

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

ZEITSCHRIFT FÜR GEGENWÄRTIGE PHÄNOMENOLOGIE

REVUE DE PHÉNOMÉNOLOGIE CONTEMPORAINE

JOURNAL OF CONTEMPORARY PHENOMENOLOGY

VOL XI / NO. 1 / 2021

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

ZEITSCHRIFT FÜR GEGENWÄRTIGE
PHÄNOMENOLOGIE
REVUE DE PHÉNOMÉNOLOGIE
CONTEMPORAINE
JOURNAL OF CONTEMPORARY
PHENOMENOLOGY
VOL. XI / NO. 1 / 2021

CHARLES UNIVERSITY
KAROLINUM PRESS

The journal *Interpretationes. Studia Philosophica Europeanea* was founded in 2009 at the Charles University, Faculty of Humanities, as a student and alumni activity of the program Erasmus Master Mundus “German and French Philosophy in Europe (Europhilosophy)”, funded by European Commission until 2023. The new series of this journal *Interpretationes. Studia Philosophica Europeanea* will now be dedicated to publishing work on contemporary phenomenology, in close connection with the doctoral program project “New Phenomenologies in the Franco-German area”, funded by the Franco-German University/Université Franco-Allemande/Deutsch-Französische Hochschule. This project is coordinated by the University of Côte d’Azur Nice and Bergische University Wuppertal, with the participation of the Catholic University Leuven and the Charles University Prague. The journal *Interpretationes. Journal of Contemporary Phenomenology* as a continuation of *Interpretationes. Studia Philosophica Europeanea* is published by the Faculty of Humanities in the publishing house of the Charles University Karolinum Press thanks to its support for the series *Acta Universitatis Carolinae*.

Issue editors – Editeurs du numéro – Herausgeber dieser Ausgabe

Sandro Herr, Cathrin Nielsen

Editorial Board – Comité d’édition – Redaktionsrat

Lamia Abi Rached, Paula Angelova, Sofia Barbieri, Lucia Belloro, David Antonio Bastidas Bolaños, Kyla Bruff, Óscar Palacios Bustamante, Élise Coquereau-Saouma, Irakli Dekanozishvili, Gauthier Dierickx, Stephan Dorf, Melina Duarte, Tadeo González, Phillipe G. El-Hajj, Juliano Bonamigo Ferreira de Souza, Andrés Arce Gonzalez, Blerina Hankollari, Markus Hodec, Kouamen Hoeradip, Ivan Jurkovic, Abbed Kanoor, Kristen Lewis, Julian Lünser, Carolina Maldonado, Alejandro Martínez Cortés, Nicolas Meneses Alvarez, Aurélien Ulrich Metende, Cai Katherine Miranda, Ellen Moysan, Philipp Nolz, Sofia Ponomareva, Rebecca Reichenberg, Charlotte Reinhardt, Vanessa Schmitz, Marius Sitsch, Paul Slama (editor-in-chief), Anne-Perrine Tranchant, Eduardo Urzua da Rocha, Daniel Weber

Scientific Board – Comité scientifique – Wissenschaftlicher Beirat

Grégori Jean (Université Côte d’Azur Nice), Cathrin Nielsen (Bergische Universität Wuppertal), Karel Novotný (Univerzita Karlova), Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal), Hans Rainer Sepp (Univerzita Karlova)

<https://www.karolinum.cz/journals/interpretationes>

INHALT

Vorwort	
SANDRO HERR, CATHRIN NIELSEN	9
PHÄNOMENOLOGIE DER PHÄNOMENOLOGIE	
Der Begriff der Welt bei Fink	
ALEXANDER SCHNELL	19
Eugen Fink. De la surprise de l'apparaître : quand la surprise se perd dans la spéculation	
NATALIE DEPRAZ	35
Husserls Wissenschaft des Absoluten und Derridas Fink-Rezeption	
DANIEL-PASCAL ZORN	55
Richir liest Fink. Aporetik, Architektonik, Sprache	
PHILIP FLOCK	71
Das Problem des Problems in den <i>Phänomenologische Werkstatt</i> -Notizen von Eugen Fink	
SANDRO HERR	97
KOSMOLOGIE, ALTERITÄT UND MENSCHLICHES SEIN	
Le problème de l'appartenance chez Fink	
RENAUD BARBARAS	127

Le monde et la nature chez Renaud Barbaras KAREL NOVOTNÝ	145
Ontic Proximity and the Fall of Sleep: Fink, Heidegger, and Nancy KRYSTOF KASPRZAK	161
Die Masken des Todes LUTZ NIEMANN	177
Sinn und Miteinandersein – ein Dialog zwischen Emmanuel Lévinas und Eugen Fink ANNETTE HILT	195
„Hier und Jetzt“. Überlegungen zum Ort des Philosophierens CATHRIN NIELSEN	211

**EUGEN FINK UND DIE FRANZÖSISCHE
PHÄNOMENOLOGIE:
MEONTIK – PHILOSOPHIE –
KOSMOLOGIE**

**EUGEN FINK
ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE
FRANÇAISE :
MÉONTIQUE – PHILOSOPHIE –
COSMOLOGIE**

**EUGEN FINK AND FRENCH
PHENOMENOLOGY:
MEONTICS – PHILOSOPHY –
COSMOLOGY**

VORWORT

SANDRO HERR, CATHRIN NIELSEN

Der vorliegende Band ist das Ergebnis der Internationalen Fachtagung „Eugen Fink und die Französische Phänomenologie: Meontik – Philosophie – Kosmologie“, die im Frühherbst 2023 in Vila Lanna, Prag stattgefunden hat. Es handelte sich dabei um die Abschlusstagung eines binationalen DFG-GAČR-Forschungsprojekts zwischen den Universitäten Wuppertal und Prag. Mit den hier versammelten Beiträgen legen wir einen weiteren Ausschnitt der im Rahmen des Projekts verfolgten Auseinandersetzung mit Finks originärem Ansatz und seinen Einflüssen insbesondere auf die französische Phänomenologie vor.¹

Durch den Vorgängerband *Eugen Fink. Annäherungen / Approaches / Rapprochements* (PHAINOMENA 31/122–123/November 2022) ist bereits deutlich geworden, dass Fink sich schon früh gegenüber seinen beiden Lehrern Husserl und Heidegger als Denker mit einem eigenständigen Ansatz hervortut und diesen mit seinen mittleren wie späten Überlegungen zu Kosmologie, Sozialontologie und Pädagogik vertieft. Die im vorliegenden Band versammelten Texte gehen einen Schritt weiter, indem sie ausloten, wie sich dieses originelle Potenzial in eine vielschichtige und über mehrere Dekaden hin erstreckende Rezeption der Philosophie Finks insbesondere im französischsprachigen Raum übersetzt. Husserls Reise nach Frankreich rund um die Pariser Vorträge war dabei ein bedeutender Faktor hinsichtlich eines intensiveren Austauschs deutsch-französischer Philosophie, vor allem mit Blick auf die Phänomenologie. Im Februar 1929 hatte Husserl an der Sorbonne im *Amphitheatre Descartes* eine „Einleitung in die transzendente

¹ Diese Publikation ist im Rahmen der GAČR-DFG Cooperation: Joint German-Czech Project Proposals in all fields of science (Funding Period 2021–2023) „Eugen Fink and French Phenomenology“ entstanden; DFG reference number: GZ: SCHN 1357/7-1; GAČR reference number: GAP 21-23337J.

Phänomenologie“ gegeben. Er war davon überzeugt, dass das richtige Verständnis des Transzendentalen das Schlüsselmoment zum Eingang in die phänomenologische Perspektive bilde. Doch dieser Eingang determiniert nicht, ob er betreten wird oder nicht, und selbst dann, wenn die Epoché als Einklammerung von Geltungsansprüchen vollzogen wird, können sich ganz unterschiedliche philosophische Folgeaufgaben stellen.

Als Privatassistent Husserls war Fink mit den Schwierigkeiten einer Etablierung des phänomenologischen Standpunkts engstens vertraut. Er nimmt dabei sehr früh eine Zwischenstellung ein, indem er die Phänomenologie auf der einen Seite gegen in seinen Augen illegitime Kritikpunkte verteidigt, um auf der anderen Seite zugleich noch tiefergehende kritische Überlegungen anzustellen. Als maßgeblicher Text ist in diesem Zusammenhang die *VI. Cartesianische Meditation* zu nennen, die Fink 1932 im Ausgang einer Überarbeitung und Kommentierung der von Husserl zuvor verfassten fünf Meditationen entwarf. In diesem Text kündigen sich Themen an, die Fink in den kommenden Jahren weiterhin beschäftigen werden. Dazu zählen unter anderem die Frage nach der Instanz, von der aus alles in der Welt gegeben ist, sowie ihrer Sichtbarmachung, ebenso wie die Frage nach den Grenzen sowohl der Sprache als auch der egologisch orientierten Analyse von Bewusstseinsakten. Der gedankliche Reichtum dieser Arbeit wird die Phänomenologie in Frankreich von da an bis in die Gegenwart beschäftigen, auch wenn sie erst 1994 von Natalie Depraz ins Französische übersetzt und eingeleitet wurde.² Gaston Berger, ein akademischer Kollege Finks, hatte anlässlich eines Besuchs in Freiburg bereits 1934 eine Durchschrift des Textes erhalten. Nachdem er diesen 1941 in seinem einflussreichen Buch *Le Cogito dans la philosophie* positiv erwähnt hatte, wurden wichtige französische Denker auf Finks Denken aufmerksam. Der *VI. Cartesianischen Meditation* gingen zahlreiche Entwürfe voran, die Guy van Kerckhoven als Band 2 der Eugen Fink Gesamtausgabe vorgelegt hat.³ In diesen Entwürfen gewinnt Finks origineller Beitrag zur Phänomenologie Husserls in der Freiburger Zeit eine Konturenschärfe, die von Jean-Paul Sartre, Tran Duc Thao oder Maurice Merleau-Ponty früh erkannt wurde.

Allerdings sind die wohl wichtigsten Quellen einer Beschäftigung mit Fink zunächst drei kürzere Aufsätze, die Fink in den Jahren 1933 bis 1939 in den *Kant-Studien* publizierte. In dem Aufsatz „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“ von 1933 weist Fink Vorwürfe der

² Fink, Eugen: *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendente de la méthode*, traduit de l'allemand Depraz, Natalie, Millon, Grenoble 1994.

³ Fink, Eugen: *Textentwürfe zur Phänomenologie 1930–1932* (= EFGA 2), hrsg. von van Kerckhoven, Guy, Alber, Freiburg/München 2019.

beiden Rickert-Schüler Rudolf Zocher und Friedrich Kreis zurück. Ihnen zufolge falle Husserl lediglich in den von Kant kritisierten Dogmatismus empirischer Voraussetzungen zurück, indem er alle Evidenz in schlichte Gegebenheiten bzw. in die Intuition verlege. Fink macht dagegen deutlich, dass es Husserl vor allem um die Konstitution der Weltgegebenheit überhaupt gehe und die Frage, wie Welt so dann in unterschiedlichster Weise zugänglich sein kann. Damit liefert er ab 1940 Denkern wie Paul Ricœur, Maurice Merleau-Ponty und Jean-François Lyotard⁴ einen schillernden Anschlusspunkt für die Auseinandersetzung mit der Phänomenologie, die in vielfache Richtungen führt und bei der doch ständig das Grundproblem der Gegebenheit wiederkehrt.

Hinzu kommen später der Vortrag „Les concepts opératoires dans la philosophie de Husserl“, den Fink 1957 auf der dritten Konferenz von Royaumont hielt, sowie die beiden einflussreichen Bücher *Spiel als Weltsymbol* und *Nietzsches Philosophie*, beide 1960. Pietro Terzi hat bereits auf die methodologisch übergreifende Relevanz von Finks Konzept operativer Begriffe hingewiesen, und dass er in dieser Hinsicht womöglich ein wichtiger Ideengeber für Jacques Derridas Konzept der Dekonstruktion gewesen ist.⁵ Sowohl Derrida als auch Gilles Deleuze verweisen zudem sporadisch auf Finks Begriff des Spiels, wobei letzterer darüber hinaus auch zentrale systematische Gemeinsamkeiten mit Fink teilt.⁶ Der Aufweis der verzweigten, meist untergründig verlaufenden und wenig expliziten Rezeption Finks durch Jacques Derrida,⁷ Gilles Deleuze,⁸ Marc Richir,⁹ Merleau-Ponty,¹⁰ und Emmanuel Levinas ist Teil der vorliegenden Publikation.

⁴ Vgl. Woodward, Ashley: „Lesson of Darkness. Phenomenology and Lyotard’s Late Aesthetics“, in *Journal of the British Society for Phenomenology*, Volume 50,2 (2019), S. 104–119.

⁵ Terzi, Pietro: „The Relevance of Fink’s Notion of Operative Concepts for Derrida’s Deconstruction“, in *Journal of the British Society for Phenomenology*, Volume 50,1 (2019), S. 50–67.

⁶ Takeuchi, Dai: „Zweideutigkeit des Meon und Kosmologie als Phänomenologie der Immanenz. Fink und Deleuze“, in *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, hrsg. von Nielsen, Cathrin; Sepp, Hans Rainer, Alber, Freiburg/München 2011, S. 237–249.

⁷ Dazu bereits Hodge, Joanna: „Derrida’s transcendental contraband: impossible acts“, in *Textual Practice*, Volume 21,2 (2007), S. 295–312; Terzi: *op. cit.*; Aenishanslin, Jean-François (2000): „Le fonctionnaire des postes. Husserl, Fink, Derrida“, in *Phénoménologie et herméneutique*, Bd. 1, hrsg. von Schüsler, Ingeborg, Payot, Lausanne 2000, S. 227–240.

⁸ Dazu bereits Baugh, Bruce: „G. W. F. Hegel“, in *Deleuze’s Philosophical Lineage*, hrsg. von Jones, Graham; Roffe, Jon, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009, S. 130–146.

⁹ Depraz, Natalie; Richir, Marc (Hrsg.): *Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 23–30 juillet 1994*, Rodopi, Amsterdam 1997 (darin u. a. dies.: „La ‚première phénoménologie‘ de Eugen Fink“; Richir, Marc: „Temps, espace et monde chez le jeune Fink“).

¹⁰ Dazu bereits Bruzina, Ronald: „Eugen Fink and Merleau-Ponty: The Philosophical Lineage in Phenomenology“, in *Merleau-Ponty’s Reading of Husserl*, hrsg. von Embree, Lester; Toadvine, Ted, Kluwer, Dordrecht 2002, S. 173–200; Smyth, Bryan: „The Meontic and the Militant: On

Demgegenüber setzt eine ausdrückliche Anerkennung und umfassende Beschäftigung mit Eugen Fink in Frankreich wohl erst mit der diesbezüglich symbolisch wirkenden Veranstaltung in Cerisy-la-Salle ein, die 1994 anlässlich seines Werks von Natalie Depraz und Marc Richir organisiert wurde.¹¹ Seither haben Finks Gedanken auf die eine oder andere Weise einen noch eindeutigeren Einfluss auf Entwicklungen innerhalb der französischen Phänomenologie genommen. Depraz und Richir selbst haben sie in den 1990er Jahren für ihre eigenen Positionen aufgegriffen und weiterentwickelt, etwa im Hinblick auf das Problem der Phänomenalität als Grundzug des Erscheinens. Für Alexander Schnells Projekt einer phänomenologischen Metaphysik spielt Fink eine grundlegende Rolle bei der Frage nach dem Verhältnis von Sein und der Genese von Seinssinn.¹² Auch in den aktuellen Veröffentlichungen zur Philosophie der Weltlichkeit von Renaud Barbaras spielen Motive von Finks Kosmologie und die (kritische) Auseinandersetzung mit ihnen eine tragende Rolle.¹³

Durch Texte wie die *VI. Cartesianische Meditation* und die in *Nähe und Distanz* versammelten Aufsätze in Richtung einer ‚Phänomenologie der Phänomenologie‘ hat Eugen Fink in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufgezeigt, wie sich die phänomenologische Reflexion so radikalisieren lässt, dass plötzlich die Philosophie allgemein davon betroffen ist. Das Nichts als unhintergebares Fundament der Dinge ist aus meontischer Perspektive unterschieden vom *nihil negativum* klassischer Auffassungen, Wahrheit absolut verstanden ist in der Epoché nicht allein methodisch erhellt, sondern bleibt paradoxal an die Endlichkeit menschlichen Denkens gebunden, und die Welt als umfassendes Ganzes ist wiederum eine Bestimmung, die reflexiv auf ihre Genese in der Philosophie selbst befragt wird. Diese und daran anschließende Begriffe wie Kosmologie, Natur, Alterität, Subjektivität oder Weltzugehörigkeit sind daher nicht nur Themen unter anderen, sondern bilden Problemtitel, die jeweils die Philosophie in ihren Grundlagen erschüttern. Im Zeichen dieser Fink’schen Rückbesinnung stehen auch zahlreiche Ansätze der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Im Sinne dieses sich mehr und mehr lichtenden Panoramas der phänomenologischen Landschaft in

Merleau-Ponty’s Relation to Fink“, in *International Journal of Philosophical Studies*, Volume 19 (2011), S. 669–699.

¹¹ Depraz; Richir (Hrsg.): *Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 23–30 juillet 1994*, op. cit.

¹² Schnell, Alexander: *Monde et phénoménalisation. La phénoménologie spéculative d’Eugen Fink*, Mémoires des Annales de Phénoménologie (vol. XXVI), Dixmont/Wuppertal, Association Internationale de Phénoménologie 2024.

¹³ Barbaras, Renaud: *Phénoménologie et cosmologie*, Vrin, Paris 2024; ders.: *L’appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Peeters Publishers, Louvain 2019; ders.: *Métaphysique du sentiment*, Les Editions du Cerf, Passages, Paris 2016.

ihrer Beziehung zu Fink sind auch die hier versammelten Beiträge zu verstehen. Sie beschränken sich nicht auf ein besonderes Thema von Finks Denken oder eine ganz bestimmte Rezeptionslinie. Vielmehr erstrecken sie sich über eine möglichst große Bandbreite seiner Überlegungen und versuchen aus ganz unterschiedlichen Anläufen, die Pfade zu erschließen, die in der Phänomenologie Frankreichs vor diesem Hintergrund beschritten worden sind. Dennoch lassen sich die Beiträge in zwei Schwerpunkte gliedern.

1. Phänomenologie der Phänomenologie

Die erste Sektion befasst sich mit Finks Neuausrichtung der Phänomenologie durch den Begriff der Welt und damit verbundene methodologische Fragen. So unternimmt es **Alexander Schnell**, die phänomenologische Bedeutung des Weltbegriffs offenzulegen und so im Hinblick auf Husserl und Heidegger Finks eigenständigen Weg nachzuzeichnen. Dabei werde deutlich, dass Finks kosmologischer Ansatz Aspekte der Phänomenalisierung und der Ontogenie (bzw. Ontogenese) miteinander vermittelt. **Natalie Depraz** legt eine Neuinterpretation Finks aus der Perspektive des Begriffs der „Überraschung“ (*surprise*) vor, der zugleich als ‚operatives Konzept‘ seines Denkens verstanden werden könne, insofern sich die Überraschung als der für Fink charakteristische Ort der Offenheit erweise. Verstanden als grundlegender Sinnträger für das Erscheinen bahne der Begriff zugleich einen neuen Zugang zu der für die Phänomenologie zentralen Frage der Erfahrung. **Daniel-Pascal Zorn** nimmt das Verhältnis der Phänomenologiekritik Jacques Derridas zu Husserls zentraler Frage nach einer „Wissenschaft des Absoluten“ in den Blick. Bereits vor Derrida habe sich auch Fink mit dieser Problematik bei Husserl intensiv auseinandergesetzt, so dass Fink als Vermittler einer Problematik präsentiert wird, die Husserls programmatische Untersuchung des Absoluten mit Derridas Konzept der „différance“ verbindet. **Philip Flock** beschäftigt sich mit Marc Richirs kritischer Auseinandersetzung mit Finks VI. *Cartesischer Meditation* aus der Perspektive eines von beiden gemeinsam verfolgten methodologischen Anliegens hinsichtlich der Grenzen der transzendentalen Phänomenologie. Die zentrale Divergenz bilde dabei die *Sprache*: Während Fink versuche, die methodologische Reinheit der Phänomenologie durch systematische Differenzierung aufrechtzuerhalten, ersetze Richir den ‚transzendentalen Zuschauer‘ durch das Konzept der performativen Sprache. Beides, so wird gezeigt, sind weniger sich ausschließende, als aufeinander zugeordnete Aspekte einer Neukonfiguration des Umfangs und der Grundlagen der Phänomenologie. **Sandro Herr** zeichnet Finks

Auffassung des (philosophischen) „Problems“ anhand des in den Bänden der *Phänomenologischen Werkstatt* veröffentlichten Nachlasses nach und zeigt, inwiefern Finks Neuentwurf des transzendentalen Verhältnisses von Sein, Wahrheit, Welt und Gutem von einer prinzipiellen Offenheit und Vielheit geprägt ist. In einer anschließenden Konfrontation mit dem „Problem“-Denken bei Gilles Deleuze macht er auf einen weiteren Gesichtspunkt aufmerksam, der konstitutive Relevanz für die ‚Vielheit‘ von Problemen hat.

2. Sektion: Kosmologie, Alterität und menschliches Sein

Renaud Barbaras befasst sich vor dem Hintergrund seiner eigenen Kosmologie mit dem Problem der Weltzugehörigkeit (*appartenance*) bei Fink. Obgleich Fink den der Welt zugehörigen Seinssinn dessen, was ist, immer wieder betone, bleibe die Frage, inwiefern wir als ‚verstehendes‘ Dasein wie alles andere Seiende auch in der Welt sind, in seinem kosmologischen Ansatz unbestimmt. Daher gelte es, Finks (offenbar nach wie vor stark von Heidegger beeinflusste) Perspektive zugunsten einer radikaleren Kosmologie in Frage zu stellen, die die Herrschaft der Welt tatsächlich über *jedes* Seiende anerkenne. **Karel Novotný** greift Gedanken von Renaud Barbaras hinsichtlich eines Gefühlskonzepts auf (*sentiment*), in dem sich die Welt in der ihr eigenen Uermesslichkeit des Subjekts bemächtigt, und wonach jedes Gefühl ein ‚Gefühl der Natur‘ ist. Daraus ergebe sich die Frage, inwiefern in Barbaras’ neuem Ansatz von Kosmologie der Intentionalität als der ursprünglichen Beziehung des Seienden zur Welt eine (affektive) Offenheit für und durch das, was die Natur gebe, zur Seite gestellt werden könne – einschließlich daraus folgender Versuche, die Natur heute phänomenologisch und post-phänomenologisch zu denken. **Krystof Kasprzak** untersucht die philosophischen Dimensionen des Schlafes und deren existenzielle Implikationen durch die Optik Finks. Dabei greift er auf Finks Konzept der ontischen Nähe zurück, das eine Begegnung mit der Anonymität der Welt darstelle. Fink beschreibe den Schlaf in Anlehnung an Heraklit als Fall aus der Individuation, Verlust der Vertikalität, Vereinigung mit der Natur und Abkehr vom menschlichen Bewusstsein. Im Schlaf zeige sich so die grundlegende Verletzlichkeit der Existenz und ihr Eintauchen in die Rhythmen von Leben und Tod. **Lutz Niemann** analysiert fernerhin die verschiedenen Masken, durch die sich der Tod in der Welt zeigt. Mit Blick auf Heidegger, Fink und Levinas zeichnet er drei grundlegend verschiedene Weisen nach, menschliches Sein in seinem Bezug zum Ort seiner Existenz zu denken: Ontologie, Kosmologie und Ethik. Während Heidegger die zentrale Bedeutung des eigenen Todes für

das menschliche Seinsverständnis herausstelle, deute Fink die Sterblichkeit des Menschen als eine mitmenschliche Situation sowie ein kosmologisches Verhältnis, in dem die kosmische Nacht als absolute *Grenze* dieses fundamentalontologischen Selbstverstehens aufscheine. Für Levinas wiederum weise der Tod nicht ins Nichts der Welt, sondern in die unauflösliche affektive Verwicklung, aus der sich menschliche Welten erheben: die Verantwortung des Selben für den Anderen, die Unendlichkeit in der Endlichkeit. **Annette Hilt** entspinnt einen virtuellen Dialog zwischen Fink und Levinas als Grundlage für den Versuch, Phänomenologie selbst als dialogisch zu verstehen. Konzepte der Welt, ihrer Relationalität und ihrer Grenzen auf der einen Seite, Begriffe von Transzendenz und Unendlichkeit auf der anderen Seite seien Beispiele für ein Feld, in dem sich Fink und Levinas treffen und in einen Austausch über unsere sozialen Beziehungen und ihre ontologischen, anthropologischen und ethischen Implikationen treten könnten. **Cathrin Nielsen** konzentriert sich abschließend auf das Problem des Ortes von Philosophie. Dabei werde für Fink eine besondere phänomenologische Reduktion erforderlich, eine Art „Reduktion der Reduktion“, die auf die „Situation der Situation“ zurückgeht und sowohl die Notwendigkeit als auch die Grenze des „Hier und Jetzt“ jedes Philosophierens aufzeigt. Genau hier – in der Weltsituation – werden Einzelheit und Totalität, Teil und Ganzes aufeinander durchsichtig, ohne doch ineinander überzugehen, womit wieder zur Welt zurückgekehrt werde als dem irdischen *Aufriss* des Hier und Jetzt, wie Fink festhält: „Es ist eine alte Vorstellung, die Philosophie müsse einen ‚Anfang‘ haben, einen systematischen und einen zeitlichen, und es komme alles darauf an, sich in der rechten Weise des ‚Anfangs‘ zu versichern. Diese Vorstellung ziehen wir in Zweifel. Das einzige System, das es in Wirklichkeit gibt, ist die Welt.“¹⁴

Wir danken allen Autorinnen und Autoren dafür, dass sie uns ihre Beiträge für die Veröffentlichung zur Verfügung gestellt haben, und den Verantwortlichen von *AUC. Interpretationes. Zeitschrift für gegenwärtige Phänomenologie* – insbesondere Paul Slama – für die gewährte Möglichkeit, die Ergebnisse unserer gemeinsamen Forschung in diesem Rahmen zu publizieren.

Wuppertal, im April 2025

¹⁴ Fink, Eugen: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hrsg. von Schütz, Egon; Schwarz, Franz-Anton, Alber, Freiburg/München 1979, S. 449.

PHÄNOMENOLOGIE DER PHÄNOMENOLOGIE

DER BEGRIFF DER WELT BEI FINK

ALEXANDER SCHNELL

Abstract

The Concept of the World in Fink

The concept of the “world” is of great importance to Eugen Fink’s philosophy and comes into play on all sides. In the following considerations, the aim is to reveal its phenomenological meaning. On the one hand, this will make it possible to work out Fink’s original contribution to a phenomenology of the world and, on the other hand, to clarify Fink’s specific phenomenological position (in his debate with Husserl and Heidegger). In doing so, it will become clear that his “cosmological” approach mediates aspects of “phenomenalization” and “ontogeny” (or “ontogenesis”).

Keywords: Phenomenology of the World; Cosmological Difference; Ontogenesis; Husserl; Heidegger; Kant

Der Begriff der „Welt“ ist für die Philosophie Eugen Finks von großem Gewicht und kommt allseits zum Tragen.¹ In den folgenden Überlegungen soll es darum gehen, dessen *phänomenologische* Bedeutung offenzulegen. Dies wird es einerseits

¹ Zu dieser Frage, siehe Finetti, Stéphane: *La philosophie d’Eugen Fink*, Vrin, Paris (erscheint demnächst), sowie Schlitte, Annika: „Eugen Fink – Mitspielen im Spiel der Welt. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Kosmologie“, in Keiling, Tobias (Hrsg.), *Phänomenologische Metaphysik*, Tübingen, Mohr Siebeck (utb) 2020, S. 175–200. Die folgenden Ausführungen orientieren sich in verschiedener Hinsicht an ihren hervorragenden Analysen. Vgl. auch Nielsen, Cathrin; Sepp, Hans Rainer (Hrsg.): *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Alber, Freiburg/München 2010, sowie die Arbeiten von Ovidiu Stanciu, insbesondere „Vers une pensée du monde lui-même. Eugen Fink et les perspectives d’une philosophie cosmologique“, in *Revue philosophique de Louvain* 114, No. 4 (2016), S. 655–682 und ders.: „An explosive thought. Kant, Fink, and the Cosmic Concept of the World“, in Serban, Claudia; Apostolescu, Ian (Hrsg.), *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*, De Gruyter, Berlin 2020, S. 429–444.

ermöglichen, Finks originellen Beitrag zu einer Phänomenologie der Welt herauszuarbeiten, und andererseits, Finks spezifische phänomenologische Position (in seiner Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger) zu präzisieren. Dabei wird deutlich werden, dass sein „kosmologischer“ Ansatz Aspekte der „Phänomenalisierung“ und der „Ontogenie“ (bzw. „Ontogenese“) miteinander vermittelt.

In seinen frühen Arbeiten, die bis zu seiner Assistenz-Zeit bei Husserl (ab 1928) zurückreichen, betonte Fink, dass das Problem der Welt den Einstieg in die Methode und Systematik der Phänomenologie ermögliche. Davon zeugt insbesondere der Artikel „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, in dem er schreibt: „Die Grundfrage der Phänomenologie [...] lässt sich formulieren als die Frage nach dem *Ursprung der Welt*.“² In diesem 1933 in den *Kant-Studien* veröffentlichten Aufsatz versucht Fink zu zeigen, dass sich Husserls späte Phänomenologie vollständig aus dem Begriff der Welt heraus entwickeln lässt. Fink bemerkt zum Ursprung desselben:

In einem radikalen Gegensatz zu aller glaubensmäßigen und spekulativen Metaphysik bildet die Phänomenologie eine *Erkenntnismethode* aus, die zum Ursprung der Welt selbst führt und ihn zum thematischen Gegenstand eines möglichen Wissens macht.³

Während die Welt in der „natürlichen Einstellung“ als das „All des Seienden“ gefasst wird, wird sie in der phänomenologischen Reduktion als Pol eines irreduziblen *Korrelationsverhältnisses* enthüllt. Die „Einheit des Absoluten“, so Fink, ist nicht – wie in der klassischen Metaphysik – ein Jenseits, das die Welt ausschließen würde, sondern ein korrelatives Verhältnis, das sie mit einbegreift. Sie kommt somit dem „konstitutiven Werden der Welt aus den Ursprüngen des ‚transzendentalen‘ Lebens“⁴ gleich. Daraus folgt, dass in diesem ersten Ansatz das grundlegende Thema der Phänomenologie nicht die Welt oder die Subjektivität ist, sondern eben „das *Werden der Welt in der Konstitution der transzendentalen Subjektivität*“⁵.

Eine unerschöpfliche Fundgrube und Quelle für Finks Denken ist die *Phänomenologische Werkstatt*.⁶ Es handelt sich dabei um eine vierbändige

² Fink, Eugen: „Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, in ders., *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, M. Nijhoff, Den Haag 1966, S. 101.

³ *Ibid.*, S. 105.

⁴ *Ibid.*, S. 106.

⁵ *Ibid.*, S. 139.

⁶ Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, hrsg. von Bruzina, Ronald (= EFGA 3.1), Alber, Freiburg/München 2006; Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (= EFGA 3.2), hrsg. von Bruzina, Ronald,

Ausgabe – innerhalb der Eugen Fink Gesamtausgabe – der Skizzen und Aufzeichnungen, die sich in seinem posthumen Werk befinden und aus den 1930er und 1940er Jahren stammen (also aus der Zeit, in der Fink täglich mit Husserl verkehrte⁷ sowie aus den Jahren unmittelbar nach dessen Tod). Diese „phänomenologische Werkstatt“ ist von höchster Bedeutung, da sie – ausgehend von Husserl und Heidegger und über beide hinaus – auf eine sehr eindringliche Weise die Entstehung und Entwicklung von Finks Denken zu beobachten und nachzuvollziehen gestattet.

In diesen Aufzeichnungen entwickelt Fink – teilweise aus einer kritischen Perspektive gegenüber Husserl – eine „*Meontik*“ oder, wie er sie noch nennt, einen „meontischen Idealismus“. Diese „*Meontik*“ ist zudem das Ergebnis einer ersten Auseinandersetzung mit der heideggerschen Fundamentalontologie. Fink zufolge bestehe diese in einem „ontologischen Idealismus“. Dass es sich dabei in der Tat um einen Idealismus handelt, geht aus dem folgenden Zitat hervor: „Besagt der Titel Idealismus soviel wie Verständnis dessen, dass Sein nie durch Seiendes erklärbar, sondern für jedes Seiende je schon das ‚Transzendente‘ ist, dann liegt im Idealismus die einzige und rechte Möglichkeit philosophischer Problematik.“⁸ Insofern das Sein das ist, was „Sinn und Grund“ dessen ausmacht, „was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt“,⁹ ist das in der Fundamentalontologie von *Sein und Zeit* verwirklichte Projekt tatsächlich ein solcher „ontologischer Idealismus“¹⁰. Für Fink bleibt diese Perspektive jedoch zu einseitig an die aristotelische Fragestellung in Bezug auf das Sein des Seienden angelehnt. Stattdessen folgt er der von Kant eröffneten Perspektive, die das Sein nicht einfach in seinem Verhältnis zum Seienden (in seinem Sein), sondern „im Ganzen“ hinterfragt. Und der Name für dieses Ganze, insofern es von seiner „*Meontik*“ erfasst wird, ist auch hier die *Welt*. Daher kann Fink behaupten: „Die traditionelle Frage nach dem ‚Ursprung der Welt‘ ist, philosophisch erläutert, die Frage nach dem spekulativen

Alber, Freiburg/München 2008. Die Bände 3.3 und 3.4, herausgegeben von Guy van Kerckhoven und Giovanni Jan Giubilato, sind 2023 und 2024 erschienen.

⁷ In seinem berühmten Brief an Feuling vom 30. März 1933 sagt Husserl über Fink, dass sie beide „gleichsam zwei kommunizierende Gefäße“ seien; Husserl, Edmund: *Briefwechsel*, in Schuhmann, Elisabeth; Schuhmann, Karl (Hrsg.), *Husserliana Dokumente*, Bd. 3/7, Kluwer, Dordrecht/London/Boston 1994, S. 89.

⁸ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (= HGA 2), Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (Hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, S. 275.

⁹ *Ibid.*, S. 47.

¹⁰ Diese Lesart wird an anderer Stelle bestätigt: „Transzendental‘ [...] ‹ist› für uns [...] gleichbedeutend mit: ‚fundamentalontologisch‘“, Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (= HGA 26), Held, Klaus (Hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978, S. 218ff.

(meontischen) Sinn des ‚Seins‘.¹¹ Um diesen meontischen Ansatz genauer zu kennzeichnen, fügt er an anderer Stelle hinzu, dass das Absolute, welches das transzendente Bewusstsein *und* die Welt umfasst, „die umgriffliche Einheit von Seiendem überhaupt und Vor-Seiendem (von mundanem und ‚transzendentelem‘ Sein), von Welt und Ursprung der Welt“¹² sei.

In denselben Aufzeichnungen der „phänomenologischen Werkstatt“ arbeitet Fink einen „kosmologischen Idealismus“¹³ aus, der die Zeit (als Sinnhorizont des Seins) durch die Welt ersetzt: „Sein und Zeit = Sein und Welt. Die Welt, Horizont des Seins.“¹⁴ Dieser kosmologische Idealismus bleibt allerdings noch dem zuvor skizzierten meontischen Idealismus verpflichtet. Husserls Tod und eine Reihe philosophischer und existenzieller Krisen veranlassten ihn später, seinen eigenen, genuin „kosmologischen“ Ansatz zu entwickeln.¹⁵ Wichtige Texte sind in diesem Zusammenhang *Welt und Endlichkeit* (1949) sowie *Sein und Mensch* (1950/51), *Überlegungen zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung* (1951), *Sein, Wahrheit, Welt* (1955/56) und *Alles und Nichts* (1959).

Was folgt aus dem Gestus, eine „ontologische“ Perspektive in Richtung eines „kosmologischen“ Ansatzes umzuändern? Was genau bedeutet es, das Seiende nicht als Seiendes („on he on“), sondern – wie Fink bereits früher betont hatte – „in seiner Ganzheit“ *qua Welt* zu betrachten? Er stimmt mit Heidegger darin überein, dass das Verständnis eines beliebigen Seienden eine Art *ursprüngliche* „Vertrautheit“ oder „Nähe“ zu diesem Seienden voraussetzt. Diese „Vertrautheit“ oder „Nähe“ ist gerade die der *Welt* – im Sinne des subjektiven und des objektiven Genitivs: Es ist die Welt, die immer schon „erkannt“ ist; und kraft der Welt ist dieses „Vor-Erkennen“ überhaupt möglich. In diesem doppelten Sinn ist das Dasein grundlegend „In-der-Welt-Sein“. Die Welt ist (wie ja auch schon für Heidegger) nicht ein Behälter, „in“ dem wir immer schon sind, sondern sie betrifft das Dasein in allen seinen Bezügen, Verhältnissen usw. Dabei gibt es aber für Fink kein Sein über die Welt *hinaus*. Wenn es eine Transzendenz gegenüber dem Ontischen gibt, betrifft diese die Welt, nicht das Sein. Diese Konfrontation zwischen einem

¹¹ Fink: *Phänomenologische Werkstatt*, EFGA 3.2, *op. cit.*, S. 309.

¹² Fink, Eugen: *VI. Cartesianische Meditation, Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Ebeling, Hans; Holl, Jann; van Kerckhoven, Guy (Hrsg.), Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1988, S. 157.

¹³ Fink: *Phänomenologische Werkstatt*, EFGA 3.2, *op. cit.*, S. 185.

¹⁴ Fink, Eugen: „Unveröffentlichte Texte. I – Über den phänomenologischen Begriff der Welt. II – Esquisses pour l'écrit ‚Monde et concept de monde, une recherche théorique du problème‘“, übersetzt von Richir, Marc: *Les Cahiers de philosophie*, Lille, 15/16 (1992), S. 85.

¹⁵ Wie weiter unten ersichtlich wird, gibt Fink dabei eine spezifisch phänomenologische Perspektive nicht auf.

„kosmologischen“ und einem „ontologischen“ Ansatz vollzieht sich bei Fink in zwei Schritten. Das erste Moment stellt eine Reflexion über die „ontologische Erfahrung“ dar (und genau darin liegt deren grundlegende Bedeutung). Das zweite Moment macht die eigentliche „Kosmologie“ aus, die insbesondere durch die „kosmologische Differenz“ bestimmt wird, die jene ‚Welt-Transzendenz‘ klarstellt.

In einem wichtigen Artikel von 1949¹⁶ versucht Fink, die Bedeutung dessen, was er die „ontologische Erfahrung“ nennt, zu bestimmen. Die „Welt“ spielt dabei eine bemerkenswerte Rolle, allerdings neben anderen, nicht minder wichtigen Begriffen. Die Bestimmung der Natur dieser „ontologischen Erfahrung“ ermöglicht es Fink, sich von Heideggers Behandlung der „Seinsfrage“ abzugrenzen.

Fink zufolge ist das traditionelle ontologische Denken durch eine doppelte Art der Strukturierung der Beziehung zum Seienden gekennzeichnet. Einerseits wird das Seiende immer im *idealen* Horizont der Gattungen und Arten erfasst; andererseits wird es gemäß den kategorialen Strukturen des „Dings“¹⁷ synthetisiert. Diese Explikation gemäß der *Idee* (im griechischen Sinne) und der *Kategorie* (im kantischen Sinne) erfolgt jedoch auf eine nicht-thematische Weise. Um sich ihrem Zugriff zu entziehen, bedarf es einer spezifischen „Reflexion“, die sich nicht auf eine Art Rückbindung des denkenden Subjekts an sich selbst reduzieren lässt, denn damit würde es in der klassischen ontologischen Struktur gefangen bleiben. Fink nennt gerade diese originelle Reflexion, die es ermöglicht, einen anderen Horizont zu eröffnen, um die ontologische Konstitution der Wirklichkeit angemessener zu denken, eine „ontologische Reflexion“.

Die „ontologische Reflexion“ enthüllt die „transzendente Struktur der Seinsfrage“¹⁸. Diese Struktur ist *vierfach* (die „Welt“ ist ein Teil davon). Erstens: Wir stehen in einem Vorverständnis der Dingheit des Dings. Zweitens: Auch wenn diese Dingheit nicht zum Begriff erhoben wird, tritt sie in die Welt ein. Drittens bringt diese Welt einen je unterschiedlichen „Seinsrang“ hervor, der auf ein höchstes Seiendes – das „Absolute“ – ausgerichtet ist. Dies eröffnet viertens die Frage nach dem „Wahren“ und „Falschen“. Aber „erst die Philosophie fragt die sonst immer ‚vergessenen‘ Fragen nach der Dingheit, nach dem Seienden im Ganzen, nach dem Maß des Seins und nach der Wahrheit“¹⁹. Diese vier Fragen hinterfragen dabei die „transzendentalen“ Dimensionen des Seinsproblems. Fink stellt

¹⁶ Fink, Eugen: „Zum Problem der ontologischen Erfahrung (1949)“, in ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber, Freiburg/München 1976, S. 127–138.

¹⁷ Vgl. auch Fink, Eugen: *Welt und Endlichkeit*, in *Sein und Endlichkeit 2* (= EFGA 5.2), Lazzari, Riccardo (Hrsg.), Alber, Freiburg 2016, S. 381–383.

¹⁸ Fink: „Zum Problem der ontologischen Erfahrung (1949)“, *op. cit.*, S. 132.

¹⁹ *Ibid.*, S. 133.

eine Korrespondenzbeziehung zwischen „ens“, „unum“, „bonum“, „verum“ auf der einen Seite und „on“, „hen“, „agathon“, „alethes“ auf der anderen Seite her. Es geht dabei um nichts anderes als um die „Substanz“, die „Welt“, „Gott“ und die „Wahrheit“.

Was bedeutet es also für die Philosophie, „das Sein zu denken“? Es handelt sich dabei um ein „Entwerfen der fundamentalen Begriffe“, die „das Gerüst der Welt bilden“²⁰. Dieses „Entwerfen“ hat drei grundlegende Merkmale: Es antizipiert das zu Verwirklichende, es bezieht sich auf ermöglichende Möglichkeiten und es ist eine schöpferische Leistung. Wesentlich ist jedoch die Bildung des Weltgerüsts, die ihrerseits mindestens drei Aspekte hat: Es handelt sich dabei um ein „Bauen“ bzw. „Konstruieren“ (dies verweist auf die Idee einer „phänomenologischen Konstruktion“²¹, eine zentrale Perspektive der *Sechsten Cartesianischen Meditation*); dieses Konstruieren ist ein „Bilden“ (die Problematik des Bildes und der Einbildungskraft steht hierbei also ebenfalls im Vordergrund); und diese Perspektive eröffnet die Welt. So kündigt sich grundsätzlich ein *kosmologischer* Ansatz an (dessen phänomenologische Dimension dabei aber keineswegs aufgegeben wird [ich werde darauf zurückkommen]).

Diese kosmologische Perspektive steht nun in einem recht frontalen Gegensatz zur ontologischen Perspektive. Fink betont: „Ursprünglicher als alles Seiende, alle Objekte und Subjekte, ist die Welt. Das Denken ist seinem eigentlichen Wesen nach die Eröffnung des Menschen zur Welt.“ Und insofern die Welt grundsätzlich das Ganze des Seienden betrifft, kann er hinzufügen: „Wesenhafter und eigentlicher aber ist das Denken dort, wo es über die endlichen Dinge hinausdenkt ins Ganze des Seins.“²² Wie genau spielt hierbei die „Welt“ hinein, ohne wieder in Heideggers Sichtweise zurückzufallen?

Die „Welt“ hat unterschiedliche Bedeutungen. Diejenige, die allen anderen zugrunde liegt, hängt mit dem, was Fink als „spekulatives Denken“ bezeichnet, zusammen. Dieses greift die Problematik unseres Verhältnisses zur Welt auf – und

²⁰ *Ibid.*, S. 134.

²¹ Fink sagt über die „phänomenologische Konstruktion“ im Herzen einer „konstruktiven Phänomenologie“: „Der ‚Gegenstand‘ – oder besser: die Gegenstände – der konstruktiven Phänomenologie sind nicht ‚gegeben‘; das darauf gerichtete Theoretisieren ist nicht ein anschauliches Gegebenhaben,“ ist nicht ‚intuitiv‘, sondern als Bezogensein auf solches, was gerade durch seine transzendente Seinsweise der ‚Gegebenheit‘ *prinzipiell* entzogen ist, ‚ungegeben‘ ist, *konstruktiv*“, Fink: *VI. Cartesianische Meditation, op. cit.*, S. 62. Vgl. in diesem Zusammenhang auch das Kapitel „Konstruktion und Reflexion. Die Bedeutung des transzendentalen Idealismus“ in Schnell, Alexander: *Seinsschwingungen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2020.

²² Fink, Eugen: „Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens (1951)“, in ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber, Freiburg/München 1976, S. 155.

zwar jedes Mal so, dass es das Problem des Seins mit der metaphysischen Tradition in Verbindung setzt. Das „Verhältnis zur Welt“ bedeutet zunächst, das Verhältnis von „Nähe“ und „Distanz“, von Ich und Nicht-Ich zu klären; die Möglichkeit der Begegnung, der Öffnung für den Anderen, die Alterität, das Ganz-Andere. Für Fink ist dies nur möglich, indem die Erinnerung an die philosophische Tradition, insbesondere an die der griechischen und der klassischen deutschen Philosophie, wachgehalten wird. Dabei muss deren Potenzial erforscht und für mögliche zukünftige Durchbrüche nutzbar gemacht werden. Diese beiden Punkte hängen miteinander zusammen, denn für Fink ist die Befragung der philosophischen Tradition nach wie vor relevant und dringend. Sie steht damit jeder „metaphilosophischen“ oder einfach nur historischen Perspektive (wonach die Philosophie heute nur noch eine Art philosophischer Geschichtsschreibung wäre) radikal entgegen.

Andererseits – und das betrifft nun das angesprochene zweite Moment – weist die Welt auf eine grundlegende Differenz hin, die in der „kosmologischen Differenz“²³ zum Ausdruck kommt. Fink unterscheidet zwischen „Welt“ und „Binnenweltlichem“. Letzteres umfasst alles, was man in der Welt antreffen kann, alle Arten des Seienden. Die Welt hingegen ist ein Jenseits des Seienden, das nicht einfach in einem Ganzen im Gegensatz zu seinen Teilen besteht. Die Welt ist die „Allheit des Seienden“, aber dieses Ganze ist nicht mit der Ganzheit eines Kuchens im Gegensatz zu seinen einzelnen Stücken vergleichbar. Die „kosmologische Differenz“ verweist (wie gesagt) auf eine Art Transzendenz, deren genaue Natur es zu erfassen gilt.

Einen ersten Hinweis liefert die finksche Kritik an Husserls Weltbegriff. Für Husserl wird der Begriff der Welt subjektiv als Horizont der objektiven Sinnbildung erfasst, wobei die Welt in der Horizontphänomenalität aufgeht.²⁴ Fink vollzieht hingegen eine Art „kosmologische Wende“, bei der die Weltlichkeit der Welt nicht mehr im Phänomen des Horizonts begründet ist, sondern umgekehrt die Horizonte in der Welt. Was die Welt kennzeichnet, ist somit eine „Entsubjektivierung“, die eine „Gegenwendung“²⁵ gegenüber der kopernikanischen Wende ausmacht. Und dabei ist „die Weckung der kosmologischen Differenz [...] der Anfang der Weltfrage“²⁶. Doch diese Weckung ist alles andere als einfach zu bewerkstelligen,

²³ Fink: *Welt und Endlichkeit*, op. cit., S. 207.

²⁴ Fink, Eugen: „Welt und Geschichte (1956)“, in ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber, Freiburg/München 1976, S. 170. Für eine Vertiefung von Finks Kritik an Husserls Status der Welt, siehe den wichtigen Artikel „Bewußtseinsanalytik und Weltproblem (1968)“, in *Nähe und Distanz*, op. cit., S. 280–298.

²⁵ Fink: *Welt und Endlichkeit*, op. cit., S. 369.

²⁶ *Ibid.*, S. 207.

denn es besteht im Denken eine starke Tendenz – durch eine Entwicklung, die viel weiter zurückreicht als die kopernikanische Revolution in der *Kritik der reinen Vernunft* –, von der Bindung an das Ding vereinnahmt zu werden und sich der Notwendigkeit dieser Umkehrung des Verhältnisses zwischen Ding und Welt zu verschließen. Sehen wir nun zu, welchen kosmologischen Entwurf Fink in seiner Vorlesung *Welt und Endlichkeit* (gehalten im Sommersemester 1949 und wiederholt im Sommersemester 1966) vorlegt.

Zunächst unterscheidet Fink zwischen einem „existenziellen“ und einem „kosmischen“ Weltbegriff. Der „existentielle“ Weltbegriff bezeichnet das Seiende im Ganzen, soweit es dem Menschen zugänglich ist. Er ist abhängig von der *Phänomenalität* des Seienden und an sie gebunden (das Seiende ist nicht ein Seiendes *an sich*, sondern steht in Korrelation zum menschlichen Subjekt). Alles Seiende in der Welt ist somit *Erscheinung*. Der „kosmische“ Begriff der Welt hingegen bezieht sich auf eine Allheit, die vom Menschen *unabhängig* ist. Seine Phänomenalität ist nicht die eines „Dings“, das zum Objekt für ein Subjekt wird, sondern ein „Aufgehen ins Licht“, ein „Zum-Vorschein-Kommen“²⁷. Dass die phänomenologische Perspektive dennoch nicht aufgegeben wird, zeigt sich daran, dass in diesem Begriff Zeit, Raum und Erscheinen eng miteinander verbunden sind. Worin besteht nun aber die Verbindung zwischen diesen beiden Weltbegriffen?

Finks grundlegende These ist, dass der „existenzielle“ Weltbegriff nur aus seinem „kosmischen“ Begriff erklärt werden kann. Der subjektabhängige Begriff des Phänomens (oder der Erscheinung) ist der Welt als dem Horizont aller Erscheinungen des Seienden untergeordnet. Fink entwickelt diese Idee anhand seiner Lektüre von Kant. Er behandelt zunächst die Dissertation *Von der Form und den Prinzipien der sinnlichen und der intelligiblen Welt* aus dem Jahr 1770, bevor er sich in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) der „transzendentalen Dialektik“ und dabei insbesondere den „Antinomien der reinen Vernunft“ zuwendet.

In seiner Lektüre der lateinischen Dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* zeigt Fink, dass Kant – elf Jahre vor dem Erscheinen der ersten *Vernunftkritik* – einen völlig neuen Begriff des „Subjekts“ entwirft. Klassischerweise wird das Subjekt in seiner *frontalen* Beziehung zum Objekt betrachtet. Die Subjekt-Objekt-Beziehung ist durch die Innerlichkeit des Subjekts gekennzeichnet, die der Äußerlichkeit des Objekts gegenübersteht. Das Neue an Kants Subjektkonzeption liegt laut Fink in dem Gedanken, dass das „Feld des Draußen“²⁸ zum Subjekt selbst gehört. Damit wird der Begriff des „Subjekts“ auf den Kopf

²⁷ *Ibid.*, S. 221.

²⁸ *Ibid.*, S. 262.

gestellt. Das Subjekt ist nicht eine „res“, die sich unter anderen *res* befindet. Es ist vielmehr eine Gesamtkonfiguration von „Innen“ und „Außen“. Daher ist das Subjekt „weltbildend“²⁹. Fink präzisiert:

Das Subjekt ist nicht mehr der Gegenbegriff zum Objekt, es wird auch seinsmäßig nicht mehr vom Objekt begrenzt. Vielmehr stehen alle Objekte je schon in einem „subjektiven Feld“, sind qua Objekte bereits schon bestimmt von einem subjektiven Gepräge. Das Subjekt also ist sozusagen weltweit, es ist als der Raum und die Zeit nicht den Gegenständen gegenüber, sondern hat diese *in* sich. Dieses so gedachte Subjekt, das alle Gegenstände überholt hat mit seinen „Anschauungsformen“, das gleichsam das Weltfeld bildet für alle Objekte, nennt man das „transzendente Subjekt“, und unterscheidet es auch vom gewöhnlichen Ich, dem sogenannten empirischen Ich. Kant gilt als der Entdecker des transzendentalen Subjekts.³⁰

Das Subjekt transzendiert die Gesamtheit der Dinge, und nur aus dieser Bewegung der Transzendenz (im verbalen Sinne) heraus kann es sich den „nahen“, singulären Dingen zuwenden. Es ist „Offenhaltung eines Weltfeldes“³¹: „Das Ich bildet gleichsam das Welt-Feld der Erscheinungswelt.“³² Der entscheidende Punkt ist, dass Kant auf diese Weise das Subjekt mit Merkmalen der Welt ausstattet.³³ Er interpretiert „das Wesen des Subjekts, die Subjektivität, [...] mit *Welt-Charakteren*“³⁴. Das Subjekt „bildet die Welt“³⁵.

Worin besteht nach Fink die „Wende“, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* vollzogen hat? Fink plädiert dafür, die „kopernikanische Revolution“ in ihrem ursprünglichen Sinn zu verstehen, d. h. als eine „Revolution“, die in erster Linie unser Verständnis der *Welt* betrifft. Während die Dissertation von 1770 noch an der (auf Philon von Alexandria zurückgehenden) Unterscheidung zwischen „sinnlicher“ und „intelligibler“ Welt festhielt (wobei letztere vorherrschte, da das reine Denken dort noch Zugang zur noumenalen Welt des „an sich“ Seienden hatte), wird in der *Kritik der reinen Vernunft* das ontologische (als „analytisch“ bezeichnete) Denken mit seiner kategorialen Struktur notwendigerweise – und *ausschließlich* – auf die *phänomenale* Welt der sinnlich wahrnehmbaren Dinge bezogen. Das „Weltproblem“ wird auf diese Weise völlig neu gegründet. Die Grundfrage der Welt ist nun gleichbedeutend mit der Gesamtheit der Welt, sofern sie auf

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, S. 266.

³¹ *Ibid.*, S. 267.

³² *Ibid.*, S. 268.

³³ *Ibid.*, S. 269.

³⁴ *Ibid.*, S. 261.

³⁵ *Ibid.*, S. 272.

den *mundus sensibilis* bezogen wird. Die Weltfrage als Frage nach der Totalität des Seienden *an sich* ist nicht mehr in Kraft, der Schwerpunkt liegt nun auf der phänomenalen Welt, genauer: auf der Totalität der Erscheinungen. Diese Umkehrung ist bei Kant so weitreichend, dass sie sich auch auf den Status der „ontologischen Erfahrung“ auswirkt:

Entscheidend aber ist, dass diese Umwendung [= die kopernikanische Umkehrung der Idee des Seins] vom Weltproblem erzwungen wurde. Seiendheit, Welt und Wahrheit³⁶ treten in einen neuen Bezug. Das Seiende wird interpretiert als *Erscheinung*; die Erscheinung aber ist wesentlich charakterisiert als *binnenweltlich*, als bestimmt durch *Raum und Zeit*; und diese beiden Formen selbst sind ausgelegt als *Anschaungsformen des Subjekts*, als von ihm mitgebrachte konstitutive Bedingungen aller Offenbarkeit von sinnlich begegnenden Dingen [...].³⁷

Daher kann Fink erklären: „Kants neue Ontologie [...] ist zutiefst *Kosmologie*.“³⁸ Kein Denker der Metaphysik stellt die Frage nach der Welt auf so radikale und entschiedene Weise. Fink geht sogar so weit zu sagen, dass die Weltfrage „der innerste Motor des ganzen Werkes“³⁹ Kants sei. Was ist nun diese „unerhörte“ Art und Weise, die Welt zu hinterfragen?

Die „Exposition“ der Weltfrage gestaltet die Hauptmotive der metaphysischen Tradition um. Der grundlegende Gestus besteht darin, die Gesamtheit der existierenden Seienden in das Wesen des Subjekts einzuschreiben. Der „Ort“ der Welt ist die Vernunft – insbesondere die „Idee“ als ihre ausgezeichnete Darstellungsart. Die Gesamtheit des Seienden ist eine „regulative Idee“. Die Welt wird als der Horizont gedacht, der die Gesamtheit des Seienden umfasst. Und das Seiende selbst wird als grundsätzlich „binnenweltlich“ charakterisiert, d. h. es wird als *notwendigerweise zur Welt gehörend* aufgefasst. Damit korrigiert Kant die „kosmologische Indifferenz“ (Heidegger würde sagen: die „Weltlosigkeit“) der abendländischen metaphysischen Tradition. Für Fink bestimmt (und damit grenzt er sich in gewisser Weise auch von Heidegger ab) die „Weltzugehörigkeit“ das Seiende in seinem Sein – und es ist Kants Verdienst, diese grundlegende Perspektive eröffnet zu haben (während Heidegger sich dann einseitig der Seinsfrage zuwenden wird).

Mit diesem binnenweltlichen Charakter des Seienden, mit seiner Kennzeichnung als *Erscheinung*, wurde die Endlichkeit der Dinge *qua Endlichkeit* als wesentliche ontologische Bestimmung identifiziert (die auch nach der kosmologischen

³⁶ Das vierte „Transzendente“ – Gott – fehlt in dieser Aufzählung von *Welt und Endlichkeit*.

³⁷ Fink: *Welt und Endlichkeit*, op. cit., S. 282.

³⁸ *Ibid.*, S. 287.

³⁹ *Ibid.*, S. 288.

Wende noch gültig ist). Aber – und darin wird Finks Beitrag zu dieser „kosmologischen Ontologie“ bestehen – diese „Erscheinung“ muss von der Welt her gedacht werden. Diese ontologische Idee – die bei Kant „operativ“ geblieben ist – muss kosmologisch gedacht werden. Erst dann kann man das ganze Ausmaß der „kopernikanischen Wendung“ erkennen:

Die „kopernikanische Wendung“ verdient in höchstem Maße den Namen, wenn wir sie begreifen nicht als die Wendung vom naiv hingenommenen „Objekt“ zum alle Objektivität erst begründenden transzendentalen „Subjekt“, sondern als Wendung vom Binnenweltlichen überhaupt zur Welt. Kant hat dann in höherem Sinne als Kopernikus das Blickfeld des Menschen erweitert, nicht nur von der Erde zur Sonne, – von allem Seienden zu dem umfassenden Ganzen [= nämlich der Welt und nicht dem Sein].⁴⁰

Für das finksche Projekt spielt dennoch die heideggersche „Kehre“ eine nicht zu unterschätzende Rolle – was erklärt, weshalb Fink ihr in *Welt und Endlichkeit* wichtige Ausführungen widmet. Was dabei seine Aufmerksamkeit erregt, ist die Art und Weise, wie Heidegger die Metaphysik in Frage gestellt hat. Diese Infragestellung erfolgt im Namen des „Nichts“, der radikalen Nicht-Seiendheit, d. h. des Jenseits – oder Diesseits – aller Dinge. Damit eröffnet sich die „Lichtung des Seins“, die einem Wahrheitsbegriff entspricht, der über die in *Sein und Zeit* vorherrschende existenziale Auffassung von Wahrheit hinausgeht. Und diese „Lichtung des Seins“ bedeutet den „Weltaufgang“ im Sein selbst. Dieser „Weltaufgang“ geht mit einem neuen Verständnis der „Geworfenheit“ des Daseins einher. Während diese in *Sein und Zeit* darauf verwies, dass der Grund des Daseins weder beherrschbar noch in den Griff zu bekommen ist, drückt die „Geworfenheit“ nach der „Kehre“ und insbesondere im *Brief über den Humanismus* (1947) das ursprüngliche Faktum des „Innestehens“ des Daseins in der Lichtung des Seins aus. Das bedeutet, dass das Sein dem Dasein immer schon entgegenkommt, es betrifft und angeht. Und diese dem Sein zukommende Art, dem Dasein „zugeworfen“ zu werden, entzieht sich grundlegend der Metaphysik. Die Metaphysik bewegt sich in der Wahrheit, aber sie ist blind für das Licht, das ihr den Weg erleuchtet. Inwiefern betrifft dies die Frage nach der Welt? Fink fragt:

Muss die Transzendenz des Daseins, der seinsverstehende Überstieg des Menschen über alles Seiende, [...] nicht von der *Welt selbst* her begriffen werden? *Ist die Welt nur die menschliche Seinsverfassung des Hinausstehens – oder ist das Hinausstehen des*

⁴⁰ *Ibid.*, S. 377.

*Daseins nur möglich, weil zuvor schon das Ungeheure, Weite und Offene waltet, das kein Ding ist, das über alle Dinge hinausliegt, sie alle umspielt als Raum und Zeit?*⁴¹

Hier kommt derselbe Gedanke zum Ausdruck, auf den ich mich bereits weiter oben bezogen hatte: Für Fink ist es je die Welt, die am ursprünglichsten ist, die zugrunde liegt, die vorrangig hinterfragt werden muss.

Die Welt ist zunächst eines, „das Eine“⁴². Nur als eines kann sie das Ganze des Seienden umfassen. Und als solches kann sie niemals zum „Gegenstand“ werden.⁴³ Nun ist das grundlegende Problem der Welt das des „*nexus realis*“ zwischen den Dingen, ihre Verbindung, ihr Zusammenhang.⁴⁴ Es geht um das, was die Grundlage aller Wirklichkeit, aller Realität ist. Hierfür steht die „Dreieinigkeit“ von Raum, Zeit und Erscheinung:⁴⁵

Welt ist nicht ein dinghaftes Ganzes, sondern ein Raumganzes und ein Zeitganzes und ein Erscheinungsganzes; aber dies sind nicht drei Teile der Welt oder drei getrennte Dimensionen, die nur eben irgendwie zusammenhängen; sie sind wesentlich dreieinig. Das, was sie einigt, ist das Sein selbst. *Das Sein räumt, zeitigt und bringt zum Erscheinen.* Raum, Zeit und Erscheinung sind nicht primär etwas am Seienden; sie sind solches, was erst Seiendes als Binnenweltliches „*hervorbringt*“. Aber in ihrem „hervorbringenden“ Wesen bleiben sie meist verdeckt.⁴⁶

Raum, Zeit und Erscheinen sind das „Ur-ereignis“ des Seins, insofern es „welthaft“ aufgeht.⁴⁷ Dass dies das „Wirklichsein“⁴⁸ und die Art und Weise eben seines „Erscheinens“ betrifft, zeigt deutlich, dass das Gebiet der Phänomenologie nicht verlassen wurde. Was es jedoch in erster Linie zu denken gilt – und was die Phänomenologie an ihre Grenzen bringt – ist, dass die Welt das „ursprüngliche Hervorbringen selbst“⁴⁹ ist. Der Höhepunkt des finkschen Welt Denkens ist, dass

⁴¹ *Ibid.*, S. 380.

⁴² *Ibid.*, S. 209. Für den *Weltbezug* in seinem „*einzigartigen Wesen*“, vgl. *ibid.*, S. 217.

⁴³ *Ibid.*, S. 213.

⁴⁴ *Ibid.*, S. 387.

⁴⁵ *Ibid.*, S. 272, 388.

⁴⁶ *Ibid.*, S. 388.

⁴⁷ *Ibid.*, S. 397.

⁴⁸ „In Raum und Zeit ist allem Wirklichen ein Maß von Wirklichsein zugemessen“, Fink: *Welt und Endlichkeit*, *op. cit.*, S. 389.

⁴⁹ *Ibid.*, S. 398. Das finksche Denken der Welt – insofern es ein „Aufgehenlassen“, ein „Erzeugen“ (das nicht mit einer „Produktion ex nihilo“ zu verwechseln ist) betont – findet einen Widerhall in meinen Arbeiten zur „Generativität“ in der Phänomenologie, vgl. Schnell, Alexander: *Wirklichkeitsbilder*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015 und insbesondere *Seinsschwingungen*, *op. cit.*

das „Walten der Welt“ als das „eigentliche Leben des Seins“⁵⁰ begriffen werden muss. Das Erscheinende muss aus dem „Werden des Erscheinens“ heraus gedacht werden – und dabei ist es der Begriff des *Werdens*, der im Zentrum von Finks Phänomenologie der Welt steht, da das Seiende aus ihr hervorgeht. Dies ist die Bedeutung des raumbildenden Raums, der zeitbildenden Zeit, der Erscheinung, die das Erscheinen herbeiführt. Fink stellt dabei die Verbindung von Erscheinung und Schenkung heraus:

Im Weltaufgang geschieht das reine Schenken des Seins, das jegliches ins Vorkommen lässt, es ins *Dasein* bringt, indem es eingelassen wird in Raum und Zeit und in einen Anblick. [...] Das tiefste Wesen des Seins ist das *Seinlassen von Seiendem*, aber solches Gewähren ist nicht eine „Verfertigung“, keine Herstellung und Schöpfung aus dem Nichts, sondern die „Hervorbringung“, die Herausstellung ins Offene. Das Hervorgebrachte darf nicht so verstanden werden, als ob es zuvor schon wäre, sondern im Aufgehenlassen in die Lichtung der eröffneten Welt wird jeglichem Seienden sein Maß an Wirklichkeit zugemessen; es entsteht sozusagen allererst in solchem Aufgang in die Welt. [...] Wenn wir dieses [= das ursprüngliche Hervorbringen selbst] als Raumgeben und Zeitlassen bezeichnen,⁵¹ 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“.⁵²

Die finksche Kosmologie – die somit in der Tat eine phänomenologische Kosmologie bleibt – stellt ein Werden in den Mittelpunkt, *das sich jeder ontologischen Fixierung entzieht*. Aber dieses Sich-Entziehen bedeutet nicht, dass das Seiende nicht aus ihm hervorgeht, dass die Welt dessen Zum-Erscheinen-Kommen nicht „gewährte“ und ermöglichte. „Welt“ ist also in der Tat der Begriff, der dem Sein vorausgeht, weil er die Grundbestimmtheit des Seienden auf die eindringlichste Weise fasst und ihm die ursprünglichste Verortung und Stätte zuweist.

Fink schließt seine Überlegungen zur Welt in *Welt und Endlichkeit* ab, indem er an die Heideggers Überlegungen zum *Nichts* anknüpft. Die Welt ist nicht nur der Zeitraum der Eröffnung der Phänomenalität des Seienden, sondern auch „der Spielraum der Vermischung von *Sein und Nichts*“⁵³. Das erklärt, weshalb das innerweltliche Seiende *endlich* ist. Dies ist ein wesentliches Merkmal der Erscheinungshaftigkeit selbst:

⁵⁰ Fink: *Welt und Endlichkeit*, op. cit., S. 398.

⁵¹ Vgl. auch Fink: *Welt und Endlichkeit*, op. cit., S. 207.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, S. 399. Zum Bezug von Welt und Nichts bei Kant, vgl. *ibid.*, S. 330.

Nur wenn die Erscheinung zusammen mit der Raumzeitlichkeit des Seienden als der Weltaufgang des Seins begriffen wird, das das Nichts ins Sein miteinlässt, kann die Endlichkeit ein ernsthaftes Problem werden. [...] Das Nichts ist gleichsam die ungeheure Macht, deren das heile und in sich volle Sein bedarf, um sich zu *verendlichen*, um aufgehen zu können als Welt, als die Stätte⁵⁴ alles endlichen Seienden.⁵⁵

Und diese Endlichkeit verweist schließlich auf den Menschen als Wesen der „Mitte“⁵⁶ und als „Mittler“⁵⁷. Er ist ein endliches Wesen innerhalb der endlichen Dinge. Er befindet sich unter den Dingen, aber er steht auch in der allumfassenden Welt und strebt nach dem ursprünglich einen Urgrund alles (durch „Nichtigkeit“ durchzogenen) Seienden.

In einem späteren Text⁵⁸ ergänzt Fink insofern diese Analysen, als er zeigt, dass das Verständnis des Seins der Welt und der Dinge neben dem, was die Beziehung zur Welt durch die Sprache (und ihre logische Struktur) und das Licht der Vernunft ausmacht, auch durch Denkweisen bestimmt wird, die *andere Arten des Verstehens* offenbaren – jene, die, wie Fink erklärt, den grundlegenden koexistenten Phänomenen entsprechen, die das Sein in der Arbeit, im Krieg, in der Liebe und im Spiel offenbaren.⁵⁹ „Nicht nur als der adamitische Sprecher der Sprache legt der Mensch die Welt aus, auch als der Krieger und Arbeiter, auch als der Sterbliche, der Liebende und der Spieler.“⁶⁰ Dabei handelt es sich nicht einfach um eine metaphorische Ausdrucksweise, die halb mythisch, halb poetisch ist, sondern um ein Verständnis des Seins und der Welt, um „operative Modelle“, durch die wir denken, ohne sie selbst immer in absoluter Klarheit fassen zu können. Fink weist darauf hin, dass es sich dabei nicht um einen fehlgeleiteten Anthropomorphismus handelt:

⁵⁴ Dies ist eine Anspielung auf die „*hedra*“ in Platons *Timaios*.

⁵⁵ Fink: *Welt und Endlichkeit*, *op. cit.*, S. 399.

⁵⁶ *Ibid.*, S. 400.

⁵⁷ Fink: „Zum Problem der ontologischen Erfahrung (1949)“, *op. cit.*, S. 137.

⁵⁸ Fink: „Weltbezug und Seinsverständnis (1968)“, in ders., *Nähe und Distanz*, *op. cit.*, S. 268–279.

⁵⁹ Zum Status des „Spiels“ in unserem Weltbezug, vgl. E. Fink: *Spiel als Weltsymbol* (= EFGA 7), Nielsen, Cathrin; Sepp, Hans Rainer (Hrsg.), Alber, Freiburg 2010 (dieser Band enthält auch die wichtigen Texte *Oase des Glücks* [1957] und *Spiel und Feier* [1975]). Wie Finetti sehr schön herausgearbeitet hat, interessiert sich Fink für das Spiel als „Metapher“ oder als „spekulatives Symbol“ für die „globale Bewegung der Realität der Welt“. Fink präzisiert: „Um das *Spiel* zu verstehen, müssen wir die *Welt* kennen, und um die *Welt als Spiel* zu verstehen, müssen wir einen noch viel *tieferen Welteinblick* gewinnen“ (*ibid.*, S. 76). Dieses Verständnis der „Welt als Spiel“ wird durch eine Auseinandersetzung mit der „metaphysischen“ Interpretation des Spiels (bei Platon) und mit der „mythischen“ Interpretation des Spiels (insbesondere im „kultischen Spiel“) geliefert.

⁶⁰ Fink: „Weltbezug und Seinsverständnis (1968)“, *op. cit.*, S. 275.

Unser Problem besteht nicht darin zu prüfen, ob der Mensch menschliche Verhältnisse auf die Dinge und das Weltganze überträgt, ob und inwieweit solche Übertragungen legitim sind oder nicht, sondern es geht darum, ob das humane Seins- und Weltverständnis durch Sinnhorizonte mitbestimmt wird, welche die genannten Existenzphänomene mit sich führen.⁶¹

Fink betont dementsprechend, dass die „Einrichtung“ der menschlichen Existenz in der Welt sich in unterschiedlichen Dimensionen vollzieht. Damit ist die Anschauung einer Welt – *der* Welt – nicht einfach vorausgesetzt, denn der Mensch ist eben nicht nur ein kontemplatives Wesen. Er existiert vielmehr auch „in einer Einheit von Schau und Tat, in einer Einheit von Seinsverstehen und Seinsverwirklichung. [...] Das ‚Welttheater‘ hat kein Publikum, das von den Spielern verschieden wäre, – hier spielen alle mit.“⁶²

Kommen wir zum Schluss. Die Relevanz der finkschen Phänomenologie der Welt besteht darin, dass der kosmologische Ansatz sowohl eine phänomenale als auch „ontogenetische“ oder (in Finks Begriffen) „ontogonische“ Dimension⁶³ (wodurch ein Beitrag zum Problem der „ontologischen Mächtigkeit“ der transzendental-phänomenologischen Sphäre⁶⁴ geleistet wird) aufweist. Fink sieht in den „Antinomien der reinen Vernunft“ in Kants erster *Vernunftkritik* die Quelle des Gedankens, dass die Transzendentalphilosophie – sofern sie die irreduzibel *phänomenale* Dimension des Seienden entdeckt – nicht ohne eine „weltliche“ Dimension auskommen kann, die das Phänomen mit einer ontogenetischen Potenz ausstattet, ohne in den Dogmatismus eines „An-sich“ zurückzufallen, der für die vorkritische Metaphysik charakteristisch war. Fink erfasst dabei die phänomenologische Relevanz, indem er den „dreieinigen“ Charakter der Welt aufzeigt, der Raum, Zeit und Erscheinen vermittelt. Darüber hinaus berücksichtigt er die existenzielle Dimension der Welt, indem er das Dasein in das vermittelnde Zentrum seiner Kosmologie stellt. So werden in Finks Werk die Ausarbeitungen Husserls und Heideggers miteinander in ein systematisches Gespräch gebracht, ohne dass dabei die Eigenart oder Autonomie ihrer jeweiligen Entwürfe verschleiert würde.

⁶¹ *Ibid.*, S. 276.

⁶² *Ibid.*, S. 279.

⁶³ Fink, Eugen: „Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie“, in ders., *Nähe und Distanz*, op. cit., S. 43.

⁶⁴ Diese Problematik wurde in ihrer ganzen Schärfe von Grégori Jean in *Les puissances de l'apparaître. Étude sur M. Henry, R. Barbaras, et la phénoménologie contemporaine*, Dixmont/Wuppertal, Association internationale de phénoménologie, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Band XVII, 2021 erfasst.

Alexander Schnell, geboren 1971, studierte zunächst Mathematik, Physik und Ingenieurwissenschaften und im Anschluss daran Philosophie in Paris. 2001 erfolgte die Promotion, 2008 die Habilitation. Er lehrte und forschte Philosophie in Sofia, Paris 12, Poitiers, Paris-Sorbonne und Abu Dhabi. Seit 2016 ist er Professor für Theoretische Philosophie und Phänomenologie an der Bergischen Universität Wuppertal, wo er das Institut für Transzendentalphilosophie und Phänomenologie leitet, dem das Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal angegliedert ist. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Klassische Deutsche Philosophie und die Phänomenologie. E-Mail: schnell@uni-wuppertal.de

EUGEN FINK. DE LA SURPRISE DE L'APPARAÎTRE : QUAND LA SURPRISE SE PERD DANS LA SPÉCULATION*

NATALIE DEPRAZ

Abstract

Eugen Fink. On the Surprise of Appearing: When Surprise Is Lost in Speculation

I have long been interested in Eugen Fink's phenomenology and, more broadly, in his thought. This presentation gives me the opportunity to revisit his thinking in the light of an experience and a notion that the author has given very little attention to, but which to my mind fully characterises his mode of philosophising. The notion of "surprise" is such a projector for rereading. Since it is not used topically by Fink, we are entitled from the outset to ask whether it is, by virtue of the known distinction he himself proposes, an "operative concept". Why surprise? There are two reasons: 1) A reason de facto: this concept has fuelled my thinking for more than a decade, and it has gradually emerged as a major starting point into the question of experience itself. I have even come to see it as a possible key to the renewal of phenomenology and even philosophy. 2) A reason de jure: Eugen Fink's thought is not external to surprise, far from it. In my opinion, it turns out to be the native place of openness that is characteristic of his philosophy. For these two reasons, the aim of the following investigation is to explore how surprise is a fundamental vector of meaning for appearing as such, and how the appearing, despite its frequent and uninterrogated overlap with the event, gives itself in its phenomenal purity and freshness as surprise.

Keywords: Phenomenology; Metaphysics; Phenomenology of event; Surprise; Maldiney

* This work was funded by the EU's NextGenerationEU instrument through the National Recovery and Resilience Plan of Romania – Pillar III-C9-I-8, managed by the Ministry of Research, Innovation, and Digitalization, within the project entitled "The Life of the Heart: Phenomenology of Body and Emotions" (University of Bucharest), contract no. 760052/23.05.2023, code CF 21/14.11.2022. Cet article reprend, avec des modifications, l'article "Eugen Fink: de la surprise de l'apparaître à l'être se-surprenant", *Revue Philosophique de Louvain*, tome 114, n° 4, 2016, pp. 725–747 (DOI : 10.2143/RPL.114.4.3209411). Nous remercions chaleureusement la *Revue Philosophique de Louvain* de nous avoir autorisée à reprendre cet article dans ce numéro.

<https://doi.org/10.14712/24646504.2025.3>

© 2025 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

Introduction

Mon intérêt pour la phénoménologie de Eugen Fink et, plus largement, pour la pensée de cet auteur est ancien.¹ Cette présentation m'offre l'opportunité de revisiter cette pensée à la lumière d'une expérience et d'une notion que l'auteur a fort peu thématisées, mais qui caractérisent à mon sens pleinement son mode de philosophe.

La surprise est un tel projecteur de relecture. Ne faisant pas l'objet d'un usage topique par Fink, on est en droit, d'emblée, de se demander s'il s'agit, en vertu de la distinction qu'il a lui-même proposée, d'un « concept opératoire ».²

Pourquoi la surprise ? Deux motifs à cela : 1) un motif *de facto* : cette question alimente ma réflexion depuis plus d'une décennie³ et elle s'est à mesure précisée comme une entrée majeure dans la question de l'expérience elle-même, au point que j'ai fini par y voir une possible clé de renouvellement de la phénoménologie

¹ J'ai organisé en 1994 le premier colloque sur Eugen Fink en France, intitulé *Eugen Fink, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle (23-30 juillet 1994)* (org. et éd. par Depraz, Natalie ; Richir, Marc), Rodopi, coll. « Elementa », Amsterdam-Atlanta 1997, et j'ai parallèlement traduit de cet auteur la *VI. Méditation cartésienne*, J. Millon, Coll. « Krisis », Grenoble 1994, traduction et Introduction par N. Depraz, pp. XII-LII ; par ailleurs, j'ai été sollicitée pour prononcer des Conférences et rédiger de nombreux articles sur Fink : 1. « Geburt und Individuation chez Eugen Fink » (Colloque Fink de Freiburg, octobre 1995), Alber Verlag, Freiburg/München 1995 ; 2. « D'une apparence l'autre. L'apparaître comme trans-paraitre » (version allemande initiale modifiée, intitulé « Schein und Erscheinung bei Fink und Husserl. Zur Verleiblichung ») in *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 1/1998, pp. 31-52 ; 3. « La méthode paradoxale de Fink dans la Sixième méditation cartésienne : une pratique spéculative », in Cabestan, Philippe (dir.), *Introduction à la phénoménologie*, Ellipses, Paris 2003 ; 4. « Zur Ontologie der Inter-Individuation. Husserl zwischen Fink und Landgrebe », in Vetter, Helmuth (Hg.), *Lebenswelten. Ludwig Landgrebe – Eugen Fink – Jan Patočka*. Wiener Tagung zur Phänomenologie 2002, Peter Lang, Frankfurt am Main 2003, pp. 45-55 ; 5. « Die Frage des Ideals anhand des Ausdrucks „der göttliche Mensch in uns/in sich“ bei E. Fink » (Colloque des Archives Eugen-Fink de Freiburg, sept. 1992) in Böhmer, Anselm (Hg.), *Eugen Fink – Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 12)*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, S. 103-111 ; 6. « Frankreich » [Wirkungsgeschichte Finks in Frankreich], in Böhmer, Anselm (Hg.) : *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 12)*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, pp. 316-321, ainsi que pour des traductions françaises de chapitres d'ouvrages de cet auteur : Fink, Eugen : *Welt und Endlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, chap. 21 et 22, *Alter* n° 6, 1998 ; Fink, Eugen : « La nature en nous » in *Natur, Freiheit, Welt*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, *Alter* n° 8, 2000.

² Fink, Eugen : « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », in *Cahiers de Royaumont*, n. 3, 1959, pp. 214-230, republ. dans *Proximité et distance. Essais et Conférences phénoménologiques* (1976), J. Millon, Grenoble 1994, pp. 147-169.

³ À ce propos, Depraz, Natalie : *Le sujet de la surprise. Un sujet cardinal*, Zeta books, Bucarest 2018 ; *La surprise. Crise dans la pensée*, Seuil, L'ordre philosophique, Paris 2024.

voire de la philosophie.⁴ 2) Un motif *de jure* : la pensée de Eugen Fink n'est pas extérieure à la surprise, loin s'en faut. Elle permet à mon sens de cristalliser le lieu natif d'ouverture caractéristique de sa philosophie.⁵ Pour ces deux raisons, l'enquête qui suit se donne pour objectif d'explorer comment la surprise est un vecteur fondamental de sens pour l'apparaître, et comment l'apparaître, en dépit de son recouvrement fréquent et in-interrogé par l'événement, se donne dans sa pureté et sa fraîcheur phénoménale comme surprise.⁶

I. Surprise et apparaître

Évitons de fixer trop tôt le terme de surprise en l'identifiant à un concept, à une expérience ou à un phénomène. Ce qui est sûr, c'est qu'il ne s'agit pas d'une question appartenant aux philosophèmes topiques, comme c'est le cas de notions proches auxquelles on aurait spontanément tendance à l'identifier ou sous lequel on le masque sans plus, comme l'étonnement, l'admiration, l'événement, l'attente, l'espérance ou l'angoisse.⁷ Question latérale, même si elle s'avère centrale chez des philosophes aussi différents, par exemple, que Adam Smith, Charles Sanders Peirce, Paul Ricœur,⁸

⁴ Depraz, Natalie ; Desmidt, Thomas : « Cardio-phénoménologie », in Petit, Jean-Louis (dir.), *La naturalisation de la phénoménologie 20 ans après. Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 38, 2015 ; « Cardiophenomenology : a refinement of neurophenomenology », *Phenomenology and the cognitive sciences*, 2019 ; « Cardiophenomenology : a refinement of neurophenomenology II. An experimental-empirical inquiry of the surprise reaction in depression with preliminary results », in *GMS Journal of Arts Therapies*, Vol. 4 (2022).

⁵ À ce propos, voir l'enquête analogue menée chez E. Levinas et G. Marcel, qui ne sont pas non plus des penseurs de la surprise : Depraz, Natalie : « 'Se laisser surprendre' avec Levinas : le 'Dire' traumatique de la surprise », Cohen-Levinas, Danielle; Schnell, Alexander, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Une lecture phénoménologique*, Vrin, Paris 2015, et « Gabriel Marcel : faire jouer la surprise dans une phénoménologie de l'espérance et du mystère », in *Relire Gabriel Marcel? Retour critique sur une philosophie concrète* (colloque du 15 au 17 novembre 2012, Université Catholique de Lyon et Convent La Tourette, L'Arbresle, présidé par Depraz, Natalie et Gabellieri, Emmanuel, paru in *Présence de Gabriel Marcel*, Paris 2012–2013, n° 21, pp. 147–167).

⁶ À propos de la nécessité de dissocier la surprise de l'événement et de penser la dimension plus intégrante de la surprise, notamment corporelle et affective, cf. Depraz, Natalie : « De l'événement à la surprise : le trauma et son expression », in Tissut, A.-L. (dir.), *Polygraphiques. Collection numérique de l'équipe de recherche interdisciplinaire sur les aires culturelles (URN – ERIAC EA 4705)*, vol. 2 (2016), pp. 123–141 (Colloque « Littérature et événement » Université de Rouen, 26–27 novembre 2015).

⁷ Cf. à ce propos Depraz, Natalie : « The Non-Sense of Surprise » in Cappuccio, Massimiliano ; Froese, Tom (dir.), *Enactive Cognition at the Edge of Sense-Making*, Palgrave MacMillan, London 2014.

⁸ Cf. Depraz, Natalie : « La surprise. Une dynamique circulaire de verbalisation multivectorielle » in Depraz, Natalie ; Serban, Claudia (dir.), *La surprise dans le langage et dans la langue*, Hermann, Paris 2015.

Edmund Husserl⁹ ou... Henry Maldiney, que l'on peut considérer, à l'égal de Peirce, comme un *philosophe* de la surprise.

Citons à titre emblématique cette phrase maldinienne très connue, signature de sa philosophie :

Le réel est toujours ce qu'on n'attendait pas et qui, sitôt paru, est depuis toujours déjà là.

Ou encore :

Le réel est ce que je ne peux imaginer. Il est de soi surprenant, excédant toute prise, tout système de captage et de retenue. La sur-prise est co-originnaire avec l'existence.¹⁰

Ou enfin :

[...] au détour d'une rue, un visage, une voix, une flaque de soleil sur un mur ou le courant du fleuve, déchirant tout d'un coup la pellicule de notre film quotidien, nous font la surprise d'être et d'être là. Le réel, c'est ce qu'on n'attendait pas – et qui toujours pourtant est toujours déjà là.¹¹

Tous les textes de Maldiney sont, à l'image de ces quelques citations, truffés de mentions de surprise, avec, à chaque fois, ce sens « originaire », absolu, ou bien déclinant des « contenus » de surprise tous plus radicaux les uns que les autres : vertige, sidération, stupéfaction, émerveillement, aux confins de l'effraction du sens jusqu'au non-sens, jusqu'à l'abîme suscité par l'épreuve des pathologies (schizophrénie ou mélancolie), comme celle, tout aussi limite, de l'expérience de l'œuvre d'art.¹²

⁹ Cf. Depraz, Natalie : « Husserl et la surprise » (Conférence initiale aux Archives-Husserl dans le cadre du Séminaire "Émotions et volitions" 2012–2013, organisé par Natalie Depraz et Maria Gye-mant), Depraz, Natalie ; Gyemant, Maria, publiée tout d'abord dans cette première version en espagnol sous le titre : « La inscripción de la sorpresa en la fenomenología de las emociones de Edmund Husserl », in *Eidos. Revista de filosofía*, vol. 21 (2014), pp. 160–180, Universidad del Norte, Columbia (*Proceedings of the Conference of phenomenology* organized by Leonardo Favio Verano in Columbia in november 2013). Pour une version refondue et systématisée, cf. *Alter* n° 24, 2016, « La surprise », sous la resp. de Depraz, Natalie ; Houillon, V.

¹⁰ Maldiney, Henri : *L'art, l'éclair de l'être. Traversées*, Comp'Act, Seyssel 2003 (1^{ère} édition 1993), p. 29 et p. 345.

¹¹ Maldiney, Henri : *Regard, parole, espace*, L'Âge d'Homme, Lausanne 1994 (1^{ère} édition 1973), p. 152.

¹² Cf. Fontaine, Philippe : « De la 'surprise esthétique'. Pour une intentionnalité désarmée. La rencontre avec l'œuvre d'art comme 'fulguration d'un événement unique' », in Depraz, Natalie ; Serban, Claudia (dir.), *La surprise à l'épreuve des langues*, op. cit.

Mais pourquoi insister ici, au seuil d'un propos consacré à Fink, sur l'entrée maldinienne dans la surprise ? La lecture de Henri Maldiney, notamment de *Art et existence*¹³, de *L'art, l'éclair de l'être, Regard, parole, espace* et de *Penser l'homme et la folie*¹⁴, a attiré mon attention sur l'intérêt qu'il y a à projeter la surprise sur la pensée de Fink à titre d'opérateur de relecture de cette dernière.

C'est dans *Penser l'homme et la folie*¹⁵ que j'ai découvert la référence au volume intitulé *Problèmes actuels de la phénoménologie*, issu du Colloque international de la phénoménologie qui eut lieu à Bruxelles en 1951 et où Eugen Fink donna une conférence. Cette conférence aujourd'hui bien connue, traduite en français, s'intitule : « L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative ».¹⁶ En se référant à cette conférence de 1951, Maldiney voit dans la pensée de Fink la fine pointe d'une expérience de l'Ouvert intimement reliée à la conception de Heidegger, mais ici directement située à partir du sens plus spécifiquement finkéen de l'apparaître. Étant donné le caractère central de ce passage pour la situation de la surprise dans la pensée de Fink telle qu'elle est relevée par Maldiney, je me permets de le citer *in extenso* :

S'il est quelque chose dont l'être-là ne décide pas, c'est l'apparaître. « Apparaître », dit Eugen Fink, est une « expression d'une énigmatique profondeur ». Dans un premier sens, le plus nu, l'apparaître d'un être, d'une chose, d'un événement signifie « sa venue dans l'ouvert, son surgissement entre ciel et terre, dans l'espace et le temps intervallaire (*Zwischenraum, Zwischenzeit*) » [Maldiney renvoie en note à Eugen Fink in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclée de Brouwer, Paris 1952, pp. 20–71]. En réalité *ce moment n'est pas premier*. Pour que quelque chose apparaisse entre ciel et terre il faut que ciel et terre eux aussi aient apparu, ainsi que l'intervalle ou l'horizon qui les sépare. L'ouvert n'est pas cet intervalle entre eux, mais la *patence* sans limite dans laquelle ensemble ils *comparaissent*. Point n'est besoin d'un philosophe pour l'éprouver. Un jour, sur un chemin de montagne, un paysan de la Vallouise, vieux chasseur de chamois, cherchait à dire à un compagnon de rencontre le moment saisissant où l'animal apparaît à la crête. Et tels furent ses mots : « on ne l'a pas vu venir, tout d'un coup il est là, comme un souffle, comme un rien, comme un rêve ». L'émotion ressentie excède l'attente et le sens de la quête. Elle est bouleversante à la mesure du monde bouleversé. L'apparition du chamois ne s'inscrit pas dans une configuration préalable qu'au contraire elle annule. Il est le point d'éclatement d'un champ d'incidence et

¹³ Maldiney, Henri : *Art et existence*, Klincksieck, Paris 1985, 1986, 2003 (3^{ème} édition).

¹⁴ Maldiney, Henri : *Penser l'homme et la folie*, J. Millon, Grenoble 1991.

¹⁵ Maldiney, Henri : *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, pp. 405–408.

¹⁶ Fink, Eugen : « L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative », in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclée de Brouwer, Paris 1952, republ. dans *Proximité et distance*, *op. cit.*, pp. 113–127.

d'accueil, le point-origine de l'espace-temps, ou plutôt de l'instant-lieu où le ciel et la terre et l'intervalle surgissent dans l'ouvert, dont il est le *là*. Cet événement-avènement ouvre le monde qui se trouve transformé ... en lui-même, *là*. [...] « Là » désigne le locatif absolu, condition de tous les lieux et de la possibilité même d'avoir lieu. Sur ce « Là », aucune analyse objective, empirique ou scientifique, n'a prise. Il est d'un autre ordre, antérieur à toute relation de sujet ou d'objet. Il ouvre en deçà de toute situation possible [...] Il est le lieu apertural de leur co-naissance. [...] Cette tension critique que le guetteur en attente doit sans cesse refouler se résout brusquement avec l'apparition de l'animal [...]. La dimension pathique liée à l'apparaître est la sur-prise. Il n'est pas question de prendre ni de comprendre [...].¹⁷

Il y aurait beaucoup à dire sur ce passage. Tout d'abord, le caractère non-philosophique de l'expérience de la surprise, annoncée dans l'extrait ci-dessus à travers l'exemple de la situation de cette apparition inédite et inattendue du chamois sur la crête de la montagne :

Point n'est besoin d'un philosophe pour l'éprouver. Un jour, sur un chemin de montagne, un paysan de la Vallouise, vieux chasseur de chamois, cherchait à dire à un compagnon de rencontre le moment saisissant où l'animal apparaît à la crête. Et tels furent ses mots : « on ne l'a pas vu venir, tout d'un coup il est là, comme un souffle, comme un rien, comme un rêve ».¹⁸

Ensuite, l'identification tardive, à la fin de l'extrait, de l'apparaître comme surprise. Initialement, l'apparaître est en effet proposé comme un objet d'analyse et il est élucidé sur un mode conceptuel en lien avec la non-décision, l'ouvert et la dynamique de la patence. Une telle articulation conceptuelle, sur laquelle je vais revenir plus loin, n'annonce en elle-même ni la nécessité interne de l'exemple du chamois qui va suivre juste après, ni l'identification de l'apparaître, *in fine*, à la dimension pathique qui lui est inhérente selon Maldiney, ni enfin la définition de cette dimension pathique de l'apparaître comme sur-prise. On pourrait dire à titre préliminaire qu'il y a là, dans cette analyse philosophique, plusieurs coups de force théoriques que je viens d'identifier et dont il conviendra de saisir la légitimité. C'est peut-être – telle sera mon hypothèse – en se déplaçant du plan théorique au plan expérientiel, c'est-à-dire en assumant pleinement la portée *phénoménologique à savoir micro-phénoménologique* de la philosophie, et de Maldiney, et de Fink, qu'on pourra s'attacher à construire la force de la conjonction interne entre sur-

¹⁷ Maldiney : *Penser l'homme et la folie*, op. cit., pp. 405–408. Les crochets droits sont de moi.

¹⁸ Je souligne.

prise et apparaître, et à rendre raison de ce qui, sur un plan strictement conceptuel spéculatif, peut apparaître comme non-justifié dans l'analyse ci-dessus.¹⁹

L'extrait s'ouvre donc sur une référence à l'analyse de l'apparaître par Fink dans sa dynamique singulière, et s'achève, après la mise en scène d'un exemple en première personne, sur la définition de cet apparaître en termes de surprise.

En premier lieu, l'apparaître finkéen est qualifié d'orthogonal à la volonté (cela ne se décide pas) et d'irréductible à la raison (c'est énigmatique). Il se donne à distance du cadrage métaphysique standard du sujet individuel libre et rationnel et il se laisse décrire comme un pur surgissement. Il s'agit selon Maldiney citant Fink d'une « venue dans l'ouvert ». « Venue » est clair, mais que signifie « dans l'ouvert » ? C'est énigmatique, davantage suggestif (symbolique ?) que référentiel à une donation intuitive descriptive. Ce que l'on peut dire sans erreur, c'est que l'expression « dans l'ouvert » renvoie au *terminus ad quem* de la venue et se donne comme indéterminé et non-objectivable. Par ailleurs, cette venue n'est pas un surgissement *sui generis* ou *ex nihilo*. Elle procède, *terminus a quo*, de l'intervalle entre ciel et terre, ou encore de l'espace-temps décrit également par Fink comme un « intervalle » (*Zwischen*). Cette notion d'intervalle est également assez énigmatique, et il paraît évident que si l'on peut parler d'un intervalle entre ciel et terre au sens d'une limite qui correspond à l'horizon indéfini où la terre tout à la fois se confond et mute en ciel, il est plus difficile de saisir ce que Fink entend par l'espace ou le temps intervallaire. Ce qui est sûr, c'est que l'apparaître ne s'enlève pas sur du néant (*ex nihilo*), ou depuis soi-même (*ex auto*), mais sur fond de cosmos : d'espace-temps, de relation ciel-terre.

Si l'on se reporte à présent à l'article de Fink lui-même, que découvre-t-on ? Un passage situé au beau milieu du propos, qui correspond à peu de choses près aux éléments citationnels donnés par Maldiney, mais qui contient également d'autres dimensions de sens de l'apparaître non-relevés par ce dernier :

L'expression « apparaître » possède une pluralité de sens énigmatique et profonde. Elle signifie en premier lieu l'émergence (*Aufgehen*) de l'étant, l'ad-venir (*Hervorkommen*) dans l'ouvert entre ciel et terre. Tout étant-fini vient au paraître (*Vorschein*) en tant qu'il s'inscrit dans l'entre-espace et l'entre-temps (*Zwischen-Raum*, *Zwischen-Zeit*) et a là sa durée passagère. Apparaître peut cependant aussi viser le fait de s'exposer pour l'étant-fini déjà venu au paraître. Chaque chose ne reste pas en soi, cachée dans son essence, elle est en relation à d'autres choses voisines auxquelles elle confine. La

¹⁹ Pour un cadrage de la notion de phénomène en ce sens, voir Depraz, Natalie : *Le phénomène*, Bréal, La philothèque « Notions », Paris 2014.

substance apparaît dans la pluralité de ses propriétés et relations. Apparaître signifie à présent l'être-en-relation d'un étant avec d'autres étants.²⁰

Fink pense donc bien une *dynamique* de l'apparaître caractérisée par sa précession dans ce qu'ouvre la relation cosmologique (distinction et articulation) entre ciel et terre ; mais il y adjoint une dimension relationnelle qui fait de l'apparaître une dynamique intersubjective *lato sensu* que ne reprend pas Maldiney. Le commentaire de ce dernier fait seulement ressortir le trait à la fois temporel et expérientiel de ce que j'ai nommé ailleurs « l'auto-antécédance » de l'incarnation.²¹ La dynamique de l'apparaître est structurée par son annonce interne, ce qui permet de saisir que l'apparaître n'est en rien une pure instantanéité, un flash ou un choc, mais contient en lui-même, de façon intrinsèque, son préalable, sa provenance, son anticipation implicite :

ce moment n'est pas premier. Pour que quelque chose apparaisse entre ciel et terre il faut que ciel et terre eux aussi aient apparu, ainsi que l'intervalle ou l'horizon qui les sépare. L'ouvert n'est pas cet intervalle entre eux, mais la patence sans limite dans laquelle ensemble ils comparaissent.

Il y a donc une séquentialité des phases de l'apparaître, où celui-ci s'auto-anticipe²² : 1) une « patence » unitaire, lieu-matrice de la comparution du ciel et de la terre ; 2) l'apparition proprement dite du ciel et de la terre et, coïncidant avec eux, l'intervalle entre eux ; 3) la venue dans l'ouvert, pur surgissement. Quand on sait que Maldiney, en fin d'extrait, identifiera un tel apparaître à la surprise, on ne peut que se réjouir de la convergence de cette analyse avec l'hypothèse de prime abord contre-intuitive que je défends selon laquelle l'attente-attention est la structure prime de la surprise.²³

Le deuxième temps de l'extrait crée un décrochage dans le régime discursif conceptuel en introduisant sans plus un exemple filé qui est censé – comprend-on

²⁰ Fink : « L'analyse intentionnelle et la pensée spéculative », *op. cit.*, pp. 120–121.

²¹ Depraz, Natalie : *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, M. Nijhoff, Den Haag 2001, Deuxième Section, « L'auto-antécédance de l'incarnation ».

²² Depraz, Natalie : « Can I anticipate myself? Self-affection and temporality », Colloque *Self-awareness, temporality and alterity*, Université de Copenhague, déc. 1996, in Zahavi, Dan (éd.), *Self-Awareness, Temporality, and Alterity. Contributions to Phenomenology*, Springer, Dordrecht 1998, et « Au cœur du temps: l'auto-antécédance » (avec Varela, Francisco J.), *Intellektica*, n° 36/37, 2004, pp. 182–205.

²³ Depraz ; Desmidt : « Cardiophénoménologie », *art. cit.*, et plus tôt, Desmidt, Thomas ; M. Lemoine, Mael ; Belzung, Catherine ; Depraz, Natalie : « The temporal dynamic of emotional emergence », in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 13 (2014), pp. 557–578.

tacitement – illustrer cette ouverture auto-antécédante de l'apparaître, et qui annonce à son tour le nom de baptême de l'apparaître comme surprise. Cet exemple en première personne, qui rapporte les propos ordinaires d'un paysan, joue donc ici un rôle charnière dans la construction de la relation entre apparaître finkéen et surprise maldinienne. D'ailleurs, la description de l'apparaître du chamois sur la crête de montagne fait ressortir toutes les composantes de la dynamique de la surprise que j'ai ailleurs analysées²⁴ : 1) un moment dont la temporalité est celle d'un inattendu s'inscrivant dans le creuset d'une attente :

[...] on ne l'a pas vu venir, tout d'un coup il est là [...] il excède l'attente [...] ne s'inscrit pas dans une configuration préalable qu'au contraire [il] annule.

- 2) une composante cognitive de saisissement : « le moment saisissant ».
- 3) une émotion qui s'associe immédiatement à l'apparaître sans s'y identifier pour autant :

L'émotion ressentie excède l'attente et le sens de la quête. Elle est bouleversante à la mesure du monde bouleversé.

- 4) un effet de rémanence-résonance constitutif et transformateur de l'apparaître :

Il est le point d'éclatement d'un champ d'incidence et d'accueil, le point-origine de l'espace-temps, ou plutôt de l'instant-lieu où le ciel et la terre et l'intervalle surgissent dans l'ouvert, dont il est le là. Cet événement-avènement ouvre le monde qui se trouve transformé... en lui-même, là.

Les caractéristiques principales de la surprise s'y retrouvent : 1) l'attente (attention) comme structure prime ; 2) sa composante cognitive ; 3) sa composante émotionnelle associée ; 4) la résonance émotionnelle comme structure seconde.

Le troisième temps de l'extrait, enfin, définit le lieu de l'apparaître en le condensant à l'extrême dans l'adverbe de lieu : « là », en insistant sur son absolutité métaphysique, c'est-à-dire sur son déliement à l'égard de tout ancrage empirique ou relatif. Maldiney nous fait donc ici passer sans transition du plan expérientiel

²⁴ Depraz, Natalie : « Surprise and Valence: On Cardio-phenomenology », 25 septembre 2013, Southern Illinois University Carbondale University, Phenomenology Research Center, <https://www.youtube.com/watch?v=UOKT3D810Lw>, publié dans Depraz, Natalie et Steinbock, Anthony J., *Surprise: An emotion ?*, Springer, Dordrecht 2018.

d'un exemple situé au plan métaphysique du lieu absolu qu'il nomme lui-même « apertural » :

« Là » désigne le locatif absolu, condition de tous les lieux et de la possibilité même d'avoir lieu. Sur ce « là », aucune analyse objective, empirique ou scientifique, n'a prise. Il est d'un autre ordre, antérieur à toute relation de sujet ou d'objet. Il ouvre en deçà de toute situation possible [...]. Il est le lieu apertural de leur co-naissance. [...]

Maldiney souligne que d'un plan à l'autre, il n'y a pas de commune mesure. C'est intrigant. En effet, l'appel au plan expérientiel a pourtant pour but de donner un sens concret à l'expérience métaphysique absolutisée. Néanmoins, le « là » métaphysique est dit auto-suffisant, « d'un autre ordre », et l'analyse dite ici « empirique » est dite de son côté n'avoir aucune prise sur lui. C'est dérangent. Quel est ce geste si caractéristique de la pensée métaphysique la plus contemporaine aujourd'hui, qui consiste à voir dans l'empirique expérientiel une réduction insuffisante du plan métaphysique ? Pourquoi ce mépris à l'égard de l'expérientiel ? Ce dernier n'est-il pas en revanche l'incarnation la plus subtile, insigne, là où la spéculation devrait sans hésitation se ressourcer, sinon à se perdre dans un ciel sans plus de terre aucune ?

Bref, ce qui nous est ici proposé, c'est un lien interne entre l'apparaître au sens finkéen de l'Ouvert s'auto-antécédant dans l'advenue de son sens et la surprise entendue au sens de notre auteur, où, nous dit-il :

il s'agit de reconnaître le moment apertural de l'espace de l'œuvre. Nous ne l'apprenons que dans la surprise.²⁵

Si le point de jonction entre apparaître et surprise est cette ouverture (l'Ouvert, l'apertural) au fond communément inspirée de Heidegger, et auquel Fink comme Maldiney sont redevables, ce qu'il faut noter, c'est que ni la surprise ni l'apparaître ne sont nommés par Heidegger. De plus, on peut observer un déplacement du critère temporel de l'auto-antécédance au critère spatial de l'aperturalité, qui rend justice à la conception finkéenne du cosmos, pensé sous le signe non-dissociable de l'espace-temps. Enfin, pour Maldiney, c'est

la dimension pathique liée à l'apparaître [qui] est la sur-prise. Il n'est pas question de prendre ni de comprendre [...].

²⁵ Maldiney : *La Part de l'œil*, op. cit., p. 317.

Enfin, on peut noter une certaine ambivalence de ce dernier à l'égard de la relation entre attente et surprise. En effet, le Fink projeté par Maldiney s'inscrit en faux contre le sens immédiat, intuitif de la surprise comme ce qui serait contraire à l'attente, comme contrecarrant mon horizon d'attente :

cette apparition dans l'abrupt d'une unique fois ne s'inscrit pas dans une configuration préalable, soigneusement entretenue jusque-là par l'acquis [...] Elle se produit dans la surprise. Cette surprise est soustraite à l'attente qui polarisait toute l'existence.²⁶

On distinguera donc *l'apparition* dont la structure de surprise est liée à la non-attente et répond à la logique de l'événement comme pur jaillissement, et *l'apparaître* dont le moment d'attente est au contraire une structure de la surprise. Pour le dire autrement, l'apparition est à la soustraction (non-attente) ce que l'apparaître est à l'excès (attente).

Dans ce qui suit, je vais m'intéresser à la distinction entre apparaître et apparition : dans quelle mesure recoupe-t-elle la distinction entre la dynamique de la surprise qui inclut l'attente comme sa structure prime interne et la surprise-choc se construisant à l'encontre de toute attente ? La « surprise » incluant l'attente comme sa structure interne répond à l'apparaître entendu comme dynamique auto-antécédante ; la surprise excluant l'attente renvoie en revanche à la surprise intuitive impressionnelle (au sens du *Frappiert-sein* husserlien).²⁷

Notons un exemple de cette ambivalence (c'est-à-dire de cette non-clarification) chez Maldiney :

Le réel est toujours ce qu'on n'attendait pas et qui, sitôt paru, est depuis toujours déjà là. La rencontre ouvre la faille nécessaire à la surprise en la comblant. Elle comble originellement par cette ouverture même. Ce que nous attendons, c'est quelque chose à quoi nous ne puissions pas nous attendre : la déchirure de la trame de l'étant [...]. Or, qu'est-ce qui, à chaque fois, déchirant la trame de l'étant, s'ouvre au jour de la déchirure ? – L'ÉVÉNEMENT.²⁸

²⁶ Maldiney : *L'art au regard de la phénoménologie*, op. cit., p. 214.

²⁷ Cf. à ce propos, Depraz, Natalie : « Husserl et la surprise », in *La surprise*, Alter, n° 24 (2016), pp. 145–168. Numéro sous la responsabilité de N. Depraz, avec la coll. de V. Houillon et de Cl. Serban.

²⁸ Maldiney : *Penser l'homme et la folie*, op. cit., pp. 315–316. À ce propos, cf. déjà I. Kant, à propos de cette non-distinction condensée dans la formule elliptique suivante, où il y a à la fois représentation-attente et nouveauté qui la dépasse, l'excède, sans que ces deux ententes soient distinguées comme renvoyant à des formes différentes de dynamique de la surprise : « la surprise est l'affect provoqué par la représentation d'une nouveauté qui dépasse l'attente. » *Critique de la faculté de juger*, AK, V, 272, dans *Oeuvres Philosophiques*, II, Gallimard, Paris 1985, p. 1045.

II. Spéculation, surprise-limite et étonnement

Pour avancer sur ce point, je vais d'abord reprendre quelques éléments qui ont trait à la notion de « spéculation » chez Fink, puis à son sens de l'apparaître et, enfin, j'en viendrai à ce que peut être une surprise spéculative.

– *Spéculation*

Il y a chez Fink une tension entre la spéculation au sens d'une « construction » d'une part, et la donation intuitive de l'expérience d'autre part, ce qui le conduit à produire un écart irréductible par rapport à la phénoménologie husserlienne. Cette rupture avec la donation intuitive, qui va jusqu'à l'affirmation de la non-donation de certaines formes d'expériences (la naissance, la mort, le rêve, etc.) ouvre la voie à une conception de la subjectivité transcendante qui résulte d'une « dés-humanisation » (*Ent-menschung*). Cette phénoménologie constructive dégage des structures d'expérience non-intuitive, selon une orientation hyper-transcendante qui vise, selon une radicalisation du projet husserlien, à une infinitisation de l'esprit ou de l'*ego*, ou, en d'autres termes, à un « jeu » sans joueur.²⁹

Une telle déshumanisation de l'*ego*, qui prend la forme du spectateur transcendantal observateur non-constituant du monde, entre en tension avec l'influence de Heidegger, que Fink subit parallèlement puis ultérieurement, et qui le conduit à explorer des phénomènes ouvrant à l'essentielle finitude de l'existence humaine et à son appartenance sans reste au monde.³⁰ Mais Fink produit aussi un écart par Heidegger : le monde en effet n'est pas simplement référentiel à la lumineuse intelligibilité de l'éclaircie (*Lichtung*), mais il contient toujours également une face nocturne, qui est « fond obscur » ou son « abîme nocturne » (*dunkler Abgrund*).

Bref, on peut dégager un premier critère de distinction entre apparaître et apparition, qui passe par la différence entre spéculation (construction) et intuition (impression), et qui donne lieu à un différentiel possible entre surprise intuitive et surprise spéculative.

Comment s'entend plus avant cette notion de spéculation chez Fink ? Elle passe par une distinction d'avec l'analyse qui engage une résolution, au contraire du spéculatif qui maintient le problème ouvert, voire insoluble.³¹

²⁹ Fink : VI. *Méditation cartésienne*, op. cit., §8.

³⁰ Fink : *Welt und Endlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, trad. fr. N. Depraz, chap. 21 et 22, *Alter*, n° 6, 1998.

³¹ Moran, Dermot : « Eugen Fink, the most speculative of his generation of phenomenologists » in *Research in Phenomenology* 37 (2007), pp. 3–31.

What Bruzina calls the “scintillating speculative character” of Fink contrasts with Husserl’s “sobriety” (451). Fink was a speculative thinker who understood speculation in a somewhat Heideggerian manner as an essential on-going, “unresting” questionable-ness of a problem that cannot be solved by analytic means but can only be brought to a more pressing question (in *Beginnings and Ends*, 458). Fink’s sense of speculation is rather like Gabriel Marcel’s conception of the nature of mystery, that is, a problem in which one finds oneself existentially involved. He contrasted speculation with analysis, which is “the power of spirit to distinguish”.³²

Mais cette distinction n’est pas séparation. Elle reflète la tension inhérente à la phénoménologie elle-même, entre analyse et spéculation. Se retirer entièrement dans la spéculation reviendrait à abandonner la possibilité même de la connaissance. En rester à l’analyse ne permet pas de franchir le seuil de la philosophie. C’est pourquoi Fink se tient dans cette tension entre la dimension régressive de la phénoménologie husserlienne et la pure spéculation heideggerienne. Dès lors, son projet de « phénoménologie constructive » s’attache à articuler les deux, selon une relation dynamique entre progression et construction, qui fait émerger la phénoménologie de la phénoménologie *depuis* la phénoménologie elle-même, et en rien comme son redoublement purement spéculaire. Ainsi, la phénoménologie sans spéculation réflexive est une simple psychologie, mais la spéculation sans phénoménalisation effective expérientielle est une pure métaphysique.

L’approche spéculative permet, par delà la description de phénomènes donnés intuitivement, de rendre compte de phénomènes limites caractérisés par leur non-donation (naissance, mort, petite enfance), à savoir non-contenables dans la seule approche intuitive. Dès lors, la surprise spéculative sera spontanément reliée au caractère limite du phénomène, lequel possède une structure faisant jouer l’impossibilité de donation de son sens à la conscience.

– Apparâtre

D’où la nécessité de se pencher sur le statut spécifique de l’apparâtre chez Fink. Car chez Fink, il semble que la spéculation soit une expérience en un sens spécifique : il s’agit d’une expérience de pensée, une expérience interne du penseur qui répond à une structure d’apparâtre spécifique. On ne peut donc pas raisonner avec Fink depuis une opposition trop stricte entre expérience et spéculation. Ce serait raisonner dans un cadre husserlien régi par le critère discriminant de l’intui-

³² Moran : art. cit., p. 14. L’auteur renvoie au travail monumental de Bruzina, Ronald : *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, Yale University Press, Yale 2004.

tion, l'expérience étant chez Husserl structurellement intuitive. Alors ? Faut-il en conclure que l'expérience est structurellement chez Fink une expérience limite, et la structure de l'apparaître un apparaître-limite, et que c'est ce passage à la limite qui définit le mouvement de la spéculation ? On va voir que c'est une piste possible de compréhension, mais que ce n'est pas la seule.

Husserl déjà, dans le cadre de sa phénoménologie génétique dans les années vingt puis trente, fait droit à ce qu'il nomme lui-même des « phénomènes-limites » (*Limes-Phänomen* ou *Grenzphänomene*), ainsi que des phénomènes dits originaires (*Urphänomena*).³³ Les premiers, évoqués dès les §36–38 des *Méditations cartésiennes*, mais aussi dans certains manuscrits des années trente³⁴, désignent des phénomènes qui ne sont plus justiciables d'une donation intuitive intentionnelle, mais qui sont des expériences liées à des « questions d'origine » dit Husserl, mes représentations spatiales, ma prime enfance, ma naissance, ma mort, le sommeil, l'évanouissement : ils prennent appui sur la couche passive archaïque et inconsciente de mon expérience, ce qui leur confère une spontanéité réceptive même indépendante de tout sujet opérant.

Eugen Fink reprendra à son compte ces « structures d'expérience » qui ne font plus l'objet d'une donation intuitive, pour y voir l'amorce de ce qu'il nomme une « phénoménologie constructive » dans la *VI^e Méditation cartésienne* (§7), caractérisée par la structure de « non-donation » (*Nicht-Gegenbenheit*) de ces phénomènes. S'agit-il d'une non-donation (sous-entendue intuitive), ou d'une non-donation absolue ? À mon sens, ceci reste non-clarifié. En tout cas, on n'a plus affaire à des « phénomènes » au sens strict, intuitif, d'une perception visuelle, d'une expérience imaginative ou d'une rencontre d'autrui : il n'y a là extension de la phénoménalité à des structures de sens accessibles uniquement de façon médiate. Quant aux « phénomènes originaires », ils partagent avec les *Limes-Phänomena* le sens d'une remontée à l'origine qui est ici moins l'origine individuelle du sujet que, plus globalement, un originaire de l'expérience en tant que tel. D'où le préfixe *Ur* dans *Urphänomen*. Ils sont emblématiques d'une quête chez

³³ Husserl, Edmund : *Hua XLII, Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewußtseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*. Texte aus dem Nachlaß (1908–1937), Sowa, Rochus ; Vongehr, Thomas (Hg.), Springer, Dordrecht 2013, notamment Partie I, « Phänomenologie des Unbewußtseins und die Grenzprobleme von Geburt, Schlaf und Tod », pp. 1–83, où il est question de « Limesfälle » ou de « Limesphänomene », notamment à propos du « Urschlaf », « traumloser Schlaf » et « Ohnmacht » (pp. 8–14), à différencier des *Ganzheitsprobleme* que sont la naissance, la mort, la petite enfance (cf. p. XXIV, note 1). À ce propos, voir les textes traduits en français relativement à ces cas-phénomènes- ou problèmes-limite dans la revue de phénoménologie *Alter*, notamment n° 1, *Naitre et mourir* (1993) et n° 5, *Veille, sommeil, rêve* (1997).

³⁴ Cf. Depraz, Natalie : « La vie m'est-elle donnée ? Réflexions sur le statut de la vie dans la phénoménologie », *Études philosophiques*, n° 4 (1991), pp. 459–473.

Husserl de la source première de l'expérience, d'ailleurs inséparable selon lui du processus même de phénoménalisation des phénomènes. Aussi, quand il est question de cette phénoménalisation, et ce, de façon abondante dans les manuscrits tardifs consacrés à la temporalité (le groupe C) actuellement édités dans le volume intitulé *Späte Texte über die Zeitkonstitution (1929–1934): die C-Manuskripte*³⁵, Husserl exprime moins un absolu séparé de l'expérience que le mouvement même de temporalisation (*Zeitigung*) de cet absolu.³⁶

De Heidegger, l'auteur du « Problème de la phénoménologie » (1939) reprend la définition du phénomène du §7 de *Etre et temps* comme un « se-montrer-soi-même », et dénivelé ce dernier par rapport à l'apparence en vertu de « l'inauthenticité » de cette dernière, selon un geste typique de ce texte :

Ne pas posséder l'étant d'une manière quelconque et par avance mais le déterminer dans son se-montrer-soi-même, [...] cela signifie faire de l'étant en tant que phénomène la dimension d'origine de la réflexion philosophique. La phénoménalité de l'étant devient alors l'horizon de toutes les décisions sur un « être en soi » et sur la possibilité d'un savoir qui s'y rapporte. Ce concept de « phénoménalité » est fort loin d'exprimer la simple apparence [*Anschein*] de l'étant, de désigner l'inauthenticité de ce qui se donne pour étant.

Mais en plaçant « l'auto-donation » (*Selbstgegenbenheit*) de l'étant au cœur de la recherche phénoménologique, en faisant de l'évidence (*Evidenz*) le problème central de celle-ci et en voyant dans l'intentionnalité fonctionnante (*fungierend*) le vecteur formel des multiples modes d'apparaître de l'objet, lesquels font « système » – c'est son expression – et en sont « inséparables », Fink fait ressortir, en bon husserlien, ce qu'il nomme lui-même « la structure de l'apparaître ». Certes, ces deux dimensions du phénomène ne sont pas opposées, mais elles commandent des projets philosophiques distincts, l'un soucieux de l'ancrage originel authentique du phénomène dans son être, l'autre attentif à la description expérientielle de sa structure spécifique.

Quel est le geste spécifique de Fink ? Il y a bien ce mouvement d'une remontée à l'originnaire de l'apparaître non-découplé du mouvement même de l'apparaître mais lui conférant sa « profondeur énigmatique ». Or, ce geste est parallèle à celui du dernier Husserl, mais il est aussi en résonance, en tant que « venue dans

³⁵ Husserl, Edmund : *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*, *Husserliana Materialien* VIII, Lohmar, Dieter (Hg.), Kluwer, Dordrecht 2006.

³⁶ Husserl : *op. cit.*, « Absolu et temporalisation de l'absolu », trad. fr. Depraz, Natalie in *Études philosophiques*, n° 4 (1991), pp. 470–473.

l'ouvert », avec l'Ouvert heideggérien comme espace sans fonds du surgissement de l'apparaître.

Une piste de clarification du geste de Fink se trouve à mon sens dans l'usage, à quelques moments clé de la *Sixième Méditation cartésienne*, du terme « *Durchscheinen* », que j'ai traduit ailleurs par « transparaître » et « transparution »³⁷ :

[...] le philosophe phénoménologue ne méconnaît pas à vrai dire le fait que, selon toute apparence [*augenscheinlich*], c'est « l'homme » qui philosophe, mais, pour lui, cette « apparence » [*Augenschein*] laisse à chaque fois transparaître, comme en transparence, [*ist jederzeit durchsichtig auf*] la vérité transcendante qui se trouve derrière elle. Il voit à travers « l'apparition » [*Er durchschaut die « Erscheinung »*], tandis que le dogmatique tient celle-ci pour une réalité effective dernière [...] L'apparition n'est pas transparente pour « l'enfant du monde », elle ne lui est absolument pas donnée en tant qu'apparition ; il succombe ainsi à une illusion dont il ne peut même pas s'apercevoir lui-même.³⁸

L'apparaître est ici délié de la donation intuitive et de la constitution du sens. Il caractérise le mode de manifestation du spectateur phénoménologisant, lequel est une instance passive, observatrice du monde, qui ne constitue pas le sens des objets ou du monde. Cet être réside dans son trans-paraître.

De son côté, Husserl décrit un tel apparaître comme trans-paraître à propos, non pas de l'ego spectateur, mais de la *tensio* (*Streben*) perceptive dépourvue de directionalité, du « in » et l'intentionnalité, de la tendance ouverte et non-pré-déterminée :

Dans la sphère originaire du présent dont la perception est vivante, ce qui est premier en soi, c'est le fait de manquer [*das Vermissen*], de devenir conscient d'une insatisfaction, c'est le désir [*das Begehren*]. [Mais] ce qui est manqué se fait « plus proche » ou revient à plusieurs reprises [...] « Plus proche » signifie qu'un changement de data dont la ressemblance va croissant laisse toujours transparaître [*durchscheinen*] ce qui est manqué précisément sous la forme de la ressemblance.

Trans-paraître est donc le mode d'apparaître propre à la tension perceptive, caractérisé par le manque, l'insatisfaction, et qui se donne comme tension du désir.³⁹ En

³⁷ Depraz, Natalie : « D'une apparence l'autre – l'apparaître comme trans-paraître – » (1996), in *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 1 (1998), Figal, Günter ; Rudolph, Enno (Hg.), pp. 31–52.

³⁸ Fink, *Sixième Méditation Cartésienne*, op. cit., § 11b, « La mondanéisation de l'activité phénoménologisante », pp. 126–127.

³⁹ Hua XV, *Zur Intersubjektivität (1929–1932)*, trad. fr. Depraz, Natalie ; Vandavelde, Pol : *Réélaborations husserliennes des Méditations cartésiennes (1929–1932)*, J. Millon, Grenoble 1998, *Beilage XIX* intitulé « Kinästhesen als begehrendes Hinstreben und als Willensweg » [Kinesthèse en tant que tension du désir et chemin de la volonté], p. 329.

fait, l'apparaître entendu comme trans-paraître fait ressortir une structure d'écart interne qui est le ressort même du mouvement d'apparaître, qu'il soit perceptif ou spectateur. Fink nomme cet écart « l'altérité » – *Andersheit* – du spectateur par rapport à l'ego constituant, tandis que Husserl parle de son côté de « conscience d'altérité » (*Bewusstsein des Andersseins*) à propos de la non-satisfaction du remplissement perceptif au §20 d'*Expérience et jugement*. Or ce mouvement de non-coïncidence est le mouvement même de la spéculation, et ce, en lien avec l'activité d'observation – spéculaire – du spectateur.

– *Surprise spéculative*

Avec Fink, on va franchir un seuil qui nous fait passer sur un plan non-perceptif et non-intuitif. On peut nommer sans difficulté, pour commencer, ce que la surprise n'est pas. Elle ne sera pas, à l'évidence, une surprise empirique physiologique, à savoir un sursaut en lien avec une forme de motricité corporelle ou cardiaque ; elle ne sera pas non plus une émotion primaire au sens où la psychologie l'a définie, aux côtés de la joie, la tristesse, la colère, le dégoût et la peur ; mais elle n'est pas plus une surprise interne au sens d'une prise de conscience, telle que Paul Ricœur la définira en 1950 dans le premier tome de sa *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'involontaire*, et pas plus une surprise perceptive ou perceptuelle, comme l'on voudra, qui répond à une conscience d'altérité, ouvre un contraste ou un écart par rapport à l'attente indéterminée sur le fond de laquelle elle se produit, et a pour effet une déception ou une satisfaction selon la valence liée au contenu de l'expérience en jeu.⁴⁰

La surprise finkéenne est spéculative au sens où elle n'est rien de ses figures précédentes : empirique, expérientielle, perceptive. L'être se dérobe sur le fond d'un pré-être qui est aussi un mé-être, et son surgissement est un apparaître qui reste un trans-paraître, c'est-à-dire un mode d'être qui maintient dans son advenir son déroberment.

Mais on peut aussi entendre la surprise spéculative au sens d'une surprise-limite au sens d'absolue, qui apparaît comme un jaillissement non-motivé, à savoir comme une nouveauté complète, inaugurale. En ce cas, c'est la dimension de l'auto-générativité que l'on privilégiera.

Ou bien, autre possibilité, on entend la surprise spéculative au sens d'une surprise constructive : l'auto-antécédance *alias* attention-attente est dès lors une structure de la surprise.

⁴⁰ Cf. Depraz : « Husserl et la surprise », *op. cit.*

Dans le premier cas de figure, s'agit-il encore de surprise au sens plein du terme, ou n'en accentue-t-on pas seulement certaines de ses possibles composantes parmi les plus radicales : émerveillement, stupeur, sidération, étonnement ? La surprise est-elle en tant que tel un phénomène extrême ? *Quid* de la surprise expérientielle qui répond à notre expérience de multiples et incessantes micro-surprises ? De ce point de vue, évidemment, une surprise spéculative sera un oxymore.

Or, c'est dans le cadre d'une méta-analyse de ce qu'est un problème en philosophie, à savoir, ni une question que l'on peut résoudre, ni sa compréhension, et dans le cadre de l'analyse de la philosophie de Edmund Husserl qu'apparaît cette fois thématiquement la surprise, et ce, dans les dernières pages de l'article.⁴¹ Comment cependant paraît la surprise ? Ni comme une micro-surprise expérientielle sise dans l'ouverture d'une attente indéterminée on l'aura compris, mais pas plus comme une surprise dont la dynamique serait celle d'une auto-antécédance ou d'une pré-cession de sa venue dans l'Ouvert, comme il nous a semblé pouvoir l'approcher à partir de l'analyse de Maldiney projetant son concept de surprise sur l'analyse finkéenne de l'apparaître.

La surprise paraît alors, notons-le, à travers l'étonnement. Rien que de très classique depuis les affirmations précoces de Platon dans le *Théétète*, d'Aristote dans la *Métaphysique*, et jusque dans la conférence de Heidegger de 1955, « Qu'est-ce que la philosophie ? »⁴², qui fait droit, en une re-compréhension ontologique du *pathos* qu'est le *thaumadzein* des Grecs, à un *Erstaunen* proprement humain, qui tient tout entier dans la *Stimmung* fondamentale d'ouverture interrogative au monde :

L'étonnement « surprend », inattendu et inopiné, il peut monter en l'homme comme la subite transformation de son séjour auprès de l'étant. La familiarité, dans laquelle il était chez lui, parmi les choses, se brise. [...] L'étonnement jette l'homme hors de la capture (*Befangenheit*) constituée par la familiarité avec l'étant, quotidienne (...) et lui rend cette familiarité, en tant qu'« emprise ». [...] La structure formelle de l'essence de l'étonnement s'indique dans le terme grec EKPLEXIS : il fait sortir, en l'occurrence l'homme hors du monde fondamental de son être [...]. L'étonnement est essentiellement ef-frayant (*ent-setzend*) : il pose l'homme en dehors d'une emprise [...]. La structure d'essence « ekplektique » et ef-frayante montre sa proximité essentielle et son voisinage avec les autres grands ébranlements qui touchent l'homme jusqu'à sa racine : avec la terreur, l'angoisse, l'effroi et la frayeur (...). Dans le concept formellement

⁴¹ Fink : « Le développement de la phénoménologie de Edmund Husserl » (1939), in *Proximité et distance*, op. cit., pp. 37–60.

⁴² Heidegger, Martin : « Qu'est-ce que la philosophie ? », dans *Questions I et II*, Gallimard, Paris 1990.

indiqué de l'ef-froi et de l'auto-transformation, l'essence de l'étonnement n'est caractérisée que suivant sa « structure », c'est-à-dire d'une manière encore tout à fait neutre à l'égard des différences concrètes possibles dans la *force* interne de la surprise. (...) Cette « surprise totale » est un comportement d'étonnement de l'homme à l'égard du tout de l'étant qui l'ef-fraie en entier et le transforme totalement. Le « tout », en tant que ce « sur quoi » porte cette surprise sans mesure n'est pas, néanmoins, en opposition à une somme « partielle », la somme de tout étant, mais est le tout de la *vie* humaine *parmi les choses*, avec tous ses rapports et son rapport global au monde. La « surprise totale » est un mode de la reconquête du rapport-à-soi-même originel de l'homme [...].⁴³

Contrairement à Heidegger qui, dès 1929 dans les *Problèmes fondamentaux de la métaphysique* confine la surprise à l'animal en le dotant de la disposition à l'ac-caparement (*Benommenheit*), et réserve l'étonnement à l'être humain, Eugen Fink finit à mesure par penser l'étonnement comme une surprise, tout à la fois prise-capture et emprise. Certes, d'une part, la surprise est pensée comme une force, et ce, dans ses multiples différenciations (où l'on pourrait voir s'esquisser la dimension micro-expérientielle de la surprise), tandis que l'étonnement est appréhendé comme un universel, un invariant doté d'une structure formelle générale. D'autre part cependant, dès lors qu'elle est pensée comme « totale », la surprise entre en équation entière avec l'étonnement, et devient alors la définition même de l'étonnement.

Que reste-t-il ici de la structure interne auto-antécédante de la surprise dont l'attente est la structure prime intrinsèque ? Rien, car « la surprise [devient] un *changement de l'“être-pour-soi”* »⁴⁴, et s'avère être alors ce à partir de quoi peut advenir l'étonnement :

Caractériser la surprise, qui, comme « actualisation », est le passage brusque entre la quiétude immobile et l'inquiétude mobile de l'« être-pour-soi », reconduit par là, précisément, à la caractérisation de la constitution d'être dans laquelle l'étonnement fonde sa possibilité. (...) *L'étonnement*, qui advient à l'homme comme une force qui l'ef-fraie hors de toute familiarité avec l'étant, remet l'être-pour-soi en mouvement : l'homme se défait – se surprenant tout à fait – de l'insouciance du rapport qui est le sien à son être et, par là, de sa sécurité dans un monde où il est chez lui ; il s'expose à l'incertitude, en laquelle l'étant en son tout fait question ; il lutte pour le concept de l'étant. La grande surprise place l'homme à l'aurore d'un nouveau matin du monde, où lui-même et tout ce qui est commence à apparaître dans une lumière nouvelle.⁴⁵

⁴³ Fink : « Le développement de la phénoménologie de Edmund Husserl » (1939), *art. cit.*, pp. 52–53.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 53–54.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 54–56.

Avec Fink, la surprise s'est entièrement déliée de sa facture expérientielle, levier crucial d'une phénoménologie effective qui veut continuer coûte que coûte à saisir à pleines mains la « réalité rugueuse à étreindre ». Elle a engagé sa compromission avec la spéculation, et a trahi son incarnation. En condescendant à s'absorber dans l'étonnement, elle s'est perdue de vue. À cet égard, la « surprise absolue » n'a plus rien d'une surprise. Son apparaître a pris les atours d'une mythification romantique où la remontée à la source originaire a tout d'une déflagration éternelle se figeant dans son mouvement immobilisé, perdue dans les limbes d'un ciel sans terre. Rien donc, pour nous, d'expérimentable, rien, pour nous, d'incarnable et de vivable.

Natalie Depraz, first Maîtresse de Conférences at Sorbonne University (2000–2006), then Professor at the University of Rouen Normandy (2006–2023) is since 2023 Professor in Phenomenology at the University Paris-Nanterre and Research Member of the Husserl-Archives (Ens-Paris). In 1994 she organised the first symposium on Eugen Fink in France, entitled “Eugen Fink, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle” (org. And ed. By Natalie Depraz and Marc Richir, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997). At the same time, she translated Fink's “VI. Méditation cartésienne” (Grenoble, J. Millon, Coll. ‘Krisis’, 1994, translation and introduction by N. Depraz, pp. XII–LII). Since then, she has written numerous articles on Fink's thinking. For the concept of “surprise” see (inter alia) Natalie Depraz: *Le sujet de la surprise. Un sujet cardinal*, Zeta books, Bucharest 2018; *La surprise. Crise dans la pensée* Seuil, L'ordre philosophique, Paris 2024). E-Mail: pr.natalie.depraz@gmail.com

HUSSERLS WISSENSCHAFT DES ABSOLUTEN UND DERRIDAS FINK-REZEPTION

DANIEL-PASCAL ZORN

Abstract

Husserl's Science of the Absolute and Derrida's Reception of Fink

The relationship between Husserl and his critical successors is an ongoing topic of phenomenological research. Paul Ricœur famously remarked that 'phenomenology is to a large extent the history of Husserlian heresies', which is particularly true for French adaptations of German philosophy and their, although mostly hidden, mediations via Husserl's disciples, like Martin Heidegger or Eugen Fink. In this essay, I will examine the relationship between Derrida's criticism of phenomenology as a representative of French reception of Husserlian phenomenology and especially concerning Husserl's central problem of phenomenology as a 'science of the absolute'. Derrida's criticism, I will argue, will show its true radicality only in relation to the problem of the 'absolute' the later Husserl is after. But even before Derrida, Eugen Fink, formally assistant to Husserl, had engaged himself with the same problem in his recently published notebooks. He is, as I will show in this essay, the unseen mediator of the problem of the 'absolute' connecting Husserl's later program of phenomenology with Derrida's critical enterprise of a self-aware explication of 'différance', understood as the very structure of phenomenological principles.

Keywords: Phenomenology of the Absolute; Operative Concepts; Deconstruction; Fink; Derrida

In seinem letzten Lebensjahrzehnt rückt für Edmund Husserl zunehmend *dasjenige* Thema in den Mittelpunkt, welches seine frühesten Wurzeln in seiner Konversion zum Christentum hat¹ und welches er schon früh als letzten Horizont seiner um-

¹ So Husserl in seinem Brief an Albrecht Metzger vom 04.09.1919, wo er das letzte Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts beschreibt: „Noch [...] lebte ich in einem fast ausschließlich theoretischen Arbeitswillen – mochten auch die entscheidenden Antriebe (die mich von der Mathematik in die Philosophie

fassenden phänomenologischen Auseinandersetzungen begreift²: das Thema des *Absoluten*. Anfang der 1920er Jahre³ taucht dieses Absolute in *verschiedenen* Gestalten auf, die Husserl 1919 in einem Brief an Albrecht Metzger als „jenen urquellenden Reichthum an urquellenden Processen“ bezeichnet, „in denen ich das Medium des sich auswirkenden göttlichen Lebens [...] erschau“⁴: als transzendentes Ego, transzendente Intersubjektivität,⁵ absoluter Sinn der Geschichte.⁶ Doch erst ab 1930, im Kontext der Neubearbeitung der *Bernauer Zeitmanuskripte* von 1917/18 und der mit ihnen verbundenen genetischen Phänomenologie, verdichtet sich

[...] gedrängt hatten) in übermächtigen religiösen Erlebnissen u. völligen Umwendungen liegen. Denn die gewaltige Wirkung des Neuen Testaments auf den 23jährigen lief doch in dem Triebe aus, mit-
telst einer strengen philosophischen Wissenschaft den Weg zu Gott und zu einem wahrhaften Leben zu finden“ (Husserl, Edmund: *Briefwechsel*, in Schuhmann, Elisabeth und Schuhmann, Karl (Hrsg.), *Husserliana Dokumente*, Bd. 3/4, Kluwer, Dordrecht/London/Boston 1994, S. 408).

² Das Projekt einer „Phänomenologie [...] als die universale ‚absolute‘ Geisteswissenschaft“ wird, so Husserl in seinem Brief an Dietrich Mahnke vom 26. 12. 1927, im Winter 1905/06 von Dilthey angestoßen. Es beschäftigt ihn „fast mehr als alle anderen [Probleme der Phänomenologie], obschon davon nichts bisher publiziert ist“ (Husserl, Edmund: *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*, in Schuhmann, Elisabeth (Hrsg.), *Husserliana Materialien*, Bd. 3, Kluwer, Dordrecht, 2001, S. 459–460). Bereits zehn Jahre vorher, in einem Brief vom 5. 9. 1917, gesteht er Mahnke: „[W]eil ich sehe, daß die Evidenz der phänomenologischen Sphäre keine mindere ist als die der mathematischen, und wieder weil ich sehe, daß alle philosophischen Probleme auf dem Mutterboden der Phänomenologie zusammenlaufen, beschränke [!] ich mich jahrzehntelang auf reine Phänomenologie und auf die Ausbildung ihrer Methode, [...] statt mich vorwiegend den meinem Herzen soviel näher gehenden religionsphilosophischen und sonstigen Transzendenzproblemen zuzuwenden“ (Husserl, Edmund: *Briefwechsel*, in Schuhmann, Elisabeth und Schuhmann, Karl (Hrsg.), *Husserliana Dokumente*, Bd. 3/3, Kluwer, Dordrecht/London/Boston 1994, S. 418).

³ Vgl. dazu und im Folgenden Arnold, Thomas: „In the ‚Realm of the Mothers‘. On the Absolute in Husserl’s Phenomenology“, in Rohstock, Max; Plevrakis, Ermylos (Hrsg.), *Grundlegung des Absoluten? Paradigmen aus der Geschichte der Metaphysik*, Heidelberg 2019, S. 279–304. – Die genannten Versionen des Absoluten finden sich im Zusammenhang vor allem in den Vorlesungen zur Ersten Philosophie 1923/24 (Husserl, Edmund: *Erste Philosophie (1923/4). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, in Boehm, Rudolf (Hrsg.), *Husserliana*, Bd. 7, Martinus Nijhoff, 1956 und Husserl, Edmund: *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in Boehm, Rudolf (Hrsg.), *Husserliana*, Bd. 8, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959). Bereits 1908 notiert Husserl: „Alle Erfahrungswirklichkeit und alle endliche Geistigkeit ist Objektivation Gottes, Entfaltung der göttlichen Tat“ (Husserl, Edmund: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937)*, in Sowa, Rochus und Vongehr, Thomas (Hrsg.), *Husserliana*, Bd. 42, Springer, New York 2014, S. 168) Vgl. Arnold: „In the ‚Realm of the Mothers‘“, *op. cit.*, S. 283–284.

⁴ Vgl. Husserl an Albrecht Metzger vom 4. 9. 1919, Husserl: *HUA Dok III/4*, S. 410.

⁵ Husserl notiert ebenfalls bereits 1908: „Metaphysik. Erste Stufe: Rückgang auf das erste Absolute, das der Phänomenologie und der phänomenologisch reduzierten Wissenschaften, das Bewusstsein und seine Verteilungen in Henaden. Zweite Stufe: die Einheit der mannigfaltigen Henaden oder Monaden durch Teleologie, durch Harmonie.“ Vgl. Husserl: *HUA XLII*, S. 164.

⁶ Vgl. Husserl: *HUA VIII*, S. 506: „[D]ie letzten Fragen, die letztmetaphysischen und -teleologischen, sind eins mit den ‚Fragen‘ nach dem absoluten Sinn der Geschichte.“

Husserls Auseinandersetzung mit dem Absoluten in Gedankengängen, die nicht von ungefähr an mittel- und neuplatonische Prinzipienphilosophie erinnern.⁷ Die Philosophen, mit denen sich dieser *andere* Husserl auseinandersetzt, sind Fichte⁸, Spinoza⁹, vor allem aber Leibniz¹⁰, dessen *Monadologie* Husserl immer wieder die Begriffe entnimmt, in denen sich das Problem des Absoluten zum Ausdruck bringt.

Während das Thema des Absoluten in Husserls zur Veröffentlichung vorbereiteten Texten eine eher randständige Rolle spielt und auch in den Manuskripten nur verstreut, in mäandernden Grund- und Grenzreflexionen, entdeckt werden kann, wird Husserl in seiner Privatkorrespondenz der 1930er wesentlich deutlicher, was die eigentliche Rolle der Phänomenologie angeht. An seinen Freund Gustav

⁷ Vgl. dazu Text Nr. 38 (September 1934) aus dem Nachlass zur Phänomenologie der Intersubjektivität, wo von „der einen stehenden urtümlichen Lebendigkeit (der Urgegenwart, die keine Zeitmodalität ist) als der des Monadenalls“ die Rede ist: „Das Absolute selbst ist diese universale urtümliche Gegenwart, in ihr ‚liegt‘ alle Zeit und Welt in jedem Sinn. Wirklichkeit im prägnanten weltlichen Sinn ‚Gegenwart‘, selbst strömend: Im Vorzug der weltlichen Gegenwart als der ‚eigentlichen Wirklichkeit‘ drückt sich der Vorzug der urtümlichen absoluten Allheit aus“ (Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–35*, Kern, Iso (Hrsg.), *Husserliana*, Bd. 15, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, S. 668). Das erinnert an die für Plotin zentrale Stelle in Platons Phaidros, wo vom „sich selbst Bewegende[n]“, [...] sofern es sich selbst nie verlässt“, als „Quelle und Anfang“ die Rede ist. Vgl. Platon: *Phaidros*, in Eigler, Gunther (Hrsg.), *Werkausgabe*, WBG, Darmstadt 2016, 245c8–9, Plotin: *Enneade* I 7, in Harder, Richard (Hrsg.), *Plotins Schriften*, Meiner, Hamburg 1956–1971, I, S. 13–14: „stillestehender Born“. Zu den mittelplatonischen Gedankengängen vgl. Arnold: „In the ‚Realm of the Mothers‘“, *op. cit.*, S. 290: „[...] the genetic absolute is the pre-temporal flow of experiences, i.e. the [...] temporalisation of experiences. As such it is the standing-streaming living-present [...]. Qua living-present it is pre-reflexively present to an ur-I, whose life it is and which provides the mineness and perspectivity of our experiences. The [e] ur-I in turn stands in opposition to the non-I or hylē, which makes up the matter of the flow so to speak.“

⁸ Husserl hält im November 1917 und im Januar und November 1918 mehrere Vorträge zu Fichte, zur „Synthesis von Fichte und von Platos Eroslehre[,] [...] Gedanken, die mich seit 1 ½ Jahrzehnten bewegen“ (Husserl: *HUA Dok III/3*, S. 429, ebd. Anm. 95). In der dritten Vorlesung vergleicht Husserl Fichte mit Plotin: Der Neuplatonismus, so Husserl, fasst Platons Idee des Guten als „das Eine und das Gute“, das „alles, was ist, aus sich in ewiger Ausstrahlung hervorgehen“ lässt. „[E]r fasst diese Stufenfolge als eine solche von Selbstreflexionen, sozusagen Spiegelungen in sich selbst, wie dann das Platonische [hen], seine Verwandtschaft hat mit dem Fichteschen absoluten Ich. Fichte selbst bleibt nun dabei, das absolute Ich nicht als schöpferischen Gott zu fassen; Gott ist ihm jetzt das ewige, unveränderliche, einige Sein, das sich im Ich offenbart. Und darin liegt: Es offenbart sich in der unendlichen Folge von Tathandlungen, in denen sich die physische und geistige Welt als Phänomen konstituiert. Es offenbart sich [...], es schafft sich ein Abbild, nämlich in Form des Bewusstseins [...]“ (Husserl, Edmund: *Aufsätze und Vorträge. 1911–1921. Mit ergänzenden Texten*, Nenon, Thomas und Sepp, Hans Rainer (Hrsg.), *Husserliana*, Bd. 25, Martinus Nijhoff, Den Haag 1986, S. 283).

⁹ Vgl. Husserls Briefentwurf an Carl Stumpf von 1919 zu dessen im gleichen Jahr erschienenen Spinozastudien, Husserl, Edmund: *Briefwechsel*, in Schuhmann, Elisabeth und Schuhmann, Karl (Hrsg.), *Husserliana Dokumente*, Bd. 3/1, Kluwer, Dordrecht/London/Boston 1994, S. 174–178.

¹⁰ Leibniz ist von 1908 bis 1927, wo sich Husserl Mahnke gegenüber als „Leibnizianer“ zu erkennen gibt, und darüber hinaus der Philosoph, der für Husserls hintergründige Problemstellung einsteht. Vgl. Husserl: *HUA Dok III/3*, S. 461.

Albrecht schreibt Husserl im Dezember 1931 von seinem Projekt einer „Grundlegung der Phänomenologie“, die er als „System der Methode und Problematik einer absoluten Wissenschaft als einer absolut begründeten und auf das Absolute gerichteten“¹¹ versteht. Kämpferisch gibt er sich in einem Brief an Rudolf Pannwitz Ende November 1934: „Nicht dem ‚Welträtsel‘, dem ‚Absoluten‘ schwächlich ausweichen, in gefühlsselige Mystik versinken oder trotzig grosstun – sondern ihm stehen u. die Sphinx in den Abgrund jagen [...]“. ¹² Etwas früher im gleichen Jahr erklärt er Émile Baudin: „Die transzendente Phänomenologie versteht sich als [...] absolut durchsichtige, absolut ‚voraussetzungslose‘ [...] Methode“, gerichtet auf eine „absolute ideale Polidee [...] eines Absoluten in einem neuen überweltlichen, übermenschlichen, übertranszendental-subjektiven Sinn: [...] der absolute Logos, die absolute Wahrheit im vollen und ganzen Sinn, [...] das unum, verum, bonum, auf die alles endlich Seiende [...] hingerrichtet ist [...]“. ¹³

In den *C-Manuskripten* ist die Auseinandersetzung mit dem Absoluten vor allem in den Begriffen der genetischen Phänomenologie festgehalten, den Metaphern des ‚Fließens‘ oder ‚Strömens‘ als „Urphänomen“¹⁴, der Temporalisation.¹⁵ „Zeiten, Gegenstände, Welten jedes Sinnes“, so Husserl, „haben letztlich ihren Ursprung im Urströmen der lebendigen Gegenwart – oder, besser, im transzendentalen Ur-Ego, welches sein Ur-Leben als urströmende Gegenwärtigung und Gegenwart lebt und so in seiner Weise Sein hat [...]“. Zugleich schärft er dem Leser ein: „Alle diese Ausdrücke, die die Worte Zeitigung, Zeit, Welt, damit auch Gegenstand, enthalten, sind, wo sie nicht mundan verwendet werden, von einem Sinne, der erst aus der [...] transzendental-reduktiven Methode sich herausstellt, also der natürlichen Sprache völlig fremd ist.“¹⁶ Das Absolute entzieht sich der objektivierenden Beschreibung, die immer auch eine verdinglichende ist – das gilt schon für das transzendente Ich, wie Husserl in den *Bernauer Zeitmanuskripten* feststellt: „Das Ich sollte eigentlich nicht das Ich heißen, und überhaupt nicht heißen, da es dann schon gegenständlich geworden ist. Es ist das Namenlose über allem Fassbaren, [...] über allem nicht Stehende, nicht Schwebende, nicht Seiende, sondern ‚Fungierende‘ [...]“. ¹⁷ Erst recht gilt es für das alles

¹¹ Husserl, Edmund: *Briefwechsel*, in Schuhmann, Elisabeth und Schuhmann, Karl (Hrsg.), *Husserliana Dokumente*, Bd. 3/9, Kluwer, Dordrecht/London/Boston 1994, S. 79.

¹² Husserl, Edmund: *Briefwechsel*, in Schuhmann, Elisabeth und Schuhmann, Karl (Hrsg.), *Husserliana Dokumente*, Bd. 3/7, Kluwer, Dordrecht/London/Boston 1994, S. 222.

¹³ *Ibid.*, S. 20–21.

¹⁴ Husserl, Edmund: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*, Lohmar, Dieter (Hrsg.), *Husserliana Materialien*, Bd. 8, Springer, New York 2006, 1–2.

¹⁵ Vgl. Arnold: „In the ‚Realm of the Mothers‘“, *op. cit.*, S. 288.

¹⁶ Husserl: *HUA Mat VIII*, S. 4 (September 1931).

¹⁷ Husserl, Edmund: *Die ‚Bernauer Manuskripte‘ über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, Bernet, Rudolf und Lohmar, Dieter (Hrsg.), *Husserliana*, Bd. 33, Kluwer, Dordrecht 2001, S. 277–278. Vgl. etwas

umgreifende Absolute, die „Übermonade“¹⁸, ein Ich, „das alle Ich übergreift, das alles und jedes [...] in einem Leben umspannt [...], das die [...] Natur und Welt mit den Augen aller dieser Ich erfährt, alle ihre Gedanken als ihre Gedanken in sich hat, [...] die Natur und Welt im Sinn der ‚Idee des Guten‘ ‚schafft‘ ...?!“¹⁹ Sie ist nur noch vollkommen uneigentlich, rein transzendental anzusprechen als „stehend[e] urtümlich[e] Lebendigkeit (der Urgegenwart [...]) als der des Monadenalls. Das Absolute selbst ist diese universale urtümliche Gegenwart, in ihr liegt alle Zeit und Welt in jedem Sinn.“²⁰

1. Die Bedeutung der spekulativen Phänomenologie

Vor diesem Hintergrund einer durch und durch spekulativen Phänomenologie sind nun zwei Dinge überhaupt nicht überraschend. Erstens wird klar, warum sich die Husserls „Schüler“ genannten Philosophen in frühzeitigen Absetzbewegungen dennoch mit den Fragen auseinandergesetzt haben, die auch den Begründer der Phänomenologie umtreiben: Was ist die ursprüngliche Voraussetzung? Wie kann man sie denken, ausdrücken, beschreiben? Warum verfällt diese Beschreibung immer wieder dem metaphysischen Missverständnis, es handle sich um eine Über- oder Hinterwelt, ein weiteres Sein neben dem, das die Seienden zusammenfasst? Zu diesen Philosophen gehört Martin Heidegger ebenso wie Eugen Fink, die beide zu verschiedenen Zeiten Hoffnungsträger Husserls waren, die Phänomenologie nach seinem Tod zu vollenden und zu unerwarteter Blüte zu führen. Diese Erwartungen wurden, wie wir heute wissen, enttäuscht: Keiner von beiden hat Husserls Phänomenologie weitergeführt. Stattdessen haben sie und andere die Reihe phänomenologischer Heterodoxien begründet, aus denen, wie wir ebenfalls heute wissen, eine reiche Vielfalt verschiedener phänomenologischer Ansätze erwachsen ist.

später im gleichen Text: „Es ist darauf zu achten, dass [...] das Ich nur reflektiv und nur nachkommend erfassbar ist. [...] der lebendige Quellpunkt dieses Eintretens und damit der lebendige Seinspunkt, mit dem das Ich selbst zu Zeitlichem in Subjektbeziehung tritt und selbst zu Zeitlichem und Dauerndem wird, ist prinzipiell [!] nicht direkt wahrnehmbar. Nur ‚in der‘ Reflexion, die ein Nachkommendes [!] ist, und nur als Grenze [!] des im Zeitfluss Verströmenden, ist das Ich fassbar, und ‚zwar‘ von ihm selbst als fassend und fassbarem [!] originärem Ich. [...] Sein Sein ist aber ein total anderes als das aller Objekte. Es ist eben Subjektsein, und als das ‚hat es seine Weise‘ in einem über allem Zeitlichen schwebenden Urleben zu leben, ein Leben, das aber alsbald in die Zeitlichkeit eingeht [...]“ (Husserl: *HUA XXXIII*, S. 286–287).

¹⁸ Nachlass zur Phänomenologie der Intersubjektivität von 1922, Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–28*, Kern, Iso (Hrsg.), *Husserliana*, Bd. 14, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973. S. 300.

¹⁹ *Ibid.*, S. 302 (1922).

²⁰ Husserl: *HUA XV*, S. 668 (September 1934).

Zweitens ist es nicht überraschend, dass die französische Husserlrezeption, vor allem diejenige der ersten beiden Jahrzehnte nach Husserls Tod, sofern sie nämlich Zugang zu den unveröffentlichten Manuskripten Husserls (und auch Finks) hat, sich mehr für das spekulative Problem als für eine vermeintliche phänomenologische Erkenntnistheorie interessiert. Mit Gaston Berger, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur und Tran Duc Thao kommt nicht nur einfach Husserls Phänomenologie nach Frankreich, sondern eine eigentümlich durch Eugen Fink bestimmte Phänomenologie, die über seinen *Kantstudien*-Artikel von 1933 vermittelt wird. Seine französischen Leser verstehen, mit Fink, als „[d]ie Grundfrage der Phänomenologie [...] die Frage nach dem *Ursprung der Welt*“, und zwar als „ewige Menschenfrage von Anbeginn, auf die Mythos, Religion, Theologie und philosophische Spekulation [!] in ihrer Weise antworten.“²¹ Damit wird die Phänomenologie außerdem anschlussfähig an zwei weitere einflussreiche philosophische Projekte in Frankreich: die von Jean Wahl und Jean Hyppolite eingeleitete *Hegel-Renaissance* und das vor allem von Jean Wahl repräsentierte Projekt einer Fortführung der Fragestellungen des *französischen Spiritualismus* mit anderen philosophischen Mitteln.²² Es ist dieses philosophische Milieu, in dem der junge Jacques Derrida seine Diplomarbeit über *Das Problem der Genese in Husserls Phänomenologie* schreibt.

Im Folgenden werde ich diese beiden kritischen Absetzungsbewegungen von Husserl aufeinander beziehen, am Beispiel von Fink, der den Weg von Husserl zu seiner eigenen philosophischen Position über die Auseinandersetzung mit Heidegger und vor allem mit Hegel geht – und am Beispiel Derridas, der in seinen sechs Texten zu Husserl diesen stets mit Fink liest und darin Problemstellungen aktualisiert, die dieser zwei Jahrzehnte zuvor aufgeworfen hat. Ich beschränke mich dabei auf drei Problemstellungen, die alle drei bereits in dem erwähnten *Kantstudien*-Artikel von 1933 und in einem Vortrag zu Operativen Begriffen in Husserls Phänomenologie aus dem Jahr 1957 von Fink aufgeworfen werden, von denen eine sich aber ausführlich auch im Manuskript der *VI. Cartesianischen Meditation* von 1932 und in Finks Notizen findet: 1. die bereits erwähnte Frage nach dem „*Ursprung der Welt*“ als spekulativer Fragestellung, 2. das Problem der transzendentalen Begriffssprache der Phänomenologie, 3. das Projekt einer Phänomenologie des transzendentalen Scheins.

Es ist aus zwei Gründen interessant, dass gerade die dritte Problemstellung bei Derrida ihren größten Austrag findet. Der erste Grund betrifft die geradewegs

²¹ Fink, Eugen: „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“ [1933], in ders., *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Nijhoff, Den Haag 1966, S. 79–156, hier S. 101. Derrida wird diesen Band rezensieren. – Vgl. Eugen Fink: „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, in *Kant-Studien* 38 (1933), S. 319–383, hier S. 338.

²² Vgl. Zorn, Daniel Pascal: *Die Krise des Absoluten. Was die Postmoderne hätte sein können*, Winter, Stuttgart 2022, S. 60–65.

„klandestine“ Rezeption der *VI. Cartesianischen Meditation* in Frankreich: Fink hatte 1934 an Gaston Berger eine Kopie des Textes ausgehändigt, der aber nur 11 von 12 Paragraphen enthielt. Damit behielt Fink den Abschluss des Textes für sich, der die transzendente Phänomenologie Husserls in eine, in Finks Worten, „meontische Philosophie des absoluten Geistes“²³ überführt. Ohne den Kontext der Notizen, in denen Fink diese meontische Philosophie ausführlich bedenkt, erschien die *VI. Cartesianische Meditation* wie eine Selbstkritik Husserls, aufgezeichnet von seinem Assistenten und ohne den 12. Paragraphen und die Einordnung Finks in seinem *Entwurf eines Vorwortes* blieb die radikale Kritik und damit auch die Eigenständigkeit der Fink'schen Denkbewegung verborgen. Diese hebt aber gerade von „Problemen“ an, „die in Husserls Philosophie latent geblieben sind“²⁴ und sie versteht die „Meontik“ als „Erscheinungslehre des transzendentalen Scheins“²⁵, der die transzendente Begriffssprache der Phänomenologie heimsucht. Wenn Derrida sich also der Frage widmet, inwiefern das Operative des Husserl'schen Denkens den inhaltlich formulierten Ansprüchen desselben Denkens zuwiderläuft, dann bewegt er sich ganz in den Bahnen von Finks projektierter „Meontik“.

Der zweite Grund betrifft die innere Verbundenheit des Problems der transzendentalen Begriffssprache mit dem Projekt, ihr Scheitern am transzendentalen Schein in einer – nicht: Phänomenologie, sondern „Erscheinungslehre“ zu beschreiben. Die Differenz zwischen den beiden eigentlich synonymen Formulierungen ist ein Unterschied ums Ganze: Fink interessiert sich für die reflexionslogische Analyse der Widersprüche und Paradoxien, in die die Phänomenologie Husserls gerät. Dabei ist „reflexionslogisch“ nicht als Logik einer wie auch immer subjektphilosophisch verstandenen „Reflexion“ zu verstehen, sondern als operational aufmerksame Logik rückbezüglicher, performativer Zusammenhänge, die sich *am* und *im* philosophischen Text ergeben, der Prinzipielles darzulegen beansprucht. Insofern der transzendente Schein die Phänomenologie „unablegbar“ begleitet, stellt er zugleich erstens die Aufgabe, die Möglichkeit und Unmöglichkeit einer transzendentalen Begriffssprache zu bedenken, die in der Lage wäre, das von allem mundanem Sinn gewissermaßen gereinigte Transzendente anzusprechen. Zweitens stellt eben dieser Anspruch einer transzendentalen Phänomenologie selbst, die noch ihr eigenes Sprechen über ihre Gegenstände kritisch reflektiert, die Sprache in den Mittelpunkt des Interesses. Derrida wird beides untersuchen,

²³ Fink, Eugen: *Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre*, in van Kerckhoven, G.; Ebeling, H. und Holl, J. (Hrsg.), *Husserliana Dokumente*, Bd. 2/1, Kluwer, Den Haag 1988, S. 183.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (= EFGA 3.2), hrsg. von Bruzina, Ronald, Karl Alber, Freiburg/München 2008, S. 63–64.

den Sprung von der an die Stiftergemeinschaft und ihre eigene Historizität gebundenen Sprache zur Schrift als völlige Virtualisierung des Dialogs in „eine[r] Art autonome[m] transzendente[m] Feld“²⁶ im Kommentar zum von Fink herausgegebenen *Ursprung der Geometrie* (1962) und den Aufschub²⁷ der phänomenologischen Thematisierung der Sprache in *Die Stimme und das Phänomen* (1967).

Trotz dieser offensichtlichen Übereinstimmungen soll es im Folgenden nicht darum gehen, Derridas Husserlkritik auf diejenige Finks zurückzuführen und so Rezeption als Wirkungs- oder Einflussgeschichte zu beschreiben. Stattdessen werde ich mich bei Derrida auf diejenigen Passagen beschränken, in denen er auf Fink im Rahmen der drei genannten Problemstellungen verweist. Gemeinsam mit einer an anderem Ort durchgeführten Darstellung²⁸ von Finks Auseinandersetzung mit den gleichen Problemstellungen könnte außerdem im Ansatz deutlich werden, inwiefern gerade der spekulative Kontext der Phänomenologie die Ansätze Finks und Derridas zu eigenständigen Beiträgen einer philosophischen Prinzipienforschung motiviert.

2. Zur Problematik der bisherigen Rezeption in der Forschung

Der Einfluss der Phänomenologie auf jene Strömung, die man später mit einem Feuilletonbegriff ‚Poststrukturalismus‘ genannt hat, ist bis heute Forschungsdesiderat geblieben. Das hat mehrere Gründe: Erstens wurde, wenn nach der Rezeption der Phänomenologie in Frankreich gefragt wurde, vor allem nach phänomenologischen Anschlüssen an das deutsche Vorbild gefragt.²⁹ Das prägte die daran anschließenden Problemstellungen der korrekten Zuordnung: Sind die philosophischen Ansätze Merleau-Pontys und Sartres, Derridas und Foucaults als phänomenologische zu verstehen?³⁰ Oder sind ihre jeweiligen Ansätze gera-

²⁶ Derrida, Jacques: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der ‚Krisis‘*, übers. von Hentschel, Rüdiger; Knop, Andreas, hrsg. von Bernet, Rudolf, Fink, München 1987, S. 117.

²⁷ Man kann auch bei Heidegger am – natürlich reflexiven – Thema der Sprache eine Bruchstelle ausmachen, an der *Sein und Zeit* scheitert. Vgl. dazu Zorn, Daniel-Pascal: *Vom Gebäude zum Gerüst. Reflexivität bei Michel Foucault und Martin Heidegger*, Logos, Berlin 2016, S. 194–197.

²⁸ Vgl. Zorn, Daniel-Pascal: „Philosophen, mit denen man denkt – Fink liest Hegel“, in *Phänomenologische Forschungen* 2 (2022), S. 111–128.

²⁹ Vgl. meinen Forschungsbericht zur Rezeption der Phänomenologie in Frankreich in Zorn: „Reflexivität bei Michel Foucault und Martin Heidegger“, *op. cit.*, S. 38–42.

³⁰ So ordnet etwa Bernhard Waldenfels Merleau-Ponty und Sartre den im engeren Sinne phänomenologischen Ansätzen zu, während Derrida und Foucault unter dem Titel „Phänomenologie im Widerstreit“ verhandelt werden. Etwas früher wird Foucaults mittleres Werk in Berkeley als kritische Fortsetzung der Phänomenologie verstanden und noch zwölf Jahre später verfolgt Rudi Visker das Programm *Taking Foucault into Phenomenology*, vgl. Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, Paul: *Michel*

de als kritische Absetzungen zur Phänomenologie zu verstehen, als Kritik der Phänomenologie, die also letztere nur als weitere Instanz einer überkommenen metaphysischen Philosophie verstehen.³¹ Zweitens sind die Ansätze prominenter französischer Philosophen wie Foucault oder eben Derrida seit mehr als vier Jahrzehnten beispiellosen doxografischen Verzerrungen unterworfen.³² Die Polarisierung in der Rezeption erschwert eine sachgemäße Einordnung. Zu naheliegend sind, unter ihren Bedingungen, apologetische Versuche, die Originalität betonen oder, umgekehrt, die von der Polemik als skandalös markierte Philosophen in den akzeptierten Mainstream eingemeinden wollen. Drittens leidet der Forschungsdiskurs, auch wegen der übermächtigen Frage nach phänomenologischer Orthodoxie oder Heterodoxie und der durchgängig polarisierten Diskussion, unter einem Große-Namen-Syndrom. Husserl und Heidegger – das sind die hauptsächlichen Referenzen, wenn es um die Frage nach der Phänomenologie in Frankreich geht.

Vor dem Hintergrund dieser problematischen Rezeptionslage ist es nicht verwunderlich, dass auch weniger bekannte Philosophen wie Eugen Fink in ihrem Licht erscheinen. Erschwerend kommt hinzu, dass der frühe Fink erst ab 1988 greifbar wird, mit der erstmaligen Veröffentlichung der *VI. Cartesianischen Meditation*. Für manche Interpreten der 1990er Jahre stellt Finks Text, der unübersehbar eine Kritik der Phänomenologie formuliert, eine Art Vorwegnahme der französischen Kritik dar.³³ Fink wird so vom unbedeutenden, unselbständigen Assistenten zu einer Schlüsselfigur der kritischen Phänomenologierezeption.

Im vorliegenden Text möchte ich die Aporien der Forschungslage versuchen, dadurch zu umgehen, dass ich mich meinem Gegenstand nicht von Seiten ‚der Phänomenologie‘ und unter Maßgabe eines Große-Namen-Syndroms annähere. Stattdessen möchte ich einen problemgeschichtlich inspirierten Ansatz verfolgen:

Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Athenäum, Frankfurt a. M. 1987; Visker, Rudi: *Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht 1999. Bezüglich Derrida, der in den USA und in Deutschland zunächst vor allem als wilder Denker der Dekonstruktion rezipiert wurde, beginnt die Rückbindung an Husserl, dem Derrida immerhin sechs anspruchsvolle Abhandlungen widmet, in den 1990er Jahren. Trotzdem bleibt das Verhältnis schwierig, weil sich auch Derridas Werk den Alternativen ‚Anschluss, Kritik, Weiterentwicklung‘ widersetzt. Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987; Völkner, Peter: *Derrida und Husserl. Zur Dekonstruktion einer Philosophie der Präsenz*, Passagen, Wien 1993; Höfliger, Jean-Claude: *Jacques Derridas Husserl-Lektüren*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995; Lawlor, Leonard: *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington 2002. Zur deutschen Rezeption vgl. Zorn: *Die Krise des Absoluten*, op. cit., S. 528–543.

³¹ Auch für diese Position finden sich vor allem in den Werken der genannten Philosophen viele Argumente, gerade weil sich Sartre, Foucault und Derrida zu Husserl und Heidegger explizit kritisch geäußert haben.

³² Vgl. dazu insgesamt Zorn: *Die Krise des Absoluten*, op. cit.

³³ Vgl. Höfliger: *Derridas Husserl-Lektüren*, op. cit., S. 11–12.

Ausgehend von Husserls Problem der Wissenschaft des Absoluten, das ihm zufolge sein Projekt einer Phänomenologie fundiert, untersuche ich Derridas Auseinandersetzung mit diesem Problem unter Rückgriff auf Finks eigenständiger Perspektive auf die Phänomenologie.

3. Derridas Anmerkungen zu Fink

Ich habe oben bereits angedeutet, dass sich auch Derrida in seiner Diplomarbeit zum *Problem der Genese in der Philosophie Husserls* (1953/54) auf Fink als Zugang zur gleichsam tiefergelegten metaphysischen Ebene der Phänomenologie bezieht. In der Tat lässt sich Finks Angabe, das Grundproblem der Phänomenologie sei „die Frage nach dem Ursprung der Welt“, gleich in der titelgebenden Problemstellung ausmachen: die „Genese“ als Entstehung *aus* einem transzendenten absoluten Anfang, die zugleich Entstehung *in* eine temporale und ontologische Ganzheit *hinein* ist, durch etwas anderes als sie selbst verursacht wird. Mit dem metaphysischen Problem von Transzendenz und Immanenz ist aber eine reflexive Beobachtung verbunden, die Derrida nun mit Fink vermerkt: Warum muss man immer mit einem ‚falschen‘ Anfang beginnen? Warum muss man immer vom Konstituierten ausgehen, um zur konstituierenden Quelle zurückzugehen? Fink, so Derrida, macht mit der „phänomenologischen Reduktion“ im *Kantstudien*-Artikel ein ähnliches Problem auf:

Jede [...] Erörterung der phänomenologischen Reduktion sieht sich vor die schier ausweglose Schwierigkeit gestellt, von einer ständig möglichen [...] Erkenntnishandlung reden zu müssen, während in Wahrheit sie keineswegs eine Möglichkeit unseres menschlichen Daseins darstellt. [...] Unbekannt muss die Reduktion sein, weil sie innerhalb der ‚Natürlichen Einstellung‘ gar nicht auftreten kann, sofern sie ja gerade die Aufhebung derselben ist. [...] Das will sagen: die Reduktion setzt sich selbst voraus [...]. Diese seltsame Paradoxie des Anfangs der Philosophie drückt sich in der grundsätzlichen Verlegenheit aus, in die jeder Versuch, die phänomenologische Reduktion zu exponieren, gerät.³⁴

Die phänomenologische Reduktion ist als solche allererst verständlich, wenn man sie bereits vollzogen hat – erst von ihr aus und im Vollzug dieser Reduktion lassen sich phänomenologische und natürliche Einstellung überhaupt unterscheiden.³⁵ Das macht es extrem schwierig, phänomenologische Einsichten „mitzuteilen, [...]“

³⁴ Fink: „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls“ (*Kant-Studien*), *op. cit.*, S. 346.

³⁵ Fink wiederholt darin übrigens das klassische didaktische Problem jeder dialektischen Philosophie: Wie lässt sich jemandem, der noch nichts von Philosophie weiß, die Sinnhaftigkeit der

philosophierend an Andere zu richten“, denn „[j]etzt tritt auf einmal die transzendente Einstellung innerhalb der natürlichen Einstellung auf, als eine sich verkündende Philosophie in der Welt“³⁶. Im Grunde muss der Phänomenologe, um sich mitteilen zu können, andere zu Phänomenologen machen. Und umgekehrt: Wenn sich der Phänomenologe dann mitteilt, muss er nicht Begriffe gebrauchen, die er mit den Adressaten in natürlicher Einstellung gemeinsam hat? Wenn der Phänomenologe aber „keine anderen als die weltlichen Wortbegriffe zur Verfügung hat“, dann ist „keine phänomenologische Analyse, vor allem der konstituierenden Tiefenschichten der transzendentalen Subjektivität, konsequent darstellbar“³⁷. Das betrifft schließlich insbesondere die Prinzipienbegriffe der Phänomenologie, die sich überhaupt nicht ontisch, d. h. seinslogisch bestimmen lassen. Doch das bedeutet wiederum auch nicht, dass diese Prinzipien eine eigene, gar transzendente Wirklichkeit aufweisen: „Die Abtrennung und Auseinanderhaltung ist ebenso falsch wie die direkte Gleichsetzung.“³⁸ Der Phänomenologie fehlt eine Sprache, um zu beschreiben, was sie beschreiben will. Die Sprache, die sie gebraucht, führt zu dem „alle Phänomenologie begleitenden, untülbaren, transzendentalen Schein“³⁹.

Derrida verweist in der Diplomarbeit mehrfach auf Finks *Kant-Studien*-Artikel, doch immer geht es um die Problematik, transzendente und natürliche oder mundane Aussageweise zu unterscheiden. Sie bestimmt auch die lange Fußnote, die Derrida im Kommentar zum *Ursprung der Geometrie* (1962) formuliert. Wie in der Diplomarbeit taucht der Verweis auf Fink und die Problemstellung des *Kant-studien*-Artikels an genau der Stelle auf, an der Derrida seine eigene Position festmacht. Allerdings kann sich Derrida nun auch auf Finks Vortrag über *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie* (1957) beziehen, in dem das Problem eine Lektürehinsicht motiviert, die – erst für die gesamte Philosophie, dann für Husserl – zwischen einer inhaltlichen und der titelgebenden *operativen* Ebene einer philosophischen Darstellung unterscheidet. Entsprechend nimmt auch Derridas Bezugnahme in dieser Fußnote eine methodische Wende:

Angewandt auf die Problematik des Ursprungs könnte man fragen, was – zum Beispiel – der verborgene, nicht thematische [...] Sinn des Wortes ‚Geschichte‘ oder des Wortes ‚Ursprung‘ ist, der es als die gemeinsame Herkunft der ihm entspringenden Bedeutungen erlaubt, zwischen Tatsachen ‚geschichte‘ und intentionaler ‚Geschichte‘,

Infragestellung des von ihm für selbstverständlich gehaltenem verdeutlichen? Platon wird dafür zwei Wege finden: die Elenktik des (auch) sokratischen Dialogs und den dialektischen Bildungsweg.

³⁶ Fink: „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls“ (*Kant-Studien*), *op. cit.*, S. 381.

³⁷ *Ibid.*, S. 382.

³⁸ *Ibid.*, S. 383.

³⁹ *Ibid.*

zwischen ‚Ursprung‘ im gewöhnlichen Sinne und phänomenologischem ‚Ursprung‘ etc. Zu unterscheiden. Von welcher einheitlichen Grundlage aus wird diese Brechung des Sinns möglich und verständlich? [...] Diese Fragen legen die Notwendigkeit einer erneuerten und strengen philologischen oder ‚etymologischen‘ Thematik nahe, die dem phänomenologischen Diskurs voranginge.⁴⁰

Derrida fragt hier also nach dem *Tertium* der natürlichen und der phänomenologischen Aussageweise und bindet diese Frage methodisch an eine operational aufmerksame Analyse im Stile einer „philologischen oder ‚etymologischen‘ Thematik“ – eben jener Sprache, durch die „jedes kritische, juristische und transzendente Unternehmen [...] verwundbar ist“⁴¹. Was, so Derrida, für „Husserl [...] absurd“ klingen würde, aber zur Durchführung einer solchen Analyse dazugehört, ist die Annahme, „dass der Sinn nicht – de jure [...] – dem Akt einer Sprache voranginge, die wesentlich Ausdruck ist.“⁴² Die Suche nach dem *Tertium* der natürlichen und der phänomenologischen Aussageweise ist die Suche nach derjenigen Bedingung, die beides ermöglicht: die Verstellung des transzendentalen Scheins und die Eröffnung der phänomenologischen Explikation, die in ihrer begrifflichen Verstrickung, stets auf ‚mundane‘ Sprache zurückgreifen zu müssen, selbst von der Schließung bedroht ist.

4. Die Geburt der Dekonstruktion aus dem Geiste Finks

In *Genese und Struktur‘ und die Phänomenologie* (1965) kommt Derrida in seiner Fink-Referenz noch einmal auf die Ausdrucksproblematik zurück.⁴³ Derrida bezieht sich hier auf das *Nachwort zu den Ideen I* (1930), in dem Husserl feststellt, dass „die meisten Psychologen vom Fach [...] die radikale psychologische Reform, die in der transzendentalen Phänomenologie mitbeschlossen war, überhaupt nicht bemerkten. Sie deuteten meine Äußerungen dahin, dass sie [...] diese ganze transzendente Phänomenologie der ‚Ideen‘ nichts anzugehen habe.“⁴⁴ Auch

⁴⁰ Derrida: *Husserls Weg*, op. cit., S. 92–93, Anm. 6, S. 92.

⁴¹ *Ibid.*, Anm. 6, S. 93.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Wie Fink versteht auch Derrida den Bezug auf das „Nichts“ als Radikalisierung gegenüber Husserl, von Hegel und Heidegger aus. Genauer gesagt: Während Fink vor allem mit Hegel über das „Nichts“ nachdenkt, scheint es – zumindest noch in der Diplomarbeit – so, als sei für Derrida vor allem der Heideggersche Begriff des „Nichts“ als Stellvertreter der Ursprungsfrage relevant. Vgl. Derrida, Jacques: *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*, übers. von Hobson, Marian, University of Chicago Press, Chicago 2003, S. 206.

⁴⁴ Husserl, Edmund: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, in Biemel, Marly (Hrsg.), *Husserliana*, Bd. 5, Martinus Nijhoff, Den Haag 1971, S. 158.

hier ist es die subtile Differenz der Reduktion, die den Unterschied der ansonsten „strikt *parallel*“⁴⁵ verlaufenden Perspektiven der weltbezogenen Psychologie und der transzendentalen Phänomenologie bestimmt. Sie verbirgt sich in einer zweifachen Operation der weltbezogenen Psychologen, die zuerst „die radikale psychologische Reform“, die Husserl vollzieht, „nicht bemerk[e]n“ und dann die so freigestellte phänomenologische Begrifflichkeit einem metaphysischen Idealismus zuschreiben, der rechtfertigt, dass „diese ganze transzendente Phänomenologie“ sie „nichts anzugehen habe“. Die Differenz der Parallele verschiebt sich in einen doppelten Schein. „Um die Distanz zu erhellen“, kommentiert Derrida,

die eine phänomenologische Psychologie von einer transzendentalen trennen muss, wäre jenes *Nichts* zu hinterfragen, das ihre Begegnung verhindert, jene Parallelität, die den Raum für eine transzendente Frage frei macht. Es ist dieses *Nichts*, das die transzendente Reduktion gestattet. Die transzendente Reduktion ist das, was unsere Aufmerksamkeit auf jenes Nichts hinlenkt, in dem die Sinn Ganzheit und der Sinn der Ganzheit ihren Ursprung zum Vorschein bringen. Das heißt, einem Ausdruck Finks zufolge, den *Ursprung der Welt*.⁴⁶

Wieder geht es um die Bedingungen der Möglichkeit der transzendentalen Frage und der Parallelität gleichermaßen, die zugleich die Bedingung der Möglichkeit ihrer doppelten Verstellung in Verfehlen und Abtrennung als vermeintlich metaphysisches Gerede ermöglicht. Zugleich werden hier die beiden verbundenen Probleme der transzendentalen Sprache (qua Reduktion) und des transzendentalen Scheins (auch qua Reduktion) mit der Frage nach dem Ursprung der Welt verbunden – als Frage nach dem *Ursprung des Sinns*.

Warum hat sich Husserl diese Frage nicht gestellt? Warum hat er nicht „als erstes den Sinn seiner operationalen Instrumente *im allgemeinen* hinterfragt“, den Sinn also der mundanen Begriffe, die er in transzendente verwandelt? Nicht aus Naivität, „aus dogmatischer oder spekulativer Überstürzung“, antwortet Derrida – sondern weil die transzendente Reduktion, „die freie Tat einer Frage“, gerade darin besteht, diese *allgemeine* Ebene einzuklammern, für den phänomenologischen Blick irrelevant werden zu lassen: „Die Frage nach der Möglichkeit der transzendentalen Reduktion kann nicht ihrer Beantwortung harren. Sie ist die Frage nach der Möglichkeit der Frage, die Öffnung selbst [...]“.⁴⁷ Umgekehrt heißt das: Die

⁴⁵ Derrida, Jacques: „Genesis und Struktur‘ und die Phänomenologie“, in ders., *Die Schrift und die Differenz*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972, S. 236–258, hier S. 252.

⁴⁶ *Ibid.* – Vgl. zum „Nichts“ auch Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, übers. von Gondek, Hans-Dieter, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003, S. 22–23.

⁴⁷ Derrida: „Genesis und Struktur‘ und die Phänomenologie“, *op. cit.*, S. 257–258.

transzendente Reduktion, die *inhaltlich* das einklammert, was die phänomenologische Beschreibung sonst durch die Voraussetzungen der natürlichen Einstellung verzerren würde, klammert dabei *operativ* auch das ein, was ihre eigene begriffliche Voraussetzung ist – und verbirgt damit denjenigen transzendentalen Schein vor sich, in dem sie sich selbst bewegt.

Damit ist das Thema gesetzt, das Derrida in *Die Phänomenologie und die Schließung der Metaphysik* (1966) und in *Die Stimme und das Phänomen* (1967) ausführlicher untersucht: Warum bewegt sich die Phänomenologie Husserls zwischen den Polen einer „urströmenden Gegenwart“ einer „stehenden urtümlichen Gegenwart“, in dem sich das aristotelische Denken des Denkens, aber „ou metaballein“, ohne Umschlag, *der reine Akt des Denkens* also, wiederholt und eines *unendlichen Regresses* der Aufdeckung immer noch einer Ursprungsfigur, eines „unbestimmten Fortschreiten[s] der Reduktion, die auf ihrem Weg immer wieder naiven [...] Überbleibseln [...] begegnet, die es zu reduzieren gilt [...]“⁴⁸? Die doppelte Aporie von Zirkel und Regress ist seit Platon – und noch bei Kant und Hegel – Anzeige eines dialektischen Dilemmas, in dem sich ein Denken bewegt, das seine eigenen operativen Bedingungen ignoriert.⁴⁹ Doch gerade zur Auflösung eines solchen Dilemmas ist, so Derrida, Husserls Denken angetreten. Indem er die „schwierige Frage des Ursprungs“ angeht, vollzieht er genau die Bewegung, deren Unterlassung die „Geschichte der Metaphysik“ begründet: „Denn der Empirismus und der Rationalismus bestanden stets nebeneinander, und es ist ihre heimliche Übereinstimmung, auf die Husserls Kritik abzielen wird.“⁵⁰

Indem Husserl diese Frage stellt, „trifft“ er „unter den Bedingungen [...] des Erscheinens der Welt überhaupt, am ‚Ursprung der Welt‘ (Fink)“ auf das Noema, „das weder reell im Bewusstsein noch real in der Welt ist“⁵¹. Diese „Anarchie des Noemas“, wie Derrida in *Genesis und Struktur‘ und die Phänomenologie* formuliert, ist unauflösbarer Rest und Möglichkeitsbedingung zugleich. Und doch wird dieser „transmetaphysische Durchbruch“ genau dadurch möglich, dass Husserl in der Verwandlung mundaner in transzendente Begriffe „weiterhin gezwungen war, die Methode in den Grundbegriffen der Metaphysik darzulegen [...]“. ⁵² Man sieht wie der Begriff des „Ursprungs“ die Züge einer reflexionslogischen Beschreibungssprache annimmt, mit der sich Präsenz- und Transzendenzreste, Versionen des reinen Aktes und der uneinholbaren Materie gleichermaßen beschreiben lassen.

⁴⁸ Derrida, Jacques: *Die Phänomenologie und die Schließung der Metaphysik*, übers. von Kleinbeck, Johannes, Diaphanes, Zürich 2011, S. 34.

⁴⁹ Vgl. dazu Zorn, Daniel-Pascal: *Vom Gebäude zum Gerüst. Entwurf einer Komparatistik reflexiver Figuren in der Philosophie*, Logos, Berlin 2016, S. 221–338.

⁵⁰ Derrida: *Die Phänomenologie und die Schließung der Metaphysik*, op. cit., S. 14.

⁵¹ *Ibid.*, S. 34.

⁵² *Ibid.*

Auch in *Die Stimme und das Phänomen* leitet Finks Problemstellung aus dem *Kantstudien*-Artikel die nun schonungsloser vorgehende Analyse an. „Fink“, so Derrida, „hat [...] deutlich gezeigt“, dass Husserl „niemals die Frage nach dem transzendentalen Logos, nach der ererbten Sprache gestellt [hat], in welcher die Phänomenologie die Ergebnisse ihrer vollzogenen Reduktionen hervorbringt und darstellt.“⁵³ Dieses Mal ist es jedoch nicht die reflexive Struktur der transzendentalen Reduktion, die diese Frage verhindert, es ist Husserls eigenes Interesse an „Sprache nur im Horizont der Rationalität“, am „Logos“, sofern er „von der Logik her bestimm[t]“ ist. Dieses Erkenntnisinteresse, so Derrida, sorgt dafür, dass Husserl das „Wesen der Sprache [...] von der Logizität als der Normalität ihres Telos her bestimmt“. Während sich Husserl so den Weg zum Verständnis der eigenen operativen Einsätze verstellt, unterläuft zugleich der von ihm aufgewiesene Inhalt den phänomenologischen Anspruch. Die „Beschreibungen der Bewegung der Zeitigung und der Konstitution der Intersubjektivität“ der genetischen Phänomenologie zeigen, „wie einer irreduziblen Nicht-Gegenwärtigkeit ein konstitutiver Wert [...] zuerkannt wird.“⁵⁴ Derrida sieht als Telos der husserlschen Begriffsbildung, in Begriffen wie „Sinn, Idealität, Objektivität, Wahrheit, Intuition, Wahrnehmung und Ausdruck“ eine „gemeinsame Matrix“, die operativ ihren Sinn bestimmt: „Sein als Gegenwärtigkeit, absolute Nähe der Identität mit sich selbst.“⁵⁵ Mit Blick auf Husserls Bestimmungen des Absoluten in den sich überschlagenden Begriffen einer „urströmende[n] Gegenwärtigung und Gegenwart“ könnte man sagen, dass Husserl an dieser Stelle durchaus auf die ererbte Sprache stößt, deren Reflexion Fink und Derrida vermissen – und sie ausdrücklich bejaht.

5. Die Leiter hinaufsteigen, um sie wegzuworfen

Der Text *Die Form und das Bedeuten* (1967) ist der einzige, in dem sich keine thematische Fink-Referenz findet. Operativ ist Fink allerdings allgegenwärtig. Derrida führt hier am deutlichsten aus, was Fink in seinem Vortrag von 1957 im zweiten Teil nur angerissen hat: eine Untersuchung der metaphorischen Einsätze, die so auf Husserls Text zurückwirken wie dieser *durch* den Wechsel der Metaphern von „Schicht“ und „Gewebe“ *hindurch* die in der ersten Metapher ausgeschlossene Rückwirkung der einen „Schicht“ auf die andere, die sich im Vollzug nicht ausschließen lässt, in der zweiten Metapher des „Gewebes“ anerkennt.

⁵³ Derrida: *Die Stimme und das Phänomen*, op. cit., S. 15.

⁵⁴ *Ibid.*, S. 14.

⁵⁵ *Ibid.*, S. 133.

In dieser performativen Selbstkorrektur im „Misstrauen gegenüber einer Metapher“, der Herstellung einer Reflexionsstruktur der Nicht-Inkonsistenz, zeigt sich, anders als in *Die Stimme und das Phänomen*, wie das dort betonte Interesse sich gegenüber dem eigenen Text – im Wortsinn – als machtlos erweist. Wie Platons hämischer Logos, der das Gespräch von Sokrates und Theaitetos begleitet, bis er sich als der Logos selbst erweist, den die beiden vollziehen, setzt sich das, was Husserl *tut*, gegen das durch, was Husserl *beansprucht*.

Indirekt verweist Derrida dann doch noch auf Fink, wenn er die Bedingung der Möglichkeit dieser Korrektur erläutert: „Die Ausdrucksschicht ist ein Medium, [...] sie ist zugleich ein Element und ein Mittel [...]“.⁵⁶ Bei Fink ist die Rede von „einem Begriffsmedium, das sie [die schöpferischen Denker, D.P.Z.] selber gar nicht in den Blick zu nehmen vermögen [...]“.⁵⁷ Mithin korrigiert Derridas Beschreibung der Selbstkorrektur von der „Schicht“ zum „Gewebe“ also auch noch Fink (und Derrida selbst), wenn Husserls operationale Aufmerksamkeit auf die Metaphernbildung zurückwirken kann.

Derrida beeilt sich, darauf zu verweisen, dass der Phänomenologe sich sicher ist, am Ende doch noch die gewünschte „schattenlose Univozität, eine absolute Transparenz des Diskurses“⁵⁸ herstellen zu können, um den Preis des Scheiterns der phänomenologischen Beschreibung und ihres Prinzips.⁵⁹ Dem „Misstrauen gegenüber einer Metapher“ tut das jedoch keinen Abbruch – in ihm zeigt sich, dass Finks Antwort auf den Anspruch schattenlose[r] Univozität“ auch für Derrida gilt: „Schattenlos erkennt allein der Gott.“⁶⁰

Daniel-Pascal Zorn, Dr., *1981, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Theoretische Philosophie und Phänomenologie an der Bergischen Universität Wuppertal. Zuletzt von ihm erschienen: „Philosophen, mit denen man denkt – Fink liest Hegel“, in *Phänomenologische Forschungen* 2 (2022), S. 111–128; *Die Krise des Absoluten. Was die Postmoderne hätte sein können*, Klett-Cotta, Stuttgart 2022. E-Mail: dpzorn@gmail.com

⁵⁶ Derrida, Jacques: „Die Form und das Bedeuten“, in ders., *Randgänge der Philosophie*, Passagen, Wien 1999, S. 177–194, S. 188.

⁵⁷ Fink, Eugen: „Operative Begriffe in Husserls Philosophie“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11,3 (1957), S. 321–337, hier S. 325.

⁵⁸ Derrida: „Die Form und das Bedeuten“, *op. cit.*, S. 188.

⁵⁹ Natürlich versichert sich Derrida am Ende seines Textes gegen die Unterstellung, es ginge ihm um die Anfechtung der phänomenologischen Beschreibung im § 124 der *Ideen I* und betont, dass es um „ein Fragen nach einer *anderen Beziehung* zwischen dem, was man problematischerweise den Sinn und das Bedeuten nennt“, geht. Und doch ist auffällig, dass das Telos, das Derrida in *Die Stimme und das Phänomen* am Text nachgewiesen hat, hier zu einer Lektürevoraussetzung geworden ist.

⁶⁰ Fink: „Operative Begriffe“, *art. cit.*, S. 336.

**RICHIR LIEST FINK. APORETIK,
ARCHITEKTONIK, SPRACHE**

PHILIP FLOCK

Abstract**Richir Reads Fink. Aporetics, Architectonics, Language**

Marc Richir's engagement with Eugen Fink's *Sixth Cartesian Meditation* reveals a shared methodological concern with the limits of transcendental phenomenology. Both thinkers critique Husserl's reduction for failing to adequately account for the distinction between mundane and transcendental attitude. Fink's notion of a reduction of the sense of being closely parallels Richir's hyperbolic epoché, both aiming to displace phenomenology's ontological commitments in favor of a focus on its performance. A key point of divergence arises in their treatment of language. While Fink develops an architectonic model that attempts to sustain phenomenology's methodological purity through systematic differentiation, Richir argues that this approach implicitly reinstates eidetico-logical presuppositions. He replaces Fink's transcendental spectator with the concept of performing language, shifting the focus from theoretical predication to the dynamic constitution of sense formation. This study examines how Richir critically engages with Fink's project, demonstrating that their differences are not oppositional but constitute a methodological reconfiguration of phenomenology's scope and foundations.

Keywords: Sixth Cartesian Meditation; Transcendental phenomenology; Hyperbolic epoché; Language; Constitution; Richir

„Die Aufmerksamkeit auf dieses Nicht-Erlebte bestimmt das Leben des Zeitgenossen. Insofern bedeutet Zeitgenossenschaft die Rückkehr zu einer Gegenwart, die nie unsre war.“¹

1. Der Geist der Vergangenheit

Gründet philosophische Zeitgenossenschaft, ehe sie sich in Begegnungen und Gesprächen ausdrückt, womöglich in einem *sympathein* mit fremden Geistern? Als ob in Hyperbeln seiner selbst das Denken sich insgeheim aus Ahnung speiste – ‚*Oneiro-phrenie*‘ der Genossenschaft, ursprünglicher als Einsamkeit und Anonymität, für eine Synchronie des Lebens empfänglich, die niemals Gegenwart war. Im September 1989 bringt der belgische Phänomenologe Marc Richir auf einem Kolloquium zu *Grundfragen der phänomenologischen Methode und Wissenschaft*, welches das Eugen-Fink-Archiv in Freiburg im Breisgau anlässlich der im Vorjahr erschienenen Bände der *VI. Cartesianischen Meditation* abhielt, sein Erstaunen über die Tragweite dieser phänomenologischen Pionierarbeit Eugen Finks in den 1930er Jahren zum Ausdruck:

Ich erkenne dadurch, wie viel meine eigene Meditation der Phänomenologie, die ich vor bald fünfundzwanzig Jahren begonnen habe, Eugen Fink verdankt, ohne es zu wissen. Das heißt, das Studium der *VI. Meditation* hat mich mit Verwunderung einen sehr realen, wenn auch bis vor kurzem mir unbekannten Vorfahren entdecken lassen. Mein bewunderndes Erstaunen rührt auch daher, dass mir viele der Probleme, die mir die Phänomenologie stellt, und der Bearbeitungen, die sie erfordert, als von Eugen Fink selbst zum ersten Mal mit der gebotenen Klarheit gestellt erschienen.²

In Richirs Begegnung mit Finks *Meditation* kommt das Vorzeitliche der Genossenschaft besonders zum Ausdruck. In Finks Werk entdeckt er in dem unbekannt geglaubten Terrain überraschend die Spur seines eigenen Wegs. Die dunkle Zeitgenossenschaft wird zur *Enthüllung einer Verwandtschaft des Denkens*, die ihre Geschichte nur rückläufig wird entfalten können – prognostische Anamnese eines archaischen Epilogs.³ Richir erkennt in Maurice Merleau-Ponty den Vermittler

¹ Agamben, Giorgio: *Nacktheiten*, Fischer, Frankfurt am Main 2010, S. 33.

² Richir, Marc : „La question d’une doctrine transcendante de la méthode en phénoménologie“, in *Épokhè*, Nr. 1: Le statut du phénoménologique, Jérôme Millon, Grenoble 1990, S. 91–125, hier S. 93. (Diese wie alle folgenden Übersetzungen aus dem Französischen von mir, P. F.)

³ Die Kraft der Retrojektion ist so stark, dass Richir geradezu bedauert, nicht früher durch Finks Klarheit vor manchem „Irrweg“ (Richir: „La question d’une doctrine transcendante“, *op. cit.*, S. 93) bewahrt worden zu sein.

dieses apokryphen Erbteils, ist dessen (Spät-)Werk doch von umfassender Bedeutung für seine Auffassung von Phänomenologie.⁴

Doch wo Verwandtschaft sichtbar wird, beginnen zugleich Differenzen sich zu schärfen. Besonders der *architektonische Standpunkt* in Finks spekulativem Entwurf regt Richir nach kritischer Lektüre dazu an, die jüngst erschienene *VI. Cartesianische Meditation* zum Ausgangspunkt einer eigenen methodologischen Selbstbesinnung zu machen, die infolge ihrer systematischen Tragweite von grundlegender Bedeutung für seine Phänomenologie sein wird.

Eine erste gemeinsame Wurzel beider Denker zeigt sich in der Kritik an Husserls transzendentaler Reduktion und ihrem Mangel, die Differenzen zwischen natürlicher und transzendentaler Einstellung, Tatsache und Wesen, Weltkonstitution und konstituierendem Tun in der nötigen Radikalität zu thematisieren. Was Fink in der *VI. Cartesianischen Meditation* in der „Reduktion des Seinssinns“ fordert, hat starke Ähnlichkeit mit Richirs „hyperbolischer Epoché“, deren Aufgabe die Suspendierung des „ontologischen Simulacrums“ ist. Beide verfolgen damit ein gemeinsames Motiv: den Seinssinn in der Phänomenologie zugunsten eines *Vollzugssinns* zu ‚dekonstruieren‘. Während Fink jedoch versucht, die Phänomenologie durch eine „meontische Philosophie des absoluten Geistes“⁵ zu läutern, indem er sie in die Aporien ihrer Ontologisierung treibt, sieht Richir gerade in dieser Gestalt spekulativer Philosophie⁶ die Gefahr einer metaphysischen Substruktion: die „Phänomenologie der Phänomenologie“⁷ werde so zu einer „Phänomenologie ohne Phänomene“⁸. An die Stelle einer absoluten Reflexionsinstanz setzt er das Konzept der *fungierenden Sprache*, das sich statt an theoretischer Prädikation am Sprachphänomen ausrichtet.⁹ So bestimmt Richir, in seiner ‚Methodenlehre‘, die

⁴ „Bisher kannte ich die *VI. Meditation* nur aus den beiden kurzen Zitaten, die Merleau-Ponty in seinem Vorwort zur *Phänomenologie der Wahrnehmung* daraus gemacht hat, einem Text, der mich, wie das gesamte Werk des französischen Philosophen, tief beeindruckt hat“ (Richir: „La question d’une doctrine transcendante“, *op. cit.*, S. 93).

⁵ *Ibid.*, S. 183.

⁶ Dass Richir andernorts die „spekulative Kühnheit“ Finks (Richir: „La question d’une doctrine transcendante“, *op. cit.*, S. 93) gerade als Qualität unterstreicht, ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass er „Metaphysik“, „Dialektik“ wie „Spekulation“ keineswegs *per se* ablehnt, sondern je in ihrem Bezug zur Phänomenalisierung bewertet.

⁷ Fink, Eugen: *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Hrsg. von Ebeling, Hans, Holl, Jann; van Kerckhoven, Guy, Springer, Dordrecht: Springer 1988, S. 9.

⁸ Richir, Marc: *Phänomenologische Meditationen. Zur Phänomenologie des Sprachlichen*. Übers. von Trinks, Jürgen, Turia & Kant, Wien 2001, S. 373; frz. *Méditations phénoménologiques*, Millon, Grenoble 1992.

⁹ Siehe van Kerckhoven, Guy: *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink. Die sechste Cartesianische Meditation und ihr „Einsatz“*. Übers. v. Hammerschmied, Gerhard; Boelderl, Arthur R., Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, S. 252.

an-archisch a-teleologische Phänomenalisierung des sich bildenden Sinns zum „Organ der Phänomenologie“¹⁰.

Die vorliegende Untersuchung folgt diesem gemeinsamen Denkweg – einer Zeitgenossenschaft im tiefsten Sinne –, indem sie ihn wechselseitig zu erhellen sucht: als die Nähe zweier Versuche, das Transzendente des Phänomenologisierens eingedenk seiner ontologischen Aporien zu erfassen; und als Divergenz zweier Unternehmungen, die sich erst auf Abstand als wesensverwandt erweisen. Zuletzt sei der propädeutische Charakter dieses Artikels im Voraus bemerkt. Die von mir gewählte Problembehandlung konnte nicht zu einem relativen Abschluss gebracht werden, ohne dafür den Preis einer gewissen Begriffsdichte zu zahlen, die gänzlich aufzulösen mir nicht gelungen ist. Auch der Verweis auf den Umstand, dass die grundlegende Konstellationsforschung dieser spezifischen Traditionslinie der Phänomenologie noch vor uns liegt, kann und soll diese Schwäche nicht entschuldigen. Ich kann nur hoffen, dass ein Teil jener Fruchtbarkeit, die dieser Essay hinsichtlich der behandelten Fragen geltend macht, für die stellenweise Sperrigkeit des Textes entschädigt.

2. Finks frühe Aporetik: der *logos harmatikos* und seine Beziehung zur Meontik

Trotz Finks Scharfsinn, in Husserls Interpretation der „reinen und absoluten Selbstbesinnung“¹¹ erkannt zu haben, dass das phänomenologisierende Ich unvermeidlich dem Vor-Konstituierten verhaftet bleibe, sofern nach Husserl „jede derartige Projektion [das Hineinprojizieren in die immerfort schon konstituierte und sich fortkonstituierende Welt] selbst sinnstiftende Leistung“¹² anzeige, wendet Richir ein, dass diesem Konstituieren keineswegs *a priori* eine Subjektivität korrelieren müsse. Vielmehr wäre die Reduktion aller weltkonstituierenden Subjektivität nur dann *phänomenologisch* zulässig, wenn sie sich, anstatt bei einem absoluten Geist Zuflucht zu suchen, gänzlich der *Anonymität* der Phänomenalisierung¹³ aus-

¹⁰ „[D]as eigentlich phänomenologische ‚Organ‘ der Phänomenalisierung [ist] der Schematismus der Phänomenalisierung selbst. Er ist also die zentrale architektonische ‚Gestalt‘ unserer für die Phänomenologie vorgeschlagenen Umgestaltung ...“ (Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 394).

¹¹ Husserl, Edmund: „Beilage XIII: Die psychologische Verweltlichung des Transzendentalen, das vom phänomenologisierenden Ego aus enthüllt wird. Ad Psychologisierung der Phänomenologie (Dezember 1933 oder Januar 1934)“, in Fink: VI. *Cartesianische Meditation*, op. cit., S. 213.

¹² Fink: VI. *Cartesianische Meditation*, op. cit., S. 213.

¹³ In Abschnitt 7 gehen wir ausführlicher auf diese „Anonymität“ ein.

setzte und aus diesem Standpunkt die auftauchenden Simulacren der Reflexion als intrinsischen Teil phänomenologischer Analyse begriffe. Auch wenn Fink die Iteration der Reflexionsinstanz in der Vorbemerkung zur Habilitationsschrift nach Kriegsende selbst zum unwesentlichen Aspekt seines Entwurfs herabstufte und den Akzent auf die *Aporetik* als methodologische Leitidee¹⁴ verschiebt, insistiert Richir dessen ungeachtet darauf, dass Husserl, sogar im Gegenzug zur eigenen szientistisch-positivistischen Tendenz, stets an der Überzeugung festgehalten habe, die „Idee des Systems“ im strengen Sinne einer theoretischen Selbsttransparenz sei der Phänomenologie „fast ‚von Natur aus‘ [...] entgegengesetzt“¹⁵. Eben diese Spannung liege der Husserl'schen Aporetik zugrunde, jenem eigentümlich eröffnenden Problematisieren, dem sich auch Richir verpflichtet sieht, wenn er in der „Treue“ zu dieser *Architektonik von Fragen und Problemen* die einzig denkbare Systemform und den „eigentlichen Geist der Phänomenologie“¹⁶ erblickt. Die nun folgende kurze Rekonstruktion der Anfänge der Fink'schen Architektonik aus der Idee einer Aporetik soll eingangs helfen, ihre Beziehung zur klandestinen Textstrategie der *VI. Cartesianischen Meditation* anhand einer Auswahl zentraler Fragen und Motive besser zu verstehen.

Schon früh hatte Fink zahlreiche Reflexionen über eben jenen Status der Apozizität angestellt. Im Rahmen der durch Husserl beauftragten Editionsarbeiten zu den Bernauer Zeitmanuskripten (von 1929) zielen einzelne Überlegungen in Finks „Dispositionsentwürfen“ bereits auf die Möglichkeit einer *positiven Funktion der Aporetik*, die sich in Husserls Analysen zunehmend abzuzeichnen beginnt:

Aber die Probleme sind nicht von der natürlichen Auffassung her, in stetigem Vordringen zur Tiefe aufgebaut, sondern werden [von Husserl] gleich in phänomenologisch sehr tiefliegenden Aporien gefaßt. – Eine Ausarbeitung dieses wertvollen Materials muß Wiederholungen ausschalten, Übergänge bilden, Fehlversuche als Aporien einbauen, und eine systematische Einheit darin bewerkstelligen, daß sich die ganze Untersuchung von dem Chaos der Aporien schließlich bis zur phänomenologischen Klarheit hindurcharbeitet.¹⁷

¹⁴ Vgl. Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, *op. cit.*, S. 184: „Die von dieser Aporie geführte ‚Transzendente Methodenlehre‘...“.

¹⁵ Richir: „La question d'une doctrine transcendante“, *op. cit.*, S. 93. Husserls Programm der Phänomenologie als „strenger Wissenschaft“ hat meiner Kenntnis nach kein namhafter Phänomenologe – ob nun Heideggers Kritik beipflichtend oder nicht – ernsthaft weitergeführt.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (= EFGA 3.2), hrsg. von Bruzina, Ronald, Karl Alber, Freiburg/München 2008, S. 361.

Was hier noch allein das Darstellungsproblem der Husserl'schen ‚Lehre‘ zu treffen scheint, erfährt an anderen Stellen – wo Fink den eigenen Überlegungen zu seiner in der VI. *Cartesianischen Meditation* „debütierenden Meontik“¹⁸ Freiraum gewährt – eine „schrittweise Tieferlegung“¹⁹, d.h. korrelativ zur Vertiefung der Reduktionsproblematik. Die Aporetik erlangt nunmehr den Status eines neuen methodologischen Verfahrens, das an die Stelle der ontisch-ontologischen Deskription treten soll. Die transzendente Subjektivität als ‚Sein‘ des Seienden sei weder ein ursprüngliches Seiendes jenseits noch ein Effekt diesseits der phänomenologischen Reduktion. Die eigentümliche transzendente Produktivität sei vielmehr ‚nichtig‘, weshalb die Perspektive ihrer Analyse als „Entnichtung“²⁰ begriffen werden müsse. Alle analytischen Gehalte seien in Wahrheit Resultat einer „Ontifikation mit schlechtem Gewissen und ständigem Protest“²¹, die das Ontische nur „sein lässt“, da dieses „Einlassen ins Sein“ eigentlich den „Einbruch des Nichts in das Sein“, das heißt „*Meontisierung*“²² bedeute. Man bedenke die Tragweite dieser ‚Methodologisierung‘ des Aporetischen: Was zuvor Motiv war, wird jetzt zum Movens. Aporien verweisen nicht mehr bloß auf Unentscheidbarkeiten, *auf die* das Denken ‚stößt‘, die *im* Denkvollzug ‚aufkommen‘ oder *sich* ‚einstellen‘, sondern bezeichnen die methodische Zielstellung selbst. Sie bezeichnen nicht länger didaktische Textstrategien, die jene Ausweglosigkeiten nur als Provisorien der Darstellung nutzen, deren Lösungen dem produktiven Denken aber im Voraus bekannt sind. Nun zielt der Begriff der Aporie vielmehr auf eine Aporetik des Denkens in der Faktizität ihres Vollzugs. In der Vorlesung von 1951 über den „Sinn der aporetischen Methode des Aristoteles“ hat Fink die Idee dieses Verfahrens zum Ausdruck gebracht:

Aporien, ‚Weglosigkeiten‘, sind nicht müßig ausgedachte, gleichsam spielerische Verlegenheiten, die der Autor nur dem Leser bereitet, um ihn zu verwirren und endlich ihm die eigene Lösung der Probleme aufzureden; die Aporetik ist kein pädagogischer Kunstgriff. Sie ist vielmehr eine wirkliche Erfahrung, welche das Denken macht.²³

¹⁸ Van Kerckhoven, Guy: „Eugen Finks Phänomenologie der VI. Cartesianischen Meditation“, in *Phänomenologische Forschungen* 30, Die Freiburger Phänomenologie, Meiner, Hamburg 1996, S. 88–110, hier S. 109.

¹⁹ Fink, EFGA 3.2, *op. cit.*, S. 167.

²⁰ Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, hrsg. von Bruzina, Ronald (= EFGA 3.1), Alber, Freiburg/München 2006, S. 306.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ Fink, Eugen: *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Springer, Den Haag 1959, S. 225.

Ende der 1920er Jahre dient die Aporetik noch der Ausarbeitung des meontischen Standpunkts als Kritik bzw. „Ablehnung der ontologischen Konstitutionsidee“, welche in einer „unausgearbeiteten und zu wenig radikalisierten Aporetik wurzelt“²⁴. Finks Einwand, die Aufklärung des Seinssinns sei selbst bereits Mangel an Negativitätssinn, findet so explizit Anwendung auf Husserls Methodenlehre. Nunmehr liegt der Grund der ‚Entnichtungsmethode‘ in der Sinnverschiebung des Logisch-Eidetischen zur Faktizität der Denkerfahrung: „Der Logos, der trifft, der treffliche, gemeinhinnige Logos ist Logos auf Seiendes hin. Der Logos hamartikos ist Logos auf das Nichts = Nicht-Seiendes hin. Die ‚Verfehlung‘ gründet im Nichtgehen auf Seiendes. (Also ein metaphysischer – kein terminologischer Grund!!)“²⁵

Anders als die Hamartie des Helden der antiken Tragödie – als „Fehltritt“, der dessen unheilvolles Schicksal besiegelt – soll der *logos hamartikos* das Logisch-Eidetische einer „apophantischen Reduktion“²⁶ unterziehen. Erst ein methodisch bezwecktes ‚Vorbeiziehen‘ an der onto-thetischen Bedeutungsfunktion des *logos apophantikos* macht es möglich, die „meontischen Begriffe“²⁷ der Weltbefangenheit zu entreißen, um damit der „eigentümlich ‚dynamischen‘“ Schwebe der Entnichtung und ihrer „unruhigen“ unablässigen Forderung nach „Verwandlung“²⁸, kurz: ihres irreduziblen Überschusses, der ihre „Bedeutsamkeit“²⁹ ausmacht, zum Ausdruck zu verhelfen. Die radikale Aporizität, die im Scheitern des *logos apophantikos* gründet, zielt auf die „formale Anzeige“ eines Schiefgehen-*Lassens* ab, eines Greifens-ins-Leere, dessen destabilisierend-desorientierende Wirkungen die *Katastrophe* des phänomenologischen ‚Positivismus‘ herbeiführen sollen.

Ein so in den Blick genommenes „katastrophales Denken“ stellt Fink in nachfolgenden Meditationen sogleich auf die Probe. Es hat zuweilen den Anschein, als würde die Leidenschaft des Denkens³⁰ von der eruptiven Wucht der meontischen Dynamik hinfort gerissen. Die ins Absolute ausschwingenden Ekstasen des

²⁴ Fink: EFGA 3.1, *op. cit.*, S. 356.

²⁵ *Ibid.*, S. 312.

²⁶ *Ibid.*, S. 37.

²⁷ *Ibid.*, S. 313. Hier liefert Fink eine Aufstellung der hamatologischen Mittel: „1. Formale Anzeige, 2. Verkleidungsbegriffe, 3. Transzendentaler Schein [–] Denken als ob[:] 1. Protestierende Begriffe, 2. Ironische Begriffe, 3. Maskierte Begriffe, 4. Entnichtungsbegriffe.“

²⁸ *Ibid.*, S. 305.

²⁹ *Ibid.*, S. 14: „Man könnte einwenden, rein signitiv könnte Schein intendiert werden, ohne daß ein fundierender Träger mitintendiert werden müßte, gerade wie eine Bedeutung auch losgelöst von dem Bedeutungsleib als ‚Bedeutung an sich‘ intendiert werden kann. Aber ‚Schein‘ hat zu ‚Bedeutung‘ im Sinne von Begriff und Apophansis *keine* Affinität, sondern zu Bedeutung als *Bedeutsamkeit* ...“.

³⁰ Wir werden später auf die besondere Bedeutung der Affektivität in der Sinnbildung bei Richir zurückkommen.

Denkens finden in Finks hyperbolischer Ausdrucksweise einen sprachlichen Wiederhall. In einer Pendelbewegung zwischen „Weltsturz“ und „Theophanie“³¹ wird eine schrecklich-emphatische Erregtheit spürbar, die in unmittelbarer Folge von der „Vernichtung des Menschen“ in die „eschatologische“ „Wiedergeburt“ umschlägt.³² Die Lektüre Hegels – dessen dialektischer Aufhebungsbegriff es Fink ermöglicht, das meontisch modifizierte, neuplatonische Begriffspaar von *Katabasis* und *Ekbasis* als im Absoluten aufgehoben zu denken – ist sicherlich eine weitere eruptive Quelle:

Das Gegenteilseiner selbst ist die widerlogische (Logik der Metaphysik!) Weise der Existenz des Absoluten. Das Absolute ist das exzessive Unwesen des Menschen, die Wesenlosigkeit der Exzession. Philosophieren als katastrophales Denken ist der Exzeß des Lebens, die Schleuderung seiner selbst über es hinaus. Der exzessive Mensch ist der „Übermensch“, der eschatologische Mensch, der Mensch des großen Endes: der Endmensch, der entmenschte Mensch [...] Gott ist der Exzeß des Menschen, der Überschwang der Vernichtung, das ‚Golgatha der Vernunft‘!³³

Früher oder später verliert auch dieser ‚meontologisierende‘ Exzess an Elan und das Denken sinkt ‚katabantisch‘ zurück in die weltbefangene Endlichkeit. Der „Ekbantiker“³⁴ wird durch den transzendentalen Schein, der den Rückbezug auf das Ontische restituiert, aus der Entrückung wieder in die Welt ent-nichtet: „Die Rache des Ontischen für den metaphysischen Verrat des Philosophen besteht in der Umbiegung der meontischen Sinnhaftigkeit in einen ontisch-massiven Un-Sinn.“³⁵ Diese Aporie der sinnkonstitutiven Unübersetzbarkeit der meontischen Erfahrung stellt Fink wiederum in einen phänomenologischen Zusammenhang:

Jedes Wort, das der Phänomenologe spricht, ist ein Herausfallen aus der Reduktion. So führt dies scheinbar auf eine Unmöglichkeit der Reduktion. Wenn eben

³¹ Fink: EFGA 3.2, *op. cit.*, S. 166.

³² „Alle Freiheit ist nur durch Vernichtung möglich. – Die Reduktion ist kein harmloses Denkexperiment eines spleenigen Gelehrten in der warmen, büchergefüllten Stube, sondern hat die Dämonie eines Selbstmordes. Sie ist kein existenzieller, aber existenzialer Selbstmord. Nur durch diesen Tod wird das Dasein frei in sich (Absolution) zum zweiten Leben im Sturz der Katabase. Das zweite Leben ist das Desiderat aller Menschensehnsucht, die ‚vita nuova‘, das ‚ethische Leben‘, ‚Gemeinschaft der Heiligen‘.“ (Fink: EFGA 3.1, *op. cit.*, S. 236). Zum meontischen Freiheitsbegriff siehe auch: Giubilato, Giovanni Jan: *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927–1946)*, Traugott Bautz, Nordhausen 2017, besonders Kap. 5 §7 „Die Absolution“, S. 240 ff.

³³ Fink, EFGA 3.1, *op. cit.*, S. 312 f.

³⁴ *Ibid.*, S. 410; siehe auch: Z-IV 40b.

³⁵ *Ibid.*, S. 313.

Reduktion wäre Abkapselung gegen die wirkliche Welt, wäre nicht abzusehen, wie Aussagen über die transzendente Sphäre möglich sein sollten.³⁶

Die hier angedeutete sprachphilosophische Aporie, die drei Jahre später ein Leitmotiv der Aporetik der *VI. Cartesianischen Meditation* bilden wird,³⁷ versammelt bereits eine Reihe zentraler Fragen und Motive, die für Marc Richirs mittlere Entwicklungsphase prägend sein werden.

Nachdem wir das Spezifische der meontischen Architektonik des frühen Fink im Vorfeld des Entwurfs einer Methodenlehre beleuchtet haben, sollen im Folgenden die maßgeblichen Grundideen der *VI. Cartesianischen Meditation* skizziert werden, um den Rahmen abzustecken, in dem Richir an diese Gedanken anknüpfen wird.

3. Die Aporie der „transzendentalen Sprache“ als Peritrope der *VI. Cartesianischen Meditation*

Bekanntlich bedient sich Fink der kantischen Architektonik von Ästhetik, Analytik, Dialektik und Methodenlehre, um sein Projekt innerhalb der Phänomenologie zu verorten.³⁸ Während der regressiven Phänomenologie die ersten beiden Teile einer Elementarlehre entsprechen, kommt der konstruktiven Phänomenologie die Rolle der Dialektik zu. Das Subjekt der transzendentalen Elementarlehre bezeichnet Fink als transzendentalen Zuschauer, insofern dieser die Weltkonstitution zum Thema hat. Auch die Dialektik, als Lehre von Anfang und Ende der Konstitution selbst, fällt noch in diesen thematischen Bereich. Dagegen zeichnet sich der spezifische Teil der Methodenlehre dadurch aus, dass hier der *transzendente Zuschauer* sowohl Subjekt als auch Thema ist – also eine Iteration des transzendental phänomenologisierenden Ichs im Sinne einer reinen transzendentalen Reflexion auf das Transzendente selbst.

Fink zieht somit ein neues Register in die phänomenologische Architektonik ein. Der *transzendente Zuschauer* in reiner Selbstreflexion ist alleiniges Produkt der Methodenlehre. Welche Modifikation der Reduktionsmethode erlaubt es, eine solche Trennlinie zu etablieren? Finks Antwort auf diese architektonische Frage steht bereits implizit im Horizont der Meontik, sofern das reduzierte Feld eine entsprechende Erweiterung erfährt: „Das transzendente Sein wird durch den

³⁶ *Ibid.*, S. 254.

³⁷ Fast wörtlich wiedergegeben in Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, *op. cit.*, S. 95.

³⁸ Vgl. *ibid.*, S. 13.

Vollzug der phänomenologischen Reduktion nicht nur ‚entdeckt‘ und eröffnet, sondern auch erweitert um ein transzendentales Sein, das als solches in keiner Homogenität der Seinsnatur mit dem reduktiv erschlossenen Sein steht.“³⁹

Diese „Erweiterung“ ist Erweiterung einer „Selbstentgegensetzung“ des transzendentalen Lebens: von Reduziertem und Reduzierendem. In einer ersten Erweiterung durch phänomenologische Reduktion finden wir die ursprünglich reduktive Entgegensetzung von natürlicher und transzendental konstituierender Welterfahrung. In regressiver Ausrichtung bleibt das Mundane auch in transzendentaler Einstellung thematischer Leitfad. Im nächsten Schritt nun ‚läutert‘ sich der transzendental Reflektierende erneut, um sich als reines Theoretisieren von sich als weltkonstituierendem Tun abzusetzen. Damit wird aber die Mundanisierung als gemeinsame *thematische* Verbindung gekappt und die zweite Erweiterung erzeugt die radikale Heterogenität eines neuen Seinsfeldes ohne jeden Weltbezug. Fink schlägt damit eine Form von Reduktion vor: eine „thematische Reduktion der Seinsidee“⁴⁰ unterschieden von der phänomenologischen Reduktion, welche zunächst den Seinsbegriff transzendental thematisierte.⁴¹

Das zweite Glied der Aporetik und architektonisches Gegenstück zu der anti-thetischen Reihe der ontologischen Spaltungen bildet ein gleichsam ‚synthetischer‘ „Leitfaden des Analogieverhältnisses“⁴²:

Die ‚*analogia entis*‘ zwischen mundanem und transzendentelem Sein ist keine ‚*analogia attributionis*‘, sondern eine ‚*analogia propositionalis*‘: So wie theoretische Erfahrung gemeinhin auf Seiendes bezogen ist, so sind wir phänomenologisierend analog bezogen auf die ‚an sich‘ nicht seiende, aber auch nicht nichtseiende Weltkonstitution.⁴³

Die ganze Schwierigkeit dieser Aporetik der analogisierenden ‚Aufhebung‘ der meontischen Grundarchitektur findet ihren ersten Austragungsort im Problem

³⁹ *Ibid.*, S. 22.

⁴⁰ *Ibid.*, S. 80.

⁴¹ Diese an Kant gemahnende Unterscheidung von Begriff und Idee zielt hinsichtlich der phänomenologischen Reduktion auf eine Kritik der Mereologie Husserls. Laut Fink liege der „Forderung eines Rückganges auf eine an sich erste Evidenz“ und ein „an sich erstes Seiendes“ die Vorstellung eines ersten „Substrats“ zugrunde, das die Mannigfaltigkeit des mundan Seienden als ‚Teile‘ einer Totalität auslegt. Damit sei jedoch über den „Begründungszusammenhang schon entschieden“ und entspreche der formalen Prädetermination des methodischen „Leitfadens“ als *Rückgang* auf eine „an sich erste und apodiktische Evidenz“. Diese Idee einer ‚Ausrichtung‘ des transzendentalen Feldes sei demnach dem mundanen Seinsbegriff abgewonnen und müsse als derartige Transzendenz ebenfalls der Reduktion unterzogen werden (s. Fink: *VI. Cartesianische Meditation, op. cit.*, S. 113f.).

⁴² *Ibid.*, S. 82.

⁴³ *Ibid.*, S. 82.

der Eidetik. Die Möglichkeit theoretisierenden Tuns, die reduzierten Seinsfelder durch Ideation allgemeiner eidetischer Verhältnisse zu organisieren, führt zu Finks Begriff eines „Vor-Seins“⁴⁴ als *tertium comparationis* der eidetischen Analogie zwischen mundanem und transzendentelem Eidos. „Vor-Sein“ bezeichnet das *me on* hinsichtlich seiner mundan-transzendentalen Seinsdifferenz und thematisiert die Freiheit transzendentaler Produktivität in der ideierenden Tätigkeit. Das „vor-“ bezieht sich jedoch nicht auf die „Vor-gegebenheit“ eines „tieferen Apriori“⁴⁵, sondern auf die reinen Möglichkeiten freier Produktivität: „Das transzendente Eidos ist *kein* ‚Apriori‘...“⁴⁶.

Die Aporetik der Analogie wird daher von Fink tiefer gefasst als *Problem der Prädikation*. Insofern das Theoretisieren erst im Prädizieren den Abschluss als Wissenschaft erreicht, wird ersichtlich, dass selbst in der Immanenz des an Weltkonstitution unbeteiligten Zuschauers ein bislang unthematisches, mundanes Residuum verborgen liegt. Diese immanente Prädizierbarkeit würde eine „transzendente Sprache“⁴⁷ voraussetzen, die jedoch unmöglich ist, sofern der signifizierende Grundcharakter auch im Akt, Nicht-Seiendes zu prädizieren, irreduzibel auf ‚etwas‘ (Bedeutung) abzielt. Als *analogia propositionalis* müsste die Sprache daher reflexiv bzw. transzendental die „Weise ihres Bedeuten“ analogisch verwandeln⁴⁸ und die Sinnverwandlung durch eine Sprache anzeigen, deren „Begrifflichkeit seltsam *fließend* und offen ist“⁴⁹. Um aber diese Sinnmodifikation theoretisch fassen zu können, so Fink, müsste der Reduktion der Seinsidee eine „Reduktion der Sprache“⁵⁰ korrelieren. Dann jedoch – hierin findet die Aporetik der Methodenlehre gleichsam ihre ‚Ekbasis‘ – würde der ‚welt-blinde‘ unbeteiligte Zuschauer zu guter Letzt *verstummen*,⁵¹ da er das ‚Vermögen‘ zur Sinnmodifikation nur besäße, wenn er sich auf den mundanen Ursprung der immer schon ontifizierenden Sprache verstünde. Positiv ausgedrückt heißt dies: Als beteiligter Zuschauer, d. h. an der menschlichen Sprache notwendig teilhabender, ist er zur analogischen Explikation des transzendentalen Seins fähig, allerdings um den Preis der irreduziblen partiellen Intransparenz desselben. Die Begründung Finks ist letztlich egologisch. Was bei allem Einstellungswechsel nicht mitreduziert werden könne, seien jene habituellen Erwerbe, seine Vermögen: „[K]eineswegs verliert [das Ich]

⁴⁴ *Ibid.*, S. 89.

⁴⁵ Wie Husserl meint, vgl. seine Randbemerkung (*ibid.*, S. 92).

⁴⁶ *Ibid.*, S. 92.

⁴⁷ *Ibid.*, S. 93.

⁴⁸ *Ibid.*, S. 96.

⁴⁹ *Ibid.*, S. 102.

⁵⁰ *Ibid.*, S. 103.

⁵¹ Vgl. *ibid.*, S. 104f.

die in der natürlichen Einstellung erworbenen Habitualitäten und Dispositionen, *es verliert nicht seine ‚Sprache‘*. Das konstituierende Ich, als das vom Menschsein verdeckte eigentliche Ich, ist auch der eigentliche Sprecher ...“⁵².

Inwiefern diese Sachlage den Wendepunkt der Methodenlehre darstellt, von dem aus der ‚Abstieg‘ in die von Fink sogenannte „sekundäre Verweltlichung“ seinen Anfang nimmt, gehört nicht mehr in diese Untersuchung. Damit gehen wir zu Richirs Interpretation über.

4. Das Logisch-Eidetische und die fungierende Sprache bei Richir

Marc Richirs *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*⁵³ von 1992 sind offenkundig eine Hommage an die *Cartesischen Meditationen*. So stehen im Zentrum dieses Werks die Kritik des phänomenologischen Cartesianismus wie der aus ihm resultierenden Konzeption einer phänomenologisch hyperbolischen Epoché, die Auffächerung der passiven Synthesen – in die ersten, zweiten und dritten Grades – sowie der Entwurf einer Phänomenologie der fungierenden Sprache. Dass Fink in diesen Meditationen zum Gegenstand einer „VI. Meditation“ wird, die den Titel „Phänomenologie und Architektonik“ trägt, belegt deutlich, welche Bedeutung seine erst jüngst erschienene Methodenlehre für Richirs eigene Phänomenologie hatte. In dieser Untersuchung wird zudem die oben erwähnte Rolle Merleau-Pontys explizit reflektiert, bevor der eigene Ansatz einer phänomenologischen Architektonik abschließend kontrastiert wird.

Wie eng die Verbindung von Idealität, Eidetik und Sprache hinsichtlich einer phänomenologischen Architektonik ist, hat Fink mit seinem Entwurf als Erster demonstriert. Dennoch bleibt die Frage, ob und inwiefern diese Verbindung außerhalb des Horizonts einer Methodenlehre die Phänomenologie transformiert, eigens unbedacht. Dass Husserls Urteil über die prinzipielle Unmöglichkeit eines phänomenologischen ‚Systems‘ keineswegs auf allein höherstufige Probleme verweist, sondern sich auf die ‚Allgegenwart‘ des Logisch-Eidetischen in transzendental-phänomenologischer Reflexion erstreckt, kann nur durch konkrete Analysen einsichtig gemacht werden, die verständlicherweise nicht mehr Aufgabe der programmatischen VI. *Cartesischen Meditation* sein können. Anders als dort, wo die sekundäre Verweltlichung das Husserl’sche Programm einer „strengen

⁵² *Ibid.*, S. 94.

⁵³ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit.

Wissenschaft“ zu vollenden sucht, gelte es nach Richir zu fragen, wie das Eidetische „ohne fundamentalen Bruch die natürliche Haltung *und* die phänomenologische Haltung zu durchqueren“⁵⁴ vermag. Fink weist in der *VI. Cartesianischen Meditation* bereits selbst kritisch in diese Richtung, wenn er von einer „Logifizierung“⁵⁵ oder „Ontifizierung“⁵⁶ des phänomenologischen Feldes durch das Eidetische spricht.

Der „unbeteiligte Zuschauer“ ist die aporetische Idealgestalt, die jene Forderung nach absoluter Selbstbesinnung ‚verkörpert‘ und die in Husserls Phänomenologie, in der das Logisch-Eidetische mehr oder minder schrankenlos bzw. transgressiv ‚flottiert‘, durch die radikalisierte Epoché der Seinsidee einen architektonischen Abstand einführen soll. Die dem phänomenologisierenden Ich ebenfalls aufgegebene „Reduktion der Sprache“ enthülle nach Richir, dass die weltkonstituierenden Apperzeptionen für Fink in Wahrheit immer schon „Sprachapperzeptionen“⁵⁷ implizieren. Wie die Entfaltung der Reflexionsstufen der theoretisierenden Erfahrung aufweisen, sei die Naivität der natürlichen Welterfahrung gerade dadurch ausgezeichnet, dass „[a]lles weltliche Verstehen [...] immer schon geführt [ist] von dem Vorgegebenheitswissen“, was „in der Vorgängigkeit der allgemeinsten Apperzeptionen vor jeder bestimmten Erfahrung von Individuellem [gründet]“⁵⁸. Sie sind es, die im Prädikationskapitel zuletzt noch die sprachlich habituelle Voraussetzung der transzendentalen Erfahrung ausmachen.⁵⁹ Das Selbst, „befangen und verfangen“⁶⁰ in einem auf „identitären Verdichtungen des Seins“⁶¹ hin naiv operierenden Weltglauben, soll sich in die „transzendente Unbefangenheit“⁶² gegen jedwede Ontifizierung setzen, das heißt für Richir: in die radikale Indifferenz gegenüber „jeder Zeitigung/Räumlichung der Sprache“⁶³.

Diese „Absolution“ führe, so Richir in eigener Terminologie, jedoch unausweichlich wieder in eine Kumulation der „identitären Verdichtung der Zeichen des Sprachsystems“⁶⁴, d. h. in das, was Richir in Anspielung an Heidegger ein

⁵⁴ *Ibid.*, S. 366.

⁵⁵ Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, *op. cit.*, S. 86.

⁵⁶ *Ibid.*, S. 93.

⁵⁷ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, *op. cit.*, S. 368.

⁵⁸ Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, *op. cit.*, S. 41.

⁵⁹ „Die Übernahme der natürlichen Sprache durch den phänomenologischen Zuschauer zu Zwecken der Auslegung seiner theoretischen Erfahrungen *setzt schon voraus*, dass er sich bereits einen bestimmten Besitz an *allgemeinen* transzendentalen Erkenntnissen erworben hat, bevor er die Geeignetheit mundaner Begriffe und Vorstellungen, analogisierend transzendente Begriffe anzuzeigen, beurteilen kann.“ (*ibid.*, S. 105.)

⁶⁰ *Ibid.*, S. 46.

⁶¹ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, *op. cit.*, S. 368.

⁶² Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, *op. cit.*, S. 46.

⁶³ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, *op. cit.*, S. 368.

⁶⁴ *Ibid.*, S. 365.

„symbolisches Gestell“⁶⁵ nennt, welches den Gegenbegriff zum „phänomenologischen Apeiron“⁶⁶ bildet. Das Begriffspaar, für sich genommen bloße Abstraktionen, markiert die „fundamentalste architektonische Trennlinie der Phänomenologie“, nämlich die „zwischen dem wilden phänomenologischen Feld und dem symbolisch gestifteten Feld [...], zwischen der fungierenden Sprache in ihren Phänomenen und dem Sprachsystem in seinen Aussagen und seinem Ausgesagten“⁶⁷.

Die transzendente Illusion, die jedem konkreten Phänomen inhäriert, ist nichts anderes als das, was Richir als die „Implosion des Sinns in die Identität“⁶⁸ bezeichnet. In welchem Maße die letztere die phänomenologische Disposition zu „Logifizierung“ und „Ontifizierung“ im Sinne Finks anzeigt, wird im Weiteren zu prüfen sein.

In dieser Auslegung wäre der transzendente Zuschauer in seiner absoluten Unbefangenheit gegenüber der Inter-textur der Weltphänomene in die reine Logizität des Transzendentalen entfremdet – entrückt in die Entmenschung des Weltsturzes – was der „phänomenologischen Annullierung“⁶⁹ seiner Sprache und *a fortiori* einer Entleiblichung der Sinnbildung gleichkäme.

Im Kontext dieser Komplikation entfaltet Finks Aporetik ihr ganzes Potenzial, wo sie die Ambiguität im Begriff des Vor-Seins thematisiert. Bezöge sich nämlich die eidetische Reduktion allein auf die ‚Schau‘ *logischer Wesensmöglichkeiten*, dann fiel das transzendente Sein tatsächlich mit dem Sprachsystem – als symbolischer Institution einer onto-semiotisch geregelten Zeichenkette, die zudem entlang der metaphysischen Kraftlinien der Philosophie verdichtet wäre – zusammen. Dann bezeichnete ‚Eidetik‘ tatsächlich nichts anderes als den Platonismus einer „Anamnese“ des „Vorgegebenheitswissens“⁷⁰ einer im ontologischen Sinne ‚vor‘-seienden Welt, zu der unsere theoretische Erfahrung

⁶⁵ *Ibid.*, S. 366. Siehe hierzu auch *ibid.*, S. 307–322.

⁶⁶ *Ibid.*, S. 379.

⁶⁷ *Ibid.*, S. 379.

⁶⁸ *Ibid.*, S. 307.

⁶⁹ *Ibid.*, S. 366. Im Zusammenhang zitiert: „Nichts ist also vom phänomenologischen Feld der Sprache weiter entfernt als das Logisch-Eidetische. Und wenn Husserl es niemals entbehrlich machen konnte, dann zweifellos deshalb, weil er gegenüber den un-endlichen Wucherungen des phänomenologischen Feldes kein anderes Mittel fand, sich darin zu situieren und zu orientieren – was allerdings mit der Illusion einherging, eines Tages die Phänomenologie als ‚Wissenschaft‘ absichern zu wollen. Dies aber kann sie, wie wir hier zeigen wollten, nur als ‚architektonische Wissenschaft‘ beanspruchen. Wenn sie plötzlich mit einem Schlag stattfände, würde die identitäre Implosion der Zeichen des Sprachsystems in eidetische ‚Signifikanten‘ das Sprachsystem durch seine phänomenologische Annullierung in ein symbolisch-eidetisches ‚System‘ oder *Gestell* verwandeln, das mit einem Schlag zusammengestellt worden wäre, und seit jeher und auf immer das ‚Denken‘ im Laufe seiner maschinellen symbolischen Machinationen zurichten würde.“

⁷⁰ Fink: *VI. Cartesianische Meditation, op. cit.*, S. 92.

immer schon zu spät käme, wonach schlussendlich die „transzendente Eideetik“ und „transzendente Phänomenologie selbst gewissermaßen unmöglich“⁷¹ wären. Oder man versteht die Eideitik als eine „Produktivität“, die das transzendente Sein erweitere zum Feld ‚reiner Möglichkeiten‘ im Sinne eines (Noch)-nicht-Seienden. Dann wiederum sieht sich die Eideitik vor das Problem der „transzendentalen Sprache“ gestellt, da ihr die Mittel fehlen, um die onto-logifizierende Produktivität in einer Reflexion zu erfassen, die nicht ihrerseits onto-logifizierend wäre. Würde man das eidetisch Transzendente immer schon auf ‚strenge Wissenschaftlichkeit‘ ausrichten, würde man notgedrungen „in der transzendentalen Illusion eines sowohl archetypischen als auch anschaulichen Verstandes“⁷² enden. Husserls Ausweg bestehe hingegen darin, den Standpunkt des transzendentalen Seins als „regulative Idee der transzendentalen Phänomenologie“ eines „im Unendlichen angesiedelten *telos*“⁷³ auszulegen, die jedoch, so das entschiedene Urteil Richirs, „jenseits jeder möglichen Erfahrung“⁷⁴ liege und Husserls Paradox einer „Phänomenologie ohne Phänomene“⁷⁵ ergäbe.

5. Der Ursprung zerspringt: Rohes Seins und Faktizität der Wesen bei Merleau-Ponty

Finks konsequent verfolgter ‚Ausweg‘ zielt dagegen weiterhin auf den architektonischen Abstand zwischen der „Andersartigkeit“⁷⁶ des transzendentalen Eidos und der produktiven „Spontaneität“⁷⁷ des Phänomenologisierens. Wenn also nach Fink dem transzendentalen Zuschauer die Möglichkeit einer theoretischen Erfahrung zugestanden werden soll, dann ist das Eidos, das diese Erfahrung verwahrt, unmöglich apriorischer Natur. Die meontische Aporetik macht somit eine weitere reflexive Iteration unumgänglich: die Auslegung der Produktivität, die diese theoretische Erfahrung ‚erfährt‘. Diese ist jedoch, durch die Unmöglichkeit einer transzendental ab-soluten Sprache, in ihrer eidetischen Anlage selbst wieder mit der onto-logifizierenden Disposition jedweder Explikation konfrontiert.

Finks anschließender, die Aporetik ausweitender Schritt, die Prädikationsproblematik durch eine transzendente „Analogie zur Analogie innerhalb der

⁷¹ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 372.

⁷² *Ibid.*, S. 372.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, S. 373.

⁷⁶ Fink: VI. *Cartesianische Meditation*, op. cit., S. 90.

⁷⁷ *Ibid.*, S. 92.

natürlichen Rede“ reflexiv zu verdoppeln, muss nach Richir scheitern, da er die „Forderung nach einer Verflüssigung des Sprachsystems und der Begriffe [...] durch eine methodische Praxis der neo-platonischen *coincidentia oppositorum*“⁷⁸ einzulösen sucht, die jenseits der gesuchten phänomenologischen Erfahrung operiere, indem sie das Theoretisieren in die Metaphysik (im schlechten Sinne) entäußere.

Husserls über all dem schwebender Befund, wonach „für all das uns die Namen [fehlen]“⁷⁹, bleibt so lange gültig, wie der Ausdruck des Wesens von der Äußerlichkeit des Sprachsystems her gedacht wird. Laut Richir habe Merleau-Ponty einen Weg beschritten, der nicht in eine Katabasis der „sekundären Verweltlichung“ umschlägt, sondern, die Fink'schen Aporien weitertreibend, die Ambiguität des Vor-Seins in die architektonischen Register der Eidetik und Sprache überführt. Seine Proto-Eidetik „wilder Wesen“⁸⁰, welche zugleich „Wesen im verbalen Sinne von *wesen*“⁸¹ sind, und einem „rohen Sein abgewonnen“⁸² werden, verschiebe, so Richir, die „ontologische Diplopie“⁸³ der „Teilung zwischen Tatsache und Wesen hin zu einer Teilung zwischen existenzialer Faktizität und kategorial-regionaler Faktualität“⁸⁴. Das von der Philosophie erschlossene Feld bestehe, so Merleau-Ponty, nach wie vor „zwar aus Bedeutungen oder Wesenheiten, aber diese sind nicht selbstgenügsam (*ne se suffisent pas*)“⁸⁵, sind keine vor-gegebenen Befangenheiten gegenüber einer außerweltlichen Produktivität transzendentalen Lebens.⁸⁶ Dieses ‚Leben‘ – weit davon entfernt, einen „Seinsgegensatz“⁸⁷ zum ontischen Weltglauben zu bilden – findet inmitten des Seienden, „eingefangen ins Gewebe der Dinge“⁸⁸ genau die Mittel, die es ihm ermöglichen, sich zu öffnen, auszugreifen, sich abzulösen vom Seienden. Und doch gelingt dem transzendentalen Leben diese

⁷⁸ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 371f.

⁷⁹ Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (= Husserliana X). Hrsg. von Boehm, Rudolf, Martinus Nijhof, Den Haag 1966, S. 74f.

⁸⁰ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 374.

⁸¹ Merleau-Ponty, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. Übers. von Giuliani, Regula; Waldenfels, Bernhard, Fink, München 1986, S. 260; frz: *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964.

⁸² Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, op. cit., S. 148f.

⁸³ *Ibid.*, S. 216.

⁸⁴ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 376.

⁸⁵ Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, op. cit., S. 149.

⁸⁶ Vgl. hierzu Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, op. cit., S. 133: „Ist somit vor der Aktualisierung des Phänomenologisierens keine Erscheinung desselben [des transzendentalen Subjekts] als einer menschlichen Potentialität in der natürlichen Einstellung gegeben, besteht deren selbstgenügsame Naivität gerade in der Blindheit für die transzendente Lebensinnerlichkeit, also in einem beschränkten und befangenen Offenstehen für *nur-menschliche Möglichkeiten*.“

⁸⁷ *Ibid.*, S. 78.

⁸⁸ Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, op. cit., S. 178.

Öffnung wiederum nur in Form einer „Offenheit für ein ‚Etwas‘“⁸⁹, vermöge eines Erwerbs, den es von eben jenen Dingen gelernt hat. Dergestalt verschränke sich der Ausgang ins Nichts noch mit dem „Zugang zur Lebenswelt und zum ‚wilden‘ Sein“⁹⁰.

Richir interpretiert Merleau-Pontys Begriff eines wilden Seins der Wesen und Bedeutungen – in einer gewissen Anlehnung an das Existenzial im Sinne Heideggers – als *architektonische Transposition* des existenzial-ontologischen Möglichkeitsbegriffs auf den der Wesensmöglichkeit. Dergestalt der fatalen Alternative zwischen Tatsache und Wesen, zwischen faktualer Ontifizierung und idealer Logifizierung entkommen, käme dem Wesen selbst eine ‚Faktizität‘ zu, die „im gleichen Sinn [gelesen werden müsse] wie Faktizität der Existenz“⁹¹. Das rohe Sein ermöglichte in der Dichte seiner proto-ontologischen Konkretheiten ein Existieren im „transitiven“ Sinne, „sowohl der Welt und seiner *Wesen*, die *wesen* und nicht Seiendes sind“⁹². Oder mit Husserl gesprochen: Es ist hinsichtlich der Faktizität nicht einzusehen, warum das „ich kann“ zum Freilegen eidetischer Invarianten a priori auf rein intellektuelle Variationsmöglichkeiten restringiert werden sollte. Ohne das intellektuelle „ich kann“ zu leugnen sei mit gleichem Recht ein „ontologisches ‚ich kann‘ des Existierens“⁹³ anzuerkennen, das mit seinen leiblichen Vermöglichkeiten das Variieren bewerkstellige.

Das bedeutet weiter, dass das Wesen die Faktizität nur existieren kann (transitiv), wenn es sich dem wilden und rohen Sein ‚abringt‘, wenn ihm also in einem eigentümlichen Sinne eine *Selbstheit* zukommt. Die in Merleau-Pontys Werk stets aktuell bleibende Gestalttheorie kann hier als Paradigma dienen. Wie die bekannten vielzähligen Wahrnehmungsexperimente der Gestaltpsychologie demonstrieren, kann sich der Betrachter von der Selbstwirksamkeit der Gestalt überzeugen, die ihn sehen lässt bzw. seinem Sehen die Invarianz ihrer inneren Organisation aufnötigt. Und dennoch ist sie kein dinghaft Seiendes, sondern eine „Transzendenz“ in einem raum-zeitlichen Erlebnisfeld, ohne angebbare Präsenz, welches sie dennoch „dominiert“ – „wo sie herrscht“. Der Erfahrende, betont Merleau-Ponty, ist dabei nicht etwa mein ‚Geist‘, sondern mein Leib, der seinerseits nichts anderes als eine Gestalt ist, der in jeder Wahrnehmungssituation ‚gravierend‘ *mitprägt*, indem er als zentraler „Angelpunkt“ das Zentrum meiner „Offenheit für ...“ konstituiert. Das Prinzip der Autogenese liegt bereits in dieser ausstrahlenden Gravität

⁸⁹ *Ibid.*, S. 212.

⁹⁰ *Ibid.*, S. 218.

⁹¹ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 376.

⁹² *Ibid.*, S. 374.

⁹³ *Ibid.*

beschlossen, die Merleau-Ponty mit dem psychologischen Begriff „Prägnanz“ anzeigt. Sie ist „die Fähigkeit des Ausbrechens, Produktivität (*praegnans futuri*), Fruchtbarkeit“, sie ist typisierende Produktion:

Sie ist die zu sich selbst gekommene Form, die selbst ist, die sich durch ihre eigenen Mittel setzt, sie ist das Äquivalent zur Selbstursache, sie ist das Wesen, das ist, weil es west, Autoregulation, Kohäsion des Selbst mit sich, Tiefenidentität (dynamische Identität), Transzendenz als Sein auf Distanz ...⁹⁴.

Überdies ist demgemäß die Sprache nur ein weiteres prägnantes System der Offenheit, ein weiterer Modus „dynamischer Identität“. Indem das Sprechen sich vollzieht, referiert es auf Unbekanntes, um Bekanntschaft mit ihm zu machen und es zu gestalten, „weil die sich bildende Sprache, zumindest lateral, eine Ontogenese zum Ausdruck bringt, an der sie selbst teilhat“⁹⁵. Der Sinn ist also niemals ausgestaltet, festgestellt oder selbstgenügsam (*se suffisent*), sondern immer unterwegs, unreif und sich fortwirkend weiterbildend (*se faisant*), was an der konstitutiven Asymmetrie seiner Selbstheit mit sich liegt, einer Art „Überhang (*porte à faux*) im Inneren eines jeden Sinnes, der ihn zu ‚einer Art der Reflexion‘ macht“⁹⁶.

6. Affektivität und Transpassibilität des sich bildenden Sinns

Es macht für Richir die besondere Qualität der Texte Merleau-Pontys aus, die konstitutiven proto-ontologischen wie proto-sprachlichen Unbestimmtheiten, die das ‚Gewebe‘ des rohen Seins bilden, durch einen besonderen „phänomenologischen Sinn“⁹⁷ für die Flüssigkeit des Ausdrucks, in ihrer flüchtigen Konkretheit und Kontingenz zur Entfaltung gebracht und dem im „unbeteiligten Zuschauer“ verborgenen Doppelsinn eine Stimme gegeben zu haben. Nicht nur in diesem Punkt, so lautet Richirs Urteil, sei der frühe Fink gelegentlich einer gewissen Neigung zur Hypostasierung⁹⁸ erlegen. Diese Kritik entwickelt Richir an der Idee jenes Zuschau-

⁹⁴ Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, op. cit., S. 266. Übersetzung geändert von mir – P. F.

⁹⁵ *Ibid.*, S. 138. Übersetzung geändert von mir – P. F.

⁹⁶ *Ibid.*, S. 322.

⁹⁷ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 375.

⁹⁸ „Die Versuchung ist nun groß, durch eine transzendente Illusion die transzendentalen Strukturen der Konstitution zu einem transzendentalen Leben zu hypostasieren, das selbst-transparent und archetypisch wäre: Fink gibt, der sichtlich quasi-hegelianischen Inspiration seiner Meditation folgend, dem bis zu einem gewissen Punkt nach ...“ (*ibid.*, S. 388). Dass Richir im

ers, der jetzt in seiner Position des Theoriesprechers und ‚Protagonisten‘ der aporetischen ‚Odyssee‘ gleichsam als Stellvertreter seines Erschaffers herhalten muss. Obwohl wir erst zum Ende Finks phänomenologische Denkansätze einordnen werden, scheint eine Auslegung der Gründe der Richir’schen Position schon jetzt lohnend, weil sie allgemeine Merkmale seiner kritischen Phänomenologie verdeutlichen kann, der vielleicht ein Denker wie Fink trotzen mag, jedoch zahlreiche andere philosophische Ansätze bis heute eine Antwort schuldig geblieben sind.

Wenn die Phänomenologie des sich bildenden Sinns, die Merleau-Ponty aufgrund seines frühen Todes nur ansatzweise entwickeln konnte, von Richir ausdrücklich weitergeführt wird, dann gilt auch für diese Wiederaufnahme der Satz aus den Arbeitsnotizen, „dass die Strukturen der Affektivität genauso konstituierend sind, wie alle anderen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sie als Strukturen der Sprache schon Strukturen des Erkennens sind“⁹⁹. Richir, der sich auch diesen Gedanken zeitlebens zur phänomenologischen Aufgabe gemacht und auf Hunderten von Seiten ausgearbeitet hat, entwickelt den Ansatz einer architektonisch transformierten genetischen Phänomenologie, in dem den anonymen Konkretheiten das Prius zukommt, und in dem der kritische Rückgang auf die elementarsten Stufen der Phänomenalität den eigentlich genetischen Ausgangspunkt bildet. In der Tiefe des phänomenologischen Feldes, nur durch *hyperbolische Epoché* aller symbolischen Präfiguration thematisierbar (und in unserer Darstellung nur abstrahierend als Für-sich fingiert), findet sich im archaischesten Register das phänomenologische *Apeiron* der ‚reinen‘ Faktizität. Das grenzenlose Unbestimmte und endlose Pulsieren der Phänomenalität, sofern sie aus diesem Dunkel aufsteigt, schematisiert sich in inchoativen „endlos ansetzenden Ansätzen“¹⁰⁰, ein indifferenter Schein von unreifen Sinnregungen „ohne *arché* und ohne *télos*“¹⁰¹. Dieser „Schematismus der Phänomenalisierung“, der zugleich ihr „phänomenologisches Organ“¹⁰² ist, bildet den Schlussstein der Richir’schen Methodenlehre.

Grundlegend dabei ist nun, dass Richir in dieser Tiefe die *Affektivität* ansetzt: „Die Affektivität verleiblicht sich also, [...] in ihrer doppelten Dimension, [um] die meine zu sein und mich durch ihre [...] ‚Anonymität‘ zu überraschen.“¹⁰³

Hypostasierungsargument stets eine Subreption des ontologischen Simulacrums unterstellt, sei anhand dieser Stelle exemplifiziert: „Und offensichtlich würde man immer noch der Macht des ontologischen Simulacrums ausweichen, wenn man die Phänomenalität als ‚Sein‘ oder ‚Seyn‘* hypostasierte ...“ (*ibid.*, S. 117).

⁹⁹ Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, op. cit., S. 302.

¹⁰⁰ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 321.

¹⁰¹ *Ibid.*, S. 217

¹⁰² *Ibid.*, S. 394.

¹⁰³ *Ibid.*, S. 59f.

Dies konstituiert den ‚ersten‘ „Abstand zum Selbst wie zum Anderen [...] und genau das gibt ihr Sinn“¹⁰⁴. Hier entspringt der „Sinn oder vielmehr [die] endlos pulsierenden Sinnregungen“, als „Proto-Sinn“ der „Verleiblichung ihres [der Affektivität] eigenen Rätsels“¹⁰⁵. Der Sinn ist also zunächst Frage und Wiederkehr des Abstands: die rätselhafte Selbstheit des Rätsels als *Bei-sich-im-sich-Voraus* ist die „innere Nicht-Übereinstimmung des Sinns“¹⁰⁶, d. h. Ursache seiner Mobilität bzw. Potenzialität. Als ein derartiger *Proto-Sinn*, der durch den inneren Abstand bereits begonnen hat, *sich über sich* zu ‚beugen‘, ist er genau genommen immer noch ein Sinn von *nichts* oder bleibt zumindest „dem gegenüber indifferent, wovon er der Sinn ist“¹⁰⁷. Doch genau in dieser äußersten Instabilität und Unbestimmtheit des Selbstbezugs eröffnen sich dem sich bildenden Sinn ‚Möglichkeiten‘, die noch seine ‚kühnsten Träume‘ übersteigen. Das macht ihn im gleichen Zuge ‚über-empfindlich‘ für Anderes, das jenseits der Erwartungen liegt.

Richir übernimmt dazu ein Begriffspaar Henri Maldineys und nennt diese Komplementärfiguren des Über-Schießens des Sinns „*Transpossibilität*“ und „*Transpassibilität*“.¹⁰⁸ Dieses proto-onto-modale Übervermögen bzw. diese Überempfindlichkeit bildet eine Textur der „Virtualität“¹⁰⁹ von Selbstbezüglichkeiten, die immer nur ‚im Begriff sind‘; sich Identität anzueignen, aber nur durch mehrdimensionale Abständigkeiten und Schiefen – seien sie affektiv-verleiblichte Em-pathien oder transpossible/-passible Tele-pathien. Die Innen/Außen-Grenze der Sinnansätze ist daher immer schon de-phasiert, dis-loziert wie auch dis-appropriiert. Aber genau durch diese Ent-eignung ‚eignet‘ ihnen eine enorme Plastizität und architektonische Potenzialität: „kein Sinn ohne Schiefenlage (*porte à faux*), ohne [...] Überschuß/Mangel von Sinn zu Sinn“¹¹⁰.

Diese damit in groben Zügen umrissene Anfangsphase des sich bildenden Sinns sollte zudem exemplarisch erläutern, warum man Richirs eigenwillige Rede von „Einfühlung“, „Empfindlichkeit“, „Regung“, „Sehnsucht“ oder „Musikalität

¹⁰⁴ *Ibid.*, S. 60.

¹⁰⁵ *Ibid.*, S. 321.

¹⁰⁶ *Ibid.*, S. 216.

¹⁰⁷ *Ibid.*, S. 135.

¹⁰⁸ Maldiney, Henri: *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble 1993, S. 425.

¹⁰⁹ Den Hinweis auf die Beziehung zwischen dieser Intuition Maldineys und dem Virtualitätsbegriff beim späten Richir – der seine Definition des Transzendentalen gerade durch das Motiv des Virtuellen von dessen klassischer Bedeutung abhebt, sofern für ihn die Vorsilbe „trans-“ jedes Denken in Möglichkeiten noch transzendiert – verdanke ich: Fazakas, István: „Le clignotement du soi. Genèse et institution des l'ipséité“, in *Association Internationale de Phénoménologie. Mémoires de Annales de Phénoménologie*, XII (2020), S. 40.

¹¹⁰ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 364.

des Sinns¹¹¹ ganz und gar verkennt, wenn man hierin bloß einen metaphorischen Gebrauch, Anthropomorphismen und gar Analogiebildungen sieht. Vielmehr steht die Richir'sche Phänomenologie im Zeichen eines methodologischen Asubjektivismus und sieht in der anonymen Selbstorganisation des Leiblich-Affektiven den wahren Ursprung unseres Selbstbewusstseins oder Selbstgefühls.¹¹²

7. Einsamkeit oder Anonymität – zwei Schicksale eines Unbeteiligten?

Welcher Einwand ergibt sich aber aus dieser Umgestaltung der Phänomenologie für die Figur des transzendentalen Zuschauers? Zunächst gilt es, die der Meontik entspringenden architektonischen Motive Finks in sprachphänomenologischer Hinsicht auszulegen. Wenn Fink im unbeteiligten Zuschauer die architektonische Spaltung zwischen der dem transzendentalen Sein eignenden Produktivität und den ontisch weltbefangenen Wesensmöglichkeiten thematisch macht, dann scheint dies zunächst Ausdruck einer Reduktion der ganzen „Sphäre der Vorhandenheit“ auf die Produktivität zu sein, d. h. auf die Epoché aller genetisch-phänomenologischen Möglichkeiten unter Suspendierung ihrer gegenständlichen Beziehung auf irgendeine Apperzeption. Nun sind Apperzeptionen nach Richir nur denkbar als Elemente eines Erfahrungs-„systems“ von Sedimentierungen in ihrem bestimmten und orientierten Relationsgefüge. Als lebensweltliche ‚Stiftungen‘ seien sie immer auch Einschreibungen einer „symbolischen Institution“¹¹³, die im weitesten Sinne mit der Kulturwelt übereinstimmt. Für Richir ist diese aber nichts anderes als eine ‚Totalität‘ von Konventionen, die – wenn auch in ihren Formen höchst *heterogen*¹¹⁴ – allesamt auf das *Sprachsystem* als Bedingung ihrer ‚Kommunikabilität‘ zurückweisen. In genetisch-phänomenologischer Hinsicht bedeutet dies, dass die Apperzeption immer auf die *fungierende Sprache* als apperzeptive Faktizität, d. h. auf ein *Sprachphänomen* verweist. Der ganze Reichtum der Richir'schen sprach-

¹¹¹ *Ibid.*, S. 170.

¹¹² Der proto-ontologische Standpunkt der Sinnbildungsphänomenologie kann an folgendem Zitat exemplarisch verdeutlicht werden: „Folglich gibt es keine *Einfühlung*, ohne dass Sinn Sinn begegnete, d. h. ohne dass dabei der Sinn oder die Sinnregungen sich in den Begegnungen der Sinnregungen untereinander bildeten“ (*ibid.*, S. 212). Letzteres architektonisches Register bezeichnet Richir als „Interfaktizität“ im Unterschied zur intersubjektiven Ebene der Sinnkonstitution.

¹¹³ Fink: VI. *Cartesianische Meditation*, op. cit., S. 214.

¹¹⁴ „[J]ede Determiniertheit [erscheint] radikal heterogen zum phänomenologischen Feld und gehört somit zu dem, was wir das symbolische Feld nennen – das Feld der symbolischen Institution, deren Rätsel es ist, sich immer schon in der Auslöschung ihres eigenen Ursprungs bestimmt zu haben, und das in unserer Problematik dem entspricht, was Husserl die natürliche Einstellung nannte“ (Richir: „La question d'une doctrine transcendante“, op. cit., S. 93).

phänomenologischen Analysen bezieht sich daher auf die unendlichen Weisen, wie sich Aspekte des gestifteten Sprachsystems und solche der sich bildenden Rede ins Spiel bringen, wechselwirken, verschränken oder verschmelzen. Dabei ist das Charakteristikum des Sprachsystems, durch Identitäten polarisiert zu sein, die den Sinnregungen zwar ‚Orientierung‘ bzw. ‚Bedeutsamkeit‘ verleihen, die jedoch so gleich die blitzhaft apperzipierten „Sinnfetzen“ polarisieren hin auf ‚Möglichkeiten von ...‘. Diese Rekodierung macht den Großteil der transzendentalen Illusion des Sprachsystems aus: als logisch-eidetisches, außerzeitliches, entleiblichtes „Gestell“.

Die „Ideo-logie“¹¹⁵ der gestifteten Sprache radikal auf Abstand zu den ‚Möglichkeiten‘ transzendentaler Produktivität zu halten, ist nach Richir die Funktion des unbeteiligten Zuschauers bei Fink. Diesbezüglich entsteht jedoch jene Aporie der „transzendentalen Sprache“, wie denn eine Wissenschaft des Vor-Seins möglich sein soll, wenn durch die notwendige Inanspruchnahme des Sprachsystems eine Wieder-Ontifizierung bzw. -Logifizierung unvermeidbar scheint. Wie oben dargestellt, sucht Fink einen Ausweg in der Analogiebildung, um das Vor-Sein auf Abstand zu halten. Laut Richir insistiere diese Aporie jedoch so lange, als „man die Begriffe *als solche* aufrechterhält“¹¹⁶. All jene Strategien der Verkleidung, Maskierung oder Entnichtung, um die eidetisch „überlegenere Funktion“ und die „transzendentalen ‚Reinheit‘“¹¹⁷ des transzendentalen Lebens der Möglichkeiten im Feld des transzendentalen Seins zu sichern, bleiben ohne Erfolg, da sie vor wie nach der Reduktion auf dieselbe Weise *Gebrauch* von den Sprachapperzeptionen machen.¹¹⁸ Solange sich die Meontik aus dem Sprachsystem der metaphysischen Tradition speist, bleibt die für Richir wesentliche transzendente Illusion unverändert in ‚Geltung‘.

Wenn Richir nun behauptet, der „Zuschauer“ lebe in einem Zustand der *Angst*, so ist damit mehr gemeint als eine sinnbildliche Personifizierung. Der Zuschauer, so die These, lebe „in der Furcht, in der jeweiligen oder allgemeinen

¹¹⁵ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 386.

¹¹⁶ *Ibid.*, S. 373.

¹¹⁷ Vgl. Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, op. cit., S. 183f.

¹¹⁸ Auch in diesem Punkt gibt also die Sprachphänomenologie zunächst Husserl recht, wenn dieser am Rand von Finks Entwürfen der Meditationen I.–V. notiert: „Dahin [das durch universale Epoché eröffnete All des Meinungslebens] gehört auch jedwede Apperzeption, die im natürlichen Lebenszusammenhang auch mich und meine Apperzeption apperzeptiv gefasst hat als Moment des universalen apperzeptiven Zusammenhangs, der eine einzige verflochtene Einheit ist. Ich andere nur den Vollzugsmodus der universalen Apperzeption, in der alle Apperzeptionen einbegreifen sind als unselbständige Momente, und damit aller einzelnen Apperzeptionen.“ (Fink, Eugen: *VI. Cartesianische Meditation*. Teil 2. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Hrsg. von van Kerckhoven, Guy, Kluwer, Dordrecht 1988, S. 178.)

Angst, gar nichts mehr zu sehen“, weshalb er „lieber das ‚Vor-Sein‘ ontifiziert“¹¹⁹. Weil er „zurückschrecke“ vor der „radikalen Kontingenz der Phänomenalisierung, die ebenso gut als seine Faktizität bezeichnet werden könnte“, schlage er den Weg einer „transzendentalen Erschleichung“ ein, um im Feld transzendentalen Seins doch ‚etwas‘, ein „Wesen“ oder einen „Sinn des Seienden“¹²⁰, erschauen zu können. In dieser Hinsicht impliziere die Rede vom „Unbeteiligtsein“ bzw. der „Interesselosigkeit“ eine „Zweideutigkeit“, welcher „auch Fink zum Opfer fiel“¹²¹. Es macht den Anschein, als ob die Interesselosigkeit weniger Ausdruck einer reinen Selbsttransparenz als vielmehr einer unbewussten negativen Fixierung wäre. In Finks Methodenlehre spinnt sie die Intrige einer unmöglichen Position, sofern der Zuschauer als „Akteur und Herr des ‚Prozesses‘“¹²² das Feld mundaner Sprachapperzeptionen in dem Maße auf Abstand halten muss, wie er dem ‚Bann‘ des Sprachsystems erliegt, durch welches sich seine Produktivität „verdichtet, also identitär den Sinn der Sprachapperzeptionen kondensiert“¹²³. Wenn Fink ein sprachloses „immer in der transzendentalen Einstellung verharrendes Erkenntnisleben [für] denkbar“ hält, dann nur im eingeschränkten Sinne theoretischer *Explikation*. In der Immanenz der transzendentalen Vollzüge verweile der Zuschauer in „ungeheure[r] Einsamkeit der transzendentalen Existenz als Ego“¹²⁴. Für Richir ist diese Einsamkeit notwendiges Resultat einer das Logisch-Eidetische umfassenden Reduktion des Seinssinns, wobei ein architektonischer Abstand zwischen dem reinen Werden des Vor-Seins und den Sprachapperzeptionen des Sprachsystems entsteht. Da jedoch die reinen Möglichkeiten des transzendentalen Seins, sobald sie in das Register der Sprachapperzeptionen transponiert werden, immer schon rekodiert erscheinen als Möglichkeiten von nominalen Identitäten des Sprachsystems (Metaphysik), bleibt für den Bereich der Phänomenalisierung, in dem Richir die eigentlichen Aufgaben der Phänomenologie verortet, also der blitzhaften Sprachapperzeptionen, der Sinnregungen und wilden Wesen, deren Mobilität erst durch den Begriff der Transpassibilität verständlich werden, nur die phänomenologisch unausweisbare Sprache des „Lebens“, des „Ungeheuren“, „Geheimnisvollen“ übrig.

¹¹⁹ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 376. Auch wenn Fink die „Blindheit“ für die Charakterisierung der naiven Weltgeltung reserviert, hat „prinzipiell[e] Sprachlos[igkeit]“ (Fink: VI. *Cartesianische Meditation*, op. cit., S. 104) auch Blindheit zur Folge, insofern jene das Fehlen „aller Apperzeptionen“, „Bekanntheiten“ und „Begriffe“ (*ibid.*) zur Ursache hat.

¹²⁰ Richir: *Phänomenologische Meditationen*, op. cit., S. 376.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, op. cit., S. 109.

Wie ernst es Fink mit dem Existieren als „Erfüllung“ dieser Dunkelheit war, hat er eindrucksvoll als Philosoph und Mensch unter Beweis gestellt.

Bleibt noch zu erwähnen, dass diese Untersuchung nur den Anfang einer künftigen Forschung bildet, zu der sie, wenn nicht ganz vergebens, einige erste Linien zu ziehen vermochte. Nicht nur ist das Problemfeld rund um die *VI. Cartesianische Meditation* bei weitem nicht erschöpft, auch die nachfolgenden 25 Jahre, in denen Richir regelmäßig Finks Denken reflektierte,¹²⁵ bilden einen Fundus an Analysen, den es noch zu bergen gilt. Manche der Einwände Richirs machen aus heutiger Sicht vielmehr den Eindruck von Vorwegnahmen der Denkbewegungen, die Fink nach 1933 selbst *mutatis mutandis* vollzog. So sind etwa die Neubestimmung des unbeteiligten Zuschauers zum „Mitwisser“ und „Zeugen“¹²⁶; die Auslegung der Sprache als „ontologischem Entwurf“ und Ausdruck des „metaphysischen Ursprungs der Sprache“¹²⁷; ihre gleichursprünglich weltkonstituierende Produktivität und „dichtende“ Funktion“ als „adamitisches Sagen“¹²⁸; oder der Abstand zwischen „aktuellem Sprachakt“ und „sinnstiftendem Akt“ wie auch die Einsicht in die präterminierende „Idealität“ des „Bereitstands einer Sprache“¹²⁹ (= Sprachsystem) allesamt Belege für die Gleichgesinntheit, die noch durch Richirs Kritik durchschimmert. Dagegen scheinen andere Differenzen von dauerhaftem Bestand zu sein. Dergestalt dürfte Finks Projekt einer „ontologischen Erfahrung“, die sich als „spekulative Bestimmung des ‚Staunens‘“ explizit als alternative Bestimmung zu „Husserls Theorie der ‚Reduktion‘“¹³⁰ versteht, Richirs Verdacht eines impliziten Hegelianismus in dieser Phase erhärten. Finks Rede etwa von einem „dogmatischen Phänomenalismus“¹³¹ oder einer „Theophanie des Absoluten in der Erscheinung“¹³² hätte Richir von seinem Standpunkt aus als phänomenologische widersinnig bzw. genuin außerphänomenologische Aussagen verstanden.

¹²⁵ Siehe hierzu etwa Tengelyi, László: „Finks ‚Fenster ins Absolute‘“, in *Phänomenologische Forschungen* 30 (1996), S. 65–87. Französische Fassung: „La «fenêtre sur l’absolu» selon Fink“, in *Eugen Fink: Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 23–31 juillet 1994*, hrsg. von Depraz, Natalie, Rodopi, Amsterdam 1997, S. 11–25.

¹²⁶ Fink: EFGA 3.1, *op. cit.*, S. 682 (bereits 1935!).

¹²⁷ Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 4: Finks phänomenologisches Philosophieren nach dem Tod Husserls*, hrsg. von Bruzina, Ronald; van Kerckhoven, Guy; Giubilato, Giovanni Jan (= EFGA 3.4), Karl Alber, Freiburg 2024, S. 98f.

¹²⁸ *Ibid.*, S. 125. Der Einfluss Heideggers ist hier offenkundig.

¹²⁹ *Ibid.*, S. 269 (siehe auch 265a).

¹³⁰ *Ibid.*, S. 22.

¹³¹ *Ibid.*, S. 122.

¹³² *Ibid.*, S. 279.

Hierzu sei schließlich bemerkt, dass Richir die hier zitierten Werkstatt-Bände nicht zur Verfügung standen (bis auf wenige Ausnahmen einiger Notizen) und sich seine Textkenntnis – im Rahmen der von uns herangezogenen Arbeiten – auf die beiden Bände der VI. *Cartesianischen Meditation* beschränkte. Vielmehr gehörte er zu den ersten Interpreten derselben und legte bereits 1989 eine Interpretation vor, die vornehmlich Berührungspunkte und Parallelen beleuchtet und Fink emphatisch als Gleichgesinnten porträtiert. Selbst noch in den *Phänomenologischen Meditationen* scheint seine Kritik eher Ausdruck seiner Art der Aneignung zu sein. In jenem unbekannten Vorfahren jedenfalls fand Richir einen Vertrauten, dessen Denken aus der Ferne ihm vielleicht das Hadern und Zweifeln, das ihn stets begleitete, wenigstens für eine Weile in Zuversicht wandelte. In jenem ersten Aufsatz schließt Richir mit Zeilen, die über den Inhalt hinaus auf den Zeitgenossen verweisen, und die noch in der verpassten Begegnung seine Nähe suchen:

In der Tat geht es darum, dem Sein zu sterben, aber um die empirische Geburt und den empirischen Tod zu überwinden, um wiedergeboren zu werden, nicht in der Verkörperung, die abtötet, weil sie die Monade umklammert oder einschließt, sondern in der Verleiblichung einer endlich lebendigen phänomenologischen Gemeinschaft, in der das Fleisch [...] sich mit ihrer Dichte von Abwesenheiten auflädt, von Abwesenheiten, in denen phänomenologisch die Begegnungen mit den Welten und den Anderen stattfinden.¹³³

Philip Flock, Dr. phil., ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Theoretische Philosophie und Phänomenologie der Bergischen Universität Wuppertal und Geschäftsführer des Marc-Richir-Archivs (MRA) Wuppertal. Aufsätze zu Richir, Husserl, Merleau-Ponty, Derrida, Levinas, Schelling, Lefort, Schmitt und Agamben. Als Monografie erschienen: *Das Phänomenologische und das Symbolische. Marc Richirs Phänomenologie der Sinnbildung*, 2021, Phaenomenologica Vol. 234. Er ist der Verfasser zahlreicher Aufsätze zu theoretischen und methodischen Grundfragen der Phänomenologie, insbesondere zu Husserl, Merleau-Ponty, Derrida und Richir. Systematische Forschungsschwerpunkte: Phänomenologie, Transzendentalphilosophie, Metaphysik, Sprachphänomenologie, Psychoanalyse / Psychopathologie, Geschichtsphilosophie und Politische Theologie. E-Mail: flockphilip@gmail.com

¹³³ Richir: „La question d’une doctrine transcendante“, *op. cit.*, S. 124f.

DAS PROBLEM DES PROBLEMS IN DEN PHÄNOMENOLOGISCHE WERKSTATT-NOTIZEN VON EUGEN FINK

SANDRO HERR

Abstract

The Problem of Problematicity in the *Phänomenologische Werkstatt* Notes of Eugen Fink

From a scholarly perspective, it may seem plausible to assume that certain ‘questions’ or ‘problems’ in philosophy exist independently, can be readily found in canonical texts, and are continuously carried forward. Eugen Fink and Gilles Deleuze clearly challenge this assumption. Both share an interest in a conception of philosophical problems according to which such problems must not only be constituted but are also what enable philosophical thinking to ground itself and formulate its own positions. To demonstrate this, I will primarily reconstruct Fink’s conception of the problem as it develops in the context of Husserlian phenomenology and, critically, in contrast to it – particularly as presented in the volumes of the *Phänomenologische Werkstatt* drawn from his unpublished writings. Building on this, and drawing further on Fink’s texts, I argue for a conception of philosophy shaped by a reconfiguration of the transcendental relations among Being, Truth, World, and the Good – characterized by a fundamental openness and plurality. I will then place this perspective in dialogue with Deleuze’s position, briefly highlighting some profound similarities between the two thinkers. Finally, I will show that Deleuze’s notion of problem-thinking brings into focus an additional aspect that is especially relevant to the ‘plurality’ of problems.

Keywords: Phenomenology of Philosophy; Meontic; Problematicity; Fink; Deleuze

I. Philosophie und Frage

Während unserer alltäglichen Verrichtungen kann es leicht geschehen, dass wir die Dinge als einfach so gegeben hinnehmen und sie uns ansonsten nicht weiter

<https://doi.org/10.14712/24646504.2025.6>

© 2025 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

auffallen. Wenn man zur Arbeit fährt, ist der Schlüssel für das Auto griffbereit, die Zeit für die Mittagspause vorgegeben und am Ende des Tages wartet ein Bett darauf, dass man sich in ihm niederlegt. In der Tradition der Phänomenologie Husserls wird die Möglichkeit einer solchen Haltung vielfach näher in Augenschein genommen. Husserls Ansatz ist dabei unabhängig davon, ob dieses ‚Hinnehmen‘ unser allseitiges Erleben von Welt charakterisiert oder aber die Behandlung von Gegenständen, die in den Bereich der Wissenschaften gehören.¹ Beides kommt nämlich darin überein, dass man jeweils ganz bei dem aufgeht, worauf man sich bezieht, womit man umgeht und handelt. Es steht also weniger im Vordergrund, auf welche Weise wir diese Beziehung herstellen. Kurzum, der Fokus unseres Tuns liegt bei dem *Was* und außer Acht gelassen wird das *Wie*.

Auf dieses ‚Wie‘ kann in mehrerlei Hinsicht mehr Acht gegeben werden. Es lässt sich beispielsweise der Stimmung nachspüren, mit der man gewisse Tätigkeiten verrichtet, zudem kann im Gespräch mit Arbeitskolleg*innen der Tonfall auffällig werden oder aber es wird die Methode eines Forschungsthemas reflektiert. Der beschriebene Sachverhalt ändert sich damit aber zunächst nur geringfügig. Zwar kann man sich nämlich auf all diese ‚Wies‘ beziehen, doch je mehr, je weiter und je ausführlicher das getan wird, desto mehr wird ein neuer Bereich eingerichtet, bei dem wiederum das ‚Was‘ im Mittelpunkt steht.² So wird beispielsweise eine Stimmung von einer Methode unterschieden oder es wird gefragt, ob ein wissenschaftliches Vorgehen nicht auch eine subjektive Dimension hat. Das ‚Wie‘ wird demnach *selbst* zu einem Was-Bereich und in dessen Ordnung eingebunden, denn man geht ganz auf in dem, worauf man sich bezieht. Leicht wird erkennbar, dass wir nicht einfach dadurch unserer Zentrierung, unserem Fokus auf das ‚Was‘ entkommen, dass wir unseren Blickpunkt vom einen auf das andere austauschen. Mehr noch, dadurch dass wir das *Wie* zum *Was* gerade unter dem Titel »Wie« machen, mit dem Namen »Wie« versehen, erschwert es uns der äußere Schein dessen ferner zu sehen, dass wir erneut dem *Was* verfallen sind.

Es ist eine gängige Ansicht gegenüber der Philosophie, dass sie Selbstverständlichkeiten hinterfragt. Philosophie ist so gesehen zuweilen kritisch dem gegenüber, dass wir einen freien Willen haben, sie fragt ferner, was der Grund dafür ist, dass überhaupt etwas existiert oder ob wir wirklich ein Wissen von der Welt haben können. Entscheidend ist mit Fink und Deleuze, dass auf diese Weise auch die

¹ Husserl, Edmund: *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Meiner, Hamburg 2012, S. 120–130f.

² Vgl. Heidegger, Martin: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, HGA 60, Frankfurt a. M. 2011, S. 3 und S. 14, oder mit Heidegger gesprochen: „Die Situation ist wesentlich dieselbe, gewechselt hat nur der Gehalt [...]“ (*ibid.*, S. 14).

Philosophie nicht davor gefeit ist, während ihres Fragens der oben beschriebenen Zentrierung des ‚Was‘ zu verfallen. Letztere ist auch dort noch vorherrschend, wo bestimmte Themenkreise, wie beispielsweise die soeben erwähnten, von vornherein als mit einer Aura der Fragwürdigkeit versehen angenommen werden und also ihre *Bedenklichkeit*, d.i. dass sie als Fragen in der Philosophie existieren, je schon vorausgesetzt ist. Die Frageinhalte werden eigens zu dem ‚Was‘, auf das primär geachtet wird, nicht jedoch wird ihr ‚Wie‘ nachvollzogen und daher bleibt es im Hintergrund. Das bringt Schwierigkeiten mit sich, denn es ist scheinbar nicht ausreichend zu sagen, dass die formale Gestalt einer Frage selbst schon ausreichend für das ‚Wie‘ ist. Für eine Frage muss zumindest eine gewisse Offenheit oder Vagheit hinsichtlich des Gefragten wirklich sein. Wenn wir aber etwa sagen: *Gibt es einen freien Willen?* So kann das bloße Zeichen »?« allein nicht dafür sorgen, dass es sich hier tatsächlich in dem genannten Sinne um eine Frage handelt. Ebenso wenig wird schließlich bei dem Eindruck, dass die Sonne scheint, durch das Zeichen »Sonne« der sinnliche Eindruck einer Sonne hergestellt, oder irgendwo durch ein Zeichen das, worin es vorkommt, zu dem gemacht, was sein Bezeichnetes ist. Ein Zeichen – in Gestalt von Stimme, Schrift, Bild oder anderem – schafft nicht die in seinem Bezeichneten liegende Bestimmung und daher verleiht ein Fragezeichen auch nicht unmittelbar den Charakter der Offenheit bei einer Frage.³

Mit Rekurs auf das ‚Wie‘ kann daher festgehalten werden, dass nicht jedes ‚Wie‘ mit seinem entsprechenden ‚Was‘ hinreichend dafür ist, dass eine Frage existiert. Im Spezifischen war außerdem von Fragen als solchen in der Philosophie die Rede. Klar ist aus Obigem, dass auch eine philosophische Frage nicht durch ein äußeres Zeichen zustande kommen kann. Hinzu kommt, dass die Philosophie sich laut der erwähnten Annahme gerade dadurch auszeichnen soll, Dinge nicht als selbstverständlich hinzunehmen. Damit gerät man jedoch an eine zweite Schwierigkeit. Wird nämlich die oben erwähnte Ansicht, dass die Philosophie sich dadurch auszeichnet, Selbstverständliches zu befragen, einfach selbstverständlich angenommen, dann kann sie als solche nicht mehr philosophisch sein. Schließlich zeichnet sich Philosophieren prinzipiell durch ein Hinterfragen aus. Wenngleich also eine einzelne, hinterfragende Handlung in erster Instanz als philosophisch

³ Daran ändert auch der performative Charakter von Fragen nichts, denn auch hier wird beispielsweise eine Offenheit in der Intention der Fragerin vorausgesetzt, welche bereits zum bloßen Zeichen etwas hinzusetzt. Ein gutes Negativbeispiel hierfür ist den meisten wohl im sozialen Miteinander vertraut, so wie es bei ironischen Aussagen, bei impliziten Aufforderungen und anderem zum Ausdruck kommt. So ist eine Person etwa knapp in der Zeit, ein Termin wartet und die zweite Person, mit der sie zuvor noch beim Mittagessen war, ist trödelnd beim Packen ihrer Sachen, sodass die erste fragt: *Hast Du es dann bald?* Dabei ist selbstredend nicht gefragt, wie lange es de facto noch dauert, sondern es handelt sich eben um eine implikative Aufforderung.

gilt, kann dies eine zweite und darauf bezogene Instanz nicht mehr sein. Anders gesagt, das Annehmen des Fragens als Signum des Philosophierens ist gleichbedeutend damit, dass man sich bereits außerhalb der Philosophie befindet und somit gibt es nur ein unphilosophisches Sprechen von Philosophie. Stattdessen kann auch eine kritische Haltung zu dieser Annahme eingenommen werden. Dementsprechend kann ein Einwand lauten, dass es gar nichts geben kann, was in einem strengen Sinne „selbst-verständlich“ ist. Für die Operation des Verstehens bedarf es nämlich den Rekurs von etwas auf ein Zweites, was von diesem ‚etwas‘ als einem *Selbst* unterschieden ist. Sonst könnte das erste Etwas gar nicht *als* dieses oder jenes verstanden werden, weshalb also ein Rekurs allein auf es selbst nicht genügt. Es gibt nichts Selbstverständliches, deshalb kann man das Selbstverständliche auch nicht hinterfragen. A fortiori bedeutet das allerdings, dass auch in diesem Fall die Ansicht, dass die Philosophie Selbstverständliches hinterfragt, eine widersprüchliche Implikation hat und daher bedeutet sie zu hinterfragen ebenso wenig gemäß ihrer Definition zu philosophieren.

Zusammengenommen ist also erstens nicht ohne Weiteres ein Wie etabliert, das Aufschluss darüber geben würde, wie eine *Frage* als solches zustande kommt, und es ist zweitens nicht dargestellt, ab wann eine solche Frage auf stimmige Weise als *philosophisch* beschrieben werden kann. Eine philosophische Frage bräuchte eine ausgezeichnete Offenheit bei gleichzeitigem Ausbleiben von Selbstverständlichkeit. Angesichts dieser beiden Ansprüche können Fink und Deleuze eine Perspektive anbieten, mit der sie positiv entwickelt werden können. Sie lassen sich zusammenführen in dem, was sie unter verschiedenen Gesichtspunkten beide unter dem Titel des *Problems* explizieren.

II. Finks Meontik als Radikalisierung des phänomenologischen Ansatzes

Früh während seiner Assistenzzeit bei Husserl ab 1928 stößt Fink auf einen aporetischen Sachverhalt in der Phänomenologie. Das prinzipielle Unterfangen der Phänomenologie besteht darin, herauszufinden, wie uns in der sogenannten natürlichen Einstellung erscheinen kann, dass etwas auf eine bestimmte Weise existent ist, dass es gegeben ist. Die Krux ist bereits für Husserl, dass dabei jede realistische oder ontologische Vorannahme ausgeklammert werden soll mithilfe der phänomenologischen Epoché. Das heißt zum einen, was als Gegebenes erscheint, nicht auch jenseits davon vorauszusetzen, dass es von uns als gegeben erachtet wird. Als Konsequenz bedeutet es zum zweiten, demjenigen, was einen für das Gegebensein konstitutiven Charakter hat, ebenso kein über diese Beziehung hinausgehendes

Sein oder Realität zuzusprechen. Da aber zudem das Gegebene überhaupt erst hierdurch sein Gegebensein haben soll, kann es selbst nicht in der gleichen Hinsicht als schon gegeben hingenommen werden. In den zuvor verwendeten Begriffen ausbuchstabiert darf also jenes für das »Was« verantwortliche »Wie« nicht selbst zugleich in den Bereich des ersteren fallen.⁴ Mit den Mitteln der Epoché ist daher nicht allein die Seinsthese einzuklammern, sondern es muss auch das ‚Was‘ strikt unterschieden werden vom ‚Wie‘, auf welches man ersteres reduziert.

Was Fink auffällt, betrifft diese Ausübung von Epoché, der allgemeinen Einklammerung jeder Seinsgeltung, und Reduktion, dem aufdeckenden Bezug auf solches, was nicht im gleichen Maße als seiend gilt und vielmehr Sein als gegebenes begründet. Abgesehen von der schieren Bandbreite an Analysen zu bestimmten, konstituierenden Aktleistungen, die für Fink in den Bereich der regressiven Phänomenologie gehören, drehen sich seine Gedanken um einen anderen Punkt.⁵ Durch Reduktion soll das Gegebensein der Dinge begründet werden und damit nicht zuletzt die Möglichkeit, Wissen von ihnen zu erlangen. Fink allerdings sieht nun nicht die Gefahr eines Dogmatismus „[...] vor der Reduktion, sondern ein[es] Dogmatismus nach der Reduktion“⁶.

In Husserls Schriften finden sich mehrere Bestimmungen dessen, womit eine erfolgreiche Reduktion letztlich befasst ist. Rudimentär handelt es sich dabei, wie Husserl schreibt, um ein „nie betretene[s] Reich der ‚Mütter der Erkenntnis‘“⁷ in dem sich all das aufhält, was für das Gegebensein der Dinge einen konstitutiven Charakter hat.⁸ Dieses ‚Reich‘ wird aber ferner auch noch ohne bloß tentative Bildmetapher expliziert, und zwar als das der „transzendentalen Subjektivität“, des „transzendentalen Ego“ oder des „reinen Bewusstseins“.⁹ Entsprechend ihrer Transzendentalität – welche Husserl noch über die traditionelle Bedeutung hinaus als absolut konstitutiv, das heißt alles hinreichend zur Gegebenheit bringend und nicht nur ermöglichend fasst¹⁰ – ist diese Subjektivität keine gewöhnliche. Sie ist uns nicht gegeben, so wie wir in der natürlichen Einstellung ein Ich-Bewusstsein haben, wie unsere Person, zu der wir ein Narrativ spinnen oder unser Selbst, wenn

⁴ Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Martinus Nijhoff, Husserliana 3, Den Haag 1976, S. 105.

⁵ Fink, Eugen: *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Kluwer, Dordrecht 1988, S. 54 und S. 59.

⁶ *Ibid.*, S. 122.

⁷ Husserl: *Krisis*, op. cit., S. 166.

⁸ Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Springer, Husserliana 1, Dordrecht 1991, S. 64.

⁹ In der Reihenfolge der Aufzählung *Ibid.*, S. 68 und S. 90 sowie vgl. Husserl: *Ideen 1*, op. cit., S. 106–110.

¹⁰ Husserl: *Cartesianische Meditationen*, op. cit., S. 29–33.

wir uns reflektiv zugänglich sind. Je nachdem, was genau jeweils reduziert werden soll, Seiendes, Zeiterleben, Welt oder Gegebenheit oder anderes, ist sie stattdessen vielmehr eine „vorseiende“ oder „vorzeitliche“,¹¹ ferner eine „präimmanente“ bzw. „präphänomenale“ Subjektivität.¹²

Es handelt sich hierbei nicht um getrennt bestehende Bestimmungen: Seiendes hält sich je schon verzeitlicht und phänomenal in der Welt auf. Die besagte Subjektivität kann nun etwa als das entdeckt sein, was die Welt konstituiert und das heißt in diesem Fall die Geltung und Ordnung all dessen, was uns als innerweltliches Ding gegeben ist. Sodann stellt sich für Fink die Frage, von welcher Position aus die Beziehung beider eigentlich gedacht werden muss. Mag die präimmanente Subjektivität auch von Vorstellungen aus der natürlichen Einstellung ferngehalten werden. Es wird nichtsdestoweniger allein qua ‚Subjektivität‘ etwas als Modell bzw. Vorlage in Anspruch genommen, was als Teil der Welt sowie der innerweltlichen Dinge *in* die Welt selbst mit hineingehört. Dabei sollte doch letztere dezidiert eingeklammert und begründet werden sowie folglich auch die Möglichkeit von Subjektivität in ihr.¹³ Insofern geht der bei Husserl vorfindliche Lösungsansatz einer Unterscheidung zwischen einem empirisch-psychologisch vorgestellten Subjekt (Ich, Person, Ego) und einem transzendentalen für Fink fehl.¹⁴ Alle Begriffe, die nach der Epoché noch bestimmend sein könnten, müssen demnach andersartig gebraucht werden oder sind gänzlich zu unterlassen. Husserl geht hier für Fink entscheidende Schritte nicht, wenn die transzendente Subjektivität als vor-seiend aufgefasst wird. So wendet er ein: „[...] aber im Terminus ‚vor-seiend‘ liegt doch noch ein ontisches Auffassungsschema [...]. Das ‚Vorseiende‘ ist noch nicht seiend im eigentlichen Sinne usw. Die Zeit fungiert hier noch als Horizont des Verstehens!“¹⁵ Des Weiteren bleibt die Überlegung aber auch noch erratisch, weil die Versprachlichung des ‚Worauf‘ der Reduktion eine Schwierigkeit darstellt. Wenn wir ein Konzept bilden, dann greifen wir immer schon auf die uns vertraute Sprache zurück. Mit ihr soll ein Gebiet des transzendental Begründenden aufgefasst werden, das selbst kein Ding in der Welt oder einem solchen analog ist. Auch beim Gelingen dieses Unterfangens gehört die Sprache jedoch der natürlichen

¹¹ Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, Springer, Husserliana 34., Dordrecht 2002, S. 175 und S. 183.

¹² Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966. Ausführlicher hierzu Schnell, Alexander: „Phänomenologie als Transzendentaler Idealismus“, in *Phänomenologische Forschungen*, No. 1 (2020), Meiner, S. 174.

¹³ Husserl: *Cartesianische Meditationen*, op. cit., S. 65.

¹⁴ *Ibid.*, S. 70.

¹⁵ Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, Alber, EFGA Bd. 3/2., Freiburg i. B. 2008, S. 277.

Einstellung an und insistiert auf ihrem Ausdruckscharakter. Sie beansprucht also, sich auf Innerweltliches (bzw. Seiendes, Gegebenes) *zu beziehen* und dieses somit als *Bedeutungsgehalt* gegenwärtig zu machen, sodass es eo ipso zur Welt gehört. Anders gesagt, sie macht auch das noch innerweltlich, was es ansonsten nicht sein mag.¹⁶ Es ist zuletzt mit Blick auf die gesuchte Subjektivität ebenfalls nicht ausreichend, den setzenden Charakter der Sprache einzuklammern. Denn am Ende verbleibt das Primat der Phänomenalität, das heißt der originären Gegebenheit und Anschaulichkeit, in welchem auch das ‚Präphänomenale‘ noch erscheinen muss. In ihm als positiver Grundform des Seienden wird also auch das adressiert, was doch eigentlich gelöst von innerweltlichen Voraussetzungen ihnen zugrunde liegen soll.¹⁷

Mit Rücksicht auf diese vertrackte Ausgangslage unternimmt Fink den Versuch, das anders zu denken, wovon aus Seiendes in der Welt erscheinen kann. Um den Anspruch einer nicht-dogmatischen Weltbegründung zu erbringen, muss eine konsequentere, von der Geltung der Welt und des in sie gehörigen binnenweltlich Seienden befreite Auffassung ihres Grundes entwickelt werden. Was mit Fink als »Meontik des Absoluten« bezeichnet werden kann, steht im Zeichen dieser Bemühung und sieht den Begriff der Subjektivität mit kritischem Abstand. Bei der Meontik geht es nicht um ein Außerweltliches, sondern darum, ein von der Welt in gewissem Sinne ‚Befreites‘ oder ‚Losgelöstes‘ (ab-solutus) zu denken.¹⁸ Die Konsequenzen dieser meontischen Perspektive sind weitreichend und auch spätere Schriften Finks tragen noch ihre Früchte.¹⁹ Durch die Problemstellung, auf welche die Meontik reagiert, ist sie bereits vorbestimmt. Zunächst ist dabei maßgeblich, worauf Fink in der folgenden Notiz aufmerksam macht, wenn er schreibt: „Zum Sinn des *mē ón*. Es ist nicht *ók ón*. Die erste Negation ist ‚pros hemas‘, bedeutet die Unmöglichkeit, positiv über das Absolute/den Ursprung zu reden. Die zweite wäre eine bloße ‚negative‘ Negation, eine Nichtigkeit.“²⁰ Das ‚*ók ón*‘ ist das Nicht-Seiende und lediglich eine Generalisierung davon, dass es so ist, dass das Absolute (ein) etwas nicht *ist*. Es handelt es sich deshalb um eine ‚bloße negative“

¹⁶ Fink: VI. *Cartesianische Meditation*, op. cit., S. 95.

¹⁷ *Ibid.*, S. 108 und Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Letzte Phänomenologische Darstellung: die „Krisis“-Problematik*, Alber, EFGA Bd. 3/3., Freiburg i. B. 2023, S. 201.

¹⁸ Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, Alber, EFGA Bd. 3/1, Freiburg i. B. 2006, S. 318 und ferner Fink: *Phänomenologische Werkstatt 2*, op. cit. S. 94: „Die phänomenologische Reduktion kann erst verstanden werden als die ‚Befreiung‘, die sie ist, als Absolution, wenn zuvor der *Dogmatismus* selbst in den Blick gekommen ist.“

¹⁹ Dazu vergleiche den vorliegenden Text weiter unten, vor allem ab Abschnitt III.

²⁰ Zitiert nach Giubilato, Jan Giovanni: *Freiheit und Reduktion. Die Idee einer meontischen Phänomenologie bei Eugen Fink (1927–1946)*, Inauguraldissertation im Fach Philosophie an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Bergischen Universität Wuppertal 2015, S. 40.

Negation‘, weil hierbei dem ‚Absoluten‘ nur Seiendes zu sein abgesprochen wird. Da man sich so nur dazu verhält, indem man es von allem anderen fernhält und Sein allgemein an ihm fehlt, handelt es sich um eine ‚Nichtigkeit‘. Denn es ist für alles wahr, dass es *alles andere* in gewisser Weise nicht ist und wenn dies daher rührt, dass etwas nicht einmal selbst ist, dann ist es im doppelten Sinne nichtig – trivial und nichts.

Der springende Punkt liegt ausgehend davon in der besagten ‚Unmöglichkeit‘ eines positiven Redens über Absolutes. Sie bedeutet folglich nicht, dass man bloß noch negativ über Absolutes sprechen kann, schließlich würde das Reden somit nur wieder gemäß der Logik des *óuk ón* sein. In seiner späteren Vorlesung *Welt und Endlichkeit* heißt es bei Fink entsprechend, dass man versuchen kann, die von der Welt losgelöste Weltlichkeit mit negativen Charakteren anzusprechen, „[...] die *negierend* doch auf das Seiende in der Welt bezogen und von dort her gedacht sind“²¹. Dergestalt bleibt man allerdings weiterhin auf das binnenweltlich Seiende angewiesen und es kann „[...] wenn es hoch kommt, nur die Unerreichbarkeit der Welt erfahren werden als unerreichbar für das metaphysische Denken, das vom Seienden ausgeht – und sich vielleicht noch davon abstößt“²². Wenn positives Reden unmöglich ist, dann kann das also nicht so verstanden werden, dass eine Negation im Gegensatz dazu möglich ist und nicht in den Bereich positiver Rede fällt. Positiv heißt vielmehr „bestimmend“, es heißt in irgendeiner Weise „setzend“ bzw. eine „Position beziehend“. Unter dieser Voraussetzung ist abermals jedes Denken dessen, was zur Welt absolut ist, als transzendentes, präimmanentes, vorseiendes Subjekt im beschriebenen Sinne des Positiven obsolet. Allerdings ergeben sich aus diesem Sachverhalt noch weitreichendere Konsequenzen. Wird die Unmöglichkeit zur Positivität nämlich strenggenommen, dann bedeutet sie auch, dass überhaupt von ‚Absolutem‘ zu reden bereits einen positiven Bezug markiert. Selbst eine ‚Unmöglichkeit‘ oder ‚Nicht-Seiendheit‘ in dieser Hinsicht geltend zu machen, fällt in dieselbe Positivität. Kurzum, jede Position dazu, wo die Welt selbst herkommt, ist davon betroffen und daher ist nicht zuletzt sogar *dieses nunmehr dargelegte*, bloß formal anzeigende Denken ebenso betroffen. Schließlich heißt es hierin: „... dazu, wo die Welt...“, sodass eine positive Rede vorliegt. Nur unter der Bedingung, dass auf diese innere Intensität des Sachverhaltes Acht gegeben wird, können die oben kritisierten Rückfälle in innerweltliche Strukturen wie Begriffe, Sprache, Seiendheit oder Anschaulichkeit mitbedacht und somit weiterhin außer Geltung gesetzt werden.

²¹ Fink, Eugen: *Welt und Endlichkeit*, Alber, EFGA Bd. 5, Freiburg i. B. 2016, S. 222.

²² *Ibid.*, S. 393.

III. Von der Phänomenologie zur Philosophie der Philosophie

Finks Denken kreist in den Jahren von 1927 bis etwa Mitte 1940 immer wieder um einen offenbar aporetischen Sachverhalt und seine Darstellung.²³ Die Alternative ist kompromisslos: Entweder wir verhalten uns meontisch zum ‚Absoluten‘ oder ‚Ursprung‘ der Welt – wovon eo ipso gar nicht erwiesen ist, dass es gelingt – oder die Phänomenologie verfällt dogmatischen Voraussetzungen. Damit gerät der phänomenologische Ansatz Husserls allerdings in eine Verlegenheit im Hinblick auf sein Selbstverständnis. In Abgrenzung zur bisherigen Philosophie wurde dieser formuliert als ein Denken, das jeder transzendenten, naiv metaphysischen Setzung abschwört. Die Welt samt den Dingen in ihr soll nur untersucht werden, sofern ihr reales Gegebensein dezidiert für uns besteht und sie dergestalt, das heißt als so vermeinte, Phänomene sind.²⁴ Sie sind nicht bloßer Schein unserer Meinung mit „nichts“ dahinter, denn damit würde qua Negation wieder eine realistische Setzung gemacht. Vielmehr impliziert jedes Wissen die Relation ‚für uns‘ zu bestehen, sei es noch so objektiv gewonnen. Demnach ermöglicht nur der phänomenologische Weg eine Fundierung unseres Weltwissens und kann die Philosophie zu einer strengen Wissenschaft machen.²⁵ Wie dargelegt bleibt man jedoch auch mit Husserl einen wahrhaft undogmatischen Anfang schuldig, und so steht für Fink über die Phänomenologie hinaus die Philosophie insgesamt auf dem Spiel. Letzten Endes bleibt sie ebenso wie alle bisherige Philosophie in der sogenannten Weltbefangenheit. Zu dieser Weltbefangenheit schreibt Fink deutlich: „[...] ‚in Ihr‘ oder ‚über sie hinaus‘, das entscheidet einzig über Dogmatismus der Philosophie und Freiheit derselben.“²⁶

Vor dem Hintergrund dieser Schwierigkeiten erscheint auch der Unterschied zur philosophischen Tradition noch einmal in einem neuen Licht. Anders als beansprucht kann die Phänomenologie ihr gegenüber keine Hoheit durchsetzen. Für Fink verschiebt sich daher das Verhältnis beider und währenddessen auch sein grundlegender denkerischer Ansatz in den auf die frühen 1930er folgenden Dekaden. Es kann nicht weiter sinnvoll sein, einen Neuanfang anzuvisieren, der nicht von vornherein die mit der philosophischen Tradition im Wesentlichen geteilte Aporie bezüglich des Absoluten wahrnimmt und berücksichtigt. Bereits in

²³ Vgl. Giubilato: *Freiheit und Reduktion*, op. cit., S. 40.

²⁴ Fink, Eugen: „Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie“, in Franz-Anton Schwarz (Hrsg.), *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber, Freiburg i. B./München 1976, S. 7, S. 13 und S. 19.

²⁵ Vgl. Husserl, Edmund: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Meiner, Hamburg 2009, S. 8–15 und S. 46–48.

²⁶ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 2*, op. cit., S. 281.

den Notizen der *Phänomenologischen Werkstatt* aus dem Jahr 1928 vermerkt Fink kritisch gegenüber der husserlschen Phänomenologie:

*Die „Phänomenologie“ ist keine „Richtung“, sondern eine sachliche Gestalt der Philosophie selbst. Sie ist aber nicht eine bloße Wissenschaft vom Bewußtsein, also eidetische Erforschung der konstituierenden Bewußtseinsgestaltungen, [...].*²⁷

Sofern Husserls Phänomenologie, wie Fink sagt, „unspekulativ“²⁸ ist, bleibt sie dabei der bisherigen Philosophie und ihrem ontologischen, positiven Primat verhaftet, das heißt sie legt fest, was *ist*. Gleichwohl ist die Phänomenologie ebenso

[...] ihrer innersten Tendenz nach eine Neuverwandlung des Begriffs der Philosophie [...]. Diese Verwandlung nämlich ist: daß Philosophie die *Entnichtung des Absoluten*, seine freie Produktion ist, die wahre Theogonie.²⁹

Obwohl sich diese Tendenz in der Phänomenologie auf eine ausgezeichnete Weise hervortut, wird sie durch sie zugleich an die Tradition zurückgebunden. Von Ende der 1930er bis Anfang der 1960er findet sich deshalb in Finks Vorlesungen, kleineren Arbeiten wie größeren Monographien sowie vor allem in Notizen eine beständige Auseinandersetzung mit der vorphänomenologischen Philosophiegeschichte. Mit fünf Denkern ist er dabei vornehmlich beschäftigt, nämlich Platon, Aristoteles, Kant, Hegel und Nietzsche. Für Fink verhält es sich so, dass vorausgehende Philosophien auch ohne es zu beabsichtigen Vorformen von Epoché und Reduktion vollziehen, welche er meontisch strenger zu fassen gedenkt.³⁰ Prinzipiell kann sich der Mensch in der Epoché zur Freiheit von der Welt bzw. dem „Weltgefängnis“³¹ befreien, er wird Philosophierender, wenngleich sich Strenge und Ausmaß dieses Vollzugs jeweils unterscheiden können. Dementsprechend bestreitet Fink dennoch auch, „[...] dass die frühere Philosophie ihrer Intention nach schon auf den transzendentalen Boden abzielte, weder in Leibnizens Monologie, noch in Berkeleys Spiritualismus usw.“³² Es gilt also beides zugleich: Die Phänomenologie ist nichts anderes als Philosophie, weil seinsbezogen, aber zugleich insofern anders, als ihre Tendenz stärker darauf geht, das Absolute in „freier

²⁷ *Ibid.*, S. 23.

²⁸ *Ibid.*, S. 23.

²⁹ *Ibid.*, S. 23.

³⁰ So schreibt Fink etwa: „Kant ist der kritische Wegbereiter einer *Metaphysik des Geistes*, die *Meontik des Absoluten* [...]“ (Fink: *Phänomenologische Werkstatt* 3, *op. cit.*, S. 627).

³¹ Fink: *Phänomenologische Werkstatt* 2, *op. cit.*, S. 26.

³² *Ibid.*, S. 482.

Produktion‘ zu ‚entnichten‘ *und dann* kann nichtsdestoweniger diese Tendenz im Allgemeinen wiederum in der Philosophie selbst entdeckt werden. Mit anderen Worten, Fink entwickelt aus dem Geist der Phänomenologie eine „Philosophie der Philosophie“,³³ deren veränderte Auffassung sich unmittelbar auch im Verhältnis zu sich selbst und dem eigenen Philosophieren niederschlägt.

Von hier aus vollzieht Fink gleichsam einen *salto mortale* in die Philosophiegeschichte. Die Weltbefangenheit ist die tiefste Form des Dogmatismus und es gilt „Philosophie, wenn sie meontische Phänomenologie ist, kommt in Gang durch den Angriff auf diesen Dogmatismus“³⁴. Doch das bedeutet immer schon, dass der Ansatz Finks seinem eigenen Anspruch treu bleibend nicht bereits den Unterschied zwischen sich und der philosophischen Tradition voraussetzen darf. Die Meontik als Standpunkt muss unweigerlich innerhalb der Geschichte der Philosophie eingenommen werden. Es bedarf einer Beschäftigung mit ihr und durch sie hindurch, die nicht unterstellen darf, dass lediglich innerweltliche Gehalte verhandelt werden, wo philosophiert wird. Hingegen muss es in actu mit der jeweiligen Philosophie und in Bezug auf sie stattfinden, dass man sich von der Weltbefangenheit löst. Wenn wir Philosophien nicht repräsentieren, historisch situieren, unterscheiden usw., sie vielmehr *philosophieren*, dann kann nicht positiv angenommen werden, was eine der Epoché vergleichbare Funktion erfüllt und nur weniger als Technik ausgearbeitet ist. Es muss hingegen nachvollzogen werden, was in ihnen hinsichtlich des Absoluten in einer meontisch einklammernden Weise katalysiert, als Dimension eines „ekbantischen Erkennens“³⁵, einer „ekbantischen Tendenz“³⁶.

Diese ‚ekbantische Tendenz‘ ist es, an welcher die Meontik von Fink einen Leitfaden zu ihrer Durchführung finden kann. Wie gleich zu zeigen ist, können mit ihr gemäß der obigen Forderung das ‚Was‘ und das ‚Wie‘ konsequent unterschieden werden, sodass daraufhin die gesuchte Explikation beider Aspekte der *philosophischen Frage* als *Problem* gegeben werden kann. In diesem Sinne ist nach wie vor zu beachten, dass dasjenige, wovon eine Philosophie handelt, nicht als schon vertrautes, obgleich fragwürdiges Thema im Modus eines ‚Was‘ genommen werden darf wie etwa das Seiende, das Leben, das Wissen und anderes. Ebenso wenig können metaphysische Begriffe als gleichsam fertige Gebilde analytisch

³³ Siehe auch schon 1928 die Rede von einer ‚Phänomenologie der Phänomenologie‘ (Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, *op. cit.*, S. 8), die dann Anfang der 1930er auch eine ‚Philosophie der Philosophie‘ mit sich bringt (Fink: *Entwurf zu einem Anfangsstück einer Einleitung in die Phänomenologie*, Alber, EFGA Bd. 2, Freiburg i. B./München 2019, S. 19), die auch später 1938 noch Thema ist (Fink: *Phänomenologische Werkstatt 3*, *op. cit.*, S. 480).

³⁴ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 2*, *op. cit.*, S. 107.

³⁵ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 1*, *op. cit.*, S. 313 und *ibid.*, S. 309.

³⁶ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 2*, *op. cit.*, S. 25.

herauspräpariert und verwendet werden. Dazu gehören Ousia, Wille zur Macht, absoluter Geist, sowie all die Begriffe, von denen Derrida auch sagt, dass sie als Ursprungsfiguren die Invariante einer Präsenz: „[...] (*eidōs, arche, telos, energeia, ousia* [Essenz, Existenz, Substanz, Subjekt], *aletheia*, Transzendentalität, Bewußtsein, Gott, Mensch usw.) bezeichnet haben.“³⁷ Ansonsten beschränken wir diese Begriffe laut Fink, mag ihr Sinn auch noch so fundamental sein, aufgrund ihrer Positivität auf solche des Seienden und dadurch auf Binnenweltliches. Des Weiteren darf nicht im Voraus als gültig angenommen werden, dass die Philosophie dasjenige, wovon sie handelt, in einer für sie charakteristischen und bewährten Weise angeht, wie beispielsweise durch den Zweifel, die Kritik, das inhaltlich vorgefertigte Fragen, das Analysieren usf. Auch bei diesen Operationen per se verstanden werden innerweltliche Voraussetzungen instanziiert, wodurch das ‚Wie‘ der Frage wiederum auf sein ‚Was‘ reduziert ist. So kann beispielsweise nur ‚Zweifel‘ bestehen mithilfe einer Bestimmung, die bereits als tatsächliche Möglichkeit (... *aber es könnte auch sein, dass es den Willen gar nicht gibt, sondern nur Triebe*) – etabliert ist.³⁸

Bei der Beschäftigung mit Philosophien sind ‚Was‘ und ‚Wie‘ anders zu denken,³⁹ sodass der eigenständige Charakter ihres Fragens zum Vorschein kommt. Sich im Hinblick auf ein weltlich Gegebenes abzustoßen, sofern dieses sich als Ursprungs- bzw. grundlos erwiesen hat und sich dabei – *gerade weil* nicht gemäß husserlscher Epoché bei einem reduktiven Konstituens angekommen wird – bereits zu Absolutem zu verhalten, bedeutet die ekbantische Tendenz zu vollziehen. Mit dieser geht allerdings eine „katabantische Tendenz“ einher,⁴⁰ welche dieses Absolute *eben beispielsweise wie soeben als ‚Absolutes‘* zu formulieren sucht und ihm daher ein Sein zumisst. Fink schreibt: „die Verendlichung der Überwindung der Endlichkeit: der katabantische Rückfall: das Scheitern.“⁴¹ Beide Tendenzen bilden ein Doppel, welches das philosophische Denken basal ausmacht und das demnach eingefasst ist in „die *katabantische Verendlichung der ekbantischen Erkenntnis*.“⁴²

Es ist genau hier der sachliche Punkt erreicht, an dem es für Fink für die Einhaltung seines Anspruchs unabdingbar ist, eine gemäß dieser Doppeltheit genuin aufkommende Frage in der Philosophie zu begreifen. Das meontische Doppel kommt zu seiner konsequenten wechselseitigen Durchführung in dem, was Fink

³⁷ Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972, S. 424.

³⁸ Womit man in einen modalen Realismus geraten würde.

³⁹ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 1*, op. cit., S. 168 und Fink: *Phänomenologische Werkstatt 2*, op. cit., S. 404.

⁴⁰ *Ibid.*, S. 278.

⁴¹ *Ibid.*, S. 83.

⁴² Fink: *Phänomenologische Werkstatt 1*, op. cit., S. 309.

die *Exposition des Problems* einer Philosophie nennt.⁴³ Anders als eine gewöhnliche Frage betrifft ein Problem kein schon vorverstandenes und bloß faktisch noch fehlendes Wissen, denn Probleme sind keine Unbekannten ihres respektiven Gegenstandsbereichs. Bei einer Problemexposition ist vielmehr sogar offen und unbestimmt, wovon überhaupt etwas unbestimmt sein kann. In ihr überwiegt das ekbantische, loslösende Moment gegenüber dem katabantischen, sodass die Befreiung von dem weltlich Gegebenen ohne gleichzeitiges Ingeltungsetzen bezüglich des Absoluten erfolgt. Ekbantisch ist eine Tendenz also gerade insofern, als jeweils die positiv setzenden Aspekte bei einem Loslösen von weltlich Gegebenem, die durch Kritik, Zweifel, Analyse oder anderes eingebracht werden, ebenfalls als *virtuell losgelöste* hervortreten. Anders als zuvor und wie hier – in diesem Hauptsatz – wird ein meontisches Verhalten zum „Absoluten“ oder „Ursprung“ somit vor allem noch dort verwirklicht, wo ekbantisch keinerlei Anspruch erhoben wird. Auf den vorherigen Unterschied rückbezogen wird dadurch nicht das ‚Wie‘ zu einem ‚Was‘ gemacht, sondern im ekbantischen Streben ist das ‚Wie‘ *als* ‚Wie‘ selbst sein einziges noch verbleibendes ‚Was‘.

Damit einhergehend besteht dann Absolutes durch seine sogenannte ‚Entnichtung‘ oder ‚katabantische Verendlichung‘ zu Innerweltlichem jeweils nur in seinen konkreten Manifestationen.⁴⁴ Fink schreibt hierzu:

Das Absolute ist nur als seine Manifestation. Nicht ist zuerst das Absolute und dann manifestiert es sich (oder konstituiert die Welt), sondern es ist, sofern es sich manifestiert. „Konstitution“ heißt also letztlich Manifestation oder Erscheinung des Absoluten. „Phänomenologie“ = Erscheinungslehre des Absoluten.⁴⁵

Das führt zu einer Veränderung des Sachverhaltes, die wiederum den Kreis zu Epoché und Meontik schließt. Sie sind durch die ekbantische Tendenz nicht nur operative Einstellungen, sondern werden selbst zu einer Sachstruktur, die absolut genannt werden kann. Weil das Absolute dabei nur noch in seiner Manifestation besteht, also als *es selbst* darin zum Erscheinen kommt, ist es immanent, ohne dem Gesetz der Weltgeltung zu gehorchen, es ist ein Absolutes ohne transzendente Absolutheit.⁴⁶ Was zuvor noch als Absolutes zum Ausdruck gebracht wurde, hat

⁴³ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 2*, op. cit., S. 401.

⁴⁴ Giubilato: *Freiheit und Reduktion*, op. cit., S. 47.

⁴⁵ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 2*, op. cit., S. 301.

⁴⁶ Sodass anders als bei den Interpretationen zu Husserls Weltverständnis Immanenz und Transzendenz keine gegensätzlichen Begriffe mehr darstellen (Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Finks phänomenologisches Philosophieren nach dem Tod Husserls*, Alber, EFGA Bd. 3/4, Freiburg i. B. 2024, S. 57).

sich gewandelt und wird unter diesen Bedingungen ohne eine zuordenbare Entscheidung von Fink auch anders genannt.⁴⁷ In der beschriebenen Weise genügt es den Anforderungen einer Frage in der Philosophie, denn es ist radikale Offenheit, und insofern mit Fink als *Problem* zu denken.

Auch das Problem existiert dementsprechend nur und je schon innerhalb der Exposition. Letztere kann daher nicht bloß insofern manifestierend sein, als sie offenlegt, was davor bereits bestand und bloß verdeckt durch anderes außerhalb des Denkens war. Hierin liegt einer der gewichtigsten Vorwürfe Finks gegenüber Husserl und Heidegger. Beide bleiben ihm zufolge in einer Logik des Analytizismus befangen. Nach dieser werden bis dahin ungedachte Strukturen herausgehoben, analysiert, die dennoch schon zuvor bestanden hatten. Husserl tut dies mit seinem Fokus auf das Erscheinen-Lassen des Transzendentalen, Heidegger durch die Ontologie eines daseinsmäßigen Bezugs zum Sein, bei dem Sein vorverstanden ist und bloß als Phänomen noch verborgen.⁴⁸ Dagegen muss die Exposition das Problem überhaupt erst in seine Existenz bringen, Philosophieren ist für Fink „[...] *Bildung der Probleme*“⁴⁹. Das gelingt unter der Bedingung, dass immanent auf den Vollzug des Philosophierens geachtet wird, was heißt: „Philosophieren ist *Fragen beim Fraglosen*. Also kein *Bahnen*, sondern Aufbrechen von Fragehorizonten.“⁵⁰ Auf die jeweilige Philosophie bezogen bedeutet das, dass ausgehend von den dort partikulären Standpunkten die meontische Exposition mitvollzogen werden muss. Es wird demnach *ihr* Problem gebildet, sofern man sich, um einen frühen Ausdruck von Fink zu gebrauchen, von den in ihr maßgeblichen „Weltausschnitten“ löst, also von einzelnen Geltungsvoraussetzungen, in denen andere innerweltliche Seiende gründen.⁵¹ Im Rekurs auf das meontisch-ekbantische Denken lässt sich daraus folgern, dass es gleichsam *um sein* Resultat erweitert wird: Das Einbehalten eines positiven Bezugs zum Absoluten ‚bildet‘ (Nicht)-Positivität als grundlegende,

⁴⁷ Eine Veränderung, von der zu untersuchen wäre, ob sie sich einheitlich durch die Notizen Finks zieht und somit eine philosophische Entwicklung anzeigt.

⁴⁸ So schreibt Fink gegenüber Husserl: „Es ist ein Selbstmißverständnis Husserls, wenn er in Konkurrenz zur ‚existenzialen Analytik‘ die Problematik der ‚Personalität‘ nur mit den Mitteln der *intentionalen* Analyse zu bewältigen hofft“ (Fink: *Phänomenologische Werkstatt* 2, *op. cit.*, S. 290) und dann gegenüber Heidegger: „Sein und Zeit: Sein nicht nur Parusie, sondern ekstatisch ermöglicht durch die Zeitlichkeit, damit ‚Sein‘ als *Analytikon*. Wir bewegen uns je schon im Seinsverständnis. Die ontologische Explikation ist lediglich weitertreibende Ausdrücklichmachung. Die ontologische Philosophie macht nur deutlich die Weise, wie Seiendes ist, *wenn es ist*, aber nicht – *daß es ist*“ (*ibid.*, S. 278).

⁴⁹ Fink: *Phänomenologische Werkstatt* 3, *op. cit.*, S. 405.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Fink: *Entwurf zu einem Anfangsstück...*, *op. cit.*, S. 36 und S. 40.

immanente Denksache aus und produziert damit das ‚Problem‘. Einen derart beschaffenen Vollzug des Problems nennt Fink wiederum auch eine ‚Grundfrage‘:

Das Problem einer Philosophie ist ihre ständig sich radikalisierte Grundfrage, in deren aktivem Entwurf und innerer Entfaltung sich eine neue Dimension möglichen Wissens bildet und die Selbstaufstellung und Selbstbegründung einer Philosophie geschieht.⁵²

Nachdem somit ein Begriff von der Problemexposition angezeigt ist, nach welchem sie den Ansatz der Meontik auf die Philosophie selbst anwendet, ist wie zuvor beim meontischen Verhältnis zu prüfen, ob sich dies überhaupt stimmig in die Tat umsetzen lässt. Es konnte festgehalten werden, dass die bloße Rede ‚Absolutes‘ bereits einen rudimentären positiven Charakter hat, mag auch sonst nichts über das Absolute gesagt werden. Gleichermassen kann auch gegenüber der hier eingenommenen Perspektive gesagt werden, dass positiv zum Problem Stellung bezogen wird. Schließlich wird es ‚gebildet‘, kommt zustande als ein ‚aufgebrochener Fragehorizont‘ und selbst darin kommt Positives zum Tragen, wo es heißt, dass ihm eine ‚(Nicht)-Positivität‘ eignet. Wiederum greift hier die Doppelrichtung des ekbantisch-katabantischen Denkverhaltens. Wird zum Beispiel von einer bestimmten Tradition, Kultur oder Geschichte ausgegangen und angewendet, dass sie alle zeitlich verfasst sind, ohne dabei die Zeitlichkeit selbst zu sein, so verweist ‚zeitlich ohne Zeitlichkeit selbst zu sein‘ diese drei binnenweltlichen Dimensionen (Tradition, Kultur und Geschichte) auf einen Welt-Ursprung, nicht als gegebenen, sondern als sich erst bildendes Problem – man vollzieht also eine ekbantische Bewegung. Doch eben diese Explikation des Verhältnisses von ‚Gegebenem‘ und ‚Welt-Ursprung‘ *als Problem* ist jetzt wiederum, sofern Finks Perspektive auf ihr eigenes Vorgehen bezogen wird, Teil der Welt geworden – man verhält sich also sogleich katabantisch.

Ein Blick in Finks Notizen zeigt nun, dass ab etwa 1935 nicht mehr *expressis verbis* von dieser Doppeltheit die Rede ist.⁵³ Die Meontik taucht in diesem Zeitraum noch auf, bis auch sie spätestens 1939 verschwindet. Grund dafür ist aber nicht, dass Fink sie dem Gedanken nach einfach aufgibt. Wie gezeigt werden kann,

⁵² Fink, Eugen: „Die Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls“, in Franz-Anton Schwarz (Hrsg.), *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber, Freiburg i. B./München 1976, S. 69.

⁵³ Bis auf ein einziges Mal von ‚katabantisch‘ mit Blick auf Hegels Begriff vom Leben des Geistes, Fink schreibt hier: „Bei Hegel der Gegensatz von Ontisch-Meontisch homogenisiert, ‚versöhnt‘: katabatische Grundtendenz!“ (Fink: *Phänomenologische Werkstatt 3*, op. cit., S. 316).

liegt es näher, dass sie vermittelt über die Problemauffassung von Philosophie, in die sie eingegangen ist, und unter ihrem Namen weiter vertieft wird. Je mehr Fink mit der Philosophiegeschichte beschäftigt scheint, desto eher kristallisiert sich für ihn ein basales, strukturelles Verhältnis heraus. In dieses Verhältnis ist Problematizität und damit jedes philosophische Fragen immer wieder eingefasst. Die Problemexposition hat in ihrer stets wieder anhebenden, ekbantischen Tendenz eine doppelte Unbestimmtheit, es ist sowohl etwas unbestimmt als auch wovon dieses etwas unbestimmt ist, ist unbestimmt. Dennoch erarbeitet Fink für seinen Ansatz einen Orientierungspunkt, mit dem er sein Problemdenken maßgeblich ausdifferenziert und in eine formal-anzeigende⁵⁴ Heuristik bringt. Indem er nämlich selbst die Probleme von Platon, Kant, Hegel und anderen exponiert, zeigt sich wiederkehrend das besagte strukturelle Verhältnis. Es besteht in vier elementaren Hinsichten, die Fink in Anlehnung an die scholastischen Transzendentalien – d.h. ens, unum, verum und bonum – als Sein, Welt, Wahres und Gutes formuliert. Obwohl Fink hier terminologisch variiert, manchmal altgriechische Ausdrücke verwendet,⁵⁵ manchmal das bonum durch summum oder ens realissimum austauscht,⁵⁶ bleiben es letztlich vier strukturelle Elemente. Sie können auch als die inhärente Struktur dessen gedacht werden, was Fink davor *noch vereinheitlichend* die Ontifikation des meontischen Absoluten bzw. des Ursprungs nennt.⁵⁷ Gerade, weil alle vier einer Exposition durch die jeweilige Philosophie bedürfen, haben sie den Status von Problemen, sie bilden gleichsam eine *problematische Vierfalt*. Dieser Vierfalt forscht Fink in den folgenden Jahren beständig nach. Er gelangt indessen zu der Vermutung, dass so „[...] am Ende die ganze Metaphysik die Entfaltung der Seinsfrage wäre, als der Entfaltung der inneren Problematik der *Bezüge der Transzendentalien*“.⁵⁸

Fink kehrt nicht mit der Absicht einer Übernahme zurück zur mittelalterlich-metaphysischen Tradition. Die vier genannten Bestimmungen sind für ihn keine allgemeinsten Formeigenschaften der Dinge,⁵⁹ sie sind daher auch nicht der

⁵⁴ Siehe hierzu den folgenden Abschnitt.

⁵⁵ So lautet eine Notiz etwa: „ὄν : ἔν : ἀληθές : ἀγαθόν = ἀρχή : αἴτιον“ (Fink: *Phänomenologische Werkstatt 4*, op. cit., S. 480), wohlgermerkt, dass Fink alle vier dieser Bestimmungen gleichsetzt (,=‘) mit ἀρχή, was neben ‚Anfang‘ auch als ‚Ursprung‘ übersetzt werden kann.

⁵⁶ Fink, Eugen: *Sein, Wahrheit, Welt. Vorfragen zum Problem des Phänomenbegriffs*, Alber, EFGA Bd. 6, Freiburg i. B./München 2018, S. 431–433 und S. 467–469.

⁵⁷ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 1*, op. cit., S. 288.

⁵⁸ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 3*, op. cit., S. 297.

⁵⁹ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 4*, op. cit., S. 95 und S. 101 oder vgl. auch die Kritik an der regionalen Ontologie, in welcher die Transzendentalien, vor allem das ‚Sein‘, hinsichtlich allgemeiner Gattungen ausgelegt wird bei Fink, Eugen: „Zum Problem der ontologischen Erfahrung“, in Franz-Anton Schwarz (Hrsg.), *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber,

kardinale Gegenstand der Metaphysik. Umgekehrt kann vielmehr im Sinne Finks nachvollzogen werden, inwiefern die „*Transzendentalien*problematik als die *innere* Gliederung der Metaphysik“⁶⁰ fungiert, welche sodann bloß eine kontingente Beschäftigung mit ihnen darstellt. Wie gleich veranschaulicht wird, sind die vier als Probleme unbestimmte Bezüge im oben ausgeführten Sinne, die einzig im inneren Bezug zu sich selbst *als Bezüge* bestimmbar werden. Man kann diese Logik auch an ihnen selbst, als Probleme in diesem Sinne, erproben. Dabei ist allerdings im Blick zu behalten, dass sie währenddessen bestimmt werden und also ihren Status der Unbestimmtheit verändern. Mit Blick auf Fink kann zusammenfassend gesagt werden, dass das Problem des Seins besteht, sofern sich Seiendes unbestimmt zu dem verhält *als welches es ist*, das Problem der Welt liegt darin, dass Seiendes sich unbestimmt hinsichtlich dessen verhält, *worin es ist*, beim Wahrheitsproblem ist unbestimmt, *durch was* sich Seiendes zu sich verhält, und beim Problem des Guten, *woran* Seiendes gemessen wird.⁶¹ Aber damit ist die problematische Vierfalt übergegangen in eine, wenn auch geringfügige, Bestimmung. Dabei sollen Probleme doch mit Fink radikal unbestimmt sein. Diesen Status haben sie nur insofern – wie beispielsweise beim ‚Worin‘ des Weltproblems –, als das jeweilige Problem gleichzeitig mit dem unbestimmten Bezug des Seienden auf es selbst noch als Unbestimmtes erscheint. Probleme sind gleichsam Bezüge, die den Bezugspunkt durchbrechen und plötzlich ohne seinen Halt dastehen.

Die Vermutung dieses inneren Zusammenhangs der Problematizität wird sich für Fink in den darauffolgenden Jahren bestätigen. Noch in späteren Texten wie *Sein, Wahrheit, Welt. Vorfragen zum Problem des Phänomenbegriffs* von 1958 ist es Fink darum zu tun, durch ein, wie er sagt, neues Fragen alter Probleme in diese Dimensionen einzudringen. Sein, Wahrheit und Welt hängen unlöslich zusammen, Fink schreibt: „Dabei sind diese drei Titel nicht Namen für drei verschiedene Themen, es sind drei Hinsichten auf das Selbe.“⁶² Es kommt so vor, als wäre das Problem des Guten als vierter Aspekt hierbei auf der Strecke geblieben. Exakt das Gegenteil ist allerdings der Fall. Wie der Untertitel mit ‚Problem des Phänomenbegriffs‘ sagt, will Fink in der Abhandlung gezielt dem „[...] Zusammenhang

Freiburg i. B./München 1976, S. 131 sowie dazu Notizen zur selben Zeit im Nachlass siehe Fink: *Phänomenologische Werkstatt 4*, op. cit., S. 278, S. 282, S. 288, S. 338, usf. Am ausdrücklichsten ist die Kritik wohl in dem Satz: „Die scholastische Gestaltung der Transzendentalienlehre ist *nicht die ursprüngliche* Gestalt des Problems, ist eher seine formelhafte Stillstellung und Erstarrung als seine fragende Weiterentfaltung“ (ibid., S. 391).

⁶⁰ Ibid., S. 297.

⁶¹ Ibid., S. 196, S. 209, S. 292 und S. 391.

⁶² Fink: *Sein, Wahrheit, Welt*, op. cit., S. 255.

nachdenken von *Sein und Erscheinen*⁶³. Grund dafür ist gerade, dass das Seiende bisher gegen den Schein bestimmt und dann aufgefasst wird als das Gute, das *agathon*.⁶⁴ Im Begriff des Phänomens ist das Problem des Guten also weiterhin mitaufgegriffen und die problematische Vierfalt wird entsprechend insgesamt verhandelt.

Mit diesem vierfachen Verhältnis erreicht Fink in der metaphysischen Tradition eine Verortung seines Standpunktes, den er den Problembegriff der Philosophie nennt. Philosophie ist demzufolge ihrem Wesen nach Selbstbestimmung, was sie ist, kann „[...] nicht *vor* ihr und außerhalb ihrer bestimmt werden“⁶⁵. Wichtig ist, dass der Problembegriff der Philosophie nicht einfach ein methodisches Werkzeug ist, etwa als Kenntnis der eigenen Erkenntnismittel, um somit besser zur Welt oder zum Sein als Sache vorstoßen zu können. Aufgrund der inhärenten Verbindung der Vierfalt sind sie prinzipiell eines; es gibt Welt oder Sein als Sache einzig und allein in der Philosophie und wenn nicht im selben Zug auch das Wahre sowie das Gute daran mitverhandelt wird, werden sie alle selbst als Sache verkannt. Somit ist Philosophie für Fink nicht eine Metareflexion, sondern in ihrem Problembegriff kommen überhaupt Sein, Welt, Wahres und Gutes auch in jeder weiteren sachlichen oder inhaltlichen Gestalt zusammen. Ich will des Weiteren versuchen zu veranschaulichen, wie Fink diesen Problembegriff fruchtbar macht hinsichtlich der eingangs erwähnten *Vielheit* philosophischer Positionen.

IV. Zur inneren Ordnung der problematischen Vierfalt

Was ich als ‚problematische Vierfalt‘ bezeichnet habe, kann mit Fink als Auffassung der Philosophie bloß ‚formal anzeigend‘ sein.⁶⁶ Das bedeutet ähnlich wie bei Heideggers formaler Anzeige, dass auch die Vierfalt denkerisch vollzogen und konstruiert werden muss. Fink geht dieser Aufgabe in zahlreichen Schriften nach, deshalb können im Folgenden nur exemplarisch einige Skizzen gegeben werden.

Sein Ansatzpunkt ist dabei früh, schon der Übergang zwischen Parmenides zu Zenon ist für ihn bedeutsam hinsichtlich der Weise, wie das Welt-Problem

⁶³ *Ibid.*, S. 258.

⁶⁴ *Ibid.* und *ibid.*, S. 310–312.

⁶⁵ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 3*, *op. cit.*, S. 405.

⁶⁶ *Ibid.*, S. 464: Im Kontext seiner als Dissertation eingereichten Preisschrift ‚Vergegenwärtigung und Bild‘ schreibt Fink bereits: „Die Anzeige eines Problems muss notwendig, wenn anders Probleme keine vorgegebenen Gegenständlichkeiten sind, unbestimmt, d.h. formal bleiben. Die formale Anzeige des Problems: ‚Vergegenwärtigung und Bild, [...]‘“ (Fink, Eugen: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, S. 1).

verhandelt wird. Denkt Parmenides mit dem Äon noch einen ewigen Enthalt, der nicht selbst zeitlich strukturiert ist, ändert sich die Situation mit Zenon. Denn Zenon wird auf das Seiende in seiner unendlichen Teilbarkeit aufmerksam und bestimmt unter dieser Voraussetzung sein Sein. Weil er so aber indirekt einen Seinsbegriff auf das Weltproblem bezieht, verwechselt er beide miteinander. Mit Bezug auf Zenon sagt Fink in *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung* daher:

Wenn Parmenides die Ausbildung des reinen Seinsgedankens unter Absehen vom *Spielraum* des Seins war, dann bedeutet Zenon den gewaltsamen und entschiedenen Versuch, den Weltspielraum, also das Feld und die Gegend des Seins, unter die *Herrschaft des Seins* zu bringen.⁶⁷

Bei Platon findet sich in der *Politeia* eine Reflexion über die guten und schönen Dinge. Es kann sie nämlich nur geben, wenn sie Anteil haben am Guten selbst, an dem sie in ihrem Wesen bemessen sind und das zugleich aber als ihre Immanenz, als die Bestimmung, in der sie alle stehen, über die einzelnen guten Dinge hinausgeht.⁶⁸ Auch Platon denkt mehrere Bestimmungen zugleich, auch ihm gelingt es aber nach Fink nicht, das Weltproblem zu adressieren, ohne es zugleich als Problem des Guten zu behandeln.

Dieses Primat des Guten, als unbewegter Beweger, als das Eine, Gott oder die Substanz wird sodann die christlich geprägte Spätantike und das Mittelalter beherrschen.⁶⁹ Erst mit Kants Philosophie verschiebt sich das Verhältnis der problematischen Vierfalt. Für Fink entdeckt Kant, dass das Problem der Wahrheit, welches bei ihm in der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Erkenntnis apriori Gestalt annimmt, nicht nach Maßgabe des Seins des Seienden gedacht werden kann. Sonst wird nämlich nach der notwendigen Zugänglichkeit von Seiendem zu fragen, inwiefern es also auch für ein anderes als sich selbst bestehen muss, verwechselt mit der Perspektive darauf, was es als Seiendes ist. Doch Kant denkt den Unterschied zu strikt und kann deshalb letztlich auch nicht sehen, inwiefern das Wahrheitsproblem, trotz seiner Irreduzibilität, auf das Seinsproblem angewiesen bleibt. Die Vernunftserkenntnis hat sodann Konsequenzen auch für Kants Weltbegriff. Zwar entdeckt er Welt erstmals radikal als das seine Teile überschreitende Ganze einer Zusammensetzung, als das genuin Umfassende wieder, ohne

⁶⁷ Fink, Eugen: *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, Alber, EFGA Bd. 6, Freiburg i. B./München 2018, S. 137.

⁶⁸ Platon: *Politeia*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2016, 505d–507e.

⁶⁹ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 4*, op. cit., S. 156 und S. 169.

es zugleich mit dem Sein in eins zu setzen.⁷⁰ Dennoch reduziert er diesen Bezug auf ein subjektives Vernunftideal und die Welt damit auf „[...] eine unwirkliche Ganzheitsgedachtheit“⁷¹.

Summa summarum sind also in der Philosophie bislang immer wieder Verwechslungen zu beobachten, bei denen die Welt unterschwellig wird, nachdem die anderen Bestimmungen der Vierfalt sich als Probleme mehr ausbreiten. Das ist ein bedenklicher Umstand, wenn durch die erfolgten Differenzierungen ohne Weltbezug, mithin ohne die Bestimmung des Ganzen bzw. Umfassenden, der jeweilige Ausgangspunkt verdeckt wird. Mit Blick auf das Problem der Wahrheit gilt beispielsweise, dass es

[...] zumeist durch “interne” Bestimmungen verdeckt“ ist.⁷² Zu solchen, von Fink sogenannten sekundären Fragen der Wahrheit gehören „[...] *Bewahrheitsproblematik* (Verifikation); 2) *Gültigkeitsproblematik* (“überzeitliche Gültigkeit”, “absolute und relative Gültigkeit” usw.⁷³

Dazu auf der anderen Seite die Erkenntniswahrheit, das Problem der Adäquation ebenso wie der Satzwahrheit. Für Fink charakterisiert diese Sachlage allgemein die Weise, wie die überlieferte Metaphysik sich zur problematischen Vierfalt verhält. Ausgehend davon erklärt sich seine andauernde Bemühung um ein tiefgreifenderes Denken von Welt, das er bis in seine späte, pädagogisch interessierte Schaffensphase hinein verfolgt. Zeugnis davon sind nicht allein *Spiel als Weltsymbol*, sondern auch sehr späte Aufsätze wie *Weltbezug und Seinsverständnis* von 1968. Sogar noch 30 Jahre nach Husserls Tod geht Fink im indirekten Gespräch mit seinem ehemaligen Lehrer dieser philosophischen Sehnsucht nach, wenn er schreibt: „Für uns sind die offenen Fragen in Husserls Phänomenologie Hinweisungen auf das Weltproblem.“⁷⁴

Sieht man sich Finks Umgang mit der problematischen Vierfalt noch einmal näher an, hat es trotz der strengen Interdependenz teilweise den Anschein, als würde der Problemaspekt des Seins einen Vorrang gegenüber den anderen sowie den aus ihnen entstehenden Folgeproblemen haben. Das hätte auch Konsequenzen für das allgemeine Verständnis von Philosophie und ihren Problemen. Nicht

⁷⁰ Fink: *Welt und Endlichkeit*, op. cit., S. 196 und S. 225.

⁷¹ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 4*, op. cit., S. 28 und Fink: *Welt und Endlichkeit*, op. cit., S. 300.

⁷² Fink: *Phänomenologische Werkstatt 3*, op. cit., S. 450.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Fink, Eugen: „Bewußtseinsanalytik und Weltproblem“, in Franz-Anton Schwarz (Hrsg.), *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber, Freiburg i. B./München 1976, S. 297.

zuletzt deshalb, weil vier gleichsam seinsmäßig als „Wesenheiten“ daherkommen-
de Bestimmungen im Voraus die Offenheit von Philosophie zu beschränken und
ihre Vielheit zu vereinheitlichen scheinen. Die Frage ist also, ob ein innerer Aufbau
der problematischen Vierfalt besteht, der hierüber Aufschluss geben kann.

Am Ende von *Welt und Endlichkeit* überlegt Fink infolge seiner Kritik an
Kant und Heidegger, wie das Weltproblem geschickt angegangen werden kann. Er
schreibt: „Sie [die Welt] ist kein Seiendes. Sie liegt nicht vor wie ein Rahmen, ein
Gefüge. Die Welt muß vom *Sein* her gedacht werden.“⁷⁵ Ferner heißt es auch in
die ontologische Erfahrung bezüglich der Vierfalt, sie [...] nennen wir die trans-
zendente Struktur der Seinsfrage.“⁷⁶ Diesen Aussagen zufolge bleibt offenbar das
Sein letztlich primär für Fink. Achtet man demgegenüber allerdings auf die innere
Entfaltung der problematischen Vierfalt, dann stellt sich die Sache anders dar. Die
Betonung liegt auf der Seins-*frage* und das heißt, dem Sein *als* Problem, so wie
es radikal unbestimmt vom Seienden her als ekbantische Tendenz aufbricht. Erst
indem das *Seiende als Seiendes* im Sinne eines spezifischen Verhältnisses der Un-
bestimmtheit zu sich selbst aufbricht, sind wir philosophisch angegangen. Indem
dies im Folgenden einmal auf einen rudimentären Sachverhalt bezogen wird, kann
der Problembegriff Finks weiter verdeutlicht werden.

Wie wir die Dinge auch bewerten mögen, was wir höher einstufen und was
niedriger, all das ist belanglos, wenn es darum geht, dass uns Seiendes philo-
sophisch begegnet. Sei das Seiende leblos, sei es eine Pflanze, ein Tier oder ein
Mensch, diese Begegnung kann überall stattfinden.⁷⁷ Beobachten wir also etwa
Pflanzen, vergleichen sie, nehmen ihre Auswüchse wahr, ihre Farbe und Unbe-
wegtheit, so ist es möglich, dass die Pflanze aus diesem Bezug heraustritt. Es geht
nun nicht mehr um die einzelne Pflanze, sondern dass an der Pflanze *sie als* Pflan-
ze hervortritt und das heißt, dass wir bereits das Pflanze-Sein ausdrücklich ad-
ressieren. Fink schreibt: „Im *als* erhebt sich die Problematik des Seinsbegriffs, die
Problematik unseres *innersten* Geistes.“⁷⁸ Sofern eine Pflanze derart ‚als Pflanze‘
adressiert wird, ist sie unbestimmt geworden in ihrer gewöhnlichen Art zu sein.
Zugleich aber gibt es überhaupt erst damit das Pflanze-Sein als Bezugspunkt für
uns, und exakt deshalb ist dieses Sein erstmals an ihm als Problem eröffnet. Wich-
tig ist, dass bereits hier das Seins-Problem erscheint, weil es eben darum geht, dass
ein einzelnes Seiendes sich auf sich *als dieses* bezieht, dass es heraustritt aus seiner
Selbstverständlichkeit und damit automatisch auf sein Sein als problematisches

⁷⁵ Fink: *Welt und Endlichkeit*, op. cit., S. 395.

⁷⁶ Fink: „Zum Problem der ontologischen Erfahrung“, art. cit., S. 132.

⁷⁷ Fink: *Sein, Wahrheit, Welt*, op. cit., S. 26.

⁷⁸ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 3*, op. cit., S. 382.

verweist.⁷⁹ Wenn daraufhin allerdings im Voraus entschieden ist, dass es nun um das Wesen, das Allgemeine, die materiale Ursache oder das Artspezifikum der Pflanze im Unterschied zu Leblosem geht, dann wird das Sein als Problem verlassen.⁸⁰ Stattdessen richtet man eine Einzelwissenschaft ein, die sich eben für den Bereich eines bestimmten Seienden interessiert. Hingegen ist das Seins-Problem zunächst nur der soeben angezeigte Sachverhalt an der Pflanze.

Hieran kann sodann auch schon ein weiteres Moment der problematischen Vierfalt ausfindig gemacht werden. Denn dass die Pflanze wie beschrieben auf sich bezogen ist, dafür muss eine Steigerung, eine erhöhende Gradation der Bestimmung ‚Sein‘ an ihr als Pflanze-Seiendes stattgefunden haben. Allein, weil das Denken diese Gradation ahnt, kann es sich fragend verhalten. Fink schreibt entsprechend: „Die Seinsfrage setzt schon den Einblick in die merkwürdige Steigerungsmöglichkeit des Seiendseins voraus. Diese Steigerung nennen wir den ‚*ontologischen Komparativ*‘.“⁸¹ Die Pflanze ist somit in eine Relation gerückt, in der sie nun vom Sein aus bemessen wird oder auch umgekehrt. Insofern ist aber automatisch das Maß von Niedrigerem und Höherem an ihr selbst aufgekommen und damit nichts anderes als das Problem des Guten. In ihm besteht also das des Seins immer schon und ohne es könnte das Seinsproblem nicht gegeben sein. Aus dem gleichen Grund kann fernerhin das Pflanze-Sein als Sein der Pflanze *ebenfalls* noch einmal in der Struktur des „als“ erscheinen. Das geschieht etwa, indem man die Pflanze auf ihr Was-Sein hin auslegt und dieses sodann *als* ‚Was-Sein‘ noch einmal fragwürdig wird. Von hier ist es nicht mehr weit, bis das Seiende selbst *als* Seiendes infrage kommt und damit das Sein in noch höherem Grad begriffen wird.

Es kann nunmehr noch ein weiteres Mal auf den bisherigen Zusammenhang von Sein und Gutem geachtet werden. Sobald sie beide am Seienden Problem werden, stellen wir fest, sie haben keinen beliebigen Adressaten. Die Pflanze erscheint hier nicht für eine andere Pflanze oder ein Tier in der Struktur des ‚als‘, sondern ist in ihrem Vernehmen, wenn überhaupt, ein hinderlicher Widerstand vor einem guten Platz in der Sonne oder eine Nahrungsquelle, die sich nicht bewegen kann. Pflanzen *als solche* sind für ein anderes derart geöffnet, nämlich *für uns*, die hier lesen und mitdenken oder die sie gerade leibhaftig so in der Natur erblicken. Durch uns wird die Beziehung zwischen Pflanze und Pflanze-Sein eine aufgefasste, durch

⁷⁹ Fink: *Sein, Wahrheit, Welt*, op. cit., S. 227.

⁸⁰ In seiner Werkstatt notiert Fink: „‚*Seiendes*‘ kein Was-Sein; Seiend-sein ist nicht auf derselben Stufe wie Pferd-sein, Mensch-sein. Sein, als Was-Sein verstanden, z. B. in der Aussage ‚dies ist ein Pferd‘, ist Medium des Verstehens von Seiendem, ist selbst nicht Thema. *Unthematik der Seinsbegriffe*.“ (Fink: *Phänomenologische Werkstatt* 3, op. cit., S. 382).

⁸¹ Fink: *Sein, Wahrheit, Welt*, op. cit., S. 232.

uns werden die verschiedenen, konsekutiven Stufen der Auslegung behalten und wir setzen uns dazu ins Verhältnis. Daher kann außerdem bedacht werden, wie genau das eine mit dem anderen zu tun hat. Wenngleich es nämlich irreduzibel ist, dass das Pflanze-Sein für „jemanden“ oder nur durch eine bestimmte Perspektive erscheint, ist nicht ausgemacht, wer sie einnimmt und wie. Mit anderen Worten, das Problem der Wahrheit kommt auf und stellt sich ebenfalls am gleichen Zusammenhang.⁸²

Zuletzt wird an all diesen Momenten ein vierter und letzter Aspekt deutlich. Noch bevor sie zu Problemen in expliziter Gestalt werden, steht das Seiende bereits *in ihnen* und ist von ihnen umgeben. Allerdings so, dass das Worin, der Inhalt von Seiendem als solcher nur in Form der anderen Probleme sich abzeichnet. Das Seiende ist also beispielsweise innerhalb des Seins und doch kann letzteres nicht die Struktur des ‚Inseins‘ erklären. Kurz gesagt, die drei genannten Probleme verweisen zurück in das Weltproblem, gerade weil Sein, Gutes und Wahres vom Seienden transzendental vorausgesetzt werden und dieses sich *in* ihrem Bestimmungsbereich aufhält. Um jedoch überhaupt zu Seiendem auf diese Weise in einem Verhältnis stehen zu können und also das zu sein, worin das Seiende bestimmt ist, bedarf es noch das *Worin als solches*, die Abkünftigkeit überhaupt der Welt. Das Sein in der oben erwähnten Seinsfrage ist also nur de facto vorrangig. Denn vom Problem des Seins ausgehend wird für uns nachvollziehbar, dass Welt ihm in einer anderen Hinsicht dennoch vorausgehen muss und dies zu bestimmen macht das Weltproblem aus. Von seiner Immanenz ist auch das Seinsproblem je schon betroffen.

Trotz des intrinsischen Zusammenhangs der Vierfalt folgt sie demnach einem Aufbau. Der Punkt ist dabei zum einen, dass dieser Aufbau so beschaffen ist, dass mit jeder Philosophie alle vier Momente dargestellt werden, ob ausdrücklich, ob thematisch oder auch implizit. Zum anderen, dass er nicht determiniert, welches Problem mit welcher Radikalität und auch in welcher Relation zu den anderen entfaltet wird. Für Fink ist zum Beispiel die Metaphysik des Aristoteles keineswegs der Inbegriff des Seinsproblems, bei dem es also erstmals vollgültig zum Vorschein käme, weil er Seiendes als Seiendes adressiert. Aristoteles’ Auseinandersetzung mit den Vorsokratikern ist dementsprechend auch nicht einfach historisch-dokumentarisch zu verstehen. Sie ist genuin philosophisch, weil er mit den Vorsokratikern das Seinsproblem so sehr radikalisiert, dass sich überhaupt die Möglichkeit an diesem Problem auftut, *Seiendes als Seiendes* zu adressieren. Das heißt, nicht Seiendes bestimmt durch das Wasser, das Apeiron oder anderes zu

⁸² Fink: *Phänomenologische Werkstatt* 3, *op. cit.*, S. 297.

denken, sondern zu untersuchen, wie es eben als dieses ‚Seiende‘ schon bestimmt sein muss.

Dies gilt gleichermaßen für die anderen Probleme. Sie können auf mehreren Ebenen der Verästelung, der philosophischen Komplexität eine Rolle spielen und in kleine Teil- bzw. Folgeprobleme eingehen. Im Wachsenlassen ihres Problems liegt es, wie Fink es nennt, dass eine Philosophie Radikalität gewinnt, und zwar kontinuierlich vom Anfang bis zu ihrem Endstadium.⁸³ Es ist deshalb nur konsequent, wenn Fink in seinem Nachlass ganze Listen oder Anordnungen von Problemen skizziert. Aristoteles' *Metaphysik* handelt etwa vom Problem der Prinzipien und mit jeder neuen Frage wird es erweitert, es *wächst* gleichsam *an*. Fink listet hierzu auf:

Thema welcher Wissenschaft ist es? Ist es Thema *einer* oder *vieler*? Geht es um Substanzwissenschaft und apodeiktische Wissenschaft? Prinzipien der Substanzen oder wovon Prinzipien? Sind Gattungen oder Stoff gleich Prinzipien? Sind die Prinzipien selbst „Gattungen“? Sind die Prinzipien gleich Transzendentalien? Sind die „Transzendentalien“ gleich „Gattungen“? Sind „Transzendentalien“ gleich Substanzen? [...] ⁸⁴

Aus dieser Perspektive kann es keine sinnvolle Frage mehr sein, ob es sich beispielsweise um ein einziges Wahrheitsproblem oder um viele handelt. Das Problem der Wahrheit ist stets neu zu entfalten. Es ist eines, indem es vielfach entfaltet und sodann nur an den Entfaltungen als dieses eine denkbar wird. Dementsprechend sind Geltung, faktische Richtigkeit oder Adäquation ganz für sich genommen Probleme, ihre Problematizität ist also jeweils gebunden an konkrete Inhalte. Und dennoch ist es zugleich so, dass sie problematisch sind, weil das Wahrheitsproblem an ihnen ausdifferenzierbar wird.

In letzter Konsequenz kann daher mit und gleichwohl über Fink hinaus bezüglich des Problembegriffs der Philosophie gesagt werden, dass er auch eine Weise darstellt, eben die Probleme *als* Probleme zu stellen. Das heißt, eine Seinsfrage zu exponieren in die Ordnung der problematischen Vierfalt hinein. Finks eigene Position gehört in dieser Hinsicht selbst noch in den Bereich dessen, was sich mit seinem Problembegriff beschreiben lässt, sodass auch sie eine andere sein könnte, würde das Problem anders entfaltet. Es ist vielleicht dieses Bewusstsein von Kontingenz bei der Ausgestaltung der eigenen Philosophie, welches Fink dazu

⁸³ *Ibid.*, S. 582.

⁸⁴ *Ibid.*, S. 398.

veranlasst hat, auf verschiedenen Wegen in die Philosophie zu führen und so auf der Offenheit des Denkens zu insistieren.

V. Varietät als Grund der Verschiedenheit von Problemen

Zum Zusammenhang von Eugen Fink und Gilles Deleuze ist nicht viel bekannt. Es ist möglich, dass Deleuze ebenso wie zuvor Merleau-Ponty und Paul Ricoeur erstmals durch Gaston Berger auf Fink aufmerksam geworden ist. Über Berger hatten Finks Artikel zu Husserl und seine *VI. Cartesianische Meditation* schon Ende der 30er und Anfang der 40er in Frankreich Bekanntheit erlangt.⁸⁵ Fakt ist, dass Fink Deleuze auf Einladung 1972 in Cerisy-la-Salle anlässlich einer Tagung zu Nietzsche begegnet ist, auf der er einen Vortrag mit dem Titel *Nietzsches neue Welterfahrung* präsentiert hat. Bei Fink finden sich allerdings keinerlei Verweise auf Deleuze und umgekehrt sind die Bezüge zu Fink in Deleuzes Werken sehr vereinzelt und betreffen lediglich *Spiel als Weltsymbol* sowie dessen Buch *Nietzsches Philosophie*. Die philosophische Verwandtschaft beider ist im Kontrast dazu erstaunlich.⁸⁶ Exemplarisch können einige Motive kursorisch genannt werden, die von beiden geteilt werden. Hierzu gehören ein neuartiges Denken der Differenz, der Gedanke eines negationslosen bzw. meontischen Nichts, die Gradualität des Seins, die Unvordenklichkeit der Vergangenheit, die Rückbesinnung auf das Thaumazein als Ursprung der Philosophie, die Endlichkeit des Denkens, das Spiel in seiner Beziehung zur Welt als Ganzheit, die Betonung des Lernprozesses gegenüber dem Erreichen abgeschlossener Bildung und nicht zuletzt eben das Denken in Problemen.

Wie auch für Fink ist es nach Deleuze den Problemen eigen, dass sie exponiert sind oder wie er schreibt; „être-possé“.⁸⁷ Noch mehr als Fink ist Deleuze interessiert an der Frage, wie genau der Expositionsvollzug von Problemen funktioniert. Einmal abgesehen von den Unterschieden beider will ich hier vor allem einen Aspekt skizzieren, mit dem sowohl eine Kritik an der problematischen Vierfalt möglich ist als auch eine mit ihr kompatible Fortführung derselben. Der Aspekt handelt von dem, was Deleuze die *Varietät* einer Problem-Idee nennt. Trotz seiner

⁸⁵ Terzi, Pietro: „The Relevance of Fink’s Notion of Operative Concepts for Derrida’s Deconstruction“, in *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 50, Nr. 1 (2018), S. 54.

⁸⁶ Darauf hat bereits Takeuchi aufmerksam gemacht, vgl. dazu Takeuchi, Dai: „Zweideutigkeit des Meon und Kosmologie als Phänomenologie der Immanenz. Fink und Deleuze“, in Nielsen, Cathrin und Sepp, Hans Rainer (Hrsg.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Alber, Freiburg i.B. 2011, S. 242 und 247.

⁸⁷ Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*, Wilhelm Fink, München 1992, S. 334.

anderen Herangehensweise an das Welt- und das Seinsproblem bezieht sich Deleuze ebenfalls auf den Aspekt der Gradualität im Sein. Aus Deleuzes Perspektive kann mit Gradualität allerdings noch nicht beantwortet werden, in welchem Ausmaß eine Exposition den Unbestimmtheitscharakter ausgehend von einem Seienden benötigt, damit das Problem vertieft werden kann. Besinnen wir uns noch einmal auf das Beispiel der Pflanze. Für Fink kann an ihr ein Seinsproblem aufkommen, dass zu einem einzelnen Wissensbereich verfestigt oder auch zu dem des Seienden als Seienden anwachsen kann. Ob dies geschieht, hängt für Fink anders als für Deleuze nicht von sogenannten virtuellen Singularitäten ab,⁸⁸ sondern einzelnes Seiendes wird jeweils innerhalb der Vierfalt Teil eines Problems. Aus Deleuzes Perspektive kann eingewendet werden, dass es ein eigenes, singuläres Vermögen braucht, damit die Weisen, das Weltproblem zu stellen, in ihrer Unterschiedlichkeit wirklich werden. Es reicht dafür nicht aus, dass Probleme jeweils eigenständig konstruiert werden müssen. Das besagte Vermögen muss an der Problematizität selbst liegen, denn ansonsten wäre es von einem einzelnen Seienden abhängig und von ihm soll schließlich erst erklärt werden, inwiefern es selbst und also nicht ein beliebiges anderes Teil des Problems ist. Kurzum, Seiendes ist für sich allein genommen nicht problematisch bzw. problemkonstituierend und kann daher auch nicht *den Unterschied von Problemen als solchen* erklären.

Welt, Sein, Wahrheit und Gutes weisen demnach schon als Probleme eine Varietät auf. Varietät ist, wie Deleuze betont, nicht Variabilität, also die „[...] variable Bestimmung eines als konstant vorausgesetzten Quotienten [...]“⁸⁹. Eine Einheit, die dann vielfach variiert wird, wäre zum Beispiel ein Seiendes mit der Eigenschaft wechselnder Farbigkeit. Doch Welt als Varietät ist an sich selbst und also prinzipiell eine schon vielfache Verschiedenheit der Bezüge zu Seiendem. Als eine solche Verschiedenheit der Bezüge fällt sie selbst nicht in den Status der vielen verschiedenen seienden Dinge in der Welt, die doch erst in ihr ihren Ursprung haben. Ihre Vielheit ist daher keine Vielheit der vielen Teile oder Eigenschaften, wenn sie dennoch auch von Fink her philosophisch akzeptabel sein soll. Sie ist nicht das Ganze als „[...] einfach eine Summe, die mit den Elementen dieser Summe gleichartig wäre“⁹⁰; und ebenso wenig das Mehr dieser Summe. Denn eine Summe von Teilen, sei es von Staubkörnern oder Planeten, setzt Ganzheit schon voraus und kann sie daher nicht als ein ‚Mehr‘ aus sich entstehen lassen. Varietät ist jeweils vielfache Verschiedenheit als irreduzible und statt all die Bezüge zwischen dem

⁸⁸ *Ibid.*, S. 212–216. und siehe Deleuze, Gilles: *Logik des Sinns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2014, S. 73–75.

⁸⁹ *Ibid.*, S. 223.

⁹⁰ Fink: *Nachdenkliches zur ontologische Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, op. cit., S. 142.

Seienden zu sein, um damit nur wieder zu einer weiteren ganzheitslosen Vielheit zu werden, ist sie ein vollständiges Geflecht *hin zu dem Vielen*.

Neben der Varietät als hinreichendem Grund für die Vielheit von Problemexpositionen gibt es weitere fruchtbringende Möglichkeiten, wie Deleuze und Fink miteinander in einen Dialog gebracht werden können. Sie zu erkunden kann auch künftig hilfreiche Einsichten zur Klärung davon liefern, ob und inwiefern die Frage nach der Philosophie als solcher in den gleichen Zusammenhang gehört wie die Behandlung von den grundlegendsten Begriffen und Gegenständen einer Philosophie. Mit Blick auf Fink können Konsequenzen hiervon schon angedeutet werden. Wenn wir maßgebliche Themen Finks wie Eros, Pädagogik, Zeit- und Räumlichkeit, Mensch, Spiel oder Natur nun als solches adressieren, wodurch wir selbst in den philosophischen Problembegriff gelangen, dann werden sie zu anderen Themen als gewöhnlicherweise bekannt und die Probleme zugleich mit ihnen. Fink schreibt:

Was ist der Mensch? Die Antwort auf die Frage, was der Mensch *ist*, beantwortet prinzipiell nicht das philosophische *Problem* des Menschen. Jedes *Seiende* ist verstanden, wenn die Frage nach seinem Sein – idealiter – beantwortet ist. Der Mensch ist *mehr als ein Seiendes*. Die spekulative Tiefe des Wesens des Menschen überschreitet seine *ontische Natur*.⁹¹

Am Menschen als Thema werden also Sein, Welt, Wahres und Gutes als *ihre Varietät* entfaltet und *weil das* so ist, kann das Seinsproblem beim Menschen anders als bei anderem Seienden nicht damit beantwortet werden, dass sein Sein bestimmt wird. Es drängt sich *zu ihm als Mensch* weiterhin auf und er wird zu einem anderen, sofern er in seinem Sein mehr ist als dieses Sein. Am Spiel als Thema werden die Probleme als *diese ihre Varietät* entfaltet und *weil das* so ist, kann das Weltproblem hier mehr hervortreten im Vergleich zur gezwungenen Produktivität des Alltags. Es drängt sich *zu ihm als Spiel* auf und dieses wird ein anderes als bloßes Vergnügen, wird zum Symbol. An Natur als Thema werden ferner die Probleme als *ihre Varietät* entfaltet und *weil das* so ist, kann das Weltproblem hier zusammenkommen mit dem Seinsproblem, denn Natur ist das große Ganze des Leblosen und Lebendigen, des organischen Wachsens, des Zeugens und Sterbens, worin zugleich eine Ordnung besteht, in der jedes ein spezifisches Sein hat, was dann nach Art, Gattung und anderem unterschieden werden kann. Beide Probleme drängen sich *zu ihr als Natur auf* und sie wird eine andere, etwa zur Chora bei Platon, als dunkler Materie noch über das Lebendige hinaus, oder zur radikalen Widerstän-

⁹¹ Fink: *Phänomenologische Werkstatt* 3, *op. cit.*, S. 668.

digkeit bei Fink. Mit Deleuze und Fink gewinnen wir die Probleme und mit ihnen den gesamten Reichtum, den Sein, Welt, Wahres und Gutes mit sich bringen.

Sandro Herr is a post-doctoral research fellow at the Bergische Universität Wuppertal. In 2024 he completed his dissertation in a cotutelle-procedure at Charles University Prague on the question of how philosophical problematicity works in principle from a phenomenological perspective. Currently, he's working in a DFG-funded project at the Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal that aims at discovering the potential of Fink's and Patočka's thought for contemporary discussions in New Materialism and Realism. Herr's major research interests are German Idealism, Phenomenology and French Philosophy. Forthcoming publications are e.g. *Elemente einer ökologischen Verflechtung des Organischen mit Hans Rainer Sepp und Gregory Bateson* (Königshausen & Neumann, 2025). E-mail: sandro.herr@uni-wuppertal.de

**KOSMOLOGIE, ALTERITÄT
UND MENSCHLICHES SEIN**

LE PROBLÈME DE L'APPARTENANCE CHEZ FINK

RENAUD BARBARAS

Abstract

The Problem of Belonging in Fink

If it is true that “the life of the world disposes of every individual being; [...] causes things to be born and to pass away, to grow and to disappear, [...] puts things into their individualised being and takes them away again – [...] occurs as a universal individualisation of every finite being”, we must recognise that the Being’s sense of being envelops its belonging to the world. Nevertheless, although Fink never ceases to assert this, the way in which he thinks about this belonging remains rather confused. Insofar as he includes in the account of the world both the being that we are, characterised by understanding, and other beings, the question arises as to how it is possible to reconcile the univocity of belonging to the world, commanded by his cosmological perspective, with the difference, which he also emphasises, between subjects and other beings.

Keywords: Phenomenology; Metaphysics; Cosmology; Phenomenological cosmology

Nous allons montrer que la prise en considération de ce problème nous conduit à contester la perspective de Fink, encore trop marquée par l’influence de Heidegger, au profit d’une cosmologie plus radicale, qui fait véritablement droit au règne du monde sur chaque étant. Rappelons qu’aux yeux de Fink, on ne peut rendre compte du champ phénoménal qu’en ayant recours à une dimension qui excède ce champ et qui, à ce titre, relève résolument de l’ordre spéculatif. Il explicite clairement la situation dans le texte suivant :

<https://doi.org/10.14712/24646504.2025.7>

© 2025 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

Comment l'être pur d'un étant se rapporte à l'être-objet de cet étant – cette question est expressément repoussée comme un problème faussement posé. Mais en vérité c'est le problème le plus cardinal, par-dessus lequel la phénoménologie de Husserl saute, parce qu'elle recule devant la pensée spéculative. Elle décrète simplement que l'étant est identique au phénomène, identique à l'étant se montrant et s'exposant. Une chose en soi, qui resterait fondamentalement soustraite à l'apparaître, n'aurait aucun sens, serait un non-concept (*Unbegriff*) vide. Enoncée en une formule massive, l'argumentation est : ce qui ne peut venir, en tant que phénomène, à la monstration (*Ausweisung*) ne peut, en général, pas être. La phénoménalité du phénomène n'est cependant jamais elle-même une donnée phénoménale.¹

Le problème fondamental, qui fonde la nécessité d'une démarche spéculative, est donc celui de la relation, qui suppose leur distinction, entre *l'être pur* de l'étant et *l'être objet* de cet étant. Loin d'épuiser le sens de l'être, le champ de l'apparaître n'est pas un domaine total et auto-suffisant ; il ne se soutient pas dans l'être mais renvoie à une dimension plus profonde, qui, pour ainsi dire, le précède. C'est donc la question de la genèse de la phénoménalité, pour autant que celle-ci ne se soutient pas elle-même et n'épuise donc pas le sens de l'être, qui ouvre la voie à l'approche spéculative. Ceci ne signifie pas que la phénoménalité renverrait à une réalité qui lui serait absolument étrangère, allergique au domaine de l'apparaître, ni non plus, par là-même, qu'elle pourrait être expliquée de part en part à partir de ce réel étranger à la phénoménalité, ce qui signifierait que celle-ci serait dépourvue d'une légalité propre. Ce serait là retomber dans un naturalisme que la phénoménologie écarte résolument. Il ne s'agit donc pas pour Fink de sortir de la phénoménologie pour faire une genèse objective de l'apparaître : cette genèse ne peut être que phénoménologique, mais elle renvoie nécessairement à un plan qui, comme tel, ne peut apparaître, et c'est en quoi elle recèle une dimension spéculative. L'équation théorique est donc la suivante : comment faire droit à la distinction entre l'être pur et l'être objet de l'étant, entre l'étant lui-même et son apparaître sans quitter le champ de la phénoménologie, autrement dit sans retomber dans un réalisme naïf ?

La réponse se trouve pour ainsi dire dans la question : elle consiste à situer cette différence au sein même du champ phénoménologique et donc à distinguer deux sens de l'apparaître. Tel est l'un des apports fondamentaux de Fink, que Patočka reprendra à son compte. Il y a un apparaître pré-subjectif, n'impliquant donc aucun destinataire, et un apparaître corrélatif d'une subjectivité, ou encore, selon les termes de Fink, un apparaître comme émergence (*Vorschein*), et un apparaître

¹ Fink, Eugen : *Nähe und Distanz*, trad. J. Kessler, *Proximité et distance*, Jérôme Millon, Grenoble 1994, p. 120. Désormais noté PD.

comme apparition (*Anschein*). Ainsi, de l'apparaître comme devenir objet pour une conscience il faut distinguer l'apparaître comme émergence ou surgissement. Fink le résume très clairement : « Le concept de l'apparaître chatoie de manière ambiguë : une fois il vise l'ad-venir et le venir-ensemble de choses de toute sorte dans une présence commune, une deuxième fois il saisit l'apparaître comme être représenté par un sujet. »² L'apparaître au sens de l'apparition ne pose pas de problème particulier car il correspond au sens que nous lui conférons le plus souvent ; il correspond à l'être-objet de l'étant, autrement dit lorsque l'étant entre *dans le cône de lumière d'un étant qui a le pouvoir de représenter*. Il est plus difficile de ressaisir le sens de l'apparaître au sens primaire. Je renvoie à un texte de Fink issu de *Sein, Wahrheit, Welt*, cité par Ovidiu Stanciu :

Nous avons distingué l'émerger de l'être-représenté. Ici, il ne s'agit pas d'un mouvement que certaines choses subissent de la part d'une autre chose, douée d'un pouvoir de représentation. Ce qui est pensé dans l'émergence, c'est un *mouvement propre* des choses, un accomplissement d'être qui leur appartient. Les choses éclosent – mais elles ne sont pas d'abord et après éclosent, *elles sont seulement pour autant qu'elles éclosent*. L'apparaître, pensé comme émergence, n'est pas quelque chose qui arrive également aux choses ; cet apparaître est précisément leur être. [...] Les choses apparaissent. L'éclosion dans l'apparaître est seulement une autre manière de décliner l'être des choses finies. [...]. L'apparaître est surgissement dans la lumière, ce qui rassemble et circonscrit tout étant individué.³

Ainsi, l'apparaître secondaire renvoie à une relation de la chose étante à un sujet qui se la représente et, en cela, il est un mouvement que le sujet accomplit et que les choses subissent : il s'épuise dans le *à*, c'est-à-dire dans son destinataire. Au contraire, l'apparaître primaire est un mouvement que les choses effectuent, ou plutôt le mouvement par lequel elles adviennent comme choses, autrement dit leur accomplissement : leur apparaître est leur émergence ou leur éclosion et c'est en quoi il ne se distingue pas de leur être.

Mais si l'apparaître se confond avec l'individuation de l'étant, la question se pose de savoir ce qui justifie l'usage de ce terme. Le surgissement de l'étant relève de l'apparaître dans la mesure où il vient sur la scène du monde, entre dans « le royaume de la singularisation, dans le pays des différences, dans le champ de l'individuation. »⁴ Il apparaît parce qu'il naît, émerge du fond, vient à la présence, autrement dit se tient au sein du monde, même si cette présence n'est encore

² *Ibid.*, p. 194.

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ *Ibid.*, p. 144.

recueillie par personne. Cet apparaître au sens de l'individuation est la condition de la représentation secondaire : la singularité de l'étant est exigée par sa représentabilité. En somme, dire de l'étant qu'il apparaît au sens primaire, c'est signifier qu'il est apparu, qu'il est déjà là sur la scène du monde : c'est à cette condition expresse qu'une conscience est susceptible de le recueillir. Cette analyse est décisive dans la mesure où elle disjoint la phénoménalité de la relation à une conscience pour la penser comme corrélatrice d'un procès d'individuation : l'apparaître signifie d'abord le surgissement au sein du monde. En cela, cette distinction fonde la possibilité d'une cosmologie phénoménologique. Mais elle a aussi une contrepartie : l'apparaître primaire ne pouvant épuiser le sens de l'apparaître, il faut faire place à un apparaître proprement subjectif, ce qui revient nécessairement à conférer au sujet une place d'exception. Il y a un apparaître qui est l'œuvre du monde, sous forme d'une individuation, et un apparaître qui repasse sur les pointillés de l'étant délimité par le monde pour le ressaisir *en tant que tel*. Dès lors, on soupçonne déjà que, si l'on refusait de conférer à la subjectivité une situation d'exception, on serait conduit à remettre en question cette dualité de l'apparaître, de sorte que la question serait alors de savoir dans quelle mesure il est possible de concilier l'univocité de l'apparaître avec le cadre cosmologique.

Nous sommes maintenant en mesure d'en venir à la question de l'appartenance. Cette question renvoie directement à celle du statut de l'homme par rapport aux autres étants intra-mondains. Or, force est de reconnaître qu'il y a, sinon une ambiguïté, tout au moins une tension dans les textes de Fink concernant la question du mode d'appartenance respectif de l'homme et des autres étants. Il faut souligner d'emblée que la formulation même de la question est un indice de la difficulté. En effet, dans la mesure où l'homme est distingué de tous les autres étants, et donc des autres vivants, se trouve écartée *a priori* toute forme de continuité ou de gradation entre l'homme et les choses. Autant dire que Fink met l'homme dans une position d'exception, par laquelle il s'oppose à tous les autres étants : cette position est résumée dans le concept de compréhension, par lequel il caractérise l'homme. Ainsi, en reprenant à Heidegger cet existential fondamental, Fink reprend également l'idée d'une position absolument singulière du Dasein et, par conséquent, le partage fondamental entre existentiels et catégories. Or, comment cela est-il compatible avec le règne du monde sur tout étant et donc l'appartenance des choses et des hommes au monde ? On rétorquera que cette appartenance est aussi revendiquée par Heidegger, mais on sait qu'il ne parvient pas à mettre au jour de manière convaincante, au sein du *Dasein*, une dimension de l'existence qui permette de rendre compte de cette appartenance. Quoi qu'il en soit, Fink écrit, dans un passage qui résume la situation :

L'homme est une créature singulière, un étant dans le monde, et à la fois un étant qui est pré-façoné par le rapport avec le monde ; il est une chose intramondaine, à laquelle se jette en dévolution le tout de tout l'être pour arriver à éclairer et à briller en lui. Nous pouvons résumer cette idée en deux formules : 1. Toutes les choses en général sont intramondaines, ou encore : l'être de tous les étants est nécessairement saisi comme *être-dans-le-monde*. 2. L'homme est une chose intramondaine qui existe dans un rapport extatique avec le tout du monde, qui, concerné par l'univers, se tourne vers celui-ci en le comprenant ; c'est pourquoi il faut comprendre qu'il « est dans le monde » sur un mode tout particulier.⁵

Il semble bien ici que si la différence de l'homme est mise en avant, à travers le concept de rapport extatique, sa manière d'être dans le monde et, par là-même, son mode de continuité avec les autres étants ne laissent pas de faire problème.

De fait, nombre de textes soulignent, dans une voie qui est manifestement heideggerienne, la différence radicale de l'homme avec les autres étants. Ainsi, lorsque Fink désigne les différents sens possibles de la mondanéité, le troisième concerne l'homme et seulement lui :

L'homme est dans le monde de telle sorte qu'il se rapporte à son être-dans. Ce fait le distingue de toutes les choses que nous connaissons et lui confère la place unique dans le cosmos d'être l'habitant du monde. [...] L'ouverture compréhensive de l'homme au monde qui se manifeste dans bien des dimensions et des champs de notre vie désigne donc un troisième sens du « mondain ». Ainsi compris, l'homme est seul mondain parmi toutes les choses phénoménales.⁶

Tout d'abord, à l'instar du *Dasein* heideggerien, l'homme est caractérisé par le fait qu'il est en rapport avec lui-même, se comprend lui-même. De plus, dans la mesure où il est dans le monde, il se distingue également par le fait qu'il ne se contente pas d'être inscrit dans le monde mais comprend son être-dans. Et la compréhension de cet être-dans n'est pas pensable si elle n'implique pas celle du monde lui-même, à partir de quoi l'appartenance de l'étant qu'il est peut faire sens : c'est en quoi compréhension de soi et compréhension du monde sont articulées. Mais, d'autre part, cette compréhension de son propre être-dans, en tant qu'elle enveloppe celle du monde, implique une compréhension de l'être-dans des choses. À ce niveau, une première co-implication des deux appartenances se fait jour, qui repose sur le concept de compréhension :

⁵ Fink : *JSM, op. cit.*, p. 48

⁶ *Ibid.*, p. 219.

L'être-dans-le-monde de l'homme inclut une relation d'entente avec l'être-dans-le-monde de toutes les choses singulières. La conscience de soi suprême de l'homme enveloppe la mondanéité de tout étant. C'est pourquoi nous ne pouvons pas traiter les deux concepts de l'être-dans-le-monde général des choses et de l'être-dans-le-monde particulier de l'homme doué de compréhension ontologique comme deux problèmes séparés : il nous faut reconnaître que les deux questions sont attachées l'une à l'autre.⁷

Cependant, on le voit, cette co-implication ne renvoie pas à une appartenance commune ou à un mode commun d'appartenance mais au fait que l'être dans le monde de l'homme enveloppe une compréhension de celui des autres étants. La co-implication est donc la suivante : l'appartenance de l'homme au monde, dès lors qu'elle se comprend comme appartenance, comprend par là-même celle des autres étants par la médiation de la compréhension du monde. Inversement, l'être-dans-le-monde des autres étants renvoie à celui, singulier, de l'homme pour autant qu'il ne peut se donner qu'à celui-ci.

Quoi qu'il en soit, la situation d'exception de l'homme est soulignée par le fait qu'il y a un concept de la mondanéité qui ne convient qu'à lui. Mais alors, comment articuler ce concept de la mondanéité avec les deux premiers, à savoir à la fois l'insertion dans le tout du monde et l'action du monde lui-même, qui produit *cet épanouissement mystérieux de tout étant fini* ? Si l'on admet que les deux premiers concepts de la mondanéité conviennent aussi à l'homme, alors il s'agit de savoir comment l'action du monde (sens 2) produit un étant intra-mondain (sens 1) capable d'une compréhension du tout du monde (sens 3), ou encore comment le monde peut faire naître en lui-même un rapport compréhensif ou extatique à lui. Ce troisième sens de la mondanéité conduit bien à introduire une ligne de fracture entre l'homme et tous les autres étants :

La pierre reste insensible à sa place, les soleils tournent avec indifférence dans leurs trajectoires géantes ; l'arbre se tient silencieusement dans le vent ; l'animal se meut dans les cercles fermés selon les schémas de son espèce. La pierre, l'arbre et l'animal sont intramondains, mais ils ne sont pas en rapport avec leur intramondanéité, ils ne sont pas en rapport avec leur propre être et avec l'être des choses du monde environnant. Ils sont pour ainsi dire encore à l'intérieur de la nature. Ce sont des créatures naturelles qui ne se rapportent pas encore à leur être dans une attitude interrogative et ne lancent pas un regard explorateur à la recherche de la puissance créatrice.⁸

⁷ *Ibid.*, p. 59.

⁸ *Ibid.*, p. 218.

Tout d'abord, on ne peut être que frappé par la résonnance heideggérienne du fragment. En effet, cela au nom de quoi tous les étants, y compris vivants, sont rejetés du même côté tient au fait qu'ils n'ont pas de rapport à eux-mêmes et sont incapables d'une attitude interrogative. Ici, la compréhension de son propre être et celle de l'être sous forme interrogative, qui sont co-impliquées chez Heidegger, commandent la possibilité d'un rapport au monde : c'est pourquoi ni les plantes, ni les animaux ne sont capables d'un tel rapport. Dès lors, en toute cohérence et dans une ligne à nouveau heideggérienne, l'animal est décrit comme se mouvant dans des cercles fermés, dont il faudrait préciser qu'ils sont commandés par la pulsion.

Or, il est possible et légitime de rétorquer à cela que la vie de l'animal peut être pensée comme ayant une tout autre amplitude et, de manière générale, qu'il y a certainement un rapport du vivant au monde et à sa puissance créatrice qui ne passe pas nécessairement par une compréhension de soi, ni par une aptitude interrogative, tout au moins telle qu'elle est comprise par Heidegger, à savoir comme ordonnée au *logos*. L'animal habite son monde, le comprend dans cette mesure, et cette compréhension enveloppe nécessairement un rapport à sa puissance créatrice, c'est-à-dire par exemple une compréhension des autres vivants, des saisons etc. Peut-être faudrait-il même ajouter que c'est dans la mesure où l'animal n'a pas de rapport à lui-même qu'il peut comprendre le monde en profondeur et entrer dans une intimité avec lui dont nous sommes incapables. Ici, selon une perspective que Rilke a développée admirablement, ce que nous nommons conscience apparaît comme limitation d'un rapport au monde qui, déployé au niveau de la vie pure, est beaucoup plus ample et profond. Les animaux ont un rapport au cosmos comme tel dont nous sommes incapables : contrairement à nous, ils sont des vivants cosmiques. Quant à l'interrogation, sans doute n'est-elle pas étrangère à l'animal si on veut bien la délier du langage et la référer à l'étonnement ainsi qu'à un rapport à ce qui se retire, s'absente dans la présence.⁹ L'alternative n'est donc certainement pas entre un rapport de compréhension au monde, impliquant une compréhension de soi, et une insertion dans le monde sous la forme d'une soumission totale à son œuvre, c'est-à-dire d'une détermination par des lois, qu'elles soient physiques ou biologiques. Fink répète que le fait d'être capable de se rapporter à son être-dans confère à l'homme « la place unique dans le cosmos d'être l'habitant du monde. »¹⁰ Or, peut-on vraiment nier le fait que l'animal, tout comme la plante, habitent également le monde, tout autant sinon plus ou mieux que nous ne pouvons le faire ?

⁹ Dans le cours sur *La nature*, Merleau-Ponty évoque un *être interrogatif de la vie*.

¹⁰ Fink : *JSM, op. cit.*, p. 219.

Loin donc de minimiser la différence entre l'homme et les autres étants, en particulier l'animal, au nom de leur commune intramondanéité, Fink, à l'instar de Heidegger, accuse plutôt la différence, qui n'est autre que celle de la liberté et de la choséité. C'est en effet à la condition de ressaisir la différence humaine au seul niveau de la liberté que l'on se trouve légitimé de creuser un abîme entre l'homme et les autres étants :

Même si la finitude est un caractère essentiellement fondamental de toutes les choses intramondaines, il faut probablement comprendre la finitude de la liberté autrement que comme la finitude d'une chose constante dans son *eidōs* et dans sa structure catégoriale.¹¹

Mais revient alors la question de l'appartenance à la puissance du monde et de la vie que le monde insuffle dans chaque étant. Comment concilier ce principe de continuité, sous l'égide de la puissance individuante du monde et, par conséquent, d'une vie que tous les étants ont en partage – au moins au sens de la vie de la manifestation, dès lors qu'ils naissent et meurent – avec l'écart abyssal que Fink creuse entre la liberté humaine et l'être assujéti à la puissance du monde ? Une telle différence entre une activité qui est compréhension et une pure passivité est-elle compatible avec l'idée d'une présence active du monde en tout étant ? En d'autres termes, le concept de finitude, qui renvoie à l'emprise active du monde sur tout étant, et donc au devenir propre de l'étant, est-il encore pertinent si on le divise selon le partage de la liberté et de la choséité ? La finitude peut-elle avoir le même sens pour un sujet libre et pour une chose ?

Ainsi, en toute cohérence, le mode d'appartenance en vient à contaminer cela à quoi l'étant appartient. Comme Fink finit par le reconnaître dans le même texte, il apparaît que seul l'homme habite le monde, tandis que les choses et les animaux, quant à eux, appartiennent à la nature. C'est donc l'unité du monde lui-même qui se trouve compromise par la très grande différence entre les modes d'appartenance. L'étant qui se trouve simplement dans le monde, totalement passif par rapport à lui, a la nature pour lieu véritable. À l'inverse, seul l'homme, en tant que capable de compréhension, est inscrit dans un monde. Si on pousse cette démarche à la limite, le concept de monde éclate, ou plutôt se restreint considérablement. En effet, en toute rigueur, seul peut être désormais nommé monde cela qui est configuré par l'homme, de sorte que Fink se trouve ici au plus près de Heidegger, même s'il le critique sur ce point précis. En revanche, on nommera nature cela à

¹¹ *Ibid.*, p. 222.

quoi appartiennent les étants incapables de compréhension et de liberté ; la nature est le règne de la passivité et donc de la légalité. Bien entendu, Fink ne peut pas aller jusque-là puisqu'il ne cesse de souligner l'unité du monde et l'appartenance de tous les étants au même monde. Dès lors, la nature est simplement une région du monde, celle qui correspond précisément aux étants dépourvus de compréhension et cela dans une perspective qui n'est plus celle de Heidegger puisque ce monde n'est pas déployé par l'homme mais demeure la puissance qui règne également en lui à travers son rapport de compréhension, tout comme il règne sur les étants dits naturels. Il n'en reste pas moins que l'usage de ce concept de nature est ici tout à fait significatif : il manifeste la profondeur de la coupure entre les deux catégories ou les deux régions de l'étant, puisque celle-ci va jusqu'à ébranler l'unité du monde lui-même.

Il faut souligner ici que cette scission au sein même du monde, qui est impliquée par la dualité des modes d'appartenance, finit par affecter également la pensée de Patočka, alors même que celui-ci prétend rendre compte de l'existence en toutes ses dimensions à partir du procès de la *physis*, dans une ligne résolument finkéenne. Ainsi, écrit-il,

la caractéristique du mouvement qui nous est spécifique serait cependant la non-indifférence à l'être, l'intérêt pour l'être propre et, conjointement, pour l'être de l'étant en général, sur le fondement d'une manière nouvelle dont l'être conditionne l'étant – non plus simplement dans son émergence et sa disparition, mais bien en tant que clarté rendant possible la rencontre en dedans, à l'intérieur de l'univers.¹²

Ainsi, comme chez Fink, l'être (c'est le terme que Patočka privilégie) intervient deux fois : comme condition de l'émergence de l'étant – il est alors synonyme de monde, au sens d'une nature ; comme clarté rendant possible la rencontre – et il s'agit alors de l'Être même en tant qu'éclaircie en laquelle advient l'ouverture qui nous caractérise. Tout se passe donc comme si l'approche heideggerienne était préservée en étant intégrée dans la perspective cosmologique, au titre de cette dimension du monde qui, en et par nous seulement, vient au paraître. La situation est résumée dans un texte d'une étonnante lucidité :

L'être est donc 1/ le tout préalable de l'espace-temps qui, compte tenu de son caractère préalable et non composé, toujours déjà présupposé par toutes les singularités, ne peut être réduit aux choses étantes qu'il rend possible ; 2/ le tout préalable de la

¹² Patočka, Jan : *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams, Editions des compagnons d'humanité, Paris 2023, p. 117.

compréhension qui rend possible l'être-à-découvert tant de l'univers en totalité que des singularités, tout qui appartient au premier comme son aspect de sortie hors de soi, de dévoilement de soi.¹³

Une telle conclusion n'est évidemment pas sans poser de problème puisqu'elle revient à accepter que la prise en considération du mode d'être de l'homme se solde par une mise en question de l'unité originaire du monde et donc de la cosmologie : le monde est-il cela qui règne sur tout étant (nature) ou bien ce qui donne lieu à l'homme pour accéder au paraître (Être) ?

Cependant, nous n'avons déployé là qu'une moitié de la vérité car Fink est par ailleurs, sinon conscient du problème, tout au moins lucide quant à la nécessaire univocité de l'appartenance qui est impliquée par son concept de monde. Ainsi, précise-t-il dans un texte qui fait pendant au premier que nous avons cité :

Nous avons distingué deux sens dans le concept de l'être-dans-le-monde : 1. L'être-dans de toutes les choses dans l'univers. 2. L'être-dans-le-monde de l'homme, marqué par un rapport cosmique de compréhension, mais cette distinction ne signifie pas deux espèces de l'être-dans en général, car dans l'être-dans-le-monde des choses finies est inclus aussi l'être-dans de l'homme.¹⁴

Alors que, dans le texte précédent, commandé par la même distinction, Fink insistait sur le fait que l'homme est dans le monde sur un mode tout particulier, il rappelle au contraire ici l'univocité de l'être-dans. Affirmer en effet que l'on n'a pas affaire à deux espèces de l'être-dans, c'est souligner que l'appartenance ne saurait être divisée et donc que, en dépit de la différence de leur rapport au monde, tous les étants sont d'abord en lui de la même manière, ce qui revient au fond à reconnaître que c'est bien le même monde qui est à l'oeuvre chez les uns et les autres. Alors que, auparavant, c'est la différence entre les deux modes d'appartenance qui était mise en avant, au point qu'elle pouvait sembler compromettre l'unité même du monde, dans ce texte Fink reverse au contraire l'homme du côté des choses, si on veut bien entendre par *chose* cela qui est produit, individué par le monde. Avec cette tension se précise l'équation théorique à laquelle Fink se trouve confronté : comment l'homme peut-il à la fois appartenir au monde à l'instar des choses et néanmoins se rapporter à lui sur le mode singulier de la compréhension ? Pour le dire brutalement, dans un vocabulaire non-phénoménologique : comment

¹³ Patočka, Jan : *Papiers phénoménologiques*, trad. E. Abramams, Jérôme Millon, Grenoble 1995, p. 116.

¹⁴ Fink : *JSM, op. cit.*, p. 56.

l'homme peut-il être indistinctement chose et liberté, c'est-à-dire de part en part soumis aux lois du monde et pourtant capable de se rapporter à lui de manière compréhensive ? Ce qui revient à demander, du côté du monde, comment il est possible de penser celui-ci de telle sorte qu'il puisse régner sur l'étant et donc s'individuer tout en donnant lieu à des étants qui soient capables d'un rapport extatique à lui ? Si Fink ne pose jamais la question en ces termes, il est néanmoins conscient des difficultés qu'implique la reconnaissance de l'univocité de l'appartenance, c'est-à-dire de la radicale intramondanéité de l'homme. Revenant sur les différents sens de la mondanéité (qui sont au nombre de trois), il ajoute :

en ce qui concerne la première signification [à savoir l'insertion dans le tout du monde], il faut certainement dire que l'intramondanéité, parce qu'appartenant à tout étant, appartient aussi à l'homme et par là détermine *a priori* toutes ses activités, ses affaires sérieuses et futiles. [...] Mais dire *comment* il est intramondain et comment il est fini, c'est cela qui pose un problème d'une grande profondeur, un problème qui met le penseur devant d'énormes difficultés.¹⁵

On voit qu'ici la problématique de la liberté fait place à la dimension de la détermination par le monde, inhérente à une véritable intramondanéité. Mais, phénoménologiquement, il n'y a pas d'alternative : il s'agit de les penser *ensemble* et, comme Fink le reconnaît, cela soulève d'énormes difficultés.

Nous pouvons maintenant esquisser la direction dessinée par les coordonnées mêmes du problème. Celui-ci est le suivant : comment concilier l'univocité de l'appartenance avec la pluralité des modes d'être dans le monde, c'est-à-dire avec la différence apparente entre des étants qui se rapportent au monde et des étants qui sont agis et produits par lui ? Au fond, trois solutions se trouvent exclues. 1/ Tout d'abord, que le monde règne sur tous les étants comme il règne sur les étants non-humains selon Fink, à savoir en agissant comme une nature. Cette voie, naturaliste, reviendrait à dissoudre la spécificité de notre appartenance au monde, dont on sait qu'elle doit être déterminée comme être-au-monde, ou encore intentionnalité. 2/ Tout autant se trouve exclue la voie opposée, subjectiviste et idéaliste, qui consisterait à entériner la différence de notre mode d'être en l'extrayant du monde et en maintenant donc l'opposition classique entre un monde compris comme nature et une conscience étrangère à qui ce monde apparaît. 3/ La troisième solution, que nous avons déjà rencontrée, consisterait à prendre acte de la différence de mode d'être entre nous et les autres étants en la répercutant sur le

¹⁵ *Ibid.*, p. 221.

sens d'être du monde, sous la forme de la dualité entre être et monde (Patočka) ou monde et nature (Fink). Dans ce cas, le prix à payer de la reconnaissance de la dualité est l'éclatement de l'unité du monde et donc la fin de la perspective cosmologique. L'exclusion de ces trois voies permet de préciser à nouveau le problème : comment faire droit à notre rapport compréhensif ou intentionnel au monde sans compromettre notre appartenance à celui-ci (contre le subjectivisme) ni non plus mettre en danger l'univocité du monde (contre Fink et Patočka) ?

Notons d'abord que Fink ne s'étend pas beaucoup sur la manière dont le monde est présent dans chaque étant : il se contente d'insister sur la dimension d'individuation et sur le fait que nous saisissons les étants conformément à ce qu'ils sont, c'est-à-dire sur fond de monde. Cependant, sauf à retomber dans un naturalisme qui est en vérité inconciliable avec la perspective de Fink – la théorie de l'individuation est une théorie de l'apparaître – on soupçonne déjà que le mode d'inclusion des autres étants dans le monde n'ira pas non plus de soi. Qu'ils soient *pour ainsi dire encore à l'intérieur de la nature et qu'ils ne se rapportent pas non plus à leur être dans une attitude interrogative* n'implique pas qu'ils soient dans le monde comme le vêtement dans l'armoire ou subissent sa loi comme la pierre qui tombe. Autrement dit, l'absence de rapport à soi n'exclut pas que l'appartenance enveloppe un rapport à d'autres étants mondains, voire au tout du monde. Ainsi, si l'on met de côté l'exigence radicale, issue de Heidegger, d'un rapport à soi comme condition du rapport au monde, le fossé entre les hommes et les autres étants ne se donne plus comme aussi infranchissable qu'il y paraissait. Quoi qu'il en soit, c'est d'abord du côté de l'homme qu'il faut aborder la question de l'appartenance dès lors que, selon les termes mêmes de Fink, l'homme est dans le monde sur un mode tout particulier. Ainsi, si l'on croise les deux conditions, à savoir la singularité de l'homme et l'appartenance au monde, c'est-à-dire le règne de sa puissance tel qu'il se manifeste dans les autres étants, la question devient la suivante : comment la compréhension elle-même peut-elle relever de l'oeuvre du monde, de la puissance du monde ?

Il est évidemment exclu d'opter pour une solution plus ou moins explicitement finaliste en affirmant, comme le feront Dufrenne et même Patočka dans une certaine mesure, que le monde se donne l'homme afin d'apparaître ou d'accéder à la compréhension de lui-même. Cette solution consiste à entériner d'abord la singularité de l'homme, et donc sa situation d'exception et de séparation, pour ensuite le réintégrer au monde au titre d'une fin vers laquelle celui-ci tendrait ; ou encore, à faire droit à l'appartenance de l'homme en invoquant le fait que le monde règne aussi en lui, sauf que ce règne serait compris comme l'accomplissement d'une fin et non plus comme une production. Or, les coordonnées du problème

nous projettent au-delà de l'alternative entre un rapport de production élémentaire régi par la causalité et l'accomplissement d'une fin – ce qui revient à dire que ce monde efficient n'est ni nature ni esprit. Bref, il s'agit de comprendre l'oeuvre du monde comme oeuvre phénoménalisante, comme un faire être qui est un se faire paraître, au-delà de la simple production mais en deçà de la réalisation d'un *telos*. La solution finaliste revient toujours en effet à projeter le problème dans la solution, c'est-à-dire à postuler une précession de l'homme au sein du monde, ce qui a évidemment pour conséquence de dépasser subrepticement la détermination initiale du monde comme pure puissance individuante, comme Vie. Il s'agit de comprendre comment c'est bien le monde comme tel, monde qui ne comporte aucune fin car il est sa propre affirmation ou sa propre surpuissance, qui donne lieu à un apparaître et une compréhension de lui-même. En ce sens, rendre compte de la singularité humaine à partir d'un monde conçu comme surpuissance, c'est bien se proposer de faire une *physique de la manifestation*.

Le problème se précise donc ainsi : comment la production d'un étant par le monde peut-elle impliquer l'apparaître du monde à cet étant ? Ou encore : comment la présence du monde *dans* l'étant peut-elle être en même temps et indistinctement présence du monde *à* l'étant ? C'est bien le substrat ou la condition physique (au sens de la *physis*) qui est ici en question et on se doute que cette présence de la *physis* dans le comprendre, la manière dont elle donne lieu à son propre apparaître, ne pourra justement pas relever d'une action physique au sens où l'entend le naturalisme. Si, en un sens, le monde ressaisi sous l'angle de ce problème peut être compris comme une nature, ce ne peut être que selon une acception neuve de celle-ci, dès lors qu'elle donne d'emblée lieu à son propre dépassement, sa propre sublimation dans un apparaître. La question est alors exactement la suivante : à quelles conditions l'appartenance cosmologique de l'étant au monde est-elle appartenance phénoménologique du monde à l'étant ? On le voit, les conditions du problème renvoient ici au statut exact du monde, au mode de déploiement de sa puissance, à la manière dont il se fait être dans l'étant. Autrement dit, le chemin de la phénoménologie vers la cosmologie, qui est celui que parcourt Fink, doit permettre de rendre compte du chemin inverse, de la cosmologie vers la phénoménologie et, en quelque sorte, le contenir en lui. L'insertion de l'étant dans le monde doit donc impliquer *ipso facto* l'insertion phénoménale du monde dans l'étant, c'est-à-dire *a minima* l'apparaître du monde à l'étant. Or, une telle exigence, commandée par la nécessité de concilier l'appartenance en son univocité avec la dimension compréhensive de l'homme, a une conséquence aussi lourde que nécessaire.

En effet, si l'appartenance donne bien lieu en nous à une phénoménalisation, si l'être dans le monde du sujet que nous sommes se mue en être du monde pour lui, force est de conclure, en raison de l'univocité de l'appartenance, *qu'il ne peut en être autrement pour tous les autres étants*. C'est bien ici l'envers phénoménalisant de l'appartenance, tel qu'il se manifeste de manière privilégiée en nous, qui norme l'appartenance sous toutes ses formes. Autrement dit, c'est sa modalité apparemment la plus accomplie qui délivre la vérité de l'appartenance : dès lors que celle-ci est univoque, la compréhension qu'elle permet, en quelque sorte par sa physique propre, est également univoque. En effet, renoncer à cette condition, c'est-à-dire maintenir la différence entre des étants qui sont seulement produits et d'autres qui ont un rapport au monde, c'est se condamner soit à introduire une dualité radicale contestant l'univocité de l'appartenance, soit laisser dans l'obscurité la manière dont nous appartenons au monde. Bref, l'univocité de l'appartenance doit impliquer celle de la phénoménalisation elle-même, dès lors qu'elle advient en nous comme conséquence ou envers de cette appartenance. Autant dire qu'à l'instar des sujets que nous sommes, tout étant *se rapporte au monde à sa manière*, que la puissance mondifiante qui règne sur l'étant a toujours pour envers une phénoménalisation du monde par cet étant, quel qu'il soit. Ainsi, contrairement à ce que Fink affirme, la pierre, l'arbre ou l'animal, *dès lors* qu'ils sont intramondains, sont en rapport avec l'être des choses du monde environnant, *même s'ils* ne sont pas en rapport avec leur propre être et donc leur propre intramondanéité. On le voit à nouveau, c'est notamment l'affirmation du caractère indissociable de ces deux conditions (rapport à soi/ rapport au monde) qui rend Fink aveugle à la possibilité d'une phénoménalisation qui ne soit pas identique à la nôtre. En finir avec cette contrainte, issue de Heidegger, c'est au moins s'ouvrir à la spécificité du mode d'être des vivants. Cependant, il ne s'agit pas de répéter l'erreur de Fink en déplaçant simplement la frontière au lieu de la surmonter : ce rapport au monde attesté dans les vivants vaut pour tout étant. En vérité, s'il y a bien une vie du monde, tous les étants en lesquels il se fait être doivent être à leur façon des vivants.

Une telle conclusion revient à en finir avec le concept de nature tel que Fink l'utilise ; si tout étant appartient à un monde qui se phénoménalise en lui, il n'y a plus d'étants naturels, seulement naturels. La nature s'est toujours déjà dépassée dans un monde qui donne lieu à son propre apparaître et elle ne peut donc procéder que d'une pure abstraction. Bref, tous les étants sont, à l'instar de nous-mêmes, des sujets, pour autant que le règne du monde en eux implique qu'ils se rapportent à lui, que le chemin puissanciel qui conduit du monde à eux est l'envers d'un chemin phénoménalisant qui conduit d'eux-mêmes à ce monde. Bref, cela *en*

quoi le monde apparaît (se fait être) est *ipso facto* cela à *quoi* il apparaît (se phénoménalise). Il s'ensuit qu'il faut renoncer purement et simplement à la distinction entre apparaître primaire et apparaître secondaire, distinction qui reposait sur la situation d'exception conférée au sujet. On affirmait en effet que cet apparaître en soi ou anonyme qu'est l'individuation de l'étant par le monde pouvait donner lieu à un apparaître secondaire, au sens d'une appréhension de cet étant par un sujet qui, repassant sur les pointillés de son individuation, le saisissait comme tel, le portait au sens. Or, cette distinction disparaît en même temps que la position d'exception du sujet. Tout apparaître primaire est désormais en même temps toujours secondaire dès lors que l'individuation de l'étant par le monde implique une relation de cet étant au monde – ce qui revient bien à reconnaître qu'il n'y a pas d'étants qui seraient simplement produits, individués sans plus par le monde, bref naturels. En vérité, l'analyse même de la différence entre les deux apparaître nous aurait sans doute conduits au même résultat. En effet, si le monde n'est pas une totalité morcelée ou fragmentée sous forme de la pluralité des étants, s'il n'est donc autre que sa propre différenciation, force est de reconnaître que, pour cette raison même, il se distingue radicalement du plan des étants. S'il n'est pas autre, car il n'est pas un étant, il en diffère néanmoins radicalement puisqu'il est ce qui advient en eux sans jamais être épuisé par eux. Autant dire que, au plan même de l'apparaître primaire, le monde est caractérisé par un retrait fondamental qui a pour contrepartie un écart des étants vis-à-vis de ce monde. Cette différenciation *au sein* du monde, qui caractérise l'apparaître primaire, est en même temps différenciation *vis-à-vis* du monde, ce qui revient à reconnaître que le monde se retire de ce qu'il fait être dans la mesure même où il le fait être. Ceci conduit à atténuer la différence entre les deux plans d'apparaître dès lors que la distance du sujet, qui apparaissait comme la condition de l'apparaître secondaire, affecte en réalité tous les étants. L'apparaître du monde ne peut se réduire à une individuation en son sein : il implique toujours quelque chose comme une sortie du retrait pour autant qu'il se retire toujours derrière les étants qu'il individue. Même au niveau primaire, l'apparaître n'est pas seulement délimitation mais dévoilement : la venue de l'étant dans la lumière du monde doit en même temps être venue du monde à la lumière.

De là une dernière conséquence. On s'en souvient, lorsque Fink accentue la différence entre l'étant que nous sommes et les autres, il s'appuie sur le fait que *l'homme est une chose intramondaine qui existe dans un rapport extatique avec le tout du monde*. En effet, le rapport au tout du monde, en tant que transcendant les étants intramondains, exige quelque chose comme un dépassement, une extase. Or, à bien y penser, cela revient à dire que l'homme n'est pas purement immanent au monde, situé au même plan que lui, que son insertion en lui implique

donc une forme de distance, distance sans laquelle il ne pourrait pas se rapporter au monde comme tel. C'est bien à nouveau la question du statut de l'appartenance qui est ici en jeu et que Fink n'affronte finalement pas. Celle-ci peut-elle signifier une insertion dans la puissance productrice telle que l'étant produit soit tout entier compris en elle, strictement immanent au monde parce qu'engendré par sa division interne, ou encore profondément inséré en lui car retenu dans sa puissance individuante ? Force est de reconnaître qu'il n'en est rien et que, au vu de l'univocité d'une insertion qui doit être comprise comme phénoménalisation, tout étant doit, à l'instar de nous-mêmes, se rapporter au monde sur un mode extatique (formule finalement tautologique), bref impliquer un certain écart ou une certaine distance par rapport au monde. Cela ne signifie évidemment pas qu'il sort du monde pour lui devenir étranger mais que, contrairement à ce qui se passe avec une pure nature, il n'y a pas d'appartenance qui n'implique un certain écart ou une certaine distance. Si l'être-dans et toujours aussi être-au-monde, alors l'appartenance doit être repensée et comprise comme comportant une dimension de séparation vis-à-vis de cela même en quoi l'étant est inscrit. Mais l'appartenance nous reconduit toujours au monde, de sorte que la repenser signifie s'interroger sur la manière dont le monde règne sur l'étant, sur les modalités d'effectuation de sa surpuissance. Même si Fink n'est pas très précis sur ce point, il semble que, pour lui, cette puissance, en tant que puissance individuante, s'accomplit comme différenciation au sein du fond, de telle sorte que les étants individués demeurent immanents à ce fond : les divisions ou les déchirures dont il parle semblent se limiter à des délimitations. Or, si on reconnaît la modalité extatique de l'existence de l'étant, force est de revenir sur le produire mondain pour introduire en lui un mouvement de séparation ou de sortie de soi, quelque chose comme une extase physique, qui serait comme l'envers et, en vérité, la condition de l'extase existentielle. Dès lors que l'étant phénoménalise, son individuation par le monde ne peut demeurer purement intérieure et immanente au monde ; elle doit impliquer une séparation, certes singulière puisqu'il ne s'agit en aucun cas d'une sortie du monde. C'est plutôt celui-ci qui sort de lui-même, qui s'affirme en se niant d'une certaine façon. Bref, si la phénoménalisation est toujours intentionnelle, le cosmos est nécessairement distensionnel. Il faut donc conclure qu'il n'y a bien qu'un seul mode d'appartenance au monde, qui est en quelque sorte normé par notre être-au-monde extatique, que, par conséquent, si tout étant est bien inscrit dans le monde, c'est à la condition de demeurer à distance en le faisant paraître à sa façon, bref que tout étant est phénoménalisant et, à ce titre, vivant. En d'autres termes, l'apparaître primaire est toujours déjà secondaire. Une telle conclusion permet alors de spécifier l'être du monde, de clarifier la manière dont il règne sur

l'étant, par-delà les indications finalement assez allusives de Fink : en tant qu'envers et condition de l'extase existentielle qui caractérise désormais tout étant, le monde doit lui-même être compris comme incessante sortie de soi, auto-négation retenue en elle-même, ou encore explosion stabilisée, déflagration éternelle.

Renaud Barbaras est professeur émérite des universités (Paris 1 Panthéon-Sorbonne) et membre honoraire de l'Institut Universitaire de France. Il a reçu en 2014 le grand prix de philosophie de l'Académie française pour l'ensemble de son œuvre. Derniers ouvrages publiés : *Phénoménologie et cosmologie* (Vrin, 2024), *Le propre du corps* (PUF, 2025). Il enseigne actuellement à l'Institut Catholique de Paris. E-Mail: Renaud.Barbaras@univ-paris1.fr

LE MONDE ET LA NATURE CHEZ RENAUD BARBARAS*

KAREL NOVOTNÝ

Abstract

The World and Nature in the Work of Renaud Barbaras

What we try to understand in this investigation, based in particular on texts from 2016, is the relationship to nature and the relevance of this concept in the current phase of Renaud Barbaras's thinking, inaugurated by the 2019 book *L'Appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique* (Belonging: Towards a Phenomenological Cosmology). And we realize that it is not a face, something visible, after all, that is felt in this fundamental affectivity of feeling which at the same time opens up to the world, triggers the desire for the world, so to speak, but which also, through a certain strangeness of the void (which once again can only come from the world), throws the feeling itself back on itself. What happens in this event that produces the feeling is not a deep depression of the abandoned being, nostalgic for the loss of the ground of belonging. Underlying the feeling is rather a joy, a vital acceleration, a promise of fulfillment. Such is the contact with nature in feeling, illustrated by love in particular, which attests to an ontological optimism even more pronounced than in M. Merleau-Ponty who certainly was an important inspiration for R. Barbaras in this regard.

Keywords: Phenomenology; Phenomenological cosmology; Cosmology; Merleau-Ponty; Barbaras

* Ce texte est né au sein du projet de recherche « *Eugen Fink et la phénoménologie en France* » (GAP 21-23337J). Les sections 2 et 3 sont reprises de mon article sur le « Sentiment de la nature chez Renaud Barbaras » publié uniquement en traduction espagnole par Mariana Larison, « El sentido de la naturaleza en Renaud Barbaras » in : *Escritos de filosofía. Segunda serie* (enero–dic., 2023) N° 11, pp. 94–108, et aussi in : *Investigaciones fenomenológicas*, 8 (2023), pp. 133–150.

Dans ce texte, j'aimerais revenir sur une ligne de pensée de Renaud Barbaras qui mobilise un certain concept de « sentiment ». Partons d'une de ses remarques : en fin du compte, « ... tout sentiment est sentiment de la nature ».¹ Tout l'enjeu est alors de comprendre comment la nature est sentie, et quel serait son éventuel visage.

Le cadre cosmologique de cette pensée creuse la corrélation universelle phénoménologique pour redécouvrir dans son fond un rapport plus profond, une situation plus originaire. On pourrait l'appeler « corrélation cosmologico-métaphysique », dans la mesure où il s'agit de savoir comment dans le mouvement de la manifestation, qui est un autre nom de l'auto-production de l'être (que la tradition a pu appeler *phusis* ou nature), adviennent les étants, et comment s'articulent les pôles des relations multiples, dont la corrélation phénoménalisante. Celle-ci, dans la mesure où elle est attestée par nos vécus, qui n'est cependant qu'une modalité d'un rapport plus fondamental, fut privilégiée par la phénoménologie classique puisque la corrélation ou médiation phénoménalisante entre la conscience et ses objets est la seule accessible pour sa méthode réflexive. Or, pour l'approche cosmologique, reconnaître cette limite de l'accessibilité par donation intuitive a pour conséquence la possibilité ou mieux la nécessité d'admettre le cadre ou la situation plus originaires dont la corrélation entre les vécus et leurs objets donnés est une limitation. Ce qui est de telle manière limité, la phénoménalité des objets de la conscience, doit être distingué d'une autre manière d'être. Chez Fink, la différence est conçue dès le départ dans les termes radicaux qui séparent tout être intramondain du non-être, *mè on*, de l'origine de leur manifestation. Renaud Barbaras renoue avec une autre approche tout en la radicalisant, où le point de départ tient dans les manières dont les corps vivants, dont nous sommes, témoignent du rapport ou de la situation plus originaires que la corrélation de la conscience et des objets, tout comme chez Merleau-Ponty c'est le témoignage du sentir au milieu du sensible, en tant que modèle de ce rapport à l'origine, qui est ouvert par cette origine elle-même, par le sensible lui-même. Le pas décisif chez Renaud Barbaras (qui y insiste particulièrement dans ses derniers travaux, depuis 2019), le pas au-delà de l'ontologie du sensible vers la cosmologie, consiste dans la généralisation de ce rapport qui vaut pour tous les étants à leur origine, et non pas seulement pour les seuls vivants, les êtres sentants. Cette origine est le monde en tant qu'événement de la déflagration, selon la thèse proposée par R. Barbaras pour la première fois

¹ Barbaras, Renaud : *Métaphysique du sentiment*, Les Editions du Cerf, Passages, Paris 2016, p. 225 : « Nous avons nommé sentiment le mode de présence originaire du désirable dans le désiré, c'est-à-dire la manière dont le monde, en sa puissance et sa sauvagerie propres, s'atteste dans le sujet. En ce sens, tout sentiment est sentiment de la nature. »

dans son livre *L'Appartenance*.² C'est dans ce cadre métaphysique que d'une part, le concept de la *physis* peut être réactualisé, ce que je voudrais montrer dans la première section de cet article avant de revenir sur des travaux antérieurs qui ont esquissé – dans le cadre d'une métaphysique du sentiment – une pensée du rapport à la nature, libéré du dualisme résiduel lié à la phénoménologie.

1.

Avant de présenter cette lecture très partielle d'une petite partie de l'œuvre de cet auteur, à savoir sa métaphysique du sentiment en tant que sentiment de la nature, esquissée en 2016, je voudrais d'abord donner un aperçu plus général de son projet actuel à partir de ses usages du motif de la nature, pour attester qu'il s'agit d'un motif commun de ces deux phases de son œuvre récente. C'est la thèse d'un monisme du monde qui y est à chaque fois envisagé et radicalisé. Le monde consiste, ici, dans la manifestation comme puissance de production de tout étant en tant qu'étant apparaissant, ce qui implique une certaine réactualisation du concept de « nature » en tant que *physis*. Je ne cite que quelques lignes du livre *l'Appartenance* :

le sol que nous avons, *prima facie*, qualifié de monde, doit en vérité être ressaisi comme Nature, non pas bien sûr au sens des sciences de la nature mais comme une puissance productrice originaire, comme une *physis*. [...] En effet, dès lors que cette totalité ouverte, ce socle hébergeant tous les étants s'avère être en son fond puissance, dès lors que l'extériorité recouvre une antécédence ontologique, il faut comprendre ce monde, en son sens le plus originaire, comme Nature.³

La Nature est l'origine du mouvement par lequel tout étant devient ce qu'il est, à savoir un étant apparaissant de telle ou telle manière. Le rapport que tout étant entretient avec elle implique une séparation de ce dernier, situation originaire qui ne peut être que l'œuvre de la même puissance de la nature. Ce double caractère de la situation originaire est formulé ici de la manière suivante :

force est de conclure [...] qu'aucun étant ne peut être la source de sa propre mobilité. L'étant qui se meut hérite d'une mobilité qui le précède, s'insère dans un dynamisme dont il n'est pas la source : il ne commence pas le mouvement mais commence dans

² Barbaras, Renaud : *L'Appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Peeters, Bibliothèque Philosophique de Louvain, Louvain-la-Neuve 2019.

³ *Ibid.*, p. 64.

le mouvement. La mise en œuvre du mouvement repose sur la situation de séparation inhérente à la singularité de l'étant, mais l'énergie que ce mouvement suppose ne peut que renvoyer à la puissance de la nature dans laquelle il s'insère : en ce sens, c'est le sol qui, en et par cet étant, tend à se rejoindre lui-même, à surmonter la scission en son sein.⁴

Il y a donc d'une part cette thèse concernant l'origine de toute mobilité dans le mouvement de la *physis* elle-même, d'autre part une reconnaissance explicite de la situation de séparation, originaire elle-aussi, qui renvoie, on le sait depuis la *Dynamique de la manifestation* de 2013⁵, à un événement de la scission sans laquelle la mobilité de l'étant n'aurait pas son point de départ, et sans laquelle la tension du désir de l'étant de rejoindre le sol dynamique de l'être ferait défaut. Sans cette scission, toute corrélation, phénoménologique ou autre, serait inexplicable, difficilement concevable.

D'où la nouvelle constellation proposée par l'*Appartenance* qui consisterait dans le pas suivant : la scission devient maintenant la *proximité à l'égard de l'origine*, rapport qui diminue graduellement, du désir chez l'homme qui est en proximité maximale à l'égard de l'origine (à savoir proximité à l'égard de l'événement de la déflagration), jusqu'à la véritable séparation de l'origine de l'être, séparation comme absence de mouvement, comme par exemple l'immobilité de la pierre, situation où la déflagration comme origine s'épuise ou s'efface elle-même pour ainsi dire – comme on peut le lire dans le passage suivant de *L'Appartenance* :

Un étant sera d'autant plus capable de se mouvoir qu'il sera inscrit dans la mobilité, c'est-à-dire inséparable de la surpuissance originaire. Autant dire donc que la mobilité spécifique qui est celle des vivants exprime toujours leur proximité vis-à-vis du foyer originaire, leur degré d'insertion dans la déflagration. [...] On est conduit à affirmer que la différence humaine, pour autant qu'elle s'atteste dans un surcroît de mobilité (*homo viator*), loin de signaler un éloignement du sol, manifeste au contraire une proximité radicale à la déflagration originaire, c'est-à-dire à la nature.⁶

La cosmologie de Renaud Barbaras progresse ainsi « dans la compréhension de l'unité de l'appartenance » au-delà de projet du dernier Merleau-Ponty, encore marqué par la dualité de la chair qui sent et qui ne sent pas : « les étants apparaissent désormais comme procédant d'un sol dont la réalité véritable est celle d'une surpuissance, [et...] leur différence peut être reconduite tout entière à la

⁴ *Ibid.*, p. 66.

⁵ Barbaras, Renaud : *Dynamique de la manifestation*, Vrin, Paris 2013.

⁶ *L'Appartenance*, *op. cit.*, p. 77.

profusion d'une Nature. »⁷ Ainsi « ... le mouvement désirant par lequel l'étant rejoint son sol n'est pensable que parce qu'il s'insère dans l'acte originaire de cette puissance qui est toujours en train de s'accomplir, bref, tire de la Nature l'énergie qui lui permet d'y déployer un lieu en tentant de la rejoindre. »⁸

Ce sont là quelques formulations du programme d'une genèse cosmologique conçue comme « la remontée vers une nature »⁹, dans la mesure où le concept de « l'archi-événement » comme déflagration « renvoie à une nature ».¹⁰

Or, le sentiment constituera la proximité maximale à la nature : chez l'homme, il n'est possible que depuis un étant séparé et individué, et il implique le *visage* même de la nature dans ce rapport.

2. Le sentiment comme une proximité à l'origine, en deçà du mouvement

La métaphysique du sentiment permet, à un niveau plus concret, d'aborder l'ouverture de la subjectivité et son ipséisation plus élémentaire encore que la subjectivation de l'apparaître par le désir ; elle décrit son « avoir lieu », c'est-à-dire sa centration autour de la chair du corps dans un lieu. L'ipséisation dont il s'agit dans une telle métaphysique du sentiment concerne autre chose encore, un fait originaire, un présupposé ultime de la phénoménalisation (opposée, en tant que « manifestation secondaire », à la manifestation « primaire »), l'avènement d'un pôle du sentir dans ce qui se produit par le mouvement de l'individuation des étants dans leur manifestation primaire. Ipséisation primitive qui rend même possible la position du point zéro du corps propre pour qu'il puisse fonctionner comme point de départ de chaque mouvement subjectif du désir, comme un fait nécessaire non pas pour l'auto-production de la nature (la manifestation primaire), mais pour la phénoménalisation de son visage, donc pour la manifestation secondaire de ce qui y est désiré, dans les termes de R. Barbaras. Autrement dit, le désiré, pour pouvoir être désiré, doit être senti.

Le sentiment est situé entre la manifestation primaire, anonyme en elle-même, et la phénoménalisation par le désir incarné des vivants. Le sentiment est par là un fondement du désir. Même si, d'un point de vue cosmologique, le senti ne diffère pas en fin du compte du désiré (car il n'y a qu'un seul monde, auquel tout

⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁸ *Ibid.*, p. 68.

⁹ *Ibid.*, p. 71.

¹⁰ « En effet, l'archi-événement renvoie à une nature et le disparate à l'ensemble des étants intramondains. » *L'Appartenance*, *op. cit.*, p. 100.

appartient définitivement), on peut tout de même distinguer le sentiment et le désir. D'où aussi la possibilité peut-être de distinguer le visage du monde se présentant dans le sentiment et dans le désir, de sorte que le visage de la nature pourrait différer du visage du monde. Ici, il faut espérer que cette métaphore du visage ne soit pas trop forcée, qu'elle fasse encore sens là où la manifestation primaire, dit aussi « anonyme » car destinée à personne, ne bascule pas encore en phénoménalisation. Le sentiment se trouve en deçà, il est la charnière entre les deux mouvements qui cependant – et c'est sur quoi Renaud Barbaras insiste dès le début de son projet – ne sont qu'un. Le sentiment serait peut-être ainsi le moment du déclenchement du mouvement subjectif charnel qui est en fait une reprise du mouvement de la manifestation. D'où le statut particulier du sentiment : il « *en est* », c'est-à-dire qu'il fait partie du mouvement de la manifestation tout en n'y étant pas encore, pour ainsi dire, car dans le sentiment ce mouvement est comme arrêté, interrompu. Il en est parce que tout sentiment est sentiment de la nature ; mais en tant que contact immédiat, en deçà de la prise active du mouvement, de quoi et avec quoi est-il contact ?

Revenons sur le sentiment et posons la question de son statut dans le cadre de l'événement de la déflagration. Car le sentiment advient par l'événement : il s'agit alors d'élucider le type d'appartenance de la subjectivité au monde malgré ou bien à même le fait événementiel d'y être expulsé, car ce fait originaire d'expulsion ou d'étrangeté doit être ressenti pour ouvrir le rapport, et être repris de manière active par le mouvement du désir. Y-a-t-il quelque chose comme un choc dans le sentiment, sentiment que nous ne sommes peut-être pas invité, bienvenu, face à ce qui se présente, à ce niveau là, comme nature ? Pur hasard d'être mis en chaos barbare de l'être, anonyme, indifférent, hostile peut-être...

Le contact immédiat avec le monde, en deçà de toute phénoménalisation, pourrait bien être le sentiment, de telle sorte que la subjectivité se précède en quelque sorte au sein du monde, et pourtant en deçà du seuil de l'apparaître et du mouvement du désir lié à celui-ci. Dans les livres et textes parus en 2016, la réflexion de R. Barbaras a pris me semble-t-il la direction suivante : si la subjectivité du sujet n'est pas déductible de la nature au moyen d'une naturalisation par les sciences de la nature qui l'expliquent par des processus intramondains, nous devons supposer également sa scission radicale vis-à-vis du monde au sens fort, au sens cosmologique du terme. Cette scission est dès lors exposée comme un événement qui affecte le monde et crée en lui des lieux (des lacunes et des trous), dans lesquels la profondeur de sa transcendance se renverse, se détourne, se détache de son mouvement anonyme et aveugle, et ouvre une autre dimension, celle de la subjectivité qui par un sentiment entre dans un rapport vécu au monde. Cette subjectivité-ci n'a certes aucune positivité en elle-même : elle est vide, mais en

tant qu'ouverte elle est un rapport, y compris un rapport à elle-même, par lequel seulement elle devient subjectivité, du moins dans le sens courant qui la distingue des choses non vivantes qui sont en relation à tout sauf à elles-mêmes. C'est encore par le rapport à la transcendance que la subjectivité vécue est ouverte et peut pour ainsi dire se plier sur elle-même.

De la profondeur du monde, qui va jusqu'à à l'absence, l'absence ou le vide vécus, l'événement permet de rendre compte d'une distance de la subjectivité par rapport à ce dont elle est séparée. En effet, le fait qu'elle demeure de part en part entourée par le monde, qui constitue le seul contenu pouvant remplir ce vide, suggère l'idée d'un contact immédiat de la dimension subjective et du monde, l'idée d'un « contre-événement »¹¹ qui, malgré l'événement de la scission expulsant la subjectivité du monde, demeure son ouverture originaire. L'initiative, pour ainsi dire, part, une fois de plus, du monde. En cela le monisme de la philosophie de R. Barbaras demeure en vigueur.

Or, il apparaît qu'avec le sentiment, il ne s'agit pas d'un accueil direct de la surpuissance du monde à la manière d'une émanation de sa propre subjectivité, ni, bien sûr, de la condition quasi-transcendantale de sa surpuissance qui – dépendante de la réceptivité des sujets – cesserait justement d'être surpuissante. Le sentiment dans lequel se joue l'initiation originaire vers le monde est pourtant explicitement décrit comme une réceptivité, mais cette réceptivité n'implique aucune initiative propre ; c'est plutôt la réceptivité la plus impuissante ou la passivité la plus passive qui rend possible la façon dont le monde incite et invite l'intentionnalité du vivant à se tourner vers lui. Il s'agit donc de la manière dont est initiée et orientée l'ouverture du sujet par le monde :

Ainsi, au cœur du désir, le sentiment donne le cap de son avancée et constitue la condition de son dynamisme propre. Cet affect singulier et premier qu'est le désir suppose en son cœur une épreuve archi-affective que nous nommons sentiment, épreuve qui, seule, projette le sujet par-dessus l'archi-événement vers son origine mondaine. On peut en tout cas déjà en conclure qu'il n'y a pas de désir sans sentiment.¹²

Quant à la genèse ou l'avènement du sujet face au monde, le sentiment est le mode originaire de l'affectivité en cela qu'il « engage toujours un certain rapport à l'exté-

¹¹ Barbaras, Renaud : *Le désir et le monde*, Hermann, Paris 2016, p. 171.

¹² *Ibid.*, p. 172. On trouve un concept assez proche, résolument anti-dualiste bien que non-cosmologique, pour décrire une telle archi-affectivité des ambiances chez Bruce Bégout dans son livre *Le concept d'ambiance*, Seuil, Paris 2020. Il affirme une affinité ontologique avec la *Métaphysique du sentiment* de R. Barbaras (p. 400), sans cependant « faire appel au désir de surmonter la séparation et à la volonté de réconciliation » entre le soi et le monde. Cf. *ibid.*, p. 401.

riorité », d'où l'hypothèse qu'il implique déjà une certaine intériorité. Cette hypothèse serait renforcée par la compréhension courante du sentiment selon laquelle tout sentiment non seulement « est sentiment de soi ou, en tout cas, me ramène à moi », mais également nous place « au plus près de nous-mêmes »¹³. Or il s'agit ici comme toujours d'une ouverture de la subjectivité au monde par le monde : « le désir ne peut faire paraître les étants finis que parce qu'il les transcende vers le monde mais il ne peut les transcender que parce qu'il est originairement relié à lui dans le sentiment [...] ».¹⁴ Et le sentiment ne peut y être relié, nous allons le voir, qu'en deçà de toute différence entre intériorité et extériorité, ou quasiment.

Nous serions donc enclins à parler d'un contact immédiat¹⁵ – qui implique une telle différence, quoique minimale –, comme d'un moment qui, institué par l'événement de la scission lui-même, interrompt peut-être le mouvement du monde, « arrache le sujet » à son « étoffe » pour reprendre une métaphore utilisée déjà dans *La Métaphysique du sentiment*. Le sentiment semble échapper à cette dynamique des mouvements de la manifestation du monde qui demeure puissante derrière et à travers ses produits puisque les étants individualisés apparaissent aux sujets vivants ; une fois nés, ces derniers sont désireux d'accéder à travers ces étants intramondains-là à la richesse et à la profondeur du monde lui-même. Bien que le sentiment soit au service de ce processus auquel est soumis tout étant, il lui échappe précisément en tant que condition qui rend possible – subjectivement certes, en tant que pli du monde lui-même – ce processus. L'hypothèse serait la suivante : il y a un pli de la subjectivité qui échappe au double mouvement de la manifestation/ de l'apparaître, un moment subjectif soustrait au dynamisme de ce dernier :

L'archi-passivité de l'éprouver sentimental est la condition de l'ouverture qui transcende tout acte objectif et, en vérité, l'acte du sujet lui-même, son acte phénoménalisant que nous avons nommé désir. Autant dire alors [...] [qu'] il y a bien au cœur du désir, qui est mouvement de part en part, une dimension qui échappe à ce mouvement et le commande, dimension qui, indistinctement, ouvre et reçoit la profondeur au sein de laquelle le mouvement phénoménalisant pourra se déployer.¹⁶

Et c'est ici que naît la subjectivité. Elle est certes née comme un vide, l'envers de la profondeur et de la plénitude du monde qu'elle ressent, mais en tant que ce senti-

¹³ *Le désir et le monde, op. cit.*, p. 172.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Ce n'est pas un terme de R. Barbaras. Il écrit tout de même (*Métaphysique du sentiment, op. cit.*, p. 235) que dans le sentiment « est comme entrevue la possibilité de surmonter la finitude et donc de puiser à la source même du monde, de coïncider au moins partiellement avec sa surpuissance. »

¹⁶ *Le désir et le monde, op. cit.*, p. 176.

ment-là diffère essentiellement de la sensation tournée vers un contenu particulier et suscitée par ce dernier – au sein d’une affection ou un affect vécus –, vidée donc de tous les contenus concrets du monde ; et pourtant, en tant que vécu, elle se sent soi-même à travers ce vide. D’où le caractère nostalgique du sentiment d’un être expulsé qui adhère d’autant plus au monde. Ce vide collé au monde – qui demeure présent en tant qu’absent – donne par là-même un sentiment intense de soi-même :

La marque de la présence de l’être perdu dans l’être séparé. Il y va, dans le sentiment, d’une nostalgie ontologique et c’est pourquoi cela que nous nommons sentiment est toujours nostalgique [...]. En vérité, parler du sentiment de soi, ce n’est pas dire que, dans le sentiment, le soi ou quelque chose d’intime se connaît mais tout au contraire que c’est dans le sentiment, comme révélation du monde, que le soi se constitue. Le sentiment ne suppose pas l’ipséité, il la commande. Ceci revient simplement à reconnaître que, dans le sentiment, rien (de positif) n’est éprouvé ou donné, que, pour autant qu’il est de part en part accueil du monde, le sentiment est plutôt l’expérience d’un vide subjectif. Mais c’est précisément dans et par ce vide qu’il se rejoint lui-même, ou encore que le sujet accède à son ipséité ; tout se passe comme si la transcendance du monde, en ouvrant le sujet, creusait en lui un vide où il peut se recueillir lui-même [...], arraché à lui-même par le monde [...], il peut être au plus près de lui-même, se rejoindre immédiatement, bref exister comme sujet.¹⁷

Malgré la perte, une forme d’« effondrement de l’existence » qui va souvent de pair avec l’épreuve du sentiment qui porte jusqu’à « la nudité et la puissance crues du monde avant toute apparition »¹⁸, la philosophie de l’ouverture du sujet par le monde reste « positive », pour ne pas dire optimiste. Certes, c’est un certain « optimisme ontologique » que R. Barbaras reproche à Merleau-Ponty, faute de l’absence chez ce dernier de fossé radical entre la nature et la subjectivité. Mais notre auteur est peut-être encore plus optimiste que Merleau-Ponty, comme nous allons y revenir.

Cet optimisme est aussi ancré dans la nature du sentiment : loin d’être coupé du monde, il est une révélation du monde, puisque sa manifestation primaire ne lui est pas complètement inaccessible. La surpuissance du monde n’est pas interrompue par l’impuissance ressentie par le sentiment, car il y a aussi du mouvement positif dans son émotion ; le sentiment est déjà une manière de sentir l’appartenance à la nature :

¹⁷ *Ibid.*, p. 177 sq.

¹⁸ *Ibid.*, p. 178.

En effet, en accédant au monde par-dessus l'événement séparateur, c'est son propre être que le sujet rejoint [...], il rencontre la puissance dont il provient. C'est pourquoi, même si le sentiment est toujours dépouillement et nostalgie il implique en même temps une forme de joie, en quelque sorte joie de n'être rien, rien d'autre que pur accueil du monde et participation à sa puissance anonyme.¹⁹

Au sein de la subjectivité, il y a ainsi une « passivité radicale vis-à-vis du monde » qui aboutit au point où le récepteur, vidé de tous ses contenus concrets, se rejoint lui-même : le sujet se « rejoint lui-même en deçà de tout vécu [...]. Loin de s'exclure auto-affection et intentionnalité se commandent mutuellement [...]. Le sentiment est ce qui garantit cette communication entre l'intérieur et l'extérieur ».²⁰

Or, ne faut-il pas être le corps et la chair pour être capable de faire la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, et de les faire communiquer ? Non, car, rappelons-le, le monde qui est senti ne se donne pas par l'intermédiaire des étants, dont les choses et les corps. Nous l'avons lu, dans « le sentiment, comme révélation du monde ... rien (de positif) n'est éprouvé ou donné ... le sentiment est plutôt l'expérience d'un vide subjectif ».²¹ C'est bien en deçà de la subjectivité incarnée, et de son intentionnalité charnelle désirante, que le sentiment est l'ouverture du soi par l'autre. Attardons-nous maintenant sur la dernière partie du livre *Métaphysique du sentiment* publié la même année, en 2016, pour examiner comment le soi peut être ouvert par l'autre.

3. Le visage de la nature

C'est dans la dernière partie de la *Métaphysique du sentiment*, alors que R. Barbaras s'efforce de se positionner par rapport à d'autres concepts de l'affectivité en phénoménologie, qu'il recourt à la notion de nature. Le premier « visage » de la nature n'est pas vu, c'est-à-dire donné déjà dans et par une distance (essentielle pour le désir et la force voyante incarnée et tendue vers les profondeurs du monde), mais il est senti dans la proximité étroite qui ouvre ces profondeurs-là seulement pour l'*ipse* en tant que pôle de telle proto-relation qui y prend naissance.

Renaud Barbaras prend soin de marquer ses distances avec certains penseurs de l'affectivité, notamment quant au problème de cette proximité ou cette distance minimale du soi à la nature dans le sentiment. Sans insister sur ces explications

¹⁹ *Ibid.*, p. 178.

²⁰ *Ibid.*, p. 179.

²¹ *Ibid.*, p. 178.

importantes avec la tradition, on peut noter qu'elles permettent de spécifier le concept de « sentiment » à partir de la question suivante : si le sentiment est une coïncidence, à travers et malgré la distance minimale et irréductible, entre le soi et le monde, qu'est-ce qui reste dans ce cas de l'étrangeté, de l'altérité du monde, appelée justement « nature barbare » ? N'est-elle pas toujours déjà absorbée par le sentiment ?

R. Barbaras attribue un tel geste à Maurice Merleau-Ponty, nous l'avons dit. C'est son optimisme ontologique que Barbaras ne partage pas ici, lorsqu'il lui reproche d'avoir fait disparaître l'étrangeté, l'altérité du monde, justement, comme si la nature perdait son visage barbare. Critique surprenante, quand on sait combien il fut un des rares penseurs du principe barbare de la nature évoqué par Schelling.²² Mais cette distance de R. Barbaras à Merleau-Ponty s'explique par le fait que ce dernier n'est pas allé assez loin dans la direction cosmologique. Regardons donc de plus près son argumentation, ontologiquement « pour ainsi dire moins optimiste »²³, esquissée ici.

C'est d'abord et surtout le concept phénoménologique de monde comme horizon chez Merleau-Ponty qui lui barre l'accès au visage barbare de la nature : le monde est « finalement rien d'autre que la chose », le monde n'est rien d'autre que ce qui se « phénoménalise » « dans les sensibles » chez Merleau-Ponty, Barbaras décrivant ici la perspective encore phénoménologique à laquelle il oppose un concept cosmologique du monde : « le monde ne doit pas être pensé d'emblée téléologiquement comme fond de et pour l'apparaître mais, bien au contraire, comme une puissance sauvage et éminemment positive, comme une surpuissance qui, comme telle, est absolument éloignée de nous, foncièrement étrangère ».²⁴ Cette argumentation semble impliquer « une nature » différente du monde.²⁵ Mais comment penser cette différence ?

Merleau-Ponty est resté phénoménologue parce qu'il n'arrivait pas à entrevoir la différence entre la manifestation primaire et la phénoménalisation, différence fondamentale selon laquelle « rien dans l'être du monde, c'est-à-dire dans la phénoménalité primaire, n'annonce la constitution du monde perçu. » S'agit-il de la même phénoménalité primaire (de la nature) dont Barbaras disait quelque pages

²² Le principe barbare de la nature, conçu par Schelling dans ses *Weltalter*, est évoqué dans une note de travail de novembre 1960 portant sur « La nature », publiée dans Merleau-Ponty, Maurice : *Le Visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, p. 315. Et il est cité et commenté aussi dans Merleau-Ponty, Maurice : *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Editions Seuil, Paris 1995, p. 62.

²³ *Métaphysique du sentiment*, op. cit., p. 209.

²⁴ *Ibid.*, p. 212.

²⁵ *Ibid.*

auparavant de ce même livre, dans le débat avec Henry, qu'elle est « pleine ouverture au monde » ?

Pour Merleau-Ponty, le monde originaire est le monde perçu, et l'affectivité n'est qu'une détermination de cette ouverture perceptive, elle ne constitue pas pour le monde une manière originaire de se donner qui serait différente de la perception. En revanche, R. Barbaras insiste sur le sentiment de la nature comme une modalité originaire, la plus profonde en fait, du rapport du soi au monde, qui précède l'intentionnalité perceptive du sujet incarné. Encore trop lié à l'intentionnalité du désir incarné, Merleau-Ponty met l'affectivité au service de la perception, tandis que Barbaras cherche à établir le sentiment comme une pure réceptivité non intentionnelle, une affectabilité générale déliée de l'affect et de l'affection particulière. Or, par là, R. Barbaras introduit une nouvelle corrélation, semble-t-il, une corrélation plus profonde qui prend pleinement en compte le « fossé qui nous sépare du monde ». Ce fossé, absent chez Merleau-Ponty, a son origine dans le monde-cosmos lui-même, comme « nature venant déchirer le plan de l'apparaître ».²⁶ Cette formule nous rappelle la manière dont le visage d'autrui chez Levinas, ce trou dans le monde des phénomènes, signifie un déchirement de l'apparaître par lequel ce n'est pas la nature qui se manifeste, mais une transcendance absolue qui « se révèle » de manière invisible, sans manifestation possible, en ouvrant les sujets. C'est aussi une ouverture de la subjectivité par son autre. Or ce n'est pas cette idée-là que l'on trouve chez Barbaras, qui met l'accent sur le « déchirement de l'apparaître » par le principe barbare de la nature. Il n'est justement pas devenu pessimiste quant à l'appartenance du sujet au monde, tout au contraire ; en ce sens, il devient encore plus optimiste que Merleau-Ponty.²⁷

La sauvagerie et la puissance, ou plutôt la surpuissance de la nature, s'oppose donc encore à ce monde sauvage et barbare de Merleau-Ponty en tant que sa façon de se donner est encore tributaire de l'intentionnalité de la chair du corps puisque ce monde est encore de la même étoffe que cette chair.

²⁶ *Ibid.*, p. 211 et 212.

²⁷ Je remercie très vivement István Fazakas pour la lecture de mon article et ses commentaires. Je ne cite qu'une de ses remarques très pertinentes, à propos de quelques passages de *L'Appartenance*, à laquelle je souscris sans réserve : « autant de monde, autant de sujet ; autant de transcendance, autant d'ipséité » (*L'Appartenance*, op. cit., p. 105) ; « autant d'appartenance au sol, autant d'intentionnalité ; autant d'intentionnalité autant de subjectivité » (*ibid.*) ; « Être soi signifie strictement être du monde, entrer en soi est synonyme de sortir de soi » (*ibid.*, p. 107). I. Fazakas note : « Tout cela fait penser que finalement le soi barbarassien n'est qu'un enroulement du monde lui-même, enroulement par lequel le monde entre en contact avec lui-même, mais pour ce contact il faut encore penser l'écart qui fait que cet enroulement ne résulte pas dans une coïncidence. Et penser cet écart sans une transcendance absolue me paraît être très difficile finalement. » C'est cette transcendance absolue ou altérité radicale de la nature qui fait défaut chez Renaud Barbaras, me semble-t-il aussi.

Mais pour accomplir le renversement initié par Merleau-Ponty qui pense le corps à partir de la chair du monde, il est nécessaire de descendre vers la condition ultime de leur entrelacs, condition cosmologique-métaphysique parce qu'elle doit à la fois rendre compte de leur appartenance et maintenir le fossé qui les sépare, tâche difficile que remplit le concept de « sentiment ».

D'où viendrait cependant la joie dans le sentiment d'impuissance devant la plénitude et la puissance du monde ou de la nature si ce n'était de la nature à laquelle j'appartiens ? Barbaras, dans le contexte de son débat avec Heidegger, le plus pessimiste de tous, décrit sa position de manière suivante :

De là une dimension du sentiment, déjà évoquée, qui est tout à fait absente de l'angoisse, à savoir l'exaltation, la joie, une certaine accélération existentielle. Elle tient à ceci que, dans le sentiment (en particulier amoureux ou esthétique ...) est comme entrevue la possibilité de surmonter la finitude et donc de puiser à la source même du monde, de coïncider au moins partiellement avec sa surpuissance ...²⁸

Pour ce qui est de la transcendance, il s'agit donc non pas de l'altérité radicale ou absolue qui est ouverte par le sentiment. L'exemple privilégié du sentiment est l'amour : « L'amour est bien cela qui, en une passivité supérieure, ouvre à un autre en son altérité et son insaisissabilité même ; le désir est précisément, quant à lui, ce mouvement issu de l'amour qui me pousse à connaître, comme on dit si bien, cet autre. »²⁹ C'est bien de cette altérité qu'il s'agit dans le sentiment comme manière ultime de la donation du monde, c'est-à-dire dans sa corrélation profonde avec de l'*ipse*. On lit aussi bien cette intuition dans la conclusion du débat de R. Barbaras avec Heidegger dans notre texte :

Le vécu d'angoisse est de nature oppressive, il n'y a en lui aucune lumière, aucun horizon... Au contraire, le vécu qui est au cœur du sentiment, pour « ébranlant » qu'il soit, dans et par son vide même, ouvre un horizon, promet autre chose qui lui-même, enveloppe une sorte de joie naissante.³⁰

Le sentiment est du côté « du désir, du plaisir et de la pulsion de vie ». ³¹ Le sentiment semble par là adopter une fonction presque quasi-transcendantale, bien que,

²⁸ *Métaphysique du sentiment*, op. cit., p. 235. J'ai déjà cité la fin du passage plus haut.

²⁹ *Ibid.*, p. 264.

³⁰ *Ibid.*, p. 236.

³¹ *Ibid.*, p. 237.

on le sait, son origine n'est pas subjective car la vie des êtres désirants n'a pas sa source en eux-mêmes mais dans ce qu'ils désirent.

Conclusion

Ce que nous avons cherché à comprendre, dans cette enquête à partir des textes de 2016 notamment, c'est le rapport à la nature, et la pertinence de ce concept dans la phase actuelle de la pensée de Renaud Barbaras inaugurée par le livre *L'Appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique* de 2019. Et nous nous rendons compte que ce n'est pas un visage, quelque chose du visible, en fin du compte, qui est senti dans cette affectivité fondamentale du sentiment qui à la fois ouvre au monde, déclenche le désir du monde, pour ainsi dire, mais qui aussi, par une certaine étrangeté du vide (qui encore une fois ne peut provenir que du monde), jette le sentant à lui même. Ce qui se passe dans cet événement qui produit le sentiment n'est pas une dépression profonde de l'être abandonné, nostalgique de la perte du sol de l'appartenance. Sur le fond du sentiment on trouve au contraire une joie, une accélération vitale, une promesse de plénitude. Tel est le contact avec la nature dans le sentiment, illustré par l'amour notamment, qui atteste un optimisme ontologique bien plus prononcé finalement chez R. Barbaras que chez M. Merleau-Ponty par exemple qui l'a certainement inspiré. Il me semble donc que c'est plutôt un approfondissement fécond de l'approche merleau-pontienne qui part du désir des vivants incarnés que la métaphysique du sentiment de 2016 défend ; cette proximité avec Merleau-Ponty semble réaffirmée aussi dans son dernier livre *Phénoménologie et cosmologie*.³²

L'amour, c'est l'amour du monde, en fin du compte. Et c'est là qu'est ancrée l'affectivité originaire, appelée « sentiment ». C'est lui qui correspond à l'ouverture énigmatique de la subjectivité par le monde, qui rend possible le passage du processus anonyme de la manifestation du monde à l'apparaître pour les sujets à partir des mouvements incarnés du désir de la vie des vivants. Ces mouvements de l'intentionnalité pulsionnelle du désir sont déclenchés par le sentiment, dont l'origine, encore une fois, est l'événement de séparation dans l'adhésion la plus étroite au monde, proximité à l'événement de la déflagration que nous avons mentionné seulement au début de notre article, sans qu'on ait pu vraiment étudier les conséquences de l'introduction de ce concept pour le sentiment lui-même. La nature y est présente, nous l'avons montré dans la première partie de l'article. La question

³² Barbaras, Renaud : *Phénoménologie et cosmologie*, Vrin, Paris 2024.

demeure ouverte de savoir si la corrélation profonde de l'intentionnalité des étants intramondains au monde, conçue maintenant par notre auteur comme un trait général de tout étant et non pas seulement des corps vivants et vécus, conserve dans l'œuvre de R. Barbaras les traits qu'on a lus dans ses travaux de 2016 à propos de l'affectivité du sentiment. Il semble qu'en tant qu'intentionnalité, le rapport original de l'étant au monde garderait, avec ce nouveau concept de la cosmologie barbarassienne, ce côté positif, ouvert vers et par ce qui l'accueille du côté de la nature. Ce moment accueillant, vers lequel notre article pointait graduellement, rend à notre avis son approche très attrayante pour les tentatives phénoménologiques et post-phénoménologiques de penser la nature aujourd'hui. Nous attendons avec un grand intérêt le développement, dans ce nouveau cadre, de cette dimension de sa pensée ouverte par la métaphysique du sentiment.

Karel Novotný is a Research Professor at the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Czech Republic, Department of Contemporary Continental Philosophy, and a Full Professor of Philosophy at the Faculty of Humanities, Charles University, Prague. Recent monograph publications: *Welt und Leib. Zu einigen Grundmotiven der Phänomenologie* (Königshausen & Neumann, Würzburg 2021), *Život a svět. Fenomenologie Jana Patočky* (Life and World. Phenomenology of Jan Patočka) (Červený Kostelec: Pavel Mervart 2023). E-Mail: karel.novotny@fhs.cuni.cz

ONTIC PROXIMITY AND THE FALL OF SLEEP: FINK, HEIDEGGER, AND NANCY

KRYSTOF KASPRZAK

Abstract

This text explores the philosophical dimensions of sleep through the lens of philosopher Eugen Fink, delving into the existential implications of sleep. Fink introduces the concept of ontic proximity, suggesting a unity in the dissolution of binaries during sleep and portraying it as a profound encounter with the anonymous realm of the world. Drawing from Heraclitus, Fink depicts sleep as a fall from individuation, a departure from human consciousness characterized by darkness, obscurity, and a loss of verticality. Sleep, in Fink's view, signifies a communion with nature and a departure from human consciousness. Through ontic proximity, sleep unveils existence's essential vulnerability and its immersion in the rhythms of life and death.

Keywords: Sleep; Ontic proximity; Vulnerability; Heraclitus; Heidegger; Nancy

Introduction

Denn Nichtseyendes ist es nicht wegen Mangel an Licht oder Wesen, sondern als aktive Verslossenheit, tätiges Zurückstreben in die Tiefe und Verborgenheit, also als wirkende Kraft.¹

In the present, sleep is a crucial concern, not least a significant political one. The biopolitically oriented sociologist Simon Williams makes the important observation that sleep is increasingly becoming an object of governance. He

¹ Schelling, Friedrich Wilhelm von: *Die Weltalter. Fragmente*, Schellings Werke, Nachlassband 1, Beck, München 1946/1966, p. 39.

illustrates how this occurs in all spheres of life, where everyone's sleep becomes a matter of public interest, and various strategies are employed to encourage people to manage their sleep.² Since the publication of Williams' book in 2011, this concern about sleep has become even more evident, aligning with the obsessive focus on health. Importantly, sleeping bodies have become more visible in public spheres, interrupting the movements of the consumer-workers of the cities.

However, in his book, Williams also makes the important philosophical point that when sleep increasingly becomes an object of governance, there are also consequences to be drawn regarding the very concept of biopolitics. This shows that through using the concept of *bios*, one tends to forget that human life is not only awake but also asleep. The politics of *bios*, the governance of life, can be said to increasingly concern *zoe*, what can be called anonymous life, of which sleep is perhaps most exemplary. Speaking with Jean-Luc Nancy, the anonymity of sleep lies in its falling movement, in which the I only exists through the erasure of the fixed distinctions between the I and what is perceived in wakefulness as being other in relation to it.³ This means that the attempts to control sleep may be more radical than the governance of bodies that are awake, as these attempts are not addressed at any particular individual but penetrate through the subject into the sphere of life where the subject loses itself. It may be possible to say that the governance of the anonymity of sleep is directed towards the anonymous life of life itself.

This text does not intend to delve into biopolitics. But Williams' suggestion that it is necessary to recognize sleep as an integral part of life, and consequently, that the governance of sleep is a highly political question, prompts a philosophical inquiry into how sleep should be understood as a dimension of existence. Such inquiries can be found scattered throughout Eugen Fink's works and notes, where the theme of sleep indicates a core problem in philosophical thinking as it has developed from Plato to Heidegger – its inability to think the obscurity of the world that cannot be controlled by the human, but which reveals existence's fragile immersion in the world.

² Williams, Simon: *The Politics of Sleep – Governing (Un) Consciousness in the Late Modern Age*, Basingstoke, Palgrave Macmillan 2011.

³ Nancy, Jean-Luc: *Tombe de sommeil*, Galilée, Paris 2007, p. 23, 28.

1. Fall from individuation

On several occasions, Fink notes the wonder that we are not astonished (*erstaunt*) about the fact that we can speak about sleep at all when we are awake.⁴ This should be understood in a very strong sense, as astonishment (*Staunen*) holds a central position in Fink's understanding of the initiation of philosophical thinking. This is most evident in several texts from the late 1930s, where Fink develops what can be considered a descriptive phenomenology of the inception of thinking: How does existence experience the necessity of thinking, and how does the necessity of thinking befall existence? In these discussions, Fink makes a crucial distinction between the classical interpretation of *wonder* (*thaumazein*) as the amazement that beings exist at all and *astonishment*. He suggests that astonishment is a distinct opening for thinking compared to wonder, formulating it as the trembling appearance of the world as a problematic whole. In the text *Die Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls* from 1937, Fink describes astonishment with the following words:

Das Staunen ist wesentlich *ent-setzend*: Es setzt den Menschen heraus aus einer Befangenheit und wirft ihm diese dadurch gerade vor; als so Vorgeworfenes (PROBLEMA) wird sie allererst für ihn *Problem*.⁵

Fink's distinction between wonder and astonishment can be articulated as follows: In wonder, the world transforms into a field, an open horizon for a potentially infinite inquiry into meaning (a legacy particularly pronounced in Husserl's conceptualization of Europe as a *telos*), without the inherent meaning itself becoming problematic. Astonishment, on the other hand, can be likened to a lightning strike in the night, forcefully descending upon meaning, illuminating the world's problematic nature precisely through the obscurity of its vanishing.

From Fink's perspective on astonishment as the manifestation of the world in its full problematic nature, it becomes clearer in what sense we can approach sleep as a philosophical problem. This is evident when considering his remark about the strangeness of our obliviousness to sleep. Fink finds it remarkable that we are not astonished by the fact that we can talk about sleep. In our attempt to describe sleep, we find ourselves intimately close to the experience of the loss of meaning that marks the beginning of thinking. In simpler terms, it's strange that we are

⁴ Fink, Eugen: *Epiloge zur Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1971, p. 62. Fink, Eugen: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Nijhoff, Den Hague 1966, p. 63.

⁵ Fink, Eugen: *Nähe und Distanz*, Alber, Freiburg 1976, p. 64.

not astonished by the withdrawal that occurs when we discuss sleep – a withdrawal from the possibility of descriptive phenomenological fixation. To underscore the philosophical significance that Fink attributes to the question of the nature of sleep, it's curious that we are not astonished by the *as if* mode through which we speak about sleep. We spontaneously relate to our own sleep as if it were a possible object of experience (as in Kant), as if it could be an originary given (as in Husserl), or as if it could reveal itself in apophantic saying (as in Heidegger). Fink's discussions about sleep aim to pose a challenge, rightly or wrongly, against the philosophical lineage he identifies from Kant to Husserl and Heidegger. This challenge is directed at what Fink, in his notes, refers to as the presentism dominating the philosophies of these thinkers.⁶

Nevertheless, even though sleep eludes efforts to grasp it as an appearance, Fink, in *Vergegenwärtigung und Bild*, underscores that when we face the challenges of articulating thoughts about sleep and acknowledge these difficulties, we, in fact, reveal a certain understanding of sleep.⁷ By this, he does not imply that we can fully grasp sleep as an appearance (*Erscheinung*), even to some extent, through a kind of peripheral view, akin to a deficient mode of fixating sight. Instead, in this early text, Fink envisions a form of understanding that transcends *logos*. According to him, the concept of *logos* is operatively determined by sight and the distance to what is seen, characteristic of how things are perceived through this sense.

The meaning of defying *logos* in our understanding of sleep can be elucidated further by turning to the famous seminar on the fragments of Heraclitus, conducted by Fink alongside Heidegger in 1966/67. In this seminar, sleep becomes a crucial point of discussion as Fink addresses the primacy of *aletheia* and *logos* evident in Heidegger's interpretation of the fragments. Throughout these discussions, Fink articulates more precisely the kind of understanding he envisions when referring to the understanding of sleep as a distinct form, separate from the understanding governed by *logos*. According to Fink, the latter is bound to what he terms a metaphysics of light. In contrast to the perceived primacy of light and openness in *logos*, he introduces the form of understanding he has in mind as ontic proximity (*ontische Nähe*).

If one is familiar with Heidegger's work, the expression ontic proximity might evoke the description of existence's relation to itself in *Being and Time*, where

⁶ Bruzina has shown the affinity between Fink's thinking regarding this presentism and the critique of the metaphysics of presence in Derrida. See Bruzina, Ronald: "The Transcendental Theory of Method in Phenomenology; the Meontic and Deconstruction", in *Husserl Studies*, Vol. 14 (1997), pp. 75–94.

⁷ Fink: *Studien zur Phänomenologie*, op. cit., p. 63.

Heidegger characterizes it as being ontically closest to itself but ontologically farthest away from itself. However, it is crucial to note that Fink does not intend ontic proximity to convey what Heidegger means by existence being ontically close to itself. Fink does not suggest that ontic proximity is a form of understanding through which existence interprets itself in terms of a being. Simultaneously, Fink does not have in mind the ontological openness of existence investigated in *Being and Time* as a question about fundamental ontology.

Instead, Fink operates between existence's ontic understanding of itself and its ontological openness. He attempts to grasp the very movement through which existence is close to the ontic. This closeness is not in the sense of interpreting itself in terms of a being, but rather in the sense of existence's understanding of a belonging together with everything that is. One could even argue that by ontic proximity, Fink refers to the togetherness of all that is appearing. However, for Fink, this togetherness is sensed when existence is touched by the very movement of the *disappearing of appearing*.

The belonging sensed in the movement of the disappearing of appearing does not manifest in ontological openness, which, for Fink, is the openness of beings as they differ from each other. This distinction is crucial for Fink. Instead, the togetherness in appearing reveals itself in the countermovement to appearing. Through this countermovement, everything ceases to manifest itself in binary distinction to what is other.

Phrased in Schellingian terms, which seem to be close to Fink despite the scarcity of his references to Schelling⁸, ontic proximity entails a closeness to the noc-

⁸ I am well aware that Fink was not a favorable reader of Schelling. Compare, for example, the following critique of the role of myth in Schelling's thinking: "In den Mythos und seine tiefere Wahrheit kommt das Denken nicht zurück, wenn es – wie beim späten Schelling – sich radikal mißtraut und als negatives Raisonement entwertet, eine „positive Philosophie“ aber aufbauen will in einer Deutung der *Mythologie und Offenbarung*; bei Schelling führt es schließlich zu einer tiefsinnigen, kryptogramatischen Mantik, die Heidnisches und Christliches vermengt und als ein mißglückender Versuch einer Mysterienweisheit betrachtet werden muß, – weil die Intuition der Strenge des Denkens entbehrt" (Fink, Eugen: *Sein und Mensch: Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Alber, Freiburg 2004, p. 221). Fink also argues that Schelling, through his pantheism, blurs the distinctions between philosophy and religion, so that he ultimately fails to do justice to either of them (Fink, Eugen: *Natur, Freiheit, Welt: Philosophie der Erziehung*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992, p. 101). However, note the following positive remark about the significance of negativity in Schelling (which Fink writes in connection with his criticism of Heidegger's concept of care): "gehört der dunkle Grund im Menschen, den Schellings „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit..." ursprünglich in Gott selbst und dann abgeleiteter Weise im Menschen aufgedeckt, nur einer empirischen Psychologie und Anthropologie an?" (Fink: *Sein und Mensch, op. cit.*, p. 18). In this context, Fink is thus interpreted here against his own opinion, as Schelling's concept of indifference contributes to a deeper understanding of the negativity that characterizes ontic proximity in Fink. This is supported by Schuback, who notes a closeness between Schelling and

turnal movement of the indifferenciation of the differences that appear in the open. Schelling understands the first nature, the nature that has not yet appeared in the open, as the living ground of indifference, which he describes as a non-binary neither-nor (*Weder-Noch*).⁹ This indifference should not be interpreted as a description of the collapse of appearances into a logical identity where “all cows are black and all cats are gray,” as Hegel famously formulated it in *Phenomenology of Spirit*.¹⁰ Instead, indifference should be understood as the movement through which differentiation occurs. Based on this, Fink’s understanding of sleep as a fall to the obscure ground can be interpreted as a sense of unity that nullifies all ontic differences – not by merging them into a logical identity, but through a separation of all binary differences from themselves, allowing them to touch and permeate each other, and touch the plurality of otherness as such.

That Fink’s concept of ontic proximity can be interpreted as the movement of an indifferenciation is supported by Schelling’s understanding of indifference, marked by a disjunctive identity where differences are present simultaneously without opposing each other.¹¹ In the living ground’s indifference, day and night, light and darkness, are present at the same time. They become opposites only through revelation, in other words, through the illumination of *logos*. This means that if ontic proximity is interpreted based on Schelling’s concept of indifference, ontic proximity must also be characterized by disjunctive identity.¹²

Thus, sleep’s movement of indifferenciation propels existence to the limit of the being it can call its own. Simultaneously, it senses a unity with all that

Fink regarding the understanding of man as a medium and as a symbol reflecting the immensity of the world (Schuback, Marcia Sá Cavalcante: “On Immensity”, in Bornemark, Jonna and Ruin, Hans (eds.), *Phenomenology and Religion: New Frontiers*, Södertörn Philosophical Studies, Huddinge 2010, p. 265). Giubilato also highlights the proximity between Fink and Schelling in understanding the absolute as a freedom beyond the finite freedom of the subject (Giubilato, Giovanni Jan: *Freiheit und Reduktion. Die Idee einer meontischen Phänomenologie bei Eugen Fink (1927–1946)*, Traugott Bautz, Nordhausen 2017, p. 47, 124). Giubilato refers to Schelling’s well-known formulation in *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* that freedom is the beginning and end of philosophy. However, Giubilato does not develop this line of thought, which must be considered from the perspective of *der nie aufgehende Rest* of negativity that is central to Schelling (Schelling, Friedrich von: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Meiner, Hamburg 1997, p. 32).

⁹ Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, op. cit., p. 29, 79.

¹⁰ Hegel, Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, p. 22.

¹¹ Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, op. cit., p. 78.

¹² The disjunctive synthesis occurs between the head and the body, iugulum, which etymologically is related to iugum, meaning “yoke.” The disjunction can thus be described as “acephalic” (ἀκεφαλός), marked by the “eternal beginning” of the ground (on the acephalic nature of nature, cf. Schelling, Friedrich von: *Einleitung in die Philosophie*, Schellingiana Bd. 1, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt 1989, p. 132).

is, a unity differentiated within itself. In this sense, ontic proximity describes a distancing of existence from itself, from its appearance in ontological openness. However, this distancing is not a reifying act; rather, it is a simultaneous movement of falling into and falling away, akin to Nancy's previously mentioned description of what happens to the I in the fall of sleep. Thus, ontic proximity reveals what Fink understands as the Janus-faced character of existence, signifying not only a duality turned towards life and death, day and night, light and darkness, clarity and obscurity, wakefulness, and sleep but also indicating the ambiguity and intertwinement of all opposites.¹³ This ambiguity is sensed in ontic proximity as a fall from individuation – from the binary difference of individuality – through in-differentiation.

However, it is precisely in this fall – from individuation, from appearing in the open – that existence is in touch with the singularity of all that is, and with the world as the All of singularization. Therefore, following the gist of Schuback's interpretation of Fink, it is possible to say that ontic proximity is a sense of being-together in-difference (or in undifferentiation, as Schuback phrases it in the quote below), a way of becoming intimately other beyond the dialectical distinctions of the day, between the universal and the singular, the general and the particular:

[...] 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.¹⁴

2. Sleep's nocturnal touch

In the joint seminar on Heraclitus with Heidegger, Fink distinguishes between two different principles of knowledge: "like cognized through like and unlike cognized through unlike [Gleiches durch Gleiches und Ungleiches durch Ungleiches erken-

¹³ Heidegger, Martin & Fink, Eugen: *Heraklit: Seminar Wintersemester 1966/1967*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1996, p. 209.

¹⁴ Sá Cavalcante Schuback, Marcia: "The Philosophical Question of Community in the Light of Cosmologic Difference", in *Phainomena*, Vol. 31, No. 122–123 (2022), pp. 187–208.

nen].”¹⁵ The latter represents an articulated form of understanding, which Fink tentatively contrasts with the former’s obscurity:

Gegenüber diesem artikulierten Verstehen in der Helle gibt es vielleicht die Weise eines dunklen Verstehens, das nicht artikuliert ist und sich nicht im Schein einer Helle vollzieht, die auseinandersetzt und zusammenschließt, sondern das eine Art nächtlichen Anrührens ist und als Nachbarschaft der ontischen Verwandtschaft charakterisiert werden kann.¹⁶

“Unlike cognized through unlike” belongs to the openness of existence, where beings appear in distinction from each other, while “like cognized through like” allows an understanding of the obscure dimension of the world that resists openness and even repels it. According to Fink, it represents the countermovement within the very process by which beings appear through differentiation, a countermovement that can only be approached as a closedness:

Dieses dunkle Verstehen ist keine Weise des abständigen Verstehens, sondern ein insändiges Verstehen, was auf der ontischen Nähe beruht, aber keinen ontologischen Reichtum aufweist. Der Mensch ist vorwiegend der Licht Zündende, der der Lichtnatur zugestellt ist. Zugleich aber ruht er auch auf dem nächtlichen Grund, den wir nur als verschlossen ansprechen können. Der Schlafende und der Tote sind Figuren, die das Hineingehören des Menschen in die lebende und tote Natur anzeigen.¹⁷

Fink’s interpretation of “like cognized through like” should not be understood in its Platonic and Aristotelian sense, associated with *eidōs*. It is not a movement towards the good or a teleological progression from matter to form. In this metaphysical sense, “like cognized through like” describes an understanding of the process of actualization through which ontic differentiation occurs. In contrast, Fink envisions the opposite movement, characterized as a de-realization, absencing, or de-presencing (*Entgegenwärtigung*). This movement leads existence to proximity with nature in the sense of *physis*, which, in itself, involves a movement of absencing or withdrawal in what it allows to appear.

This suggests that Fink understands the principle “like cognized through like” as a form of understanding indistinguishable from a movement of existence. In

¹⁵ Heidegger & Fink: *Heraklit*, *op. cit.*, p. 235 / Heidegger, Martin & Fink, Eugen: *Heracitus Seminar*, translated by C. H. Seibert, Northwestern University Press, Evanston, 1993, p. 145.

¹⁶ Heidegger & Fink: *Heraklit*, *op. cit.*, p. 233.

¹⁷ *Ibid.*

other words, “like cognized through like” is not an intellectual attitude that relies on a distance between the knower and the known. As mentioned earlier, Fink explicitly distinguishes it from the optic metaphors associated with the other principle of knowledge stating that unlike is cognized through unlike. Instead, he thematizes ontic proximity in terms of touching; the obscure understanding of sleep is a form of touching that lingers in wakefulness, like a movement of attraction lingering in repulsion. Regarding the relation between wakefulness and sleep, Fink says in the seminar:

Das Wissen des Wachenden um den Schlaf ist eine Weise des dunklen Lebensflusses, wo das Ich für sich selbst in einer herabgesetzten Weise erlischt. Der Lebende rührt im Schlaf an die Weise des ungelichteten Aufenthaltes. Der dem Lichtbereich zugehörige und darauf hörende Mensch hat im Schlaf eine Art von Erfahrung mit dem Zurückgegangensein in den dunklen Grund, nicht in den Zustand des Bewußtlosen, sondern in ein Nichtunterschiedenes. Während für das Verhältnis im Lichtbereich als denkender Auftrag gilt $\epsilon\nu$ καὶ πάντα, ist die Erfahrung mit dem dunklen Grund des Lebens die Erfahrung mit dem $\epsilon\nu$ καὶ πάν. Im $\epsilon\nu$ καὶ πάν müssen wir den Zusammenfall aller Unterschiede denken. Die Erfahrung mit dem $\epsilon\nu$ καὶ πάν ist das Verhältnis des in der Individuiertheit stehenden Menschen zum nichtindividuerten, aber individuierenden Grund.¹⁸

Essential here is the very extinguishing of which sleep is one figure. The concern is to open for an understanding of how elevation and falling *touch* in the fall of sleep, through ontic proximity, when existence by falling into itself falls out of itself, overwhelmed by the movement of the world in which it is always already immersed.

In sleep, existence enigmatically passes away into a darkness where it is not there in the openness of Being, relating to beings and to itself. Yet, sleep is integral to the rhythm of existence’s life, even though it can never directly appear for existence. It signifies the continuity of a discontinuity essential to life, where a dimension of uncontrollability announces itself indirectly. With the ontic proximity of sleep, Fink has in mind a closeness to the discontinuous transitions of non-being within life, which he formulates in the above quote as “das Hineingehören des Menschen in die lebende und tote Natur [...]”¹⁹ Sleep is a figure that points to this discontinuity, as a movement of transcendence with regard to the individuality of appearances. In *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Fink refers to this movement as *panic* (with *hen kai pan*, and the Greek deity Pan in mind), as a way

¹⁸ *Ibid.*, p. 238.

¹⁹ *Ibid.*, p. 233.

of participating (*Mit-Teilen*) in the rhythm of the world's play of presencing and absencing: between earth and sky, night and day, sleep and wakefulness.²⁰

When Fink asserts that ontic proximity cannot be elucidated through distinct articulation, he implies that what he envisions cannot be comprehended through the optical character of philosophical conceptualization described earlier. Instead, he underscores the necessity of thematizing ontic proximity based on the senses characterized by closeness. Specifically, touch occupies a significant role in his exploration of this concept, drawing upon an interpretation of Heraclitus' fragment 26:

Der Mensch rührt (zündet sich) in der Nacht ein Licht an, wann sein Augenlicht erloschen. Lebend rührt er an den Toten im Schlaf; im Wachen rührt er an den Schlafenden.²¹

According to Fink, in this fragment, Heraclitus describes the human position between light and darkness, illustrating that even the awake person is involved in the night's depriving movement by touching the sleeping one who, in turn, touches the dead. Through wakefulness, sleep, and death, existence senses the negativity of being in-difference. To understand the meaning of this, it is crucial that the touch in the fragment is not interpreted in terms of how things collide with each other. The awake does not touch the sleeping, and the sleeping does not touch the dead in this sense, just as sexual ecstasy is not merely a collision and friction between two bodies that remain separate. Wakefulness and sleep are not just two interchangeable states of one body, just as death does not begin only when life ends. Instead, the relationship between wakefulness, sleep, and death is a matter of ontic proximity for Fink, indicating that they constitute movements within each other.

Fink's interpretation of the significance of wakefulness and sleep in Heraclitus does not imply that philosophical wakefulness simply leaves sleep behind, as if sleep's closure to the openness of the world were possible to overcome. On the contrary, all wakefulness remains in an ontic proximity to sleep, in such a way that it can only take place from within closure to the world: sleep and wakefulness constitute the rhythmic entirety of the living, meaning that awakening is only possible from sleep, just as one can only fall asleep from wakefulness. In other words, it means that sleep and wakefulness touch each other by being movements that alternately emerge and withdraw within each other. As Fink formulates it in an

²⁰ Fink, Eugen: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg 1995, p. 324.

²¹ Heraclitus fragment 26 quoted from Heidegger & Fink: *Heraklit, op. cit.*, p. 195.

early note, there is, therefore, no absolute wakefulness, despite philosophy having been guided by the idea that such wakefulness might be achievable.²²

3. The vigil of sleep

In his seminar on Cesare Pavese's *Dialoghi con Leucò*, Eugen Fink suggests sleep, in the sense discussed, as an opening for a "titanically childish attempt" at an existential analytic that neither starts out from consciousness (Husserl)²³, nor from the disposedness (*Befindlichkeit*) of *Dasein* (Heidegger), where existence, at least to some extent, grasps itself (this is a theme already present in young Fink's notes²⁴). Instead, the suggested analytic would attempt to approach existence from conditions through which it eludes itself, such as the fall of sleep, the passion of ecstasy, or the intoxication of bloodthirst.²⁵ He also suggests such an analytic in *Natur, Freiheit, Welt*, where he writes (with an allusion to Hegel's well-known critique of Schelling) that he truly wants to think "the night where all cows are black, where

²² Bruzina, Ronald: *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology 1928–1938*, Yale University Press, New Haven 2004, p. 6, footnote 16.

²³ Cf. Warren, Nicolas de: "The Inner Night: Towards a Phenomenology of (Dreamless) Sleep", in Lohmar, Dieter and Yamaguchi, Ichiro (eds.), *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Phaenomenologica, Vol. 197 (2010).

²⁴ "Schlaf ist ein Phänomen, das den Ansatz der Philosophie des ‚Bewußtseins‘ zu sprengen droht und ehestens auf die Metaphysik des Daseins verweisen mag; aber auch diese erfährt durch dieses defiziente Phänomen eine Beengung, mindestens ebenso sehr wie die ‚Bewußtseinsphilosophie‘. Husserl sieht keineswegs das Wesen des menschlichen Daseins im Bewußtsein, der Grundcharakter ist für ihn wie für Heidegger die Zeitlichkeit. Ist der Schlaf bestimmbar als ‚Bewußtlosigkeit‘, dann mindestens ebenso sehr als ‚Sorglosigkeit‘. Geht es dem schlafenden Dasein um sein Sein, ist es im Schlafen ein Zusihselbstverhalten? Schlaf ist ein defizientes Phänomen. Diese Grundthese ist uralte. Schlaf nur im Wachen interpretierbar. Aller philosophischen Bestimmung des Schlafes geht voran die Gegebenheit des Schlafes. Wie ist Schlaf ‚gegeben‘? Die Grundüberzeugung der Interpretationsversuche ist: Schlaf wird im Er-Wachen zugänglich, die Zugänglichkeit ist die Weise der ‚Gegebenheit‘: also Schlaf im Er-Wachen gegeben, im Zwischenzustand zwischen zwei Grundweisen zu sein. ‚Erwachen‘ angesetzt als die Seinsweise, die an beiden Anteil hat. (Zunächst haben wir hier ein methodisches Paradox: die ‚Gegebenheit‘ eines Phänomens (Weise seiner Zugänglichkeit) ist seine ontische Ungegebenheit. Damit wird hier ein Wesentliches ausgesprochen: die Idee der philosophischen Bestimmung ist nicht angewiesen an die ontische Gegebenheit. Philosophische ‚Gegebenheit‘ und ontische Gegebenheit decken sich nicht. Vielleicht ist in einem profunden Sinne nie das ‚Gegebene‘ das Thema der Philosophie. Philosophie ist wesentlich Spekulation und Konstruktion, so zwar daß dieser ein eigenes Sinn aufweisendes Sehenlassen eignet). Die Descartes'sche Analyse des Erwachens als Merklichwerden einer Unstimmigkeit zwischen Traumwelt und Wirklichkeitswelt ist phänomenologisch unhaltbar." (Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt 1*. Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl. Eugen Fink Gesamtausgabe (= EFGA 3.1), Alber, Freiburg 2006, Z.-VI 40a)

²⁵ Fink: *Epilog zur Dichtung, op. cit.*, pp. 111–112.

everything is one.” It is a night to which erotic ecstasy belongs, but also growth, aging, and sleep, all life movements in which the self lets go of itself.²⁶

Eroticism, intoxication, and ecstasy share a commonality with sleep. For Fink, they indicate existence’s immersion into a pre-moral and pre-human state: as a sleeper, a person is not distinguished by reason, freedom, or language.²⁷ Literally, sleep is characterized by a loss of verticality: the sleeper lies on the surface of the earth, drawn to horizontally coincide with its imperviousness, in a simultaneous loss of their waking horizons. When the sleeper’s eyelids touch, and they close their eyes to open them towards the night²⁸, the earth and the sky meet, collapsing towards the proximity of sleep to the world and the world’s envelopment of the sleeper – the body’s contact with the earth’s closure to the open is inseparable from the closing of the eyes as a sealing of sight in the open. In this state, humanity is no longer human, distinguished by its upright posture and reason – closest to the world, they are the least human.

Reading Pavese, Fink formulates this life movement as “a perversion of life’s natural tendency.” To think sleep, is an attempt to relate to the ground in-itself, a limit that not merely avoids direct experience but is an experience more intimate than all intimacy belonging to consciousness – Pavese “dives into the night of being” where the self, like all understanding derived from it, dissolves.²⁹ With this perversion, Fink refers to a distortion of the natural attitude, of grounded existence oriented towards the worldly. Sleep’s intimacy is not, therefore, an interiority, as it presupposes a subject, and subjectivity, according to Fink, belongs to the natural attitude. For him, any understanding of sleep in terms of interiority remains entangled with a philosophy of consciousness. Instead, the very distinction between interiority and exteriority (or between immanence and transcendence) originates from wakefulness, implying that they only hold validity in wakefulness. For this reason, Fink writes in an early note that sleep cannot be understood as immanence.³⁰

As Fink formulates it in connection with Pavese’s interpretation of the myth of Endymion and Artemis, sleep *touches* upon all things but without *encountering* them. According to Fink, this touching is a co-presence with all existence that is not dependent on distance, as in wakefulness. Instead, sleep is a communion

²⁶ Fink: *Natur, Freiheit, Welt*, *op. cit.*, p. 78, 94, 100.

²⁷ Fink: *Epiloge zur Dichtung*, *op. cit.*, p. 62.

²⁸ Nancy: *Tombe de sommeil*, *op. cit.*, p. 47.

²⁹ Fink: *Epiloge zur Dichtung*, *op. cit.*, p. 106.

³⁰ Fink, EFGA 3.1, *op. cit.*, Z-XV 13a.

of humans, gods, and nature.³¹ Dreamless sleep is not a descent towards an interiority, delimited from exteriority, but an immersion in everything marked by indifference, contrasting with the difference between beings that characterizes the openness of wakefulness. Its touching is a movement of collapsing of all things into one. The fall is their shared contact, the movement of their immersion in each other. This is what Fink means when, with reference to Endymion, he writes that the state of the sleeper suggests a proximity to the in-itself as “the untouched,” as “the abyss of the terrible.” In other words, the movement of the fall itself is the untouched – it falls, and everything falls with it.³²

Endymion seeks a renewed unity with the nature-ground, and sleep becomes a passion for him because he desires to gaze into “the abyss of the in-itself,” into the living ground where all grounds fall away. This is also fulfilled as the goddess, with the help of Zeus, lets him fall into an eternal sleep. Endymion steps out of the human (organic) rhythm of wakefulness and sleep, becoming free from the sleep that carries wakefulness within it.³³ His anticipation of the night is, in this way, a longing to be liberated from himself: he desires the sleep that grants access to the untouched and tremendous ground that precedes all things human. According to Fink, his passion must, therefore, be understood as a tension towards the ground – reaching for it without being able to be in it (*In-sein*). He finds himself at the limit of having lost his humanity but not yet being united with nature. However, it is precisely in this placelessness, in “the wild,” through the uncontrollable, that Fink argues he gains a primordial experience of the ground.³⁴

Endymion’s sleep is, therefore, peculiar. It is neither the peaceful sleep he had before meeting the goddess, with the sense of unity with all beings, nor the ordinary sleep of a human as a temporary unconsciousness. Instead, asleep, he is exposed to the indifferent “revelation of nature.” Endymion’s sleep is a kind of vigil, which, nevertheless, sleeps along with the world’s sleep:

Der Schlaf Endymions ist gleichsam der Mitschlaf im Schlaf der Welt, ein bewußtseinsmäßiger Mitschlaf im Bewußtlosen.³⁵

³¹ Fink: *Epiloge zur Dichtung*, op. cit., p. 60.

³² *Ibid.*, p. 62.

³³ *Ibid.*, p. 61, 62.

³⁴ *Ibid.*, p. 63.

³⁵ *Ibid.*, p. 64.

Conclusion

In the waking slumber, the wild fall of sleep announces itself, not by the world being lost to the self but when the self loses itself *in* the world through a terrifying un-grounding. Here, the transitional character of sleep, which distinguishes it from death³⁶, is felt, which, according to Fink, is central to Heraclitus. It allows humans to recognize themselves as natural beings. Not as biological entities, in the sense of modern biology, but as belonging to *physis*, which itself is the sleeping and the waking, a silent and inherently closed darkness and a simultaneous movement of appearing.³⁷ Through ontic proximity, human beings recognize themselves as creatures of nature in the sense above. This form of knowledge is obscure as it does not begin with the idea of human distinction from nature. The touch that fragment 26 describes, which, according to Fink, is characteristic of ontic proximity, is thus the movement of a discontinuous continuity of cosmic openness and closure.

Existence's attention to the falling movement of sleep is synonymous with an awareness of *physis*' withdrawing from the world of appearances that it, itself, brings forth. Therefore, the vigil with regard to sleep that Fink finds in Pavese's Endymion awakens a sense of *physis*' presence in the world of appearances as a withdrawal. If existence is attentive to the movement of sleep in life, sleep indicates, through its ontic proximity, the nocturnal touch of death, revealing the inclination of all appearances toward the earth's receptive closure, towards what Nielsen has called the "Unermesslichkeit der Erde" in Fink.³⁸ In other words, sleep shows that *physis*' movement of appearing is simultaneous with a movement of demise. The fall of sleep hints at how life carries death within itself through its own discontinuity. Sleep can be said to attain an exemplary status for Fink. For him, the fall of sleep arouses a vague intuition of the negativity of the night of being, of the nocturnal movement of the world, an insight that resonates with Nancy:

³⁶ For Fink, sleep is not "the brother of death", which has been a dominant thought since Homer, precisely because of its transitional character between closure and openness (Fink, Eugen: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1969, p. 34 ff., 184).

³⁷ Fink, Eugen: *Grundfragen der antiken Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, pp. 140–143.

³⁸ Nielsen, Cathrin: "Kategorien der Physis. Heidegger und Fink," in *Weltdenken: Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*, Nielsen, Cathrin and Sepp, Hans Rainer (eds.), Alber, Freiburg/München 2011, p. 170.

La nuit efface le rapport de la lumière à l'ombre. La nuit ramène obstinément l'indifférence dans le différent, elle retrouve le monde antérieur, le magma, le chaos, la khôra [...].³⁹

Attentiveness to the fall of sleep involves alertness to the rhythm of life, which, expressed with Nancy, can be described in terms of the beating of the heart: wakefulness is the beats, and sleep is the time between these beats, both necessary for life. It is a rhythm between something and nothing, the consonance of the world's dissonance unto itself.⁴⁰

Thus, Nancy describes the blind task of sleep from an approach to sleep that is close to Fink's: To think the non-givenness of sleep does not aim to make visible something invisible but to show that there is nothing to see but an absence of visibility.⁴¹ Similar to the feeling of the sublime, existence is touched by the fall of sleep, sinking away from the world of appearances. Therefore, sleep, like the sublime, can be said to be characterized by existence's sense of its own disappearance. What remains is the proximity to a movement of sinking away that existence must surrender to every time it is to fall asleep, to be able to fall asleep at all. When Nancy writes that the feeling in the sublime is not really a feeling in the sense of a state that can be attributed to a subject as a predicate but an *exposure*, this also applies to the fall of sleep as Fink understands it.⁴² The fall of sleep extends existence into the between of the world by ripping up this between in existence, separating it from itself, falling into its own disappearance.

Sleep's ontic proximity to the in-difference of the world reveals what Fink calls existence's eccentric essence, making humans "die Wunde der Welt, die metaphysische Lücke im Kosmos, das unvollendete Seiende, das kosmische Fragment."⁴³ The attempts to govern sleep, as suggested by Williams' biopolitical critique, unveil a paradox that echoes Fink's insights into sleep as a movement of ontic proximity. This will to governance underscores the modern compulsion to bring even the most intimate rhythms of existence under control. Yet sleep resists this control through its irreducible connection to *physis*. This resistance reveals that life is not wholly accessible to the structures of biopolitical governance; instead, it oscillates between controllable wakefulness and the ungraspable fall of sleep. In this way, the biopolitical framing of sleep points to its deeper significance: Sleep disrupts the

³⁹ Nancy: *Tombe de sommeil*, *op. cit.*, p. 42ff.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 63.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 84–85ff.

⁴² Nancy, Jean-Luc: "L'offrande sublime," in Courtine, Jean-François (ed.), *Du sublime*, Belin, Paris 1988, pp. 76–82.

⁴³ Fink: EFGA 3.1, Z-XII 20d, 24a.

boundaries of individuation, falling into the movement of indifferentiation where human existence touches the night of being.

Krystof Kasprzak is a senior lecturer at the Centre for Practical Knowledge at Södertörn University in Stockholm. He finished his dissertation in philosophy in 2017, which investigates the significance of negativity in Martin Heidegger, Jan Patočka, and Eugen Fink (*Vara, framträdande värld. Om fenomenets negativitet hos Martin Heidegger, Jan Patočka och Eugen Fink*). E-Mail address: krystof.kasprzak@sh.se

DIE MASKEN DES TODES

LUTZ NIEMANN

Abstract **The Masks of Death**

This article explores the various masks through which death shows inside the world. Via a scene from Robert Musil's *The Man Without Properties*, it scrutinizes death with Martin Heidegger's existential analytic. Heidegger's tendency to focus on the challenge my own death poses has been criticized by both Eugen Fink and Emmanuel Levinas. Both highlight that my own death is not necessarily a privileged way of understanding death. Rather, it is, as Fink shows, one of the many masks of death. The death of others begs cosmological questions. Death points towards the negativity of the world, that which never appears, but without which there would be no appearing. Through *cults* of the dead, human life not only recognizes its indebtedness to those that preceded it, but also ties its understanding of its intra-worldly situation to the nothingness of the world. For Levinas, on the other hand, our understanding of death remains overly intellectualistic and unpersonal, if we do not pay attention to the affective dimension of death. In the death of the Other, a face becomes a mask, and someone, for whom we live, is gone. Death thus allows us a glimpse into the ethical structure of subjectivity itself: the Other-in-the-Same.

Keywords: Phenomenology of Death; Existentiality; Phenomenal Limitations; Heidegger; Fink; Levinas

Einleitung

Der Tod zeigt sich in vielen Masken, und doch ist mit ihm eine absolute Grenze des Verstehens erreicht. Im zwanzigsten Jahrhundert war es Martin Heidegger, welcher im Zuge seines Versuchs einer Grundlegung der Ontologie in einer existenzialen Analytik den eigenen Tod als ein herausgehobenes Phänomen, anhand dessen sich das In-der-Welt-sein menschlichen Lebens aufschließen lässt, entdeckte. Doch ist mein Tod wirklich die maßgebliche Grenze für das Verständnis mei-

<https://doi.org/10.14712/24646504.2025.10>

© 2025 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

nes Seins und gar menschlichen In-der-Welt-seins im Ganzen? Eugen Fink und Emmanuel Levinas, zwei Denker mit einer besonderen Sensibilität für die Grenzen des Verstehens und der Philosophie, melden hier Einwände an. Beide sehen das Primat des Eigentods in der Philosophie aus ihren jeweiligen philosophischen Projekten, einer Kosmologie (Fink) und einer Ethik (Levinas), kritisch. Sie eignen sich damit im Verbund mit Martin Heidegger besonders für eine Betrachtung des Todes, welche versucht, diesen in seinen vielen Facetten zu beleuchten. Neben dem Eigentod ist der Tod immer auch Tod eines oder einer Anderen. In seiner Unausweichlichkeit ist er ein Grundphänomen menschlichen Daseins in der Welt und hat darin seit jeher auch eine kosmologische Bedeutung.

Auf der Plattform eines Ausschnittes aus Robert Musils *Der Mann ohne Eigenschaften* verfolgt der vorliegende Text das Todesdenken von seinem Fokus auf den Eigentod und die Endlichkeit menschlichen Verstehens, wie es sich in besonderer Klarheit bei Martin Heidegger artikulierte, entlang dreier Stationen. Über einen kurzen Aufriss einiger Grundkoordinaten des Heideggerschen Todesdenkens leitet er zu Eugen Finks kosmologischer Korrektur des ‚Solipsismus‘ in der Todesphilosophie über, ehe er mit Emmanuel Levinas den Tod vornehmlich vom Tod des/der Anderen her als ethischen Skandal in den Blick nimmt. Unser Text stellt damit den Primat des Eigentods in Frage und versucht, über die Leere des Todes das menschliche Weltverhältnis ebenso zu erhellen wie die intersubjektive Verfasstheit der menschlichen Individualität.

1. Martin Heidegger: Entschlossen sterblich

Der berühmte Beginn von Robert Musils *Der Mann ohne Eigenschaften* präsentiert uns ein plastisches Beispiel für das Einbrechen des Todes in den gewöhnlichen Gang des Alltagslebens sowie die unmittelbar einsetzende Kittung dieses Risses.

An einem schönen Augusttag des Jahres 1913 spaziert ein feines Pärchen im spezifisch wienerischen Schritt die geschäftigen Straßen der Hauptstadt entlang. Sie erreichen den Ort eines Unfalls, an dem sich bereits die Schaulustigen „wie die Bienen ums Flugloch“ um einen Mann, „der wie tot dalag“, versammelt haben. Man diskutiert die Frage der Schuld, versucht, den Mann aufzurichten, legt ihn wieder hin, betätigt sich auf allerlei hilflose Weise, um die Zeit herumbzubringen, bis endlich die „Rettungsgesellschaft“ kommt.¹

¹ Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2005, S. 10–11.

Beim Anblick des Daliegenden fühlt unsere Dame „etwas Unangenehmes in der Herz-Magengrube, das sie berechtigt war, für Mitleid zu halten“, in sich aufsteigen.² Dies lässt sie zögern und beginnt sich erst zu zerstäuben, als der Herr mit den erklärenden Worten „diese schweren Kraftwagen, wie sie hier verwendet werden, haben einen viel zu langen Bremsweg“, das Schweigen bricht.³ Der Vorfall wird zu einem technischen Problem, das uns nicht unmittelbar angeht, und somit „irgendwie in Ordnung“ gebracht. Erleichterung beginnt einzusetzen, die durch das bewundernswert schnelle Eintreffen des Rettungswagens und die professionelle Arbeit der Sanitäter verstärkt wird: „Man ging fast mit dem berechtigten Eindruck davon, daß sich ein gesetzliches und ordnungsmäßiges Ereignis vollzogen habe“. Ein Ereignis, dessen Ungewöhnlichkeit der Herr nun über Statistiken als Schein zu entlarven bestrebt ist: „Nach den amerikanischen Statistiken [...] werden dort jährlich durch Autos 190.000 Personen getötet und 450.000 verletzt.“ Nur einer von vielen, also.⁴ Doch ganz scheint sich der Riss in der Normalität nicht kitten zu lassen. Die Rückfrage der Dame, „Meinen Sie, daß er tot ist?“⁵, schwirrt weiter im Raum und lässt sich auch durch den mutmachenden Zuspruch des Mannes nicht vollends beruhigen.

Musils Szene betrachten wir zunächst durch eine heideggerianische Brille. So zeigt sie uns die vielen findigen Wege, wie das Dasein in seiner *Verfallenheit* mit dem Schrecken des Todes umgeht. Mit Heidegger sehen wir in der Szene sowohl das Aufleuchten der Möglichkeit, in ein *eigentliches* Verhältnis zum Tod (und damit zum Sein) einzutreten, sowie die folgende Abdrängung dessen. Letztere ist für Heidegger die alltägliche Weise, wie *man* mit dem Tod umgeht. Er passiert *allen*, man *erwartet* ihn *irgendwann* in der Zukunft,⁶ hält ihn von sich fern. Dieses Verständnis speist sich aus der Erfahrung des Todes im Tod der Anderen, *mit* denen man im Moment ihres Versterbens *ist*, denen man das Sterben aber nicht abnehmen kann und deren Tod nur durch äußerliche Zeichen gewusst wird. Die Unsicherheit der Umstehenden in Musils Szene illustriert diese Grenze, die mein Dasein von dem der anderen trennt. Niemand, nicht einmal der Sanitäter, kann eine eigentliche, genuine Erfahrung des Todes dieses Mannes machen.

Der Leichnam des Toten – bzw. des möglicherweise Verstorbenen – wird kein bloß Vorhandenes: Er verweist auf das Leben, das ihn verlassen hat, spricht den Tod von *jemandem* aus und verweist so einerseits auf Weisen des Umgangs mit

² *Ibid.*, S. 11.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2006, S. 253–254; 261.

ihm, die sich daraus ergeben, dass das Leben für die Anderen weitergeht (der Körper muss geborgen, versorgt werden, die Familie muss benachrichtigt werden etc.).⁷ Andererseits ruft er aber auch eine Ahnung der eigenen Sterblichkeit in den Umstehenden hervor; Angst, die Grundstimmung, die des Daseins Geworfenheit in den Tod offenbart, steigt in unserer Dame auf, was sich an ihrem Innehalten und Zögern illustriert. Hier, im Augenblick des Innehaltens, reißt das Nichts einen Abstand zwischen unsere Dame und ihre Heimat, die Welt. Sie kann nun zugreifen, *entschlossen* ihr eigenes Ende, und damit die jemeinige Zeitlichkeit ihres *Seins-zum-Tode*, ergreifen. Im Vorlaufen in Richtung der „Unmöglichkeit der Existenz überhaupt“⁸, welche weder durch Rationalisierung gelindert noch durch Verwirklichung als *bevorstehende* genichtet werden soll, enthüllt sich ihr der Tod als „die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins“⁹. Von ihrem Ende her erschließt sich ihr ihr Dasein selbst in seiner unteilbaren, einmaligen Zeitlichkeit, einer Zeitlichkeit, die die Bahn seines Lebens ist, die es durch die Bewegung der Zeitigung in der Welt als die *je meine* verwirklichen kann. Es ist nur diese Zeit, aus der heraus ihm das Sein verständlich wird, es ist diese Zeit, in der sich ihm das Sein zu verstehen gibt. Dasein lebt in der Gewissheit seines Endes, indem es auf es zulebt bzw. von ihm auf sich zurückkommt. So offenbart sich die Endlichkeit als *Wahrheit* des Daseins, als Offenheit, in der sich Seiendes zeigen kann, worin der Tod zwischen Anfang und Ende des Daseins oszilliert.¹⁰

Mit den Beistehenden flieht unsere Dame die *Wahrheit*, sucht Schutz im *Man*, zerstreut sich in der Geschäftigkeit der *Sorge*. Doch die „Angst schläft“¹¹ hier lediglich, wie Heidegger in *Was ist Metaphysik?* anmerkt. Und so verlässt unsere Dame die Situation mit einem unterschwelligen Gefühl der Unruhe, sie ist *noch nicht*¹² beruhigt, kann als Sterbliche auch niemals ganz beruhigt sein; sie ist *noch nicht* fertig und gerade darin *frei*, immer *über* ihr aktuelles Sein *hinaus*.

Wenn Dasein durch das Vorlaufen mit seiner eigentlichen Grenze, dem Nichts des Todes, gar überhaupt als Dasein *geöffnet* ist, liegt das Nichts – als

⁷ *Ibid.*, S. 238–239.

⁸ *Ibid.*, S. 262.

⁹ *Ibid.*, S. 258.

¹⁰ Wie Parkes hervorhebt, sind Heideggers Beschreibungen der prägenden Rolle des Todes für das Wesen des Daseins sowie dessen je aktuellen Lebensvollzug an Georg Simmels Essay *Tod und Immortalität* angelehnt. Parkes, Graham: „Death and Detachment“, in *Death and Philosophy*, hrsg. von Malpas, Jeff; Solomon, Robert C., Routledge, London/New York 1998, S. 88–100, hier S. 81–82.

¹¹ Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1955, S. 37.

¹² „Das Dasein existiert je schon immer gerade so, daß zu ihm sein Noch-nicht gehört“ (Heidegger: *Sein und Zeit*, op. cit., S. 243).

Nichtigkeit – im Herzen oder Grund des Daseins und seines In-der-Welt-seins.¹³ Dies wird in *Was ist Metaphysik?* Durch die „Hineingehaltenheit in das Nichts“¹⁴, die die Transzendenz des Daseins konstituiert, weiter spezifiziert. Als Slogan gesagt: Dasein, nichtige Freiheit, Freiheit zum Tode.¹⁵

2. Eugen Fink: Sog der Leere und Maskenspiel

Mit Fink können wir den Menschen als ein *Weltverhältnis* denken, dessen Grundsituation das *Wohnen*, ein *verstehender* Aufenthalt in der Welt, ist. Dieser Aufenthalt vollzieht sich in der co-existenziellen Bewegung der *Einrichtung* unter dem *Himmel* auf der *Erde* oder, in anderer Metaphorik, im Zwischen von *Tag* und *Nacht*. Dabei findet sich menschliches Leben zunächst innerhalb *existenzieller Welten* im *Kreis* seiner *Grundphänomene* im Licht des kosmischen Tages wieder. Der ontische Tag, das Licht der Sonne, ist dabei ein Ausgangspunkt, von dem aus der kosmische Tag verstanden werden kann. Ebenso wie das Sonnenlicht dem Auge des Menschen eine Umwelt vereinzelter, in vielfältigen Beziehungen zueinander stehender Dinge in ihrer jeweiligen Erscheinung präsentiert, so scheint mir Fink auch den kosmischen Tag als Macht der Individuation zu denken. Treten wir aber noch etwas davon zurück und verbleiben wir in der *innenweltlichen* Situation des Menschen, der Existenz inmitten der Dinge. „Das Selbstverständnis geschieht zumeist als Selbsteinschluß in das verstandene Seiende. Der Mensch sieht sich im Rückblick aus den Dingen, ortet sich im Raume, nimmt sich Zeit [...]“¹⁶

Für Fink ist diese Situation prägend dafür, wie der Mensch sich selbst, alles andere sowie die raum-zeitliche Welt als dasjenige, worin alles ist, versteht. Im Rückblick aus den Dingen wird auf *verdinglichende* Weise verstanden. Die Dinge erscheinen dem Menschen dabei nicht einfach auf naiv objektive Weise, so wie sie

¹³ Ibid., §58, S. 282–285. Siehe dazu auch Nishitani Keiji: *The Self-Overcoming of Nihilism*, übersetzt von Parks, Graham; Setusko Aihara, SUNY Press, Albany NY 1990 [1949], S. 165. Otto Pöggeler hebt in seiner Darstellung des Denkwegs Martin Heideggers die Bedeutung von dessen Herausarbeitung der Nichtigkeit als Ab-Grund der Offenheit des Daseins für die weitere Entwicklung des Denkens Heideggers hervor. Siehe Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1990 [1962], S. 92.

¹⁴ Heidegger: *Was ist Metaphysik?*, op. cit., S. 35.

¹⁵ Ibid., S. 266. Zu ausführlicheren Besprechungen von Heideggers Todesdenken siehe Blattner, William D.: „The Concept of Death in Being and Time“, in *Heidegger Reexamined Vol. 1 – Dasein, Authenticity and Death*, hrsg. von Dreyfus, Hubert; Wrathall, Mark, Routledge, New York/London 2002, S. 307–329 sowie White, Carol J.: *Time and Death. Heidegger's Analysis of Finitude*, Ashgate, Aldershot 2005.

¹⁶ Fink, Eugen: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1969, S. 199.

sind', sondern aus einer komplexen Dynamik des Erscheinens heraus, in deren Zentrum – keineswegs aber an deren Grund – der menschliche Modus des *Anscheins* steht. Dinge erscheinen hier, recht frei gesagt, als vorgestellte aus dem transzendentalen Feld co-existenzieller Subjektivität heraus. Ihr Erscheinen ist damit sowohl durch die Sprache – und mit ihr das geschichtliche Seinsverständnis des Menschen – als auch durch die stillen Richtungen der *Grundphänomene* (Liebe, Tod, Arbeit, Herrschaft, Spiel) geprägt.

Im Binnenweltlichen finden sich Menschen also zunächst gemeinsam mit anderen in Dinge verstrickt wieder, wodurch sie zu einem verdinglichenden Modus des Verstehens tendieren. Auch dies wird an der Eingangsszene des *Manns ohne Eigenschaften* deutlich. Zugleich zeigt sich hier, wie inmitten des so verorteten Lebens plötzlich etwas aufbricht, das den co-existenziellen Boden ins Wanken bringt. Die *Erschütterung*, die die Dame beim Anblick des möglicherweise Verstorbenen erfährt und die bereitwillig vom Herrn unter einem Haufen von Statistiken und objektiven Fakten erstickt wird, mag uns als Zeichen für die besondere anthropologische und philosophische Bedeutung dienen, die dem Grundphänomen Tod auch im Denken Finks zukommt. Letztere spricht aus Sätzen wie „[d]er Mensch als Mensch wohnt im Schatten des Todes“¹⁷ sowie „[d]ie philosophische Bedeutung des Todes liegt versteckt im tiefgehenden Bruch unseres gewöhnlichen Seinsverständnisses – im Hinblick auf das rätselhafte Nichts, das uns bedroht.“¹⁸

Greifen wir zunächst das erste Zitat auf. Fink teilt mit Heidegger den grundlegenden Befund, dass die Sterblichkeit für das Sein des Menschen, und damit für dessen Seinsverständnis, prägend sei. Dies bedeutet nicht nur, dass Menschen sterben, sondern vielmehr, dass das Im-Schatten-des-Todes-Wohnen den Menschen *als* Menschen ausmacht. Schließlich ist der Mensch allein dadurch, dass sich sein Leben im kosmischen Tag vollzieht, nicht von anderen Seienden geschieden. Er teilt diesen Aufenthaltsort mit anorganisch Seiendem und anderen Lebewesen; Pflanzen, Tieren. Im Unterschied zum Enden anorganischer Dinge, welche von einem materiellen Zustand in einen anderen übergehen, bei denen das Ende einer binnenweltlichen Erscheinung nur der Übergang des Stoffes in eine andere ist, ist „das Ende von Lebewesen [...] kein Umschlagen von einem bestimmten Seinszustand in einen anderen, es ist ein Umschlag von Sein in Nichts.“¹⁹ Es beschreibt das erfahrbare Ende einer prozessualen Kontinuität, auch wenn der Leichnam in seinem Verwesungsprozess in diese Kontinuität einbehalten bleibt. Mit Fink – eventuell gegen dessen eigene Intention – wird so denkbar, dass auch der Tod

¹⁷ Fink: *Metaphysik und Tod*, op. cit., S. 9.

¹⁸ *Ibid.*, S. 43.

¹⁹ *Ibid.*, S. 24.

meines geliebten Haustieres, bei ausreichender Sensibilität gar der einer Fliege, in uns die Frage aufkommen lassen kann „Wo ist dieses Nichts, in das hinein die Lebewesen vergehen?“²⁰

Diese Frage zu stellen, *im Anwesen* des Verschwindens des *Abwesens* der Lebewesen gewahr zu sein, es als *Abwesen* zu verstehen, macht für Fink das Herausgehobene der Art und Weise, wie Menschen im Schatten des Todes *wohnen*, aus. Der Tod, der im Abwesen eines Lebewesens, besonders in demjenigen eines Mitmenschen, seinen Schatten im kosmischen Tag wirft, hat für den Menschen also auch eine *philosophische* Konnotation. Er macht über die schärfste Form des *Endens* eines Seienden darauf aufmerksam, dass auch der kosmische Tag, das Sein, *nicht alles* ist. Der Tod verdunkelt gleichsam den menschlichen Aufenthalt. Dabei zeigt sich der Tod niemals direkt, positiv, als Tod. Er bekundet sich in vielen Masken, und doch, so Fink, wissen wir, „daß hinter den Masken kein Gesicht ist“.²¹ Was steht hinter dem – möglichen – Tod des Passanten, was hinter dem Tod des Großvaters? Dahinter können wir als Lebende nicht schauen. „Grundsätzlich können wir nur vor dem Tode über den Tod reden“²², wir können jedoch niemals von Angesicht zu Angesicht mit ihm reden; der Tod ist *unpersönlich*. Ebenso wenig können wir über ihn reden, wie über einen Stuhl, um den wir herumgehen, den wir inspizieren können, da er als Anwesender bleibt. Für Fink ist diese Gesichtlosigkeit des Todes das, was am Tode unser Seinsverständnis erschreckt: „Wir ertragen nicht den Blick ins ‚Leere‘, wir haben einen metaphysischen ‚horror vacui‘.“²³

Die so aufbrechende Leere in der Fülle des Binnenweltlichen verführt, so Fink, zu ihrer Füllung durch Mythen und metaphysische Spekulation. *Hinterwelten* werden entworfen, um der Endgültigkeit des Todes die Schärfe zu nehmen. Diese Interpretationen gleiten jedoch immer wieder an der Leere ab: „Die Leere weist jede imaginative Ausfüllung ebenso wie jede dingontologische Interpretation von sich ab“²⁴, sie lässt sich nicht abschließend begreifen und spornt dadurch immer wieder zu Versuchen an, sie zu fassen: „Der Mensch, der in der Selbstbekümmern existiert, will sich zumeist nicht abfinden mit dem Dunkel, in welchem uns der Tod verhängt ist.“²⁵

Auch die Philosophie entspringt für Fink dem Todeswissen des Menschen. Im Gegensatz zur Ansetzung von *Hinterwelten* ist sie jedoch „dessen reinste und

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, S. 46.

²² *Ibid.*, S. 49.

²³ *Ibid.*, S. 27.

²⁴ *Ibid.*, S. 46.

²⁵ *Ibid.*, S. 26.

schärfste Ausprägung“.²⁶ Der Tod *weist über* das Sein, den kosmischen Tag, *hinaus*. Durch sein Todeswissen *transzendiert* das Verstehen das Sein. Dadurch kann dieses das Sein *als Sein* überhaupt erst umfassen. Mit Heidegger sieht Fink den Nichtsbezug des Menschen über den Tod als Bedingung seines Verstehen- und Schaffenkönnens.²⁷ Und während Fink Heidegger gewiss nicht der Ansetzung von Hinterwelten beschuldigen wollte, so scheint es mir, als würde er die Kritik, sich nicht mit dem Dunkel des Todes abfinden zu können, auch auf Heidegger aus *Sein und Zeit* beziehen. Wird der Tod als „die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins“²⁸ bestimmt, so bleibt, trotz aller Negativität der Adjektive, das Dunkel des Todes schlussendlich vom Licht der Erschlossenheit umfassen; der Tod wird *Möglichkeit*, verbleibt in seinem Entzug doch etwas, das *gekonnt* werden kann, da er als *das eigene Ende*, als unbegreifbar, vom Verstehen umfassen und somit in das Dasein integriert werden kann. Dies ist ein Grund, weshalb Fink – wohl auch in Richtung Heideggers – anmerkt: „Vielleicht gibt es einen verhängnisvollen ‚Solipsismus‘ auch in der Todesphilosophie [...]“.²⁹

Dies herauszustellen scheint mir ein wichtiges Verdienst der finkschen Todesphilosophie zu sein. Gewiss, wie wir mit Heidegger sahen, gibt der Eigentod in seinem *Bevorstand*, also darin, dass er noch nicht gekommen ist, das schärfste Verständnis der eigenen Endlichkeit und der Unteilbarkeit des eigenen zeitlichen Seins. Doch, so Fink, „es könnte doch sein, daß der Tod in gewisser Weise die äußerste Verschärfung der menschlichen Einsamkeit und zugleich auch die tiefste Rückbettung des vereinzelt Individuums in einen allgemeinen Lebensgrund wäre.“³⁰

Diese Rückbettung lässt sich zunächst so interpretieren, dass sie die Erfahrung des Verlustes der geteilten Welt beschreibt; die Rückbettung ist also negativ, aber dadurch in aller Schärfe erfahren. „Sterben muss jeder allein, der Boden der Koexistenz trägt nicht mehr.“³¹ Der Schrecken des eigenen Todes ergibt sich nicht nur daraus, danach keine Möglichkeiten mehr in der Welt verwirklichen zu können; es ist vielmehr der Schrecken davor, die Welt und die Anderen, mit denen sie geteilt wird, verlassen zu müssen. Die Angst vor dem eigenen Tod ist ebenso Sorge darum, was nun aus den Anderen wird; Trauer darum, nicht mehr mit

²⁶ *Ibid.*, S. 29.

²⁷ *Ibid.*, S. 116 sowie Cesarone, Virgilio: „Metaphysics and Death in Eugen Fink’s Thought“, in *Phainomena* 29, 112–113 (2020), S. 62–63.

²⁸ Heidegger: *Sein und Zeit*, *op. cit.*, S. 258.

²⁹ Fink: *Metaphysik und Tod*, *op. cit.* S. 38.

³⁰ Fink, Eugen: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979, S. 146.

³¹ Fink: *Metaphysik und Tod*, *op. cit.*, S. 36.

ihnen sein zu können, sie aufwachsen, leben zu sehen. Sterbende sehen sich selbst immer schon auch durch die Augen derjenigen, die sie überleben. Das Selbstverhältnis des Daseins, in dem es ihm um das eigene Seinkönnen geht, ist eingebettet in ein *Weltverhältnis*, wobei dem Selbstverhältnis kein Privileg zukommt. Der Solipsismus in der Todesphilosophie zeigt sich so als Ausdruck eines verengten anthropologischen – und somit kosmologischen – Verständnisses. „Damit ist der soziale Charakter des Sterbens und des Todes als ein bloßes Sekundärphänomen entwertet.“³² Es gilt allerdings: „Der Tod ist ebensosehr Fremdtod wie Eigentod, ist ein innerzeitliches Phänomen und das Zeiten-Ende.“³³ Daraus ergibt sich für das Nachdenken über den Tod die Anweisung: „Die Optik des Sterbenden muß zusammengedacht werden mit der Optik der Überlebenden.“³⁴ Um dieser Aufforderung angemessen nachkommen zu können, verlangt „die Todesphilosophie [...] eine Ergänzung durch die Philosophie des Eros“.³⁵ Der Tod ist, bei all seiner besonderen Bedeutung, nur ein Grundphänomen unter anderen; aller verstehende Umgang mit dem Tod ist immer auch von den anderen Grundphänomenen durchwirkt. In Verbindung mit dem Tod ist jedoch das Grundphänomen der Liebe dahingehend hervorzuheben, dass es die Liebe und die Fruchtbarkeit sind, welche mit dem Tod den Rahmen menschlichen Lebens bilden; ohne Geburt kein Tod, ohne Tod keine neue Geburt. Tod und Liebe sind so im Weltverhältnis immer verschränkt. So gibt es die Liebe in ihrer für Menschen kennzeichnenden Form nur, da sie die Liebe eines sterblichen Wesens ist. Auch die Nähe und Vertrautheit, die uns mit unseren Angehörigen verbindet, erhält ihre affektive Qualität aus der Sterblichkeit.³⁶

Zudem tragen Liebe und Fruchtbarkeit die Kontinuität des geteilten Lebens, die den Eigentod, und damit auch die Ganzheit des individuellen Lebens, umfängt und trägt, und in welche dieses auch nach dem Tod noch zurückwirkt. Aus dem Grundphänomen der Liebe wird so verstanden, dass es, wie Scheffler sagt, ein *Leben nach dem Tod* gibt. Andere überleben mich, die Menschheit fährt zu existieren fort und mit ihr Horizonte, innerhalb derer die Taten meines Lebens auch über meinen Tod hinaus Bedeutsamkeit haben. Sie affizieren Zukünftige, können jedoch auch von Zukünftigen erinnert werden, wodurch sich das eigene Verhältnis zur Zukunft personalisiert.³⁷ Fundamentalere noch bildet die künftige

³² Fink, Eugen: *Existenz und Coexistenz*, hrsg. von Hilt, Annette (= EFGA 16), Alber, Freiburg/München 2018, S. 280.

³³ Fink: *Metaphysik und Tod*, op. cit., S. 37.

³⁴ *Ibid.*, S. 38.

³⁵ Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 151.

³⁶ Fink: *Existenz und Coexistenz*, op. cit., S. 278–279.

³⁷ Scheffler, Samuel: *Der Tod und das Leben danach*, übersetzt von Brodowski, Björn, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2015.

Menschheit einen Horizont, der für die Bedeutsamkeit unseres Tuns in der Gegenwart unerlässlich ist.³⁸

Die Menschheit selbst, als fortdauerndes, historisches Projekt, bildet den impliziten Bezugsrahmen für den Großteil unserer Urteile darüber, was von Bedeutung ist. Entfernen wir diesen Bezugsrahmen, gerät unser Sinn dafür, was wichtig ist – egal wie individualistisch sein expliziter Gehalt sein mag –, ins Wanken und geht uns verloren.³⁹

Dieser Bedeutungsrahmen übersteigt auch noch den eigenen Tod. Ihm wenden wir uns nun zunächst zu. Nie kann er, im strengen Sinne, Phänomen sein. Hier gibt es keine umfassende Kontinuität *meiner* Zeit, sodass aus phänomenologischer Sicht nicht von einer originären Erfahrung des eigenen Todes gesprochen werden kann. In diesem Sinne macht der Tod das menschliche Dasein *ganz*, in ihm ist die letzte, unüberholbare Grenze erreicht.⁴⁰ Sterbende sind sich dieses radikalen Schnittes bewusst, was impliziert, dass auch das Weitergehen des Lebens konstitutiv für das Verständnis des eigenen Todes ist; es gibt ein ‚*Nach-mir*‘.⁴¹ Aus dem Verständnis der Diskrepanz zwischen ihrer Lebenslinie und der der Hinterbliebenen heraus nehmen sie Regelungen, Anordnungen für die Zeit nach ihrem Ableben vor: Begräbnis, Erbe, Testament: „So ist vielfältig im Verständnis des Eigentodes eine Perspektive miteingeschlossen, die den eigenen wie einen fremden behandeln will“.⁴² Hier sehen wir, wie die Grundphänomene Arbeit und Tod zusammenschießen. Die Art und Weise, wie der eigene Tod als Fremdtod verstanden und dadurch ‚verwaltbar‘ wird, ist sozial gefärbt; Testament und Erbe sind ebenso kulturspezifische Institutionen, wie Begräbnisse kulturelle Praxen sind. Fink weist in diesem Sinne auch Heideggers Jemeinigkeit und dessen existenzielle Analytik aus *Sein und Zeit* in ihrer Kulturrelativität aus. Der Eigentod ist also aus der jeweiligen existenziellen Welt und den Grundphänomenen verstanden; zugleich ist das Sterben des Individuums „[...] eine mitmenschliche Lage für die Verwandten, Angehörigen, Überlebenden“⁴³ und als solches verstanden.

³⁸ *Ibid.*, S. 11.

³⁹ *Ibid.*, S. 47.

⁴⁰ Fink: *Metaphysik und Tod*, *op. cit.*, S. 36.

⁴¹ Menschliches Leben steht so in seiner fruchtbaren Sterblichkeit, wie Grätzel hervorhebt, in einem Bezug zu doppeltem Nichtsein, „zum Nicht-Mehr-Sein und zum Noch-Nicht-Sein“. Grätzel, Stephan: „Die Ungeborenen und die Toten – Eugen Finks existenziale Anthropologie als Beitrag zu einer aktuellen Problematik“, in *Bildung im technischen Zeitalter: Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, hrsg. von Hilt, Annette; Nielsen, Cathrin, Alber, Freiburg/München 2005, S. 187–202, hier S. 428.

⁴² *Ibid.*, S. 35.

⁴³ Fink: *Grundphänomene*, *op. cit.*, S. 152.

Der Fremdtod, dem wir uns nun zuwenden, ist also keineswegs primär eine mittelbare Erfahrung der eigenen Sterblichkeit. Auch ist er keine uneigentliche Erfahrung des Todes, sondern eine weitere der Masken, die dieser sich aufsetzt. Was sie im zeitlichen Sinne von der Eigentoderfahrung unterscheidet, ist, dass ein *Vorher* und *Nachher* des Todes für mich erfahrbar sind. Dies sehen wir, in sehr unpersönlichem Kontext, in Musils Szene. Der Passant ist – möglicherweise – gestorben, doch das Leben geht weiter. Die Ankunft der Ambulanz weist darauf hin, dass der Tod – und seine Vermeidung – im Grundphänomen *Arbeit* mitverstanden sind. Heilung muss kommen oder der Körper entfernt werden. Auch das Grundphänomen der *Herrschaft* zeigt sich uns hier in den Klassenunterschieden der Leute, aber auch, wenn wir uns vorstellen, der mögliche Sterbende sei nicht bloß ein Passant, sondern eine bedeutende Persönlichkeit, vielleicht gar der Kaiser gewesen. Die *Liebe* hingegen ist, sehr unscheinbar, als Geschlechterpolarität im Geschehen mit präsent. Vielleicht sehen wir sie auch als Zuneigung zwischen den beiden feinen Leuten, sofern wir in den Worten des Mannes den mitfühlenden Versuch, den Schrecken des Todes zu bannen, erblicken wollen.

Gehen wir in einen sehr persönlichen Kontext, das Sterben eines Menschen inmitten geliebter Personen, erhält das Nichts des Todes weitere Schärfe. Er zeigt sich hier deutlicher als Entzug, „Sog der Leere, in die sich der Sterbende entzieht“⁴⁴, und der die Umstehenden hilflos zurücklässt. Auch hier wird eine absolute Unmöglichkeit erfahren; die Unmöglichkeit, den Sterbenden am Tag zu halten. Dies hat im Kontext verschiedener Bräuche zu vielen kulturellen Techniken geführt, über den zurückbleibenden Leichnam des Verstorbenen mit diesem Entzug umzugehen. Hierbei stechen besonders die Techniken der Mumifizierung sowie das Anfertigen von Totenmasken hervor:

Ähnlich der post-morten Photographie zeichnet die Totenmaske gerade das natürliche Gesicht mit größtmöglicher Genauigkeit *einmal* nach, um nie wieder zu diesem Gesicht zurückzukehren. Als Bilder maskieren sie daher kein vorgegebenes Gesicht, sondern allein die Tatsache, daß das, was sie zeigen, nicht mehr da ist, daß hinter der Maske nur mehr die Leere, der Tod ist.⁴⁵

Das Gesicht der Maske kann schlafend aussehen. Sterbende verschwinden jedoch *unweckbar*, weshalb auch die Rede vom Tod als Schlaf oder Versunkenheit eine

⁴⁴ Fink: *Metaphysik und Tod*, op. cit., S. 49.

⁴⁵ Schulz, Martin: „Spur des Lebens und Anblick des Todes. Die Photographie als Medium des abwesenden Körpers“, in *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, Vol. 64, Nr. 3 (2001), Deutscher Kunstverlag, S. 381–396, hier S. 393.

irreführende Metapher ist. Nicht zuletzt, und das ist der zweite Sinn, in welchem wir die Rückbettung des Sterbenden in den Lebensgrund verstehen können, kann „aus dem Schrecknis für den Lebenden [...] die Heimkehr für den Sterbenden [werden]“.⁴⁶ Der Tod kann als Erlösung kommen und vom Leiden als einzelner Mensch befreien. Die alles abweisende Leere des Todes lässt zudem, wie Fink mit Kant anspricht, *Hoffnung* zu,⁴⁷ dass ‚hinter‘ dem Sein, in der Ungeschiedenheit, Undifferenziertheit der Nacht, der Frieden ist; eine Hoffnung, die Sterbenden und Überlebenden im Umgang mit dem Tod helfen kann, ohne falsche Gewissheit zu versprechen.

Sind Verstorbene verstorben, liegt das Urteil nahe, dass sie weg seien. Doch was ist dann mit Erfahrungen wie folgender:

Ein plötzliches Schaudern –
Im Zimmer der Kamm
Meiner toten Frau
Unter meinem Fuß⁴⁸

Fink hätte Folgendes darauf antworten können: „Wir stehen alle im Zuruf der Stille, die von jenen ausgeht, die nicht mehr weilen am oberirdischen Tag.“⁴⁹ Die Möglichkeit der Abwesenden, über die *Dinge* – dies sahen wir auch anhand der Mumien und Masken – *als Abwesende* im Binnenweltlichen ‚erscheinen‘ zu können, zeigt erneut, dass die Toten nicht bloß nichts sind, sondern in die Nacht *Abgeschiedene*.⁵⁰ Dazu müssen sie von den Lebenden und Liebenden im *Gedächtnis* gehalten werden, eine Funktion, die von Brauchtum und Kult getragen wird:

[D]as Gedächtnis, das wir den Heimgegangenen bewahren, bindet unseren oberirdischen Tag an die geheimnisvolle Nacht, aus der alles Leben kommt und darein es wieder versinkt. Die Lebenden wissen sich als Glied einer endlosen Kette, hinter sich die Abgelebten und vor sich die Ungeborenen. Im Wissen um den Unterschied von Leben und Tod wird ein Unterschied von Weltdimensionen verstanden: der Dimension des Erscheinens und der Dimension des *Abwesens*.⁵¹

⁴⁶ Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 180.

⁴⁷ Fink: *Metaphysik und Tod*, op. cit., S. 80.

⁴⁸ Diese Übersetzung des Gedichtes *Busons* (1715–1783) ist zitiert aus Levering, Miriam: *Geheimnisse des Zen. Den torlosen Weg beschreiten*, Gerstenberg, Hildesheim 2010, S. 51.

⁴⁹ Fink: *Metaphysik und Tod*, op. cit., S. 34.

⁵⁰ Fink, Eugen: *Spiel als Weltsymbol*, hrsg. von Nielsen, Cathrin; Sepp, Hans Rainer (= EFGA 7), Alber, Freiburg/München 2010, S. 154.

⁵¹ *Ibid.*

Für Fink erfüllt der Brauch, und mit ihm die verschiedenen Riten und kultischen Handlungen, in denen mit dem Tod umgegangen wird, also die kosmologische Funktion, innerhalb des Tages den Selbsteinschluss des Verstehens bzw. Wohnens in die Tagperspektive zu verhindern. Begräbnisstätten sind ebenso wie Totenmasken oder Fotografien Verstorbener als binnenweltliche Dinge *Orte* des Gedenkens an die Abgeschiedenen, die so *als Abgeschiedene* auf vielfältige affektive Weisen anwesend bleiben, und darin die nächtliche Dimension des Abwesens selbst, die Grenze des Seins, als Grenze allen *Wohnens* verstanden halten. Die Ambiguität des Todes – auch im Gedenken – deutet hin auf die Ambiguität des Abwesens, welches gleichursprünglich mit dem Anwesen die Welt ist. Der Tod weist so über seine Masken auf das hin, was die taghafte Dimension der Welt hinter den Erscheinungen verbirgt, die Grundlosigkeit der Welt, aus der sich das Erscheinen erhebt: „Die Erscheinung ist Maske, hinter der ‚niemand‘, hinter der nichts ist – als eben das Nichts.“⁵²

Treibt das Verlangen, einen Blick hinter diese Maske zu erhaschen, das Verstehen an, so wie das Faktum, durch dieses Dunkle von sich geschieden zu sein, es überhaupt erst ermöglicht?

3. Emmanuel Levinas: Die Maske als Skandal

Springen wir zu Levinas – bleiben wir bei den Masken.

Jemand, der stirbt: Angesicht, das zur Maske wird. Der Ausdruck verschwindet. Die Todeserfahrung, die nicht die meine ist, ist Todes ‚erfahrung‘ von *jemandem*, einer Person, die sich sogleich jenseits der biologischen Vorgänge befindet, die mir als jemand verbunden ist.⁵³

Mit unserem Ausblick auf Levinas verschieben wir den Fokus in der Todesphilosophie noch weiter in Richtung des *Fremdtodes*, auf die ethische Bedeutung des Todes einer anderen Person.⁵⁴ In der Loslösung des Todesdenkens von der Dominanz der Eigentodperspektive machte Fink, wie wir sahen, wichtige Schritte.

⁵² Fink: *Spiel als Weltsymbol*, op. cit., S. 223.

⁵³ Levinas, Emmanuel: *Gott, der Tod und die Zeit*, hrsg. von Engelmann, Peter, übersetzt von Nettlein, Bettina Astrid; Wasel, Ulrike, Passagen Verlag, Wien 1996, S. 21.

⁵⁴ Dabei fokussieren wir auf Levinas' spätes Todesdenken. Für eine Darstellung der Entwicklung seines Todesdenkens siehe Cohen, Richard A.: „Thinking Least about Death: Contra Heidegger“, in *International Journal for Philosophy of Religion*, 60,1 (2006), S. 21–39. Wir lassen zudem die interessanten Parallelen und Differenzen, die sich in der Betonung des Momentes der *Geburt* und der *Fruchtbarkeit* bei Fink und Levinas in Abgrenzung von Heidegger ausmachen lassen, beiseite.

Levinas hat mit Fink die Kritik am Todesdenken aus *Sein und Zeit* gemein: Der Tod lässt sich nicht als eigenste Möglichkeit ins Verstehen einholen und nicht auf das Sein-zum-Tode reduzieren.⁵⁵ Finks Beharren auf der Fremdheit, Unintegrierbarkeit und damit Einzigartigkeit jeden Todes hebt Levinas positiv hervor: „Jeder Tod ist Skandal, ein *erster* Tod; es gibt keine Gattung des Todes, sagt Fink, keine Annäherung an den Begriff im allgemeinen.“⁵⁶ Für Levinas bleibt Finks Zugang zum Mysterium des Todes jedoch grundlegend entlang der Frage nach dessen *Intelligibilität*, Erkennbarkeit, orientiert, wobei letztere – analog zu Heidegger – als sprachliche, sich in Artikulation ausdrückende, bestimmt wird. Dies zeige sich bereits darin, dass für Fink das *Schweigen* dem Tod angemessen sei.⁵⁷ Der Tod ist unsagbar, das Sprechen aber die Weise, wie der Mensch auch über die Grundphänomene verstehend im Sein ist.

Diese Aktivitäten machen das Seinsverständnis aus, so wie dieses eine Weise zu sein darstellt. Es befindet sich in der Sprache, und die Sprache vermag das Verständnis zu erzählen gemäß seiner Modalitäten (Arbeit, Krieg, Liebe, Spiel), den Verhaltensweisen in und gegenüber dem Sein.⁵⁸

Die Sprache aber „gehört dem Sein an und ist Intelligibilität als In-der-Welt-Sein“⁵⁹, sodass das Wohnen des Menschen, in dem das Sein sich in der Sprache selbst versteht, dem Sein gehört. Fink erscheint so als ein weiterer Philosoph des *Selben*, der Mensch wird reduziert darauf, ein, wenn auch herausgehobenes, Moment des Seins zu sein. Levinas dazu auch an anderer Stelle: „So bleibt für Fink das Sein der höchste Begriff, und man kann nicht über ein *Jenseits des Seins* sprechen, denn dort herrscht Mythologie.“⁶⁰ Dass man davon nicht sprechen kann, heißt jedoch nicht, dass das Sein das Letzte für Fink wäre. Im Kreis des Verstehens und der Sprache zeigt der Tod einen *Riss* an, da er sich, wie angemerkt, nicht sprachlich subsumieren lässt. Und somit findet Levinas, trotz seines harschen Urteils „[i]n der Welt sind wir immer schon unter das Weltliche subsumiert. Es gibt

⁵⁵ *Ibid.*, S. 18, 103. So bleibt es für uns fraglich, ob, wie Trawny anmerkt, „es kaum zu verstehen [wäre], dass Andere sterben, wenn wir selbst unsterblich wären“. Peter Trawny: „Martin Heidegger“, in: *Campus Einführungen*, hrsg. von Bonacker, Thorsten; Lohmann, Hans-Martin, Campus, Frankfurt am Main/New York 2003, S. 67.

⁵⁶ *Ibid.*, S. 101.

⁵⁷ *Ibid.*, S. 100.

⁵⁸ *Ibid.*, S. 101.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, S. 78.

keine Befreiung“⁶¹, auch lobende Worte für Fink. Dessen Todesdenken – das den Tod als die undenkbbare Grenze, von der her das Denken denkbar wird, denkt⁶² – habe eine Dimension jenseits des Seins und Nichts gedacht, wodurch die Tür geöffnet werde, über die Ontologie hinauszudenken.

Bei Fink ist der Tod das Ende des Seinsverständnisses, das Ende des Nichts im Wechsel mit dem Sein, und darf nicht voreilig mit der Negation der Negation, die Sein ergibt, verwechselt werden. Man muß sich fragen, ob man sich hier nicht in einer Sinndimension befindet, wo ein Jenseits des Seins und des Nichts gedacht wird – selbst wenn hier eine andere Dimension des Denkens einen Sinn gewinnt, nicht das von Fink nahegelegte Schweigen.⁶³

Dies verfolgt er im Kontext der Vorlesung mit Ernst Bloch weiter, wobei er an Bloch zu schätzen scheint, dass hier die Zeit nicht dem Sein – so z. B. als Sein-zum-Tode – untergeordnet werde.⁶⁴ Die Zukunft ist vielmehr als das Noch-nicht-Gekommene, weder virtuell noch als Mögliches Existierende gefasst; die Bewegung in Richtung der Zukunft wird so zur Beziehung mit der Utopie. So lasse sich die Zeit als *Hoffnung* denken.⁶⁵

Den Tod damit aus einer Zeit zu denken, die nicht der Horizont des Seins ist, könne das Denken des Todes vom „umgekehrten Dogmatismus“, der Umkehrung des positiven Dogmatismus von der Unsterblichkeit der Seele, befreien, der ihn auf das Dilemma von Sein und Nichts reduziere.⁶⁶ Tod und die ihn begleitende Angst sind mehr als nur ein Zeichen des Nichts⁶⁷, sie sind ein tiefer Ausdruck der Liebe: „Aber nicht mein Nicht-sein ist beängstigend, sondern das des Geliebten oder des Anderen, der mehr geliebt wird als mein Sein.“⁶⁸ Für Levinas ist das, was man Liebe nennt, „die Tatsache schlechthin, daß der Tod des Anderen mich mehr erschüttert als der meine“⁶⁹, sodass mein Empfang des Anderen ein – negativer – Verweis auf den Tod ist. Denn dem Tod wird im Gesicht/Anlitz des/der Anderen begegnet. Hier kehren wir zurück zu unserem Einstiegszitat. Der Tod des/der Anderen, in dem der Ausdruck aus dessen/deren Anlitz schwindet, affiziert mich

⁶¹ *Ibid.*, S. 102.

⁶² *Ibid.*, S. 101.

⁶³ *Ibid.*, S. 103.

⁶⁴ *Ibid.*, S. 104, 115.

⁶⁵ *Ibid.*, S. 115–116.

⁶⁶ *Ibid.*, S. 18.

⁶⁷ *Ibid.*, S. 115.

⁶⁸ *Ibid.*, S. 116.

⁶⁹ *Ibid.*

im tiefsten Inneren meiner Subjektivität – der Sensibilität. Ich bin für Andere in ihrer Sterblichkeit nicht nur verantwortlich, sondern werde durch den Anspruch dieser Verantwortlichkeit, der sich im ‚du sollst nicht töten‘ artikuliert, durch sie individuiert; die Verantwortlichkeit ist A-priori des A-priori, sie hat sich in mich eingeschlichen ‚wie ein Dieb in der Nacht‘, unterläuft mich als Subjekt: „Ich bin verpflichtet, ohne dass diese Verpflichtung in mir begonnen hätte.“⁷⁰ Verantwortlichkeit wird so als Passivität, aus der sich meine Aktivität vollzieht, in der sie ihren ‚Grund‘ hat, denkbar.⁷¹ „Der Andere individualisiert mich durch die Verantwortung, die ich für ihn habe. Der Tod des Anderen, der stirbt, betrifft mich in meiner Identität selbst als verantwortliches Ich [...]“. ⁷²

Dies ermöglicht es uns, die Wiener Straßenszene, die uns Musil präsentierte, in einem anderen *Licht* zu betrachten. Die Angst der Dame als Angst angesichts ihres *Nichts* zu verstehen, setzt voraus, das Sein – die Menschlichkeit – des Menschen als *conatus* aufzufassen,⁷³ ihn als primär um das *eigene Seinkönnen* besorgt zu sehen. Somit wären auch Affektionen primär *selbstbezüglich*⁷⁴ – und damit aus der Aktivität verstanden. Auch dies, die Erschütterung der Frau aus der totalen unpersönlichen *Fremdheit* und *Unverstehbarkeit* des Todes zu verstehen, verkennt für Levinas die Dimension leiblich-sinnlicher Affektion des Todes, die ihn, so können wir anfügen, gerade zu einer *persönlichen* Erfahrung macht. „Bedeutet die Unmöglichkeit, den Tod auf eine Erfahrung zu reduzieren, diese Binsenweisheit der Unmöglichkeit einer Todeserfahrung [...] nicht ein Betroffensein, das passiver ist als ein Trauma?“⁷⁵

Was, so Levinas, wenn wir Affektivität nicht *primär* als Selbstbezüglichkeit verstünden, sondern als Einbruch des Anderen im Selben, den das Selbe passiv und geduldig empfängt, bzw. als Beunruhigung des Selben durch den Anderen in ihm? Dieser Einbruch, die „Entkernung des Genusses, in dem der Kern des Ich unterwandert wird“⁷⁶, wird im Tod eines/r Anderen herausgehoben erfahren. Er ist „die emotionale Erschütterung *par excellence*, das affektive Betroffensein *par excellence*“.⁷⁷ Mit Levinas können wir uns nun fragen, ob die Dame hier die „Schuld der Überlebenden“⁷⁸ fühlt: Eine Beunruhigung, die sich nicht (leicht) abschütteln lässt?

⁷⁰ Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übersetzt von Wiemer, Thomas, Alber, Freiburg/München 1992, S. 46.

⁷¹ *Ibid.*, S. 50.

⁷² Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, op. cit., S. 12.

⁷³ *Ibid.*, S. 28.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, S. 20.

⁷⁶ Levinas: *Jenseits des Seins*, op. cit., S. 149.

⁷⁷ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, op. cit., S. 19.

⁷⁸ *Ibid.*, S. 22.

Denn eines ist klar: der Tod des/r Anderen *trifft mich*. Geht mir *nahe*, affiziert unmittelbar, lässt sich nicht in einer Wahrnehmung bändigen. Und ist mein eigener Tod für mich wirklich schlimmer als der Tod eines/r Anderen? Der Tod ist mit Levinas betrachtet mehr als die *Vernichtung* eines Seienden. Er ist eine *Frage*, die beunruhigt. Eine Frage – sinnlich, affektiv –, die die Dame dazu führt, sich mit dem Ausruf „Meinen Sie, daß er tot ist?“ an den Herrn, einen Anderen, zu wenden. Eine Hinwendung als Anspruch, in dem das Unendliche durch das Antlitz der Frau den Herrn in die Verantwortung nimmt, und im Sagen, das in die Verantwortung nimmt, seine Spur im Gesagten verwischt. In der Wendung der Dame an den Herrn *spricht* eine ungreifbare und unvergleichbare Andersartigkeit zu dem Mann, und ‚erscheint‘ im Gesagten – in den Worten der Sprache und dem physischen Gesicht der Dame – darin, dass es doch als affektive Erschütterung nie *anwesend* war.⁷⁹ Die Szene führt uns so vor Augen, wie die ungreifbare und stets vorgängige Affektion durch den Anderen-im-Selben als Frage eine Wendung zum Anderen auslöst: Eine Wendung, die das Kreisen des Bewusstseins in seiner eigenen Endlichkeit aufbricht, und das Selbe über den nie einholbaren Anfang in der Frage auf das Ziel seines Begehens ausrichtet: den Anderen, den es sucht, und doch niemals ganz greifen kann, und dessen Suche die *Zeit* – die Verlaufsbahn des Seins – des Selben beschreibt: „Unendliches *im* Endlichen“, die Diachronie.⁸⁰ Oder, in anderen Worten Levinas’: „Die Zeit ist nicht die Begrenzung des Seins sondern seine Beziehung zum Unendlichen. Der Tod ist nicht Vernichtung, sondern notwendige Frage, damit diese Beziehung zum Unendlichen oder die Zeit entsteht.“⁸¹ Über den Tod eröffnet sich so mit Levinas ein ganz anderer Zugang zur Ontologie. Ein Zugang über die Ethik:

Hier muß das Andere-im-Selben als erste Kategorie gedacht werden, indem das im anders gedacht wird denn als Gegenwart. Das Andere ist nicht ein anderes Selbes, das im bedeutet keine Assimilation. Situation, in der das Andere das Selbe beunruhigt, oder das Selbe das Andere begehrt oder erwartet.⁸²

4. Konklusion

Unsere Betrachtung einiger Masken des Todes findet ihren konkreten Referenzpunkt an der berühmten Eingangsszene von Musils *Der Mann ohne Eigenschaften*.

⁷⁹ Levinas: *Jenseits des Seins*, op. cit., S. 53.

⁸⁰ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, op. cit., S. 121.

⁸¹ *Ibid.*, S. 29.

⁸² *Ibid.*, S. 127.

Diese betrachteten wir durch die Brillen Martin Heideggers, Eugen Finks und Emmanuel Levinas', wobei sich uns entlang der Frage der Sterblichkeit drei grundlegend verschiedene Weisen, menschliches Sein in seinem Bezug zum Ort seiner Existenz zu denken, zeigten: Ontologie, Kosmologie und Ethik. Mit Heidegger betonten wir die zentrale Bedeutung der Sterblichkeit, des eigenen Todes, für das menschliche Seinsverständnis, und damit verbunden die Möglichkeit eines authentischen, gelingenden Bezugs zu sich selbst und anderem. Folgend beschrieben wir mit Eugen Finks kosmologischem Weiter- und Umdenken des heideggerschen Todesdenkens die Konsequenzen des Solipsismus in der Todesphilosophie, der Priorisierung des Eigen- über den Fremdtod, und sahen die Sterblichkeit des Menschen als eine mitmenschliche Situation sowie ein kosmologisches Verhältnis. Über den Totenkult und in der Pietät bewahren die Lebenden die Abgeschiedenen als Abgeschiedene im Licht des Tages. Ein Gedenken, über welches im menschlichen Verstehen, welches sich im Erscheinen, dem kosmischen Tag, eingerichtet hat, die kosmische Nacht als absolute *Grenze* dieses Verstehens mitverstanden bleibt. In einem letzten Schritt war es die Stimme Emmanuel Levinas', welche Finks Insistieren auf der Unmöglichkeit, den Tod zu verstehen, und somit den Tod eines Einzelnen als Besonderes eines Allgemeinen abschließend zu denken, lobend aufgreift. Für Levinas bleibt Finks Todesdenken aufgrund seines kosmologischen Ansatzes jedoch zu sehr an der Frage der Verstehbarkeit bzw. Erkennbarkeit des Todes orientiert, sodass es den Tod tendenziell unpersönlich auffasst. Nicht der Tod des/der Anderen und des/der Nächsten bewegt das Denken, sondern der Tod in seiner Unverstehbarkeit. Die affektive *Erschütterung*, die der Tod des oder der Anderen auslöst, bleiben ebenso unterreflektiert, wie die Einzigartigkeit des Selben sowie die Andersartigkeit des/der Anderen nicht streng genug gedacht werden. Für Levinas weist der Tod nicht ins Nichts der Welt, sondern in die unauflösliche Verwicklung, aus der sich menschliche Welten erheben: die Verantwortung des Selben für den Anderen, die Unendlichkeit in der Endlichkeit.

Lutz Niemann ist Absolvent des PhD Programms *Deutsche und französische Philosophie* der humanwissenschaftlichen Fakultät der Prager Karlsuniversität. In seiner Dissertation widmet er sich den Phänomenen Leere und Fülle entlang von Bruchstellen der Erfahrung, welche er im Zögern, Warten und in der Langeweile ausmacht. Zu seinen Veröffentlichungen zählen eine Monografie (*Die Existenz als Jagd. Eine Verfolgung der Grenzen des Sinns*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2021) sowie einige Artikel. E-Mail: niemannlutz@web.de

**SINN UND MITEINANDERSEIN – EIN DIALOG
ZWISCHEN EMMANUEL LÉVINAS UND EUGEN
FINK**

ANNETTE HILT**Abstract****Meaning and Being-With-One-Another – A Dialogue Between Emmanuel Lévinas and Eugen Fink**

There is nearly no reference directly addressed from Emmanuel Levinas to Eugen Fink and vice versa (apart from Levinas' verdict directed to Fink's concept of play as example for the unethical consequences growing out of a phenomenology still oriented towards an ontological source). Yet, both of them challenged their phenomenological grounds, which might beg for a comparison on methodological grounds. However, what I am interested in, is to start a virtual dialogue between these two protagonists on a field, we might only discover today as Fink's phenomenology of social relations is accessible once again to readers, after Fink himself had mostly developed it in oral lecture courses. Such a virtual dialogue might establish a ground for moving forth with phenomenological inquiry to what we could be able to conceptualize from the heritage of phenomenological thinking, whenever we understand Phenomenology itself as dialogical. Concepts of world, its relationality and its boundaries on the one hand, concepts of transcendence and infinity on the other hand, are examples for a field where Fink and Levinas might meet and get into a dialogue about our social relations, their ontological, anthropological and ethical implications.

Keywords: Social Phenomenology; Togetherness; Alterity; Fink; Levinas

„Die Bedeutung, die heute von einer ganzen Reihe von Philosophen, Theologen, Politikern, Moralisten und sogar von der öffentlichen Meinung dem Begriff und der Praxis des Dialogs – jedenfalls dem Wort ‚Dialog‘ – beigemessen wird, [...] bezeugt eine Neuorientierung der Vorstellung, die sich die westliche Gesellschaft vom Wesen des Sinns und des Geistigen macht.“¹

1. Beziehungsweisen: Dialog als eine Basis der Phänomenologie?

Was bedeutet das „Indiz“, dass sich mit Begriff und Praxis, die dem Dialog beigemessen wird, „eine neue Idee vom Wesen des Sinns und des Geistigen“ ankündigt?² Sinn ist Beziehung, so die *erste* Arbeitshypothese für die Entwicklung eines gemeinsamen Dialogs zwischen Eugen Fink und Emmanuel Levinas: Beziehung, durch die und in der Wirklichkeit erst entsteht, von dem dasjenige, was sich uns als gemeinsames Sein aus unterschiedlichen Perspektiven eröffnet, erst ermöglicht wird. Beziehung ist zwischen mehr als einem.

Der Dialog könnte also, so die weitere, *zweite* Hypothese, Beziehungsform des Miteinander, Beziehungsform der Alterität mit einem Anderen als Anderem, der nicht einfach meinesgleichen ist, sein; ‚Dialog‘ in phänomenologischer Problematisierung könnte dahin führen, wie wir in Beziehungen zum Anderen und zueinander kommen, und zwar *vor* einem Bestimmen des Anderen über ein uns Selbes und Allgemeines: „Die Idee des Unendlichen ist die soziale Beziehung“, schreibt Levinas.³ Die Idee des Unendlichen: Dasjenige, was das Denken nicht enthalten kann, was ihm (ethischen) Widerstand bietet als „ein absolut äußeres Wesen“⁴: für Levinas der Andere bzw. die Anderen, die absolut irreduzibel sind auf ein Eigenes.

¹ Levinas, Emmanuel: *Dialog – Ein kooperativer Kommentar*, hrsg. v. Liebsch, Burkhard, Karl Alber, Freiburg/München 2020, S. 1. Ursprünglich war dieser Text 1980 erschienen im *Archivio di Filosofia*; erweitert um den Untertitel als ‚Dialogue – Conscience du soi et proximité du prochain‘ wiederabgedruckt in Levinas, Emmanuel: *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 2000. Dort wird auf die deutsche Übersetzung als Vorlage verwiesen, erschienen in: Böckle, Kaufmann, Rahner, Welte (Hrsg.): *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Herder, Freiburg 1981; im Folgende wird nach der letzten deutschen Übersetzung von 2020 zitiert.

² *Ibid.*

³ Levinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übersetzt, herausgegeben und eingeleitet v. Krewani, Wolfgang Nikolaus, Karl Alber, Freiburg/München 1983, S. 198.

⁴ *Ibid.*

Dialog könnte so als eine besondere Weise der Kommunikation fungieren, die Distanz wahrt als eigene Beziehungsform und darin Selbst und Anderen, Ich und Du zu Sprechenden macht.⁵ Dialog als Beziehungsweise könnte – so die *dritte* Hypothese – über eine ontologische Ordnung der sozialen Beziehung auf eine ethische hinaus verweisen, insofern modalontologische Strukturen wie die des So- und Anderseins, des Seins und Nichtseins, des Wirklich- und Möglichseins erst daraus entstehen und so gedacht werden können, dass sie dem- und denjenigen, die sprechen, in ihrer Eigen- und Andersartigkeit gerecht werden.⁶

Warum jedoch in der Form des Dialogs? Vor einem Austausch von Informationen kommen wir ins Gespräch. Der Dia-log geht aus vom Getrenntsein: ‚*dia*‘ verstanden als ‚auseinander‘; daraus erst kann Annäherung geschehen als ein Bezug zum Unbekannten, als *Spur*, die für Levinas nicht als identifizierendes Zeichen die Sprechenden repräsentiert, sondern stets auf ihre irreduzible Alterität verweist: „Die Spur des Unendlichen ist diese Ambiguität im Subjekt, abwechselnd Anfang und Vermittlung, diachrone Ambivalenz, die vom Ethischen ermöglicht wird“⁷ – sie ist Transzendenz, die uns aufricht zur Welt im Anderen. Ein solches ‚Weltdenken‘⁸ im Zeichen der Transzendenz und der Alterität könnte einen Dialog zwischen Emmanuel Levinas und Eugen Fink eröffnen.

Welt bzw. Welt in der kosmologischen Differenz von Binnenwelt und dem Kosmos bildet ein Feld für Transzendenz, so Eugen Fink.⁹ Zu dieser Transzendenz als dem „Medium unserer Existenz“¹⁰ gilt es den rechten Abstand, das rechte Verhältnis zu gewinnen; ein Verhältnis, in dem Dialog über unser Verhältnis zu und mit den Anderen entstehen kann. Dieses Verhältnis kann für Fink nicht eines im Sinne der Husserlschen Intentionalität unter dem Primat des Vorstellens sein: Miteinandersein ist kein Derivat einer vorstellungsmäßigen Ich-Du-Beziehung. Vielmehr geht es Fink um die Konstitutionsmöglichkeit eines Verhaltens zur Zeit,

⁵ Vgl. zur zentralen Bedeutung der Sprache für Levinas’ Konzeption einer Ethik der Alterität Hilt, Annette: *Sprache*, in: *Emmanuel Levinas Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, J.B. Metzler, Heidelberg/Berlin 2025 (forthcoming).

⁶ Vgl. zu diesem methodischen Zug, Ethik als erste Philosophie in der Sprache zu gründen: Critchley, Simon: „Eine Vertiefung der ethischen Sprache und Methode: Levinas’ ‚Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‘“, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (1994/4), S. 643–651.

⁷ Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Französischen v. Th. Wiemer, Karl Alber, Freiburg/München 1992, S. 326.

⁸ 8 Vgl. zum Konzept der Welt bei Eugen Fink Nielsen, Cathrin und Sepp, Hans Rainer: „Welt bei Fink“, in dies. (Hrsg.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Karl Alber, Freiburg/München 2011, S. 9–24.

⁹ Vgl. Fink, Eugen: *Existenz und Coexistenz*, hrsg. v. Hilt, Annette (= EFGA 16), Karl Alber, Freiburg/München 2018, S. 105.

¹⁰ *Ibid.*, S. 44.

zum Raum und zur Welt, das zugleich auch den Erscheinungs- und Spielraum für Gemeinsames und Gemeinschaft öffnet: Sein bzw. Welt, die er so zu fassen sucht, ist Gabe, nichts Gemachtes. Die Mit-teilung, die sich hier als (nicht nur sprachliche) Beziehung ereignet, ist ein Moment in der Struktur des Miteinander-teilens von Welt. Dieses Gespräch ist „Ort aller Probleme“, ist der Ort für die durch Sprache ermöglichte menschliche Gemeinschaft.¹¹ Deren Struktur – die Struktur sozialer Beziehungen – sucht Fink phänomenologisch, darüber hinaus aber auch ontologisch-anthropologisch zu klären.

Fink und Levinas möchte ich als Vertreter von einer anthropologisch konzipierten Ontologie einerseits und einer Ethik andererseits in Kontrast bringen; beide können jedoch miteinander kommunizieren, und zwar über die nicht nur für die Phänomenologie zum konzeptionellen Angelpunkt werdende Problematik der Konzeption von Subjektivität, die das Subjektsein zum einen nicht einfach in einer Ontologie der gegenständlichen Welt aufgehen lässt, zum anderen auch der Pluralität von Subjekten gerecht wird. Hierzu muss das Konzept des Erscheinens selbst wie auch dasjenige eines Erscheinungsraumes für das Miteinandersein – eben die Bedingung der Möglichkeit für einen geteilten Raum befragt werden. Sprache und Sprechen als diesen Raum und die Beziehung konstituierend könnten dazu eine Basis bilden.

Wie könnten die beiden Denker in ein Gespräch gelangen? Nicht nur darüber, inwiefern Ontologie bzw. Anthropologie die Ethik oder umgekehrt die Ethik eine wie auch immer ontologisch konstituierte Anthropologie fordert, das eine nicht das Erste vor dem Anderen ist, sondern inwiefern beide für eine Verständigung im Rahmen einer radikalen Philosophie der Transzendenz – angesichts des Unendlichen von Sinn – unabdingbar sind. Dies ist die Frage an ihr Philosophieren, ist ein Anspruch an die Phänomenologie selbst.

Fink wie Levinas betonen die Entwicklung ihrer Anthropologie und einer Ethik als „erste Philosophie“ über eine Befragung der Sozialstrukturen, die sich nicht mehr an Traditionen der Ontologie und ihrer Korrespondenz mit dem Vorstellen¹² orientieren.¹³ So könnte an Fink die Frage gestellt werden, inwie-

¹¹ Vgl. *ibid.*, S. 46.

¹² Vgl. Levinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übersetzt, herausgegeben und eingeleitet v. Krewani, Wolfgang Nikolaus, Karl Alber, Freiburg/München 1983, S. 196–198. Vgl. auch: Fink, Eugen: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hrsg. v. Schütz, Egon; Schwarz, Franz-Anton, Karl Alber, Freiburg/München 1979, S. 430–431.

¹³ Wenn man denn die beiden mit diesen Kategorisierungen trifft: Fink bezeichnet eine „ausführliche Klarlegung aller Beziehungen zwischen den fünf Grundphänomenen und den in ihnen begründeten Sekundärphänomenen“ als „Aufgabe einer weitläufigen Phänomenologie der menschlichen Existenz“, die für ihn weiterhin ein Desiderat bleibt (vgl. *ibid.*, S. 430). Levinas stellt für sich selbst

fern seine Anthropologie einen ethischen Anspruch hat, und zwar, insofern diese herausgearbeiteten Grundstrukturen menschlichen Daseins auf Miteinanderteilen und sich Mitteilen, auf Dialog aufgebaut sind und ihn immer wieder herausfordern. Und an Levinas erginge die Frage, inwiefern sich in seinem Verständnis von Dialog ein beständiges Widerrufen (*de-dire*) zeigt, das eine gemeinsame Verständigung mit-einander auf gemeinsame Strukturen unserer Gemeinschaft hin impliziert, also eine anthropologische Klärung fordert, die sich aus dem Anspruch des Anderen, aber auch einer gemeinsam geteilten – sozialen – Welt ergibt. Anthropologie und Ethik würden sich so überkreuzen, einander fordern. Hierfür wird entscheidend sein, wie einerseits der Eintritt in den Dialog, andererseits die Gestaltung des Dialogs bzw. des Mit-teilens in einem gemeinsamen Feld der Beziehung, wie Fink dies anspricht, konzipiert werden kann; dazu werden wir einige der explizit sozialphilosophischen bzw. sozialontologischen Werke Finks und Levinas' heranziehen und unter den für die beiden jeweils zentralen Konzepten der Welt, der Transzendenz bzw. des Unendlichen in einen Dialog bringen.

Fink zielt auf eine ontologische¹⁴ Klärung der Sozialität,¹⁵ wobei diese ontologische Klärung relational ausgerichtet ist: die Beziehungs-gehen den Seinsstrukturen voraus.

Wenn man auf eine Ontologie der menschlichen Gemeinschaft abzielen will, muß man sich auch klar machen, daß jede Ontologie selber aus einer Gemeinschaft entspringt. [...] Mit der Frage nach der ontologischen Verfassung der Sozialität ist notwendig immer auch mitgefragt nach der sozialen Voraussetzung der Ontologie.¹⁶

„Voraussetzungen der Ontologie“ und deren Konzeption im Rahmen unserer Kategorien des Denkens eines ontologischen Bezugsrahmens, in dem Seiendes zur Geltung kommt: Kommen wir zum ersten Einsatzpunkt für ein Gespräch mit unseren beiden Protagonisten.

die Entwicklung, der Ethik als Regelwerk in Abrede: „Meine Aufgabe besteht nicht darin, die Ethik aufzubauen; ich versuche nur, ihren Sinn zu suchen. [...] Zweifellos kann man entsprechend dem, was ich eben gesagt habe, eine Ethik aufbauen, aber das ist nicht mein eigentliches Thema“ (Levinas, Emmanuel: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Phillipe Nemo*, hrsg. v. Engelmann, Peter, Passagen, Wien/Köln 1986, S. 69).

¹⁴ Ontologisch unter der Fragestellung, inwiefern unsere Formen von Gemeinschaft unser Seinsverständnis und damit auch unser Selbstverständnis widerspiegeln.

¹⁵ Vgl. Fink: *Existenz und Coexistenz*, op. cit., S. 301.

¹⁶ *Ibid.*, S. 22.

2. Miteinandersein: Welt und bedeutsame Dinge

Das „mit“ sei ungeeignet, die originäre Relation zum Anderen – als Grundlage der sozialen Beziehung, die ihre Relata nicht aufeinander, auf das Selbe, reduziert – zu bezeichnen, so Emmanuel Levinas.¹⁷ Fink dagegen expliziert die soziale Beziehung über das Miteinandersein, das er auf das Schärfste von dem Füreinandersein transzendental unter dem Primat des Vorstellens konstituierter Subjektivität unterscheidet.¹⁸

Finks Register ist hier die Phänomenologie, in deren Rahmen er seine ontologischen Fragen stellt. Er zielt hier auf einen kosmologischen Phänomenbegriff, den eine Differenz zwischen Welt und binnenweltlichem Seienden charakterisiert, die sich in der Dialektik unterschiedlicher Erscheinungsfelder unserer gemeinsam gelebten Existenz wiederholt. Die co-existenten Subjekte sind einander fremd: Fremdheit – für Fink ein ontologischer Begriff für die Irreduzibilität des Erscheinenden auf ein ihnen allgemeines Korrelat – ermöglicht erst Nähe: Nähe, die Möglichkeit von Ent-Fernung und Beziehung, setzt Fremdheit voraus. So heißt es in *Existenz und Coexistenz*: „Das menschliche InderWeltsein [...] ist in sich eigentümlich bewegt durch einen unruhigen Gegensatz [...] von Heimat und Fremde. Alle unsere Lebensverhältnisse sind in das Medium dieses Widerspiels eingetaucht, alle haben von daher einen beirrenden zweideutigen Charakter, eine aenigmatische Tönung.“¹⁹ Ein Gegensatz eröffnet erst ein mögliches gemeinsames Feld, in dem miteinander zu sein bedeutsam wird.

Dieses Miteinandersein wird von Fink ontologisch als eigene Seinsform, ursprünglicher als das Füreinandersein,²⁰ herausgearbeitet, insofern es in der modernen, der cartesischen Konzeption des Vorstellens verdrängt wird. Miteinandersein geht dem *cogito sum*, aber auch dem Dasein, dem es in seiner Existenz um diese Existenz selbst geht, ontologisch voraus. Es ist nicht bereits intentional auf einen Horizont von Verfügbarkeiten ausgerichtet, sondern muss seine Strukturen, Ausrichtungen, Verpflichtungen und Ordnungen erst in Formen des Zusammenlebens und deren Bezeugung bilden. Coexistenziell ist das Miteinandersein grundlos, ist bestimmt durch den Entzug seines Grundes. Dies manifestiert sich für Fink in der Erfahrung der existenziellen Not, Welt miteinander zu teilen und Formen des Sprechens und Handelns dafür zu finden.

¹⁷ Levinas, Emmanuel: *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, Montpellier 1980, S. 9.

¹⁸ Vgl. hierzu insbesondere Kapitel 7 und 8 von Fink: *Existenz und Coexistenz*, op. cit.

¹⁹ *Ibid.*, S. 276.

²⁰ Vgl. *ibid.*, S. 84–85.

Phänomenologisch konzipiert Fink das Miteinandersein über eine Mehrzahl von Sinnsphären: die Grundphänomene des menschlichen Daseins – Tod, Liebe, Arbeit, Herrschaft und Spiel. In ihnen sind ‚abstraktere Bestimmungen‘ wie Leiblichkeit, Vernunft, Sprache oder Freiheit enthalten,²¹ ebenso der Gegensatz von Singularität und Pluralität. Mit Fink könnte gegen Levinas der Einwand formuliert werden, dessen Schema ‚Selbst – Anderer‘ sei ein abstraktes und einen Grundzug menschlicher Existenz totalisierendes. Für Fink sind Seinsverständnis und Selbst- wie Fremderkenntnis in den Grundphänomenen verklammert: Jedes der Grundphänomene erschließt auf eigene Art die Offenheit des Seinsbezuges und auch die Beziehung zum Anderen.²²

Unser Fremdverstehen legt sich in im Umgang geteilten Praktiken aus. Fink setzt sich hier von Heideggers Zeug-Analyse, die zum einen im Rahmen einer Bewandnis-Ganzheit, zum anderen in dem der Sorge des Daseins um sich selbst steht, ab. Hier kommt nun die Co-Existenz ins Spiel: Wie wir Welt teilen im praktischen Umgang mit bedeutsamen Dingen, den *Symbola*, wie dem Haus, dem Tisch, dem Bett oder auch anderen technischen Gegenständen, in deren Gebrauch sich Mitteilung, und eben auch Streit, um einen gemeinsamen Sinn entfaltet. Auch darin spiegelt sich die Offenheit, der nie zu Ende kommende Wandel des Kosmos, der Dinge in der Welt in ihrer jeweils spezifischen Gestalt hervorbringt, wider: als Weltoffenheit des Menschen, der dieses Verhältnis als Gemeinschaft in ihren Sinnbildungen in lateralen Verhältnissen zu dem/den Anderen über die Dinge immer wieder neu erfahren und auslegen muss, und zwar über die Erfahrung des Neu-Bedeutsamwerdens.

Ebenso bedeutsam wird das Verhältnis zu Abwesenden, das Verhältnis zum Nichts als weiterer ontologischer bzw. für Fink kosmologischer Kategorie: Mit den Abwesenden, dem, was nicht mehr oder auch noch nicht ist, teilen wir Welt in anderer Weise als über einen durch unsere gegenständliche Umwelt gestalteten präsenten Sinn. Für das Gedenken müssen selbst erst Institutionen geschaffen und Dinge sinnbildend für das anwesende Abwesende werden. Diese bedeutsamen Dinge, die *Symbola* – Teile, die das zu verstehen geben, wovon sie Teil sind –, verweisen auf das, was nicht erscheint bzw. nicht in einem uns sich zeigenden Sinn aufgeht. Sie verweisen auf die Welt als eine Aufgabe, denn bedeutsam werden sie in ihrem gemeinsamen Gebrauch, wo wir ihre unendlichen, sich wandeln können den Bedeutungen erfahren. Wir erfahren an ihnen unsere Lebensbedürfnisse, daher sind für Fink *Symbola* Umgangsdinge einer leibnahen Existenz: der Tisch,

²¹ Vgl. Fink: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, op. cit., S. 435–436.

²² *Ibid.*, S. 438.

die Nahrungsmittel, Grab und Mahnmal der Erinnerung, *Symbola*, an denen wir den Wandel der Generationen erfahren. In ihrer Bedeutsamkeit, die in ihrem notwendigen Charakter, unserer Endlichkeit eine Form zu geben, liegt, teilen sie Welt, indem sie die einzelnen leiblichen Subjekte dezentrieren, insofern sie uns so versammeln, dass wir gemeinsam die Aufgabe der Sinnbildung bewältigen müssen.

Wir Menschen bringen *Symbola* zwar hervor, stehen ihnen jedoch nicht abgelöst gegenüber, sondern gehen im Hervorbringen in sie ein. Darin werden wir wie sie Teil eines Ganzen, das selbst wiederum in größeren Bezügen steht, also nie endlich abgeschlossen ist, vielmehr über sich hinaus verweist als Tischgemeinschaft, als Generation, als Angehörige einer Kultur. *Symbola* bilden nicht allein unsere vertraute Umwelt, sondern führen, wenn sie Menschen um sich versammeln, immer auch zu einer Verwandlung unseres alltäglichen Weltverständnisses, sie gehen nicht auf in dem Sinn, den wir ihnen beilegen, sie haben ihre eigene Macht, eine Situation zu gestalten aus einer Abwesenheit von festgesetztem Sinn, was wiederum auf einen das Sein transzendierenden Entzug, einen Bruch mit dem Sein, verweist.

Phänomenologisch stellt sich am *Symbolon* die Frage nach dem, was niemals in der Wirklichkeit erscheint und das gleichzeitig als Lücke in der Wirklichkeit angezeigt wird, indem einzelne Dinge, Teilausschnitte der Wirklichkeit, eine Ahnung an das Ganze spiegeln: Sie beziehen uns auf Welt.²³ Fink lenkt sein Fragen auf die kosmologische Dimension von Welt, die Differenz von binnenweltlichem Erscheinen und dem Erscheinungsfeld, das als Unendliches nicht phänomenal gefasst werden kann. Welt ist kein Gegenstand, ist gewissermaßen Prototyp von Alterität, die Fremdheit in Mitgegenwart, die zugleich doch abwesend ist. Fink expliziert dies wieder und wieder an der Geschlechtlichkeit, dem Dual menschlicher Existenz, und dem Grundphänomen des Eros: „Die Liebenden verlieren gegeneinander ihre endliche Bestimmtheit, sie sinken gemeinsam in einen Grund, der tiefer ist als ihre besondere Einzelexistenz.“²⁴

Der Dual ist hier nicht zu verstehen als klar geschiedener Gegensatz, sondern als Unterscheidendes, in dem sich Gemeinsamkeit und Teilen, Miteinandersein und Trennung erst bilden. Es sind dies Unterscheidungen – Differenzen –, die es nicht aufzulösen gilt, sondern die als Dialektik, in der Spannung von aufeinander bezogenen Unterscheidungen wie Vernunft und Sinnlichkeit, Tag und Nacht, im Spiel gehalten werden müssen. Die Frage ist, welche Art von Dual wir unserer

²³ Vgl.: „Welt-teilen ist allein das echte und wahre *Mit-Teilen*. [...] das, worin man sich teilt, ist nicht eine *Sache*, die zerrissen oder auseinandergenommen wird, noch ein *vorstellungsmäßiges Dabeisein* bei einer Sache“ (Fink: *Existenz und Coexistenz*, S. 131).

²⁴ Fink: *Existenz und Coexistenz*, S. 202.

Selbstverständigung zugrunde legen: einen ontologisch-anthropologischen oder einen dualistischen.²⁵ Für Fink ist es ersterer, der sich gerade im Sozialen zeigt, denn hier kommt er als Weltoffenheit des Menschen zum Tragen, die das Unendliche aller sozialen Gebilde darstellt. Diese kann indes nur spekulativ in immer neuen Verstehensansätzen und Kontrastierungen aus Gemeinschaftsphänomenen erfahren werden, aus der Öffnung der eigenen Welt, dadurch, dass im eigenen Horizont Leerstellen, fremder Sinn, Widersinn erscheinen, die stets aufs Neue geklärt werden müssen, für die immer wieder neu Ordnungen gefunden werden müssen. Das Miteinander ist eine Spannung – ein ‚*dia*‘, ein Auseinander. Die Spannung besteht darin, aufeinander verwiesen zu sein, ist nicht nur ein (epistemologisches) Füreinandersein in dem Sinne, sich wechselseitig Gegenstand der Vorstellung zu sein. Fink behandelt dies vielmehr – explizit mit einer ethischen Konnotation – als ein *Füreinander-Einstehen*.²⁶

Über dieses ethische Register bewegen wir uns nun auf Emmanuel Levinas als Gesprächspartner zu und zwar mit den Fragen, wie sich Transzendenz – aus den sozialen Beziehungen vom anderen Menschen her gedacht – öffnet, wie diese gerade weder aus einer ontologischen Matrix ermöglicht wird noch sich denken lässt, ohne den und die Anderen misszuverstehen.

3. Transzendenz: Welt, Dialog, Spiel

Das von Fink entwickelte Erscheinungsfeld der Welt im Register des Miteinander ist nicht mehr im Sinne Levinas' das anonyme ‚Es gibt‘ des Seins.²⁷ Insofern Welt von Fink plural durch Sinnsphären konzipiert wird, die miteinander in Wider-

²⁵ *Ibid.*, S. 215.

²⁶ *Ibid.*, S. 94–95.

²⁷ Das ‚Es gibt‘ (*il y a*) als jeglicher Unterscheidung oder mundanen Differenzierung von Seienden vorhergehendes anonymes Konzept, das einfach etwas ‚ist‘, etwas ‚geschieht‘, „entleihen wir nicht irgendeinem ‚Seienden‘ – äußeren Dingen oder einer inneren Welt. Das *es gibt* transzendiert in der Tat sowohl die Innerlichkeit als auch die Äußerlichkeit. Ja, es macht nicht einmal ihre Unterscheidung möglich. Der anonyme Strom des Seins überschwemmt jedes Subjekt, Person oder Ding, und lässt es untergehen“ (Levinas: *Vom Sein zum Seienden*, *op. cit.*, S. 69). Bei Levinas ist das anonyme Sein negativ konnotiert, diejenige existenzielle Herausforderung, gegenüber der sich Individuation, die Prägung eines Selbst, immer wieder zu erweisen hat: Identität entsteht durch Abgrenzung, Sicherung und Immunisierung gegenüber dem Fremden. Bei Fink ist indes das Nichts oder auch das Fremde immer schon aus einer Dialektik der Bedeutsamkeit her gedacht: Nicht Anonymität, sondern Welt als Dimension der Begegnung als Herausforderung, jedoch nicht in einem negativen, positiven oder neutralen Sinne.

sprüchen, in Deutungskonflikten stehen, die sich nicht vereinheitlichen lassen, verweist sie immer auf den und die Anderen in deren konkreter Fremdheit.

Für Levinas ist die dialogische bzw. sprachliche Beziehung – für den Anderen zu sein – gerade diejenige, die mit dem Primat der Vorstellung – füreinander zu sein – bricht. Der Andere ist immer radikal anders. Für den Anderen zu sein heißt, ihm Rede und Antwort stehen zu müssen: verantwortlich zu sein.²⁸ Der Andere kommt auf mich zu, drückt sich aus, so Levinas in „Sprache und Nähe“: „Das erste Wort sagt das Sagen selbst. Es bezeichnet noch keine Seienden, hält keine Themen fest und will nichts identifizieren. Sonst kämen die Kommunikation und die Nähe wieder auf die logische Funktion der Sprache hinaus und würden aufs Neue die Kommunikation [= das Gesagte, A. H.] voraussetzen.“²⁹

Zur ethischen Bedeutsamkeit hin perspektiviert, formuliert Levinas dies folgendermaßen:

Die Berührung, in der ich mich dem Nächsten nähere, ist weder Erscheinung noch Wissen, sondern das ethische Ereignis der Kommunikation; für alle Übertragung von Nachrichten wird dieses Ereignis vorausgesetzt; es stellt die Universalität her, in der Wörter und Aussagen ausgesprochen werden.³⁰

Diese Universalität bezeichnet er als „Brüderlichkeit“.³¹

Vor jeder Mitteilung inhaltlicher und damit bestimmender Art erfahren wir ein Zeichengeben von dem, der spricht, der darin unvertretbar ist, der sich öffnet. Der Andere ist allein Ausdruck, Stimme, die gehört, Gesicht, das sprechen und gesehen werden will. Wer spricht, setzt sich aus in eine Offenheit, in der wir uns im Dialog befinden und von der wir Zeugnis geben, wer hört, steht im Dativ der Anlage oder auch der Gabe.³² Die Beteiligten des Dialogs rücken in eine besondere

²⁸ Vgl. Levinas: *Ethik und Unendliches*, op. cit., S. 73.

²⁹ Levinas: *Die Spur des Anderen*, op. cit., S. 293–294.

³⁰ *Ibid.*, S. 293.

³¹ *Ibid.*

³² „[D]iese dem Anderen geltende Übereignung, diese Aufrichtigkeit ist das Sagen. Nicht Mitteilung eines Gesagten, das sogleich das Sagen zudecken und ausschalten oder aufsaugen würde, sondern Sagen, das seine Offenheit offenhält, ohne Entschuldigung, ohne Ausflucht oder Alibi, sich ausliefernd, ohne irgendetwas Gesagtes zu sagen. Sagen, das nichts anderes sagt als eben das Sagen, ohne es zu thematisieren, vielmehr indem es das Sagen immer noch weiter aussetzt: Sagen heißt so Zeichengeben von nichts anderem als von ebenjener Zeichenhaftigkeit, jener Bedeutsamkeit der Ausgesetztheit; es heißt die Ausgesetztheit aussetzen, anstatt sich in ihr aufzuhalten wie in einem Akt des Aussetzens [...] Ausspruch des ‚hier, sieh mich‘, das sich mit nichts identifizieren läßt außer ebender Stimme, die so spricht und sich ausliefert, der Stimme, die bedeutet“ (Levinas: *Jenseits des Seins*, op. cit., S. 313).

Erfahrung der Transzendenz ein, die mich zum Anderen führt, aber mich zugleich auf den Anderen bezieht und mich an ihn bindet.³³

Bernhard Waldenfels nennt dies eine „Intrige“ in der Nähe, die das außerordentliche Ereignis von Sagen und Gesagtem knüpft: Nähe, die zur Annäherung und zur Verstrickung zwischen dem, der spricht, und demjenigen, an den das Sagen adressiert ist, führt.³⁴ Dialog ist Intrige und Dramaturgie: Wir sind in dieser Begegnung in den Dialog und sein Ereignis verstrickt. Dies bricht das Selbst – oder die Instanzen des Gesprächs – auf, bringt sie ins Gespräch und ins Spiel. Der Dialog will geschaffen oder vielmehr erfunden sein aus Rede und Gegenrede, aus Überraschungen, die jeden der Sprechenden ver-ändern. Wie aber könnte sich ein solcher Dialog gestalten?

4. Dramaturgie eines Dialogs

Levinas kritisiert Finks „Spiel der Welt“ als Feier der Freiheit ohne Verantwortung³⁵ und führt stattdessen eine ursprüngliche Verantwortung vor dem Gegensatz Freiheit – Unfreiheit ein, die sich aus dem Sagen des Anderen ergibt:

Einführung eines Seienden, das nicht *für sich* ist, das *für alle* ist – Sein und zugleich Sich-vom-Sein-Lösen; [...]. Diese Weise, zu antworten und Verantwortung zu tragen ohne vorheriges Engagement – Verantwortung für die Anderen – ist nichts anderes als die menschliche Brüderlichkeit, die der Freiheit vorausgeht. Das Gesicht des Anderen in der Nähe [...] ist nicht zu vergegenwärtigende Spur, Modus des Unendlichen.³⁶

Es ist die Spur, die sich auch im Spiel der Welt, in der Pluralität der Grundphänomene und nicht zuletzt in der Dramaturgie des Dialogs, die sich erst in und aus dem Sprechen ergibt, findet.

³³ Vgl. dazu Levinas' Erläuterung zur Umkehrung der Intentionalität im Sagen, in der Ungleichzeitigkeit von Sprechen und Hören: Wer spricht, bleibt eigentümlich unbestimmt: Nicht das Subjekt (weder grammatisch noch transzendental), vielmehr sei das *Wer* des Sagens „nicht zu trennen von der eigentümlichen Verstrickung des Sprechens“; der Bezug des Sprechenden auf sich und den Anderen ist „rastlose Rekurrenz“, „die eigentliche Problematik des Subjekts“ (*ibid.*, S. 114–115, FN 33). Die Rekurrenz ist Zurückkommen müssen auf diese Intrige des Agens, verwiesen werden auf die Verantwortung und die Verstrickung.

³⁴ Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Levinas on the Saying and the Said*, in: Nelson, E. S., Kapust, A. und K. Still (Hrsg.): *Addressing Levinas*, Northwestern University Press, Evanston 2005, S. 86–97, hier S. 90.

³⁵ Levinas: *Jenseits des Seins*, op. cit., S. 257.

³⁶ *Ibid.*

Spur und Spiel stellen beide ein Heraustreten aus sich selbst dar: Transzendenz in einer gemeinsamen Nähe, die nicht Synthese ist³⁷ und auch nicht Symmetrie. Was gewährt eine solche Dramaturgie, die nicht nur Synthese unterschiedlicher Ereignisse einer Geschichte ist?³⁸ Ich möchte hier wiederum auf die Vielfalt und Pluralität der Finkschen Grundphänomene mit einem längeren Zitat zurückkommen:

Das Verhältnis der Grundphänomene untereinander ist außerordentlich spannungsreich, sofern sie beständig miteinander konkurrieren. [...] In gewisser Weise hat jedes dieser Grundphänomene die fatale Tendenz, sich als das eigentliche Wesen des Menschen zu behaupten, jedes hat den Zug zur Totalität [...]. Aus dieser rivalisierenden Konkurrenz ergeben sich viele Konflikte, personale und gesellschaftliche Spannungen. [...] Etwa wo in einer Gesellschaft die Kaste der Krieger das Lebensgepräge bestimmt, tritt das Herrschaftsphänomen in den Vordergrund der Lebensbühne. Das Leben wird dann gedeutet als Kampf um Macht und Herrschaft; doch die Krieger hören nicht auf, in generativen Verhältnissen zu stehen, [...] hören nicht auf, von der Arbeit zu leben und sich im Spiel zu erfreuen. Sowohl *seinsmäßig* wie *verstehensmäßig* sind die Grundphänomene miteinander verflochten in einem unentwirrbaren Knäuel und Knoten [...]. Der Mensch versteht sich in Worten und Begriffen, die je aus einem der fünf Daseinsbereiche genommen sind und auf die anderen übertragen werden. Solche Übertragungen sind jedoch keine harmlosen Gleichnisse, hängen nicht mit der Metaphorik der Sprache zusammen.³⁹

Ist diese Verflechtung nicht heillos, steigert sie sich nicht noch weiter in einer Inszenierung der Konkurrenz dieser Grundphänomene? Ist es hier nicht der Puppenspieler *extra scenam*, der den Knoten schürzt und wieder löst? Die Welt indes als Zeit-Raum des Erscheinens übersteigt eine Bühne. Allein wir selbst müssen in ihr zu Enden kommen, die wir aber auch selber widerrufen können oder dazu gebracht werden, wenn etwas (oder jemand) die Ordnung des Spiels stört, die Transzendenz der Welt gleichsam einbricht, wie dies oben an den *Symbola* herausgearbeitet wurde.

Gerade *Symbola* sind Dinge, an denen Transzendenz erscheint:

Die Dinge werden dann *symbola* – nicht als Zeichen für etwas anderes, sie sind *symbola* als sie selbst, sofern sie ihre Endlichkeit als Binnenweltlichkeit zeigen. [...] Die

³⁷ Levinas: *Ethik und Unendliches*, op. cit., S. 59. Vgl. hierzu auch: Levinas: *Die Spur des Anderen*, op. cit., S. 261: Hier behandelt Levinas die Geschichte im Sinne des *récit*, als Bericht, der reduktionistisch Einheit des Sinns gestaltet und Unsagbares auf ein einziges Thema hin feststellt.

³⁸ *Ibid.*, S. 187.

³⁹ Fink: *Grundphänomene*, S. 427–428.

Ergänzung bringt hier nichts hinzu, fügt nicht etwas an, was bislang fehlte und ausstand, bringt nicht etwas Seiendes zu anderem Seienden, hebt überhaupt den fragmentarischen Charakter der endlichen Dinge nicht auf – stellt sie vielmehr gerade als diese endlichen Vereinzelungen ausdrücklicher in das umfangende Weltganze zurück.⁴⁰

Das Weltganze ist Unendlichkeit dessen, was war, sein und werden kann, ist Spielraum für die Sprechenden, Handelnden, ja, vielleicht auch für die Spielenden zu der Dramaturgie, die sich nun entwickeln kann.

Es ist dies eine Ekstase zur Welt, Finks Anthropologie eine der Ekstatis, in der nicht eine Weltentsprechung gesucht wird, sondern eine Öffnung des Menschen zur Welt und den anderen Menschen, die gerade von der Dramaturgie des Spiels in den Grundphänomenen – auch im Sinne des Spiels als Weltsymbol – eröffnet wird.⁴¹ Insofern sind diese Bezüge der Weltoffenheit des Menschen nicht allein subjektrelativ, sondern haben als ekstatische ihre Voraussetzung in der Transzendenz: Der Mensch übergibt sich dem Spiel, das die eigene Begrenztheit zu Anderen und Anderem hin öffnet. Dagegen ist für Levinas der Dialog vom Anderen aus, eröffnet durch das Sagen, weltlos: Das Subjekt wird „hinausgetrieben [...] aus jeglichem Ort, (hat) *keine* Bleibe mehr, (betritt) keinen Boden.“⁴²

Wie verhalten sich nun Finks Weltdenken und seine Anthropologie zur Ethik? Ist es ohne Moral?

Die Welt ist an sich zwecklos, und sie hat an sich auch keinen Wert und bleibt außerhalb jeder moralischen Abschätzung. [...] Aber wir müssen uns klar und deutlich machen, daß die Grundlosigkeit der Welt, ihre Zweck-, Ziel-, Wert- und Planlosigkeit, nicht vom Modell eines innerweltlich wertlosen Dinges etwa aus gedacht werden kann. Die Grundlosigkeit der Welt ist nicht weniger, nicht geringer als die Begründetheit des Seienden, sie ist etwas viel Ursprünglicheres.⁴³

Wie spielt die Welt? Sie bringt alle Einzeldinge ins Erscheinen, sie lässt Beziehungen sein, stellt sie ein in die Situation: Damit fordert sie uns zur Formgebung, zum Instituieren von Ordnungen. Damit kommen wiederum die Begegnung und deren Offenheit zum Tragen: in der Welt, über die Alltagswelt hinaus, im Spiel und im Dialog. Und dazu bedarf es des und der Anderen, der Idee des Unendlichen im

⁴⁰ Fink: *Spiel als Weltsymbol*, op. cit., S. 123.

⁴¹ *Ibid.*, S. 216.

⁴² Levinas: *Jenseits des Seins*, op. cit., S. 118.

⁴³ Fink: *Spiel als Weltsymbol*, op. cit., S. 210–211.

Angesichts des Anderen und seiner Anderen, es bedarf der Verantwortung angesichts von Pluralität.

Fink zielt auf eine „irdische Anthropologie“ und seine Kritik an der Ontologie verweist auf ein Unendliches des Kosmos, dessen A-personalität anonym im Sinne des Levinasschen *il y a* zu sein scheint: nihilistische Freiheit. Und auch heißt es bei Fink vom Spiel als Widerschein der Welt ambivalent, im Spiel werde nicht unsere Verantwortung übersprungen, aber wir könnten uns von unseren Taten und den Werken unserer Freiheit teilweise lösen: „Das Spiel befreit uns von der Freiheit“ (*Ibid.*) Das heißt aber auch, dass Freiheit nicht entgrenzt wird, sondern aufgehoben, suspendiert wird am und im Spiel und durch die Begegnung.

Der Dialog, auch das in ihm Gesagte, muss immer wieder auf ein Neues bewährt werden, will er sich zwischen den Sprechenden als und in deren Beziehung halten. Dies heißt zunächst, dass die Sprechenden auf ‚sich‘ neu zurückkommen, sich darin bewähren. Woher nun aber die ethische Verpflichtung, inwiefern kommt mit dem Dialog die Ethik in diese Begegnung? Diese Frage stellt Levinas ganz zum Abschluss seines kurzen Textes zum Dialog unter der Überschrift *Vom Dialog zur Ethik*.

Levinas nennt die Außerordentlichkeit und Einzigartigkeit der im Sagen geschaffenen Beziehung die „Transitivität des Dialogs und die supraontologische – oder religiöse – Bedeutung der Sozialität oder menschlichen Nähe“.44 Sie schafft über die ontologische Distanz eine Beziehung als Gabe, in einem Akt der Gnade, daraus gewinnt sie ihren Wert.

Das Ethische beginnt im Ich-Du des Dialogs, insofern das Ich-Du das *Wertsein* des anderen Menschen bedeutet, oder noch genauer, insofern sich erst in der Unmittelbarkeit der Beziehung zum anderen Menschen und ohne Rückgriff auf irgendein allgemeines Prinzip eine Bedeutung wie Wert-Sein abzeichnet. Ein Wert-Sein, das dem Menschen eignet aufgrund des Wertes des Du, des anderen Menschen als anderen, ein Wert, der mit dem anderen Menschen verbunden ist. [...] Aber bedeutet nicht die Unmittelbarkeit der Relation selbst und ihre Exklusivität, mehr noch als die bloße Negation von Vermittlungen und Ablenkungen, eine gewisse *Dringlichkeit* in der angesichts des anderen Menschen einzunehmenden Haltung, eine gewisse Dringlichkeit der Intervention?⁴⁵

Es sind die Dritten, die im *face à face* stets schon mit impliziert sind, die diese Dringlichkeit fordern, als Andere des Anderen, als Mitsprechende.

⁴⁴ Levinas: *Dialog, op. cit.*, S. 24.

⁴⁵ *Ibid.*, S. 34; Herv. A. H.

Durch die Anderen werde ich in Frage gestellt, weil sie unerwartet Ansprüche an mich, aber eben auch aneinander stellen. Darauf antworten zu müssen, schafft eine ethische Grundlage der Sprache als Verantwortlichkeit, eine Asymmetrie in der Unmöglichkeit, zugleich unterschiedlichen Ansprüchen antworten zu können. Der Dialog selbst gewährt Zeit auf ein Unendliches hin, denn wer terminiert ihn aus der Vielzahl der Sprechenden, die aus der Zukunft oder auch aus einer Vergangenheit kommen mögen, die so nicht bewusst war? Der Dialog ist in Geschichten verstrickt und verstrickt in Geschichten. Der Dialog ist Spiel, insofern er meine Freiheit herausfordert. Hier lässt sich mit Levinas anschließen:

Die Freiheit findet sich nur dann durch den Anderen in Frage gestellt und zeigt sich als unberechtigt, wenn sie sich selbst als ungerecht weiß. Das Bewußtsein, ungerecht zu sein, ist nicht eine Zugabe zu dem spontanen, freien Bewußtsein, das sich zunächst gegenwärtig wäre und sich darüber hinaus noch schuldig wüßte.⁴⁶

Aber diese ethische Dimension des Dialoges hat doch eine Wechselseitigkeit im Antworten, dem ein Hören und eine Offenheit für das Hören stets vorausgehen. Ohne Rückbezug des Sprechenden auf sich wäre diese Offenheit tatsächlich ortlos und ginge auf in einer anonymen Welt. Die anthropologische Fragestellung Finks, wie Strukturen der Sozialität eine Matrix für Subjekte bilden, die stets die Erfahrung machen, in Relationen zu stehen, lässt sich anschließen an ein dialogisches Denken, das sich verantworten muss, das zur Verantwortung herausgefordert wird. Der Dialog als ursprünglicher Modus der Transzendenz bietet seinerseits neue Strukturen und Konzeptualisierungen, die über die anthropologische und theologische Thematik hinaus wirken, eine neue Modalität des Zwischen, die sowohl Ontologie als auch Seelenleben der Mitgegenwart und der Sozialität bedeutet.⁴⁷

Levinas selbst endet seinen Dialog-Text mit einem Ausblick auf „eine Art Phänomenologie der Relation“⁴⁸, oder vielmehr sollte es heißen: „der Relationen“ im Plural, geht man denn ein auf die Vieldimensionalität von Welt, die zu fassen phänomenologisch Aufgabe bleibt: eine Aufgabe der Dringlichkeit – Dringlichkeit, einen Dialog in den Dialog zu finden, die Transzendenz von Welt (Fink) und Sprache (Levinas) neu zu durchdenken, Dringlichkeit des gemeinsamen Findens einer „Modalität, wie das Unbegreifliche Sinn bekommt“, im „mehr zu denken als ich denke“.⁴⁹

⁴⁶ Levinas: *Die Spur des Anderen*, op. cit., S. 191.

⁴⁷ Levinas: *Dialog*, op. cit., S. 30.

⁴⁸ *Ibid.*, S. 31.

⁴⁹ *Ibid.*, S. 37.

Die Idee des Unendlichen und die Frage des Mit-einander im Mit-teilen einer Welt stellen die Frage nach den Konzeptionen des ‚Mit‘, anhand derer soziale Beziehungen nicht nur gedacht und gelebt werden, sondern auch ihre Entstehungs-, Geltungs- und Gestaltungsbedingungen – wie Sprache, Begegnung, Beziehung, die nicht allein zwischen Subjekten bestehen – nachvollzogen werden können: Sie alle lassen ‚das Zwischen‘ der Beziehungsform ‚Dialog‘ erst entstehen und ermöglichen somit erst Berührung mit Alterität, dem genuin Eigenen und Anderen.

So wäre womöglich der Dialog die Beziehung, die wir auf ein Unendliches hin antreten: mit-einander, aufeinander verwiesen im Ant- und Verantworten, so wäre womöglich Dialog Weg und Beziehung zu einem sozialen Spielraum von vielen: vielen Gesichtern, aber auch unterschiedlichen Weisen zu sprechen, zu handeln und zu denken. Der Dialog wäre Anlass, Ontologie, Anthropologie und Ethik als unterschiedliche Ausgangspunkte, die die Fragen unserer geteilten Welt, aber auch der Philosophie, offenhalten und in Beziehung bringen, neu zu durchdenken.

Annette Hilt vertritt die Professur ‚Praktische Philosophie und ihre Didaktik‘ an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in der Phänomenologie und Hermeneutik sowohl in ihren historischen Kontexten als auch in zeitgenössischen Herausforderungen für ihre Anwendung. Darüber hinaus beschäftigt sie sich mit Fragen der Philosophischen Anthropologie, der Kultur- und Sozialphilosophie, der Philosophie der Bildung und der Ethik. Sie ist Mitherausgeberin der Eugen-Fink-Gesamtausgabe und von ‚psycho-logik‘, dem Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur. Weitere Informationen: www.annette-hilt.de und persönlich über: annette.hilt@ph-karlsruhe.de

„HIER UND JETZT“. ÜBERLEGUNGEN ZUM ORT DES PHILOSOPHIERENS

CATHRIN NIELSEN

Abstract

‘Here and Now’. Reflections on Philosophizing

The contribution focuses on a question that, for Fink, requires a peculiar phenomenological reduction, a kind of “reduction of reduction” (to refer to the language of the *Sixth Cartesian Meditation*), which goes back to the “situation of the situation” and highlights the limits of the “here and now” of any philosophizing. The contribution consists of a reinterpretation of Fink’s thematic approach in the lecture *Basic Problems of Human Existence* (1955). In a discussion of Martin Heidegger’s ontological hermeneutics of facticity, the thesis is developed that where Heidegger poses the question of the meaning of being, Fink transforms this question into the question of the “whence” of being, of the meontic origin of everything in the realm of individuation. Fink thus shows that a fourth and a fifth dimension must be added to the three ecstasies of the temporality of existence, which refer to “space” and “possibility”, which (through the fundamental phenomena of death and play) not only refer to a “here” and a “now” of philosophizing, but also to an impersonal dimension, i.e. to an absolute “not-here” and “not-now”.

Keywords: Phenomenological reduction; Situation; Temporality; Here and Now; Not-Here and Not-Now; Heidegger

1

Finks zentrale Kritik in der *Sechsten Cartesianischen Meditation*, die nicht nur für seinen eigenen Ansatz verbindlich werden, sondern die auch folgenreich in die Phänomenologie einsickern und diese subkutan revolutionieren sollte, besteht in

<https://doi.org/10.14712/24646504.2025.12>

© 2025 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

der Einsicht, dass es das reine Denken nicht gibt. Die Reduktion, die zur weltvorgängigen transzendentalen Subjektivität vorstoßen soll, bleibt, wie Guy van Kerckhoven das einmal formuliert hat, „unvollkommen“¹, nicht nur in ihrer schlichten Verengung auf unser intellektuelles Leben, sondern auch und vor allem im Absehen von der *existentia*, also der Enthaltung von der Wirklichkeitssetzung. „Wir können“, so Fink, „nicht über uns selber spekulieren, freischwebend im luftleeren Raum; wir müssen selber sein *als die Spekulierenden*, und diese Seinsvoraussetzung ist unaufhebbar.“² Wie sich die *Sechste Cartesianische Meditation* so insgesamt als Revision der transzendentalen Methodenlehre im Sinne eines Bemühens um eine ‚Phänomenologie der Phänomenologie‘ beschreiben lässt (als spekulatives Ringen um deren unhinterfragte Voraussetzungen), ließe sich das Herzstück der phänomenologischen Methode – die Reduktion – mit Fink im Sinne der Aufgabe fassen, eine ‚Reduktion der Reduktion‘ zu vollziehen, das heißt, die Reduktion von der in ihr selbst aufleuchtenden Grenze her neu aufzurollen – eine Grenze, die uns von Zuschauern zu Mitwisserinnen und Mitwissern, zu Zeugen im doppelten Sinne von Zeugenden und Bezeugenden macht. All das lässt sich auch zusammenfassen in dem Bestreben, den Ort des Philosophierens neu und anders zu umkreisen als aus dem Abstand und im Vokabular einer Methodenlehre, die sich ausschließlich auf uns als Denkende bezieht. Das Philosophieren geschieht vielmehr inmitten unserer weltlichen Existenz, es hat einen Ort, eine Situation, einen Körper, ein Geschlecht, es ist Selbstausslegung und in die Narrative dieser Selbstausslegung geschichtlich verstrickt, es ist geboren und in diesem Geborensein merkwürdig geborgen in einer „Vorgebürtigkeit und [einem] NachdemTodsein“ als den „großen Nichtse[n], die unser faktisches Leben“ umklammern.³ Das Philosophieren hat seinen Ort mit anderen Worten im Hier und Jetzt eines und einer jeden von uns. Aber wie lässt sich dieses verkörperte, verweltlichte, geschicht-

¹ Van Kerckhoven, Guy: „Le Phénomène phénoménologique et la question de l'être. Réflexions sur la *Sixième Méditation Cartésienne*“, in Eugen Fink. *Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, hrsg. von Depraz, Natalie; Richir, Marc, Rodopi, Amsterdam/Atlanta 1997; vgl. auch Sepp, Hans Rainer: „Sein, Welt, Mensch. Eugen Finks implizite Kritik an der phänomenologischen Reduktion in der Sechsten Cartesianischen Meditation“, in: Fink, Susanne; Graf, Ferdinand; Schwarz, Franz-Anton (Hrsg.): *Grundfragen der phänomenologischen Methode und Wissenschaft*, Freiburg 1990, S. 111–120; zur aktuelleren Forschung vgl. Giubilato, Giovanni Jan: *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927–1946)* (= Ad Fontes, Vol. 8), Traugott Bautz, Nordhausen 2017, Kap. 1.

² Fink, Eugen: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hrsg. von Schütz, Egon; Schwarz, Franz-Anton, Alber, Freiburg/München 1979, S. 26; Hervorh. CN.

³ Diese beiden ‚großen Nichtse‘ sind für Fink im originären Sinne „me-ontisch“, vgl. Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, hrsg. von Bruzina, Ronald (= EFGA 3.1), Alber, Freiburg/München 2006, S. 247.

liche, geschlechtliche, dieses – wie Fink später sagen wird – liebende, kämpfende, arbeitende, spielende und von der unheimlichen Ort- und Zeitlosigkeit des Todes durchfurchte – Hier und Jetzt genauer fassen? Und wo bleibt bei alledem die Philosophie?

In der 1955 gehaltenen Vorlesung *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, die im Folgenden meine Hauptreferenz bilden wird, entfaltet Fink die Frage nach dem Ort des Philosophierens selbst (wie so häufig) auf eine performative Weise (das, worum es geht, wird eigens vollzogen, es zeigt sich im Vollzug),⁴ und deutet damit gleich zu Beginn die „Situation der Situation“ einer solchen Selbstauslegung an, in die er sich in Form dieser Vorlesung ja in einer ausgezeichneten Weise selbst begibt. Ist doch der Gegenstand dessen, worüber er spricht, kein Gegenstand im engeren Sinne, dem wir uns von außen unter kundiger Führung nähern würden: Niemand, so Fink, vom Säugling bis zum Sterbenden, muss an das Philosophieren von außen herangeführt werden,⁵ sondern er – Fink – als Vortragender und die Zuhörerinnen und Zuhörer (und wir 70 Jahre später als Leserinnen und Leser) *sind es je selbst* – auf dieses wechselseitige Spiel von Vorführen und Zuschauen werde ich später zurückkommen. Wenn aber jeder und jede von uns hier und jetzt immer schon der Ort *ist* – es also keinen von unserem jeweiligen Hier und Jetzt losgelösten, ihm vorgelagerten oder übergeordneten Ort gibt (und schon gar keinen, der *irgendwo anders* wäre) –, wäre es dann nicht angemessen, alle diese Hiere und Jetztte im Sinne perspektivischer Standpunkte einfach zusammenzunehmen zu einem gewaltigen Chor oder Mosaik, in dem jedes Teil auf seine Weise zum Ganzen beiträgt? Aber was wäre das dann für eine Totalität? Eine Summe von gigantisch vielen Teilen? Aber Teilen von was? Was macht etwas zu einem Teil und warum wird es *als* Teil doch als ganz erfahren? Dass das menschliche Dasein, so Fink, „je in meiner Perspektive erlebt, je in meiner Interpretation begriffen wird – und dabei doch *das* Dasein in seiner Totalität ist“⁶, das gerade ist die *Paradoxie*, die den Ausgang der Fragestellung markiert. Um dieses paradoxe Zugleich der Situation als Einzelheit *und* Totalität zu erfassen, als Begrenzung *und* zugleich „unausgegrenzte [...] Ursituation“⁷, wie er sagt, greift es auf jeden Fall zu kurz, die infrage stehende Gegenwart des Hier und Jetzt im üblichen Sinne objektiver Raum- und Zeitbestimmungen zu fassen. Um unser eigenes Sein zu erfassen,

⁴ Philosophie sei kein „Mitteilen“, sondern ein „Erwecken“ (Fink: *Grundphänomene*, *op. cit.*, S. 16); vgl. hierzu insbes. Fink, Eugen: *Einleitung in die Philosophie* (1946), hrsg. von Schwarz, Franz-Anton, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985.

⁵ Fink: *Grundphänomene*, *op. cit.*, S. 15.

⁶ *Ibid.*, S. 22.

⁷ *Ibid.*, S. 74.

müssen wir vielmehr, so Fink, „alles zuvor verstehen lernen, was unser Mitwissen mit uns, unsere Zeugenschaft, unser Bei-uns-selbst-sein eigentlich bedeutet, was das für eine ‚Gegenwart‘ ist, *in der wir erleben und die wir erleben.*“

Wie steht es mit der Zeugenschaft des Erlebