vollständig zitiere:

Wir werden also dazu gebracht, durch diesen Begriff des Aufbruchs (*déflagration*) die Urbewegung und das Urereignis, die wir bisher unterschieden hatten und deren Unterschied sogar im Mittelpunkt unserer früheren Arbeiten stand, schlicht und einfach zu identifizieren. Der dieser Unterscheidung innewohnende Restdualismus, der insbesondere zu dem irreduziblen Unterschied zwischen dem Lebendigen und dem Nichtlebendigen geführt hat, ist damit unserer Ansicht nach endgültig überwunden worden. (Barbaras 2019, 73; vgl. Novotný 2021, 45.)¹⁷

309

Worum geht es bei dieser Identifizierung von Urbewegung und Urereignis? In *Métaphysique du sentiment* (Barbaras 2016) beispielsweise wurde die Urbewegung (*l'archi-mouvement*) bereits als eine ontogenetische Bewegung und in gewissem Sinne als eine Bewegung des Erscheinens gedacht, aber diese

16 https://www.youtube.com/watch?v=kdn_KcRbNs8 (Zugriff: 03.04.2022).

17 Bei der Übersetzung der Begriffe von Barbaras stütze ich mich auf die terminologischen Lösungen, die Karel Novotný in *Welt und Leib* in seinen Übersetzungen und Zusammenfassungen der Argumente von Barbaras präsentiert hat. (Das französische Original lautet: „Nous sommes donc conduits à identifier purement et simplement, à travers ce concept de déflagration, l'archi-mouvement et l'archi-événement que nous avons jusqu'ici distingués et dont la différence était même au centre de nos ouvrages précédents. C'est donc le dualisme résiduel inhérent à cette distinction, qui débouchait notamment sur la différence irréductible entre vivant et non-vivant, que nous pensons définitivement surmonté.“)

Bewegung war eben jene unaufhörliche Bewegung, die von sich aus noch kein *telos* hat und die daher nie über Erscheinung oder Erscheinendes stolpert. Das heißt, in der Urbewegung der Welt ist das Seiende nur „im Prozess des Erscheinens“ und nicht erschienen (ebd., 37). Damit das Seiende wirklich erscheinen kann, müsse noch ein „Überschuss an Erscheinung“ dazukommen, der das wahre „Auftauchen aus der Dunkelheit“ sei, und dieser Überschuss könne nur „das Werk eines Subjekts“ sein (ebd., 37). Nun kommt aber das Subjekt gerade erst durch das Urereignis (*l'archi-événement*) zustande, das eine Begrenzung in die Urbewegung einführt und damit die Abspaltung der Subjektivität von der Weltbewegung ermöglicht. „Die Reihenfolge ist also wie folgt: Ur-Ereignis der Begrenzung und Spaltung im Herzen der Ur-Bewegung, Auftauchen des Subjekts, Aufkommen der Phänomenalität.“ (Ebd., 89.)¹⁸ Kurz, mit der Unterscheidung zwischen der ontogenetischen Urbewegung, die nur ein dunkles „Erscheinen“ hervorbringe, und dem Urereignis, das durch das Auftreten einer Subjektivität eine zusätzliche Erscheinung evoziere und damit die sogenannte Phänomenalität ermögli- che, ging es im Buch von 2016 noch um die Unterscheidung zwischen einer primären ontogenetischen Bewegung, die ungefähr Finks „Geben“ (aber ohne Erscheinendes) entsprechen, und einer sekundären Bewegung, die ihrerseits der Phänomenalisierung in und durch Horizonte entsprechen würde.

310

Nun läuft die Identifizierung von Urbewegung und Urereignis durch und in der ursprünglichen Zugehörigkeit (*appartenance*) von beiden darauf hinaus, die Bedingungen der Phänomenalisierung selbst von jeder Subjektivität zu lösen. Die Zugehörigkeit hat Vorrang vor der Trennung: Die von der Welt getrennten Seienden, Lebewesen, Subjekte usw. gehören der Welt in einem ontologischen Sinn an, der stärker ist als die Trennung. Von nun an ist „das wahre Subjekt der Kosmophanie der Kosmos selbst“ (Barbaras 2019, 100), und das Urereignis bezeichnet nicht mehr die Abspaltung der Subjektivität von der Bewegung der Welt, sondern den Aufbruch (*déflagration*) selbst, die „Produktion“ oder „Entstehung einer

18 „L'ordre est donc le suivant : archi-événement de la limitation et de la scission au cœur de l'archi-mouvement, surgissement du sujet, avènement de la phénoménalité.“ (Barbaras 2016, 89.)

Vielheit der Seienden“ oder „genauer gesagt die Vielheit als Quelle der Seiendheit der Seienden“ (ebd., 72).

In diesem Sinne handelt es sich um eine radikala-subjektive Phänomenologie, in der das Subjekt im klassischen Sinne des Begriffs von derselben Bewegung ausgeht wie die anderen Seienden, von derselben Ausströmung der *Übermacht* der Welt, die das Seiende im Allgemeinen hervorbringt. Ohne hier auf die vielen auffälligen Ähnlichkeiten zwischen dem Fink'schen Denken und Barbaras' Vorschlag, was die „ursprüngliche Übermacht“, ihre Aufsplitterung in eine Vielheit, die in seinen Analysen implizierte kosmologische Differenz, den Grund als Abgrund usw. betrifft, eingehen zu können, möchte ich hier lediglich und abschließend auf die in Barbaras' Analysen implizierte Amphibolie von Raum und Materie eingehen.

Barbaras beschreibt die ontogenetische Macht in der Tat als etwas, das dem Seienden im doppelten Sinne des französischen Ausdrucks *donner lieu* Platz gibt: Die ontogenetische Macht schafft das Sein, indem sie das „Wo“ alles Seienden ordnet, dieses gewährt und bewahrt (Barbaras 2019, 62). Es handelt sich also, wie Barbaras sagt, um eine „verräumlichende Macht“ (ebd.), die er in drei Dimensionen gliedert, die den drei Bedeutungen von Zugehörigkeit entsprechen. Denn zur Welt zu gehören, bedeutet eben, ein „Wo“ in der Welt, innerhalb der Welt zu haben. Barbaras präzisiert, dass

311

die Frage nach dem „Wo“ [...] drei mögliche Antworten erfordert: Jedes Wesen hat einen Sitz (*site*), der durch seine Identität vorgegeben ist, einen Boden (*sol*), der seinem Sein innewohnt, und einen Ort (*lieu*), der durch seine Existenz gesetzt wird; seine Zugehörigkeit ist zugleich topologisch, ontologisch und phänomenologisch. (Ebd., 37.)¹⁹

Der Sitz entspricht dem, was in der Phänomenologie als Körper bezeichnet wird, der Boden dem, was Merleau-Ponty „Fleisch“ nennt, und der Ort dem Bewusstsein, der Subjektivität (ebd.). Allerdings tendieren die Analysen des Buches durch die These einer notwendigen Selbstüberwindung der

¹⁹ Zum Problem der Verleiblichung und der neuen Topografie siehe auch Novotný 2021, 40–47.

Phänomenologie als Kosmologie (ebd., 64; vgl. Novotný 2021, 40) eindeutig dazu, dem Boden (*sol*) ein Primat zuzuschreiben. Und genau in diesem Primat des Bodens, der dem Fleisch entspricht, liegt der Dreh- und Angelpunkt zwischen der Verräumlichung und der Frage nach dem Gehalt, Stoff oder der Materie des Seins.

Der Boden wird in der Tat als „das absolut Allumfassende, das Element aller Zugehörigkeit“ beschrieben, „der Boden ist das, woraus alles Seiende ist, woraus es insofern besteht, als es ist“, er ist „die ontologische Textur [bzw. das Gewebe] des Seins“ (Barbaras 2019, 59). Der Boden als Element bezieht sich also auf das, was das ontologische Gewebe, ontologischer Stoff selbst ist, auf das, was dem Seienden einen Seinsgehalt verleiht. Nach der hier vorgeschlagenen Lesart geht es aber nicht um eine Art *prote hyle*, die selbst ein Seiendes wäre, das von Formen imprägniert werden könnte, sondern um das *Sein* selbst, das sich an die architektonische Stelle der *hyle* setzt. Es ist dann notwendig, „das Sein der Seienden nicht mehr als das zu denken, was das Seiende hat, als das, was in ihm besteht oder wirkt, sondern als das, worin es eingeschrieben ist, ein Element, das wir zuerst Welt genannt haben“ (ebd., 60).

312

In dieser Amphibolie der Welt als Element, Textur oder ontologisches Gewebe alles Seienden einerseits und andererseits als das, was dem in ihr entstehenden Seienden das „Wo“ gewährt, erkennen wir die alte Amphibolie der *chora* als „Raum-Materie“ wieder, aus der sich die ontogenetische Bewegung entfaltet. Vor diesem Hintergrund könnte man Barbaras' kosmologisches Projekt als eine Weiterentwicklung des Fink'schen Projekts deuten. Inwiefern dies bewusst oder unbewusst geschieht, bleibt eine wichtige philologische Frage, denn auch wenn Barbaras Fink in *L'appartenance* nicht explizit zitiert, können direkte oder indirekte Einflüsse in anderen Schriften nachgewiesen werden (insbesondere Barbaras' Auseinandersetzung mit Jan Patočka). Wir haben hier einen exemplarischen Fall von Finks unterirdischem Einfluss auf die zeitgenössische Phänomenologie, nicht nur in ihrer Begrifflichkeit, sondern auch in ihren thematischen und metaphysischen Entscheidungen. Die Aufgabe künftiger Forschungen über Fink und die zeitgenössische Phänomenologie besteht vielleicht gerade darin, diese unterirdischen Einflüsse freizulegen. Zugleich verlangt die Frage nach der Amphibolie der *chora* als „Raum-Materie“, sich auf andere zeitgenössische Forschungen zur Materialität

in der Phänomenologie zu beziehen (vgl. dazu Spaak 2017; Renaudie und Spaak 2021) und eine phänomenologische Konzeption des Elementalen auf der Grundlage von Autoren wie Fink, Levinas und Merleau-Ponty zu erarbeiten, um tiefer zu graben. Das jedoch muss die Aufgabe für andere Arbeiten bleiben (vgl. z. B. Fazakas 2021).

3. Schluss

Ohne hier auf diese Details eingehen zu können, sei abschließend gesagt, dass das Fink'sche Projekt einer phänomenologischen Kosmologie, die die Welt jenseits aller Horizontalität erfasst, zweifellos eine originelle Fortsetzung in den Arbeiten von Renaud Barbaras findet. Fassen wir die wichtigsten Gemeinsamkeiten zusammen, die beide Autoren teilen: Die kosmische Welt vor der Errichtung eines Horizonts zu denken, bedeutet, sie als eine (Ur-) Bewegung zu denken, die zugleich ein (Ur-)Ereignis ist, eine Übermacht des Seins, die zunächst die einzelnen Seienden ermöglicht. In einem solchen Projekt muss die originäre Phänomenalisierung als Ontogenese gedacht werden. Die Frage nach der Ontogenese als kosmisch-genetische Phänomenologie kann jedoch nicht darauf verzichten, den „Grund“ ihrer Produktivität zu denken. Die Erde bei Fink oder auch der Boden bei Barbaras weisen in diese dunkle, gründende Dimension, auf die wir uns jedes Mal stützen, wenn wir uns aufrichten, um Horizonte zu entwerfen.

313

Danksagung

Ich möchte Cathrin Nielsen für das Korrekturlesen dieses Textes und ihre Kommentare danken, die mir geholfen haben, viele Sachen klarer zu machen.

Bibliographie | Bibliografija

Barbaras, Renaud. 2016. *Métaphysique du sentiment*. Paris: Cerf.

---. 2019. *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*. Louvain-la-Neuve: Peeters.

Böhmer, Anselm, und Annette Hilt. 2008. *Das Elementale*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Fazakas, István. 2020. „En deçà de l'horizon : la part affective du monde.“ In *Die Welt und das Reale*, hrsg. von Karel Novotný und Cathrin Nielsen, 31–50. Nordhausen: Bautz.

---. 2021. „Vers une phénoménologie de l'élémental.“ *Annales de Phénoménologie – Nouvelle série* 20: 49–72.

Finetti, Stéphane. 2019. „Richir/lecteur de Fink: Méthode et architectonique.“ In *AUC Interpretationes* 9 (1; „Méthode, architectonique, phénoménologie et métaphysique chez Marc Richir.“): 139–160.

314 Fink, Eugen. 1949. „Welt und Endlichkeit.“ In Eugen Fink, *Sein und Endlichkeit* (= EFGA 5.2), hrsg. von Riccardo Lazzari, 191–402. Freiburg/München: Alber, 2016.

---. 1951. „Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung.“ In Eugen Fink, *Sein, Wahrheit, Welt* (= EFGA 6), hrsg. von Virgilio Cesarone, 15–205. Freiburg/München: Alber, 2018.

---. 1969. „Bewusstseinsanalytik und Weltproblem.“ In *Phänomenologie – lebendig oder tot?* (Veröffentlichungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg; Nr. 18), 9–17. Karlsruhe: Badenia.

---. 1977. *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg/München: Alber.

Geniusas, Saulius. 2012. *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer.

Heidegger, Martin. 1935/2012. *Der Ursprung des Kunstwerkes* (= „Rote Reihe“). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin, und Eugen Fink. 1970. *Heraklit* (*Seminar Wintersemester 1966/1967*). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Husserl, Edmund. 1940. „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur.“ In *Philosophical*

Essays in Memory of Edmund Husserl, hrsg. von Marvin Farber, 307–325. Cambridge (Mass): Harvard University Press.

---. 1968. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925 (= Hua IX)*. 2. verb. Auflage. Hrsg. von Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff.

---. 1973a. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (= Hua I)*. Herausgegeben und eingeleitet von Stephan Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff.

---. 1973b. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935 (= Hua XV)*. Hrsg. von Iso Kern. Den Haag: Nijhoff.

---. 1976a. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband (= Hua III.1)*. Neu hrsg. von Karl Schuhmann. Den Haag: Nijhoff. (Der Text wird nach der Paginierung der Originalausgabe zitiert.)

---. 1976b. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (= Hua VI)*. Nachdruck der 2. verb. Auflage. Hrsg. von Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff.

---. 2006. *Späte Texte über Zeitkonstitution: Die C-Manuskripte (1929–1934) (= Hua Mat VIII)*. Dordrecht: Springer.

---. 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937) (= Hua XXXIX)*. Hrsg. von Rochus Sowa. Dordrecht: Springer.

Morton, Timothy. 2013. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nielsen, Cathrin. 2011. „Kategorien der Physis. Heidegger und Fink.“ In *Welt denken: Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, 154–183. Freiburg/München: Alber.

Novotný, Karel. 2019. „Die Welt und das Ereignis des Erscheinens. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz.“ In *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, 201–222. Freiburg/München: Alber.

---. 2021. *Welt und Leib*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Renaudie, Pierre-Jean, und Vishnu Spaak (Hrsg.). 2021. *Phénoménologies de la matière*. Paris: Éditions du CNRS.

- Schnell, Alexander. 2020. *Seinsschwingungen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Spaak, Vishnu. 2017. *Matière et mouvement*. Paris: Hermann.
- Tengelyi, László. 2014. *Welt und Unendlichkeit*. Freiburg/München: Alber.

ANHANG | DODATEK

UDC: 1

Cathrin Nielsen – Hans Rainer Sepp

DIE EUGEN FINK GESAMTAUSGABE (EFGA)

Im Sommer 2004 beschlossen Hans Rainer Sepp und Cathrin Nielsen in Absprache mit Franz-Anton Schwarz und der Familie Fink die Konzeption einer Gesamtausgabe der Werke Eugen Finks. Motive für diesen Schritt waren zum einen die Tatsache, dass fast alle von Fink selbst publizierten Werke vergriffen sind und daher ohnehin ihre Neuauflage zu erwägen war, zum anderen, dass der Verlag Karl Alber unter Lukas Trabert sich bereit erklärte, eine Ausgabe sämtlicher Werke verlegerisch zu betreuen. Dass sich 2005 Finks Geburtstag zum hundertsten Mal jährte, bot einen weiteren Anlass. Vor allem aber verfolgt die Ausgabe das Ziel, die bisher in acht verschiedenen Verlagen (Chamier, Karl Alber, Nijhoff, Kohlhammer, Vittorio Klostermann, Birkhäuser, Rombach und Königshausen & Neumann) verstreuten Buchpublikationen Finks zusammenzuziehen und unter Hinzunahme der noch unpublizierten Teile seines Nachlasses der Forschung die Möglichkeit zu geben, sein umfangreiches Gesamtwerk in seiner kohärenten Entwicklungsgestalt in den Blick zu nehmen.

1. Eugen Finks Nachlass

Finks wissenschaftlicher Nachlass umfasst vor allem Vorlesungstyposkripte und Typoskripte von Vorträgen und Aufsätzen, handschriftliche Dispositionen

zu Seminaren und maschinenschriftliche Seminarprotokolle sowie Aufzeichnungen zu diversen Anlässen. Er ist im Universitätsarchiv Freiburg deponiert und dort der Forschung zugänglich. Seit August 2022 kann man den Nachlass in großen Teilen als pdf(s) unter dem Link <https://archiv.uni-freiburg.de:8443/actaproweb/archive.xhtml> abrufen.

318 Fink formulierte sämtliche seiner im Zeitraum vom Sommersemester 1946 bis zum Wintersemester 1968/1969 an der Universität Freiburg gehaltenen Vorlesungen aus und tippte den für jede Vorlesungsstunde erforderlichen Text in die Maschine. Diese Typoskripte von insgesamt 28 Vorlesungen waren schon zu Finks Lebzeiten die Grundlage für nahezu alle seine Buchpublikationen. Nach Finks Tod wurde ein weiterer Großteil dieser Texte dank des Engagements von Susanne Fink und Franz-Anton Schwarz, aber auch von Egon Schütz und Jann Holl, zuerst bei Karl Alber, Rombach und Klostermann, später, in den Jahren 1985 bis 1995, bei Königshausen & Neumann verlegt. Lagen also die meisten Vorlesungen Finks im Druck vor, so waren die übrigen Teile seines Nachlasses so gut wie unpubliziert. Das betraf einen Teil der Aufsätze und Vorträge sowie den gesamten übrigen Nachlass: Dies sind zunächst die Hefte, in denen Fink für jedes seiner Seminare die Grundthemen der einzelnen Stunden zumeist stichwortartig konzipierte. Diese „Dispositionshäfte“ werden durch Seminarprotokolle ergänzt, die in Finks Auftrag Assistenten von ihm wie Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Egon Schütz oder Hans Ebeling von einzelnen Seminaren anfertigten – von den insgesamt 77 an den Universitäten Freiburg und Basel gehaltenen Seminaren sind 40 protokolliert; Fink selbst autorisierte die Protokolle und fügte sie in seinen wissenschaftlichen Nachlass ein.

Sodann gehört hierzu die Gruppe der „Aufzeichnungen“, die in erster Linie Gedankennotizen und Entwürfe umfasst. Ein großer Teil von ihnen stammt aus Finks Assistentenzeit bei Husserl. Diese von Ronald Bruzina erschlossenen Texte – die mittlerweile als Bände 3.1–3.4 der *EFGA* erschienen sind – bilden eine einzigartige Dokumentation: Sie belegen nicht nur die frühe Eigenständigkeit von Finks eigenem philosophischen Standort, sondern spiegeln aus nächster Nähe die Entwicklung von Husserls Spätphilosophie wider und, da Fink auch mit Heideggers Denken vertraut war und von ihm beeinflusst wurde, zudem Heideggers Bemühungen um eine Umbildung der Husserl'schen Phänomenologie. In den Aufzeichnungen zeigt Fink im

Gegensatz zu den damals von ihm publizierten Schriften in radikaler Offenheit die Grenzen der philosophischen Konzepte von Husserl und Heidegger auf (so z. B. im Rahmen einer von ihm geplanten „Differenzschrift“, die die Positionen von Husserl und Heidegger kritisch ausloten wollte) und profilierte damit, was insbesondere die Entwicklung eines „meontischen Denkens“ betraf, schon sehr früh eine gegenüber Husserl und Heidegger eigenständige Position. Sofern Fink auch andere Vertreter der Freiburger Phänomenologie jener Zeit wie Fritz Kaufmann und Oskar Becker in die sachliche Auseinandersetzung einbezog, dokumentieren die Aufzeichnungen – in der Zeit kurz vor und während des beginnenden Nationalsozialismus und unmittelbar vor dem Exodus vieler deutscher und österreichischer Phänomenologen in die Vereinigten Staaten – die letzte Phase der Freiburger Phänomenologie nahezu in dem gesamten Umfang ihrer verschlungenen Problemhorizonte. Finks Aufzeichnungen sind damit nicht nur philosophie- sowie zeitgeschichtlich von einzigartigem Rang, sondern eröffnen sowohl für die Husserl- wie für die Heidegger-Forschung, vor allem aber für die Erforschung der Ursprünge von Finks eigener philosophischer Position neue Perspektiven.

319

2. Konzept der Gesamtausgabe

Die Ausgabe umfasst zwanzig Bandzählungen; da manchen Bandnummern Unterbände zugewiesen sind, ist insgesamt die Edition von dreißig Bänden geplant. Die Gliederung der Gesamtausgabe erfolgt nach dem Grundaufriß von Finks Philosophie. Sie umfasst entsprechend die vier Abteilungen:

- I. Phänomenologie und Philosophie;
- II. Ontologie – Kosmologie – Anthropologie;
- III. Philosophische Ideengeschichte;
- IV. Sozialphilosophie und Pädagogik.

Innerhalb dieses Aufrisses wird dort, wo es sachlich naheliegend und möglich ist, eine chronologische Anordnung verfolgt. So sind die Bände der Abteilungen I und II, welche die Entfaltung von Finks philosophischem Standort deutlich machen, im Wesentlichen chronologisch angeordnet. Die Bandfolge der III. Abteilung orientiert sich an der geschichtlichen Folge der behandelten ideengeschichtlichen Positionen, da hier, im Gegensatz zu den

Schriften der Abteilungen I und II, eine die Werkgeschichte berücksichtigende Anordnung der Texte für diese wenig Signifikanz besäße. Die Reihung der Abteilung IV wird nach sachlichen Gesichtspunkten im Schritt von der Sozialphilosophie über die Sozialfunktion des Pädagogischen zur Philosophie der Pädagogik und ihrer Geschichte vorgenommen. Kleinere Arbeiten wie Vorträge und Aufsätze werden in allen Abteilungen entsprechenden Themenbänden zugeordnet, auch wenn sie anderen Werkphasen entstammen als die Haupttexte, die einen Themenband definieren. Dies entspricht dem leitenden Kriterium der sachlichen Zuordnung und hat überdies den Vorteil, dass der Leser zu einem Thema nicht nur alle relevanten Texte Finks findet, sondern überdies ihre werkgeschichtliche Genese verfolgen kann. Für die Textanordnung in jedem einzelnen Band gilt das chronologische Prinzip, und zwar jeweils für die Haupttexte und die Beilagen.

Die Gesamtausgabe ist textkritisch angelegt. Textgrundlage bildet in der Regel die letzte Textfassung Finks.

3. Inhalte der Ausgabe

Die **erste Abteilung** der Gesamtausgabe setzt mit Finks Frühwerk ein, seinen genuin phänomenologischen Arbeiten, die im Anschluss und in Auseinandersetzung mit Husserl entstanden. Sie wird von einem Band eröffnet, der, beginnend mit Finks 1930 in Husserls *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* erschienener Dissertation, die Beiträge von Finks Aufsatzsammlungen zur Phänomenologie, der *Studien zur Phänomenologie* (1966) und von *Nähe und Distanz* (1974), in chronologischer Folge zusammenstellt. Der zweite Band umfasst solche Texte, die Fink im Auftrag von Husserl verfasst hat; dies betrifft vor allem Arbeiten zu Husserls *Cartesischen Meditationen*. Die vier Unterbände der dritten Bandnummer, Texte aus den Jahren 1927 bis 1946, vereinen die Fülle der Aufzeichnungen, die Eugen Fink, zum größten Teil für sich selbst, in seiner Assistentenzeit bei Husserl und danach in den Kriegsjahren niedergeschrieben hat und auf deren Bedeutung bereits verwiesen wurde. Der vierte Band der ersten Abteilung mit Haupttexten aus den Jahren 1946 bis 1950 beinhaltet Arbeiten aus der Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg: Unter dem Gesichtspunkt

einer Problematisierung des Begriffs der *Philosophie* zeigen diese Texte Finks Absprung von der Phänomenologie hin zu einem „spekulativen“ Denken – in der Vorlesung „Einleitung in die Philosophie“ vom Sommersemester 1946 begegnet schon der Begriff der „kosmologischen Differenz“ –, als eine Entwicklung jedoch, die früh in Finks Werk angelegt war.

Band 4 der ersten Abteilung bildet damit einen Brückenkopf für die **zweite Abteilung**, die der Ausfaltung der Basis von Finks Philosophie gewidmet ist: seinen ontologischen, anthropologischen und kosmologischen Studien. Die Perspektiven des Ontologischen, Anthropologischen und Kosmologischen sind in Finks Denken eng aufeinander bezogen – und dementsprechend die Texte, in denen sie entfaltet werden –, ohne dass sie miteinander verschmelzen. Insbesondere ist es der „ontologische Entwurf“, dessen Konzeption sich Fink verstärkt in der zweiten Hälfte der 1940er Jahre zuwendet, der zu den ontologisch-anthropologisch-kosmologischen Untersuchungen der fünfziger Jahre überleitet. Die zweite Abteilung beginnt mit der Edition zweier Vorlesungen – der *Philosophie des Geistes* von 1946/1947 sowie *Sein und Mensch* von 1950/1951 –, in denen das Konzept des ontologischen Entwurfs konsequent ausgestaltet wird. Es schließen sich die Vorlesungen *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1947) und *Welt und Endlichkeit* (1949) an; beide Texte suchen den weltlichen Ort des Menschen in seiner Endlichkeit zu bestimmen, wobei Letztere Finks Welt-Denken im Ausgang einer Diskussion der Positionen von Kant und Heidegger erstmals systematisch umreißt. Auf diese Bände folgt die Neuauflage der aus den fünfziger Jahren stammenden bekannten Vorlesungen Finks zu ontologisch-kosmologischen Grundbegriffen: *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung* (1951), *Sein, Wahrheit, Welt* (1955/1956, publ. 1958) und *Alles und Nichts* (1958), sowie der Studien zum Spielbegriff in *Oase des Glücks* (1957) und *Spiel als Weltsymbol* (1960). „Spiel“ als eines der von Fink namhaft gemachten fünf „Grundphänomene“ des menschlichen Daseins – die übrigen vier bestimmte er als Arbeit, Herrschaft, Liebe und Tod – ist bei Fink zugleich das Scharnier, in dem menschliches und kosmisches Sein ineinanderwirken, und daher auch ein Grundbegriff der Anthropologie. Der vierte Band der Abteilung enthält folglich den Text der *Grundphänomene des menschlichen Daseins* (1955), dessen Kapitel 21 bis 26 – nun in anthropologischer Perspektive – dem Spiel gewidmet

sind, sowie die aus den sechziger Jahren stammende Vorlesung *Metaphysik und Tod* (1964). Band 5 ist dem Reprint von Finks Mode-Buch vorbehalten (1969) – einem Thema, das ebenfalls dem anthropologischen Umfeld zugehört und u. a. zugleich eine Konkretion des Spiel-Themas in ästhetischer Hinsicht darstellt. Abgeschlossen wird die Abteilung durch die *Epiloge zur Dichtung* (1971) – weitere Zeugnisse von Finks Studien zur Ästhetik, die noch einmal die anthropologische Thematik mit der kosmologischen zusammenführen.

Die **dritte Abteilung** ist Finks Studien zur europäischen Ideengeschichte gewidmet. Sie enthält Bände mit Texten zur antiken Philosophie (Heraklit, Parmenides, Platon und Aristoteles), zu Descartes, Leibniz, Kant, Hegel und Nietzsche. Hervorzuheben ist hier insbesondere Finks vierzehnestriges Seminar einer Auslegung von Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Von allen Seminaren liegen ausführliche Dispositionen Finks vor sowie bei vielen von ihnen, als Lesetexte, eine lückenlose Protokollierung der einzelnen Seminarstunden. Von den Texten dieser Abteilung erschienen davor im Druck nur Finks Nietzsche-Buch, basierend auf seiner Vorlesung *Nietzsches Philosophie* (1954), dann die posthumen Editionen der frühen Vorlesung *Grundfragen der antiken Philosophie* (1947/1948) sowie eines Zusammenschnitts seiner Hegel-Vorlesungen (*Hegel*, hrsg. von J. Holl, 1977).

322

Die **vierte Abteilung** enthält zunächst Finks Schriften zur Sozialphilosophie, insbesondere die posthum edierte Vorlesung *Existenz und Co-Existenz* (1952/1953) sowie die Vorlesungen „Experiment der Freiheit“ (1962) und „Ontologie der Arbeit“ (1965), die noch Fink selbst zum *Traktat über die Gewalt des Menschen* (1972) zusammengestellt hatte. Als weiteres folgen ein Band zum Themenkreis der sozialen Funktion des Pädagogischen und schließlich Bände, die das von Fink seit den 1950er Jahren entwickelte umfassende Programm einer Philosophie der Erziehung dokumentieren; hierzu gehören auch zwei abschließende Bände mit Finks Vorlesung *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Platon und Aristoteles* (in den Jahren 1952 bis 1968 mehrfach gehalten, publiziert 1970) sowie diversen Texten zur Geschichte der Pädagogik der Neuzeit.

Esgehört zur Eigenart von Finks philosophischem Vorgehen, dassersachlich-systematische Themen zumeist über die Diskussion von Standpunkten der philosophischen Tradition erarbeitete (Beispiele hierfür bieten etwa *Welt und*

Endlichkeit und die *Ontologische Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*); aber auch umgekehrt gilt, dass in den ideengeschichtlichen Studien stets das Interesse an den eigenen systematischen Fragestellungen hindurchscheint. Und doch lassen sich seine Texte jeweils schwerpunktmäßig der einen oder anderen Richtung zuordnen: nämlich nach Maßgabe dessen, ob eine ideengeschichtliche Untersuchung zu dem Zweck durchgeführt wird, Positionen der Tradition vor der Folie einer neuen Weltsicht neu zu interpretieren, oder aber, um mit ihrer Deutung eigene sachliche Fragestellungen zu verfolgen. Man kann vielleicht sagen, dass alle ideengeschichtlichen Studien Finks, trotz ihrer Eigenständigkeit in sich, für ihren Autor letztlich Bausteine dafür waren, den Ausbau seiner eigenen philosophischen Position voranzutreiben. Dem entspricht, dass die meisten Seminare Finks – neben sozialphilosophisch-pädagogischen – vor allem ideengeschichtlichen Themen gewidmet sind, und dass die meisten der von Fink selbst publizierten Bücher sich mit der systematischen Ausgestaltung seiner ontologisch-anthropologisch-kosmologischen Position befassen. Das einzige von Fink selbst veröffentlichte Buch zu einem ideengeschichtlichen Thema ist Nietzsche gewidmet – einem Denker, der dem zwölfjährigen Fink die Tür zur Philosophie aufgestoßen hatte. Auch bei wichtigen Texten zur Sozialphilosophie und Philosophie des Pädagogischen in der IV. Abteilung besteht ein enger Bezug zu Finks Onto-Kosmologie und Anthropologie – so beispielsweise im Fall der Sozialphilosophie beim *Traktat über die Gewalt des Menschen*, der eine weiterführende Konkretion der besonders in sozialer Hinsicht relevanten Grundphänomene der Herrschaft und Arbeit darstellt, und im Fall des Pädagogischen in den Vorlesungen „Philosophie der Erziehung“ (1951/1952, publ. 1992 unter dem Titel *Natur, Freiheit, Welt* von F.-A. Schwarz) und *Grundfragen der systematischen Pädagogik* (1953, publ. 1978 von F.-A. Schwarz und E. Schütz).

323

4. Aufriss der Gesamtausgabe und bereits erschienene Bände

I. Abteilung: Phänomenologie und Philosophie

1 Nähe und Distanz. Studien zur Phänomenologie (erscheint 2023)

2 TEXTENTWÜRFE ZUR PHÄNOMENOLOGIE. EUGEN FINKS MITARBEIT BEI EDMUND HUSSERL I, hrsg. von Guy van Kerckhoven (2019)

3.1–4 PHÄNOMENOLOGISCHE WERKSTATT. EUGEN FINKS MITARBEIT BEI EDMUND HUSSERL II

TEILBAND 1: DIE DOKTORARBEIT UND ERSTE ASSISTENZJAHRE BEI HUSSERL, hrsg. von Ronald Bruzina (2006)

TEILBAND 2: DIE BERNAUER ZEITMANUSKRIPTE. CARTESIANISCHE MEDITATIONEN UND SYSTEM DER PHÄNOMENOLOGISCHEN PHILOSOPHIE, hrsg. von Ronald Bruzina (2008)

Teilband 3: Letzte phänomenologische Darstellung: die „Krisis“-Problematik, hrsg. von Ronald Bruzina, Francesco Alfieri und Guy van Kerckhoven (erscheint 2023)

Teilband 4: Finks phänomenologisches Philosophieren nach dem Tod Husserls, hrsg. von Ronald Bruzina, Giovanni Jan Giubilato, Guy van Kerckhoven (erscheint 2023)

4 Vom Wesen der Philosophie

II. Abteilung: Ontologie – Kosmologie – Anthropologie

324

5.1–2 Sein und Endlichkeit

Teilband 1: Sein und Mensch

TEILBAND 2: VOM WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT, hrsg. von Riccardo Lazzari (2016)

6 SEIN – WAHRHEIT – WELT, hrsg. von Virgilio Cesarone (2018)

7 SPIEL ALS WELTSYMBOL, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp (2010)

8 Grundphänomene des menschlichen Daseins

9 Mode – ein verführerisches Spiel

10 Epiloge zur Dichtung

III. Abteilung: Philosophische Ideengeschichte

11 Grundfragen der antiken Philosophie, hrsg. von Simona Bertolini und Riccardo Lazzari (erscheint 2022)

12 Descartes – Leibniz – Kant

13.1–3 EPILEGOMENA ZU IMMANUEL KANTS KRITIK DER REINEN VERNUNFT, hrsg. von Guy van Kerckhoven (2019)

- 14 Hegel
- 15 Nietzsche

IV. Abteilung: Sozialphilosophie und Pädagogik

- 16 EXISTENZ UND CO-EXISTENZ, hrsg. von Annette Hilt (2018)
- 17.1–2 Gesellschaft – Staat – Erziehung
- 18.1–3 Philosophie der Erziehung
- 19 Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Platon und Aristoteles
- 20.1–2 GESCHICHTE DER PÄDAGOGIK DER NEUZEIT, hrsg. von Anselm Böhmer (2020)

MANUSCRIPT SUBMISSION GUIDELINES

The journal *Phainomena* welcomes all submissions of articles and book reviews in the field of phenomenological and hermeneutic philosophy, as well as from related disciplines of the humanities. Manuscripts submitted for the publication in the journal should be addressed to the editorial office, the secretary of the editorial board, or the editor-in-chief.

The journal is published quarterly, usually in two issues. The tentative deadlines for the submission of manuscripts are: March 31, for the June issue; August 31, for the November issue.

The submitted manuscript should preferably be an original paper and should not be concurrently presented for publication consideration elsewhere, until the author receives notification with the editorial decision regarding acceptance, required (minor or major) revision(s), or rejection of the manuscript after the concluded reviewing procedure. After submission, the contributions are initially evaluated by the editorial office and may be immediately rejected if they are considered to be out of the journal's scope or otherwise unfit for consideration. The ensuing process of scientific review, which can—provided that no additional delays occur—take up to 3 months, includes an editorial opinion and a double-blind peer review by at least two external reviewers. The articles that do not report original research (e.g.: editorials or book reviews) are not externally reviewed and are subject to the autonomous decision of the editor-in-chief or the editorial board regarding publication. When republishing the paper in another journal, the author is required to indicate the first publication in the journal *Phainomena*.

The journal publishes original papers predominantly in Slovenian, English, French, and German language, as well as translations from foreign languages into Slovenian. Authors interested in the publication of their work in another language should consult the editors regarding such a possibility prior to the submission of the manuscript. Before publication, the texts are proofread with regard to guidelines and formatting, but the authors are responsible for the quality of language.

The manuscripts submitted in the MS Word compatible format should not exceed 8,000 words (ca. 50,000 characters with spaces) including footnotes. The submission should include a separate title page with the author's full name, academic qualification, institutional affiliation(s), and (email) address(es), bibliography of referenced works at the end of the main body of text, and an abstract of the article (accompanied by up to 5 keywords) in the language of the original as well as in English translation (100–150 words).

328 The contributions should be formatted as follows: Times New Roman font style; 12 pt. font size; 1.5 pt. spacing (footnotes—in 10 pt. font size—should, however, be single spaced); 0 pt. spacing before and after paragraphs; 2.5 cm margins; left justified margins throughout the text. Instead of line breaks please use internal paragraph indentations (1.25 cm) to introduce new paragraphs. Do not apply word division and avoid any special or exceptional text formatting (e.g.: various fonts, framing, pagination, etc.). Footnotes and tables should be embedded using designated MS Word functionalities. Do not use endnotes. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers placed in the text immediately after the punctuation mark or the preceding word.

The author should use **boldface** for the title, subtitle, and chapter titles of the manuscript, and *italics* for emphasis and interpolations of foreign words or phrases, as well as for the titles of cited books and journals. Double quotation marks—in the specific typographical format of the text's original language—should be used for the citation of articles published in journals and collective volumes, as well as for the quotations enclosed in the contribution. Single quotation marks should be used only to denote material placed in double quotation marks within the citation. Any block quotation of 40 or more words should be denoted with additional 1.25 cm margin on the left and separated from the main text by a line space above and below the paragraph (without

quotation marks, 10 pt. font size). Omissions, adaptations, or insertions within citations should be indicated with square brackets.

As a general rule, please use the (shorter) lengthened hyphen (the en-dash) to denote a range of numbers (e.g.: 99–115) or a span of time (e.g.: 1920–1970). The (longer) lengthened hyphen (the em-dash) can be used (only) in the English language to indicate an interruption in thought or an interpolated sentence (e.g.: “[...] thus—for instance—Aristotle says [...]”). The standard hyphens (-) can be (in the English language) used for compound nouns, adjectival phrases, or between repeated vowels.

The author of the paper is required to adhere to the author-date source citation system according to the rules of *The Chicago Manual of Style*. Within the in-text parenthetical reference the date of publication immediately follows the quoted author’s name, the indicated page number is separated by a comma, e.g.: (Toulmin 1992, 31); (Held 1989, 23); (Waldenfels 2015, 13). The bibliography list at the end of the text should include all referenced sources in alphabetical order of the authors’ surnames, as in the following example:

329

Held, Klaus. 1989. “Husserls These von der Europäisierung der Menschheit.” In *Phänomenologie im Widerstreit*, edited by Otto Pöggeler, 13–39. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Toulmin, Stephen. 1992. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.

Waldenfels, Bernhard. 2015. “Homo respondens.” *Phainomena* 24 (92-93): 5–17.

Only exceptionally other reference styles can be accepted upon previous agreement with the editor-in-chief or the guest editor of the issue.

The authors are expected to submit a consistent manuscript free of typographical, grammatical, or factual errors. The author bears the responsibility for the content of the contribution submitted for publication consideration within the journal *Phainomena*.

NAVODILA ZA PRIPRAVO ROKOPISA

Revija *Phainomena* sprejema prispevke in recenzije s področja fenomenološke ter hermenevtične filozofije in tudi sorodnih disciplin humanistike. Za objavo predlagane rokopise naj avtorji naslovijo neposredno na uredništvo, tajnika uredniškega odbora ali glavno urednico revije.

Revija izhaja štirikrat letno, navadno v dveh zvezkih. Okvirna roka za oddajo prispevkov sta: za junijsko številko 31. marec, za novembrsko številko 31. avgust.

Predloženi rokopis naj bo (prvenstveno) izvirni znanstveni članek, ki ne sme biti predhodno objavljen ali ponujen v objavo pri drugi reviji, dokler po zaključenem recenzijem postopku avtor ne prejme obvestila z uredniško odločitvijo glede odobritve, zahtevanih (manjših ali večjih) sprememb ali zavrnitve objave rokopisa. Prispevek po oddaji najprej pregleda uredništvo in lahko takoj zavrne njegovo objavo, če ne ustreza programski usmeritvi revije ali na kakšen drugačen način ni primeren za obravnavo. Nadaljnji postopek znanstvene recenzije, ki lahko, če ne pride do dodatne nepredvidene zamude, traja 3 mesece, vključuje uredniško mnenje in »dvojno slepo« strokovno oceno najmanj dveh neodvisnih recenzentov. O objavi rokopisov, ki ne temeljijo na izvirnem znanstvenem raziskovanju in zato niso podvrženi zunanji recenzentski obravnavi (npr. uvodniki ali knjižne ocene), avtonomno odloča glavni urednik ali uredništvo. Ob ponovni priobčitvi članka v drugi reviji mora avtor navesti prvo objavo v okviru revije *Phainomena*.

Revija objavlja izvirne znanstvene avtorske članke zlasti v slovenskem, angleškem, francoskem in nemškem jeziku ter prevode iz tujih jezikov v

slovenski jezik. Avtorji, ki bi svoje delo morebiti želeli objaviti v drugem jeziku, naj se o tem pred oddajo rokopisa posvetujejo z uredništvom. Pred objavo uredništvo besedila sicer lektorsko in korekturno pregleda, vendar je avtor sam odgovoren za kakovost in neoporečnost uporabljenega jezika.

Rokopise je potrebno predložiti v računalniškem formatu, združljivem s programom MS Word. Besedila naj, upoštevajoč opombe, ne presegajo 8000 besed (ca. 50000 znakov s presledki). Oddana datoteka mora biti opremljena s posebno naslovno stranjo z avtorjevim polnim imenom, akademskim nazivom, ustanovo zaposlitve ali delovanja in naslovom (elektronske pošte), bibliografijo navedenih del na koncu osrednjega dela besedila in povzetkom prispevka (s 5 ključnimi besedami) v jeziku izvirnika in v angleškem prevodu (100–150 besed).

332 Besedila je potrebno oblikovati takole: pisava Times New Roman; velikost 12 pik; razmik med vrsticami 1,5 pik (opombe – velikosti 10 pik – z enojnim razmikom); 0 pik razmika pred in za odstavkom; robovi 2,5 cm; leva poravnava celotnega teksta. Med odstavkoma naj ne bo prazne vrstice, temveč naj bo naslednji odstavek naznačen z zamikom vrstice v desno (za 1,25 cm). Avtorji naj pri pisanju ne uporabljajo deljenja besed in naj se izogibajo posebnemu ali nenavadnemu oblikovanju (npr. rabi različnih pisav, okvirjanja, številčenja ipd.). Opombe in tabele je potrebno v besedilo vnesti s pomočjo ustreznih urejevalnih orodij programa MS Word. Uporabljane naj bodo izključno sprotne opombe, ki naj bodo označene z zapovrstno oštevilčenim nadpisanim indeksom in levostično postavljene takoj za ločilom ali besedo.

Naslov, podnaslov in poglavja rokopisa je potrebno pisati **krepko**, medtem ko se za poudarke in vstavke tujih izrazov ali fraz ter za naslove navedenih knjig in revij uporabljajo *ležeče črke*. Z dvojnimi narekovaji – v tipografski obliki, značilni za izvirni jezik besedila – se označuje naslove člankov, objavljenih znotraj revij ali zbornikov, in dobesedne navedke. Enojni narekovaj naznanja gradivo, znotraj navedka označeno z dvojnimi narekovaji. Daljši navedek (40 ali več besed) je potrebno izločiti v samostojen odstavek z dodatnim desnim zamikom (za 1,25 cm) in s prazno vrstico nad in pod njim (brez narekovajev, velikost pisave 10 pik). Izpuste iz navedkov, njihove prilagoditve ali vrivke vanje označujejo oglati oklepaji.

Obojestransko stični pomišljaj se praviloma uporablja za nakazovanje številskega obsega (npr. 99–115) ali časovnega obdobja (npr. 1920–1970),

medtem ko obojestransko nestični pomišljaj naznanja prekinitev miselnega toka ali vrinjeni stavek (npr.: »[...] tako – denimo – Aristotel pravi [...]«). Podaljšani obojestransko stični pomišljaj (—) je značilen (predvsem) za angleški jezik. Stični vezaj (-) se lahko, v skladu z ustaljeno rabo, zapisuje med sestavnimi deli zloženek, pri kraticah ipd.

Avtor prispevka naj pri sklicevanju na vire in literaturo upošteva znotrajbesedilni način navajanja v skladu s pravili Čikaškega stilističnega priročnika (*The Chicago Manual of Style*). Kazalka v okroglem oklepaju neposredno za navedkom prinaša priimek avtorja in letnico objave, ki jima sledi z vejico razločeno napotilo na stran znotraj citiranega dela, npr.: (Toulmin 1992, 31); (Held 1989, 23); (Waldenfels 2015, 13). Bibliografski seznam na koncu besedila naj vsebuje vse navedene enote, urejene po abecednem vrstnem redu priimkov avtorjev, kakor je razvidno iz spodnjega primera:

Held, Klaus. 1989. »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit.« V *Phänomenologie im Widerstreit*, uredil Otto Pöggeler, 13–39. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

333

Toulmin, Stephen. 1992. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.

Waldenfels, Bernhard. 2015. »Homo respondens.« *Phainomena* 24 (92-93): 5–17.

Samo izjemoma je mogoče, po vnaprejšnjem dogovoru z glavnim ali gostujočim urednikom revije, uporabiti drugačne načine navajanja.

Pričakuje se, da bodo avtorji predložili dosledno in skrbno pripravljen rokopis brez tiskarskih, slovničnih in stvarnih napak. Avtor nosi odgovornost za vsebino besedila, predanega v obravnavo za objavo pri reviji *Phainomena*.

phainomena

REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO
JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS

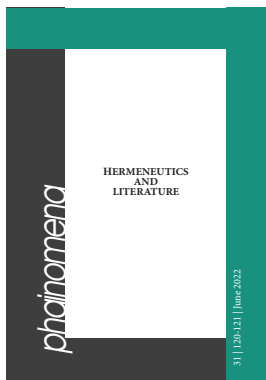
Objavljene številke | Previous Issues

- 1 Svet življenja
- 2-3 O resnici
- 4 Franz Brentano in začetki fenomenologije
- 5-6 Intencionalnost in jezik
- 7-8 Nietzsche
- 9-10 Fenomenologija in teologija
- 11-12 Platon
- 13-14 Heidegger
- 15-16 Aristotel
- 17-18 Descartes
- 19-20 Subjekt in eksistenca
- 21-22 Krog razumevanja
- 23-24 Okrožja smisla
- 25-26 Etika-poetika
- 27-28 Tradicija in prestop
- 29-30 Metapolitika
- 31-32 Nihilizem
- 33-34 Fenomeni in pomeni
- 35-36 Izvornosti
- 37-38 Horizonti in perspektive
- 39-40 Risbe, razrisi
- 41-42 Bivanje v interpretaciji
- 43-44 Začetki
- 45-46 Evropsko sporazumevanje – filozofsko razumevanje
- 47-48 Signature
- 49-50 Kulturnost – slikovnost – pojmovnost
- 51-52 Filozofska narečja
- 53-54 Hermenevtika in humanistika I

	55-56 Hermenevtika in humanistika II
	57-58 Globalizacija: svetovni etos in svetovni mir
	59 Humanism in Culture
	60-61 Europe, World and Humanity in the 21st Century
	62-63 Evropa, svet in humanost v 21. stoletju
	64-65 Dedukcije
	66-67 Kunst und Form
	68-69 The Faces of Europe
	70-71 Ponovitev
	72-73 Analogije
	74-75 Outlook
	76-77-78 Horizonti svobode
	79 Diapositiva
	80-81 Umetnost razumevanja
	82-83 Selected Essays in Contemporary Italian Philosophy
	84-85 Geneologies
	86-87 Prizma
	88-89 Virtualities
	90-91 Notice
	92-93 Open Forms
	94-95 Respondenca
336	96-97 Naznake
	98-99 The Horizons of Embodiment
	100-101
	102-103 One Hundred per Cent
	104-105 Protomoderna
	106-107 Philosophy & Values
	110-111 Addresses : Naslovi
	112-113 Eo ipso
	114-115 Transfiguracije Transfigurations
	116-117 The COVID-19 Crisis
	118-119 Approachments Pristopanja
	120-121 Hermeneutics and Literature

phainomena

REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO
JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS

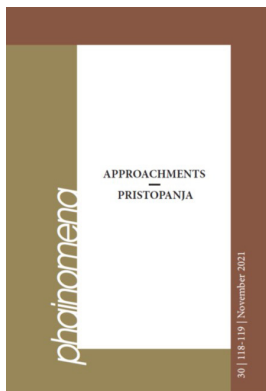


Phainomena | 31 | 120-121 | June 2022

Andrzej Wierciński & Andrej Božič (Eds.)

“Hermeneutics and Literature”

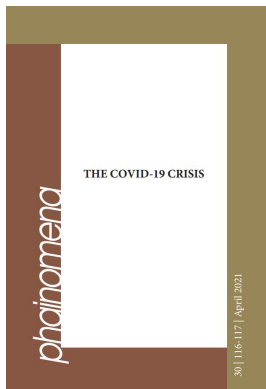
Andrzej Wierciński | John T. Hamilton | Holger Zaborowski
| Alfred Denker | Jafe Arnold | Mateja Kurir Borovčič |
Kanchana Mahadevan | Alenka Koželj | William Franke |
Monika Brzóstowicz-Klajn | Julio Jensen | Małgorzata Hołda
| Ramsey Eric Ramsey | Beata Przymuszała | Michele Olzi |
Simeon Theojaya | Sazan Kryeziu | Nysret Krasniqi | Patryk
Szaj | Monika Jaworska-Witkowska | Constantinos V. Proimos
| Kamila Drapało | Andrej Božič | Aleš Košar | Babette Babich



Phainomena | 30 | 118-119 | November 2021

“Approachments | Pristopanja»

Sebastjan Vörös | Aleš Oblak | Hanna Randall | David J.
Schwartzmann | Lech Witkowski | Martin Uranič | Matija Jan
| Wei Zhang | Dragan Jakovljević | Martín Prestía | Alfredo
Rocha de la Torre | Dean Komel | Christophe Perrin | Mario
Kopić



Phainomena 30 | 116–117 | April 2021

Andrej Božič (Ed.)

“The COVID-19 Crisis”

Andrej Božič | Daniel R. Sobota | Svetlana Sabeva | Jarosław
Gara | Victor Molchanov | Silvia Pierosara | Veronica Neri |
Uroš Milić | Zmago Švajncer Vrečko | Paulina Sosnowska |
Lea-Marija Colarič-Jakše | Holger Zaborowski | Hans-Georg
Gadamer | Polona Tratnik



EUGEN FINK
ZENTRUM
WUPPERTAL



SIF Praha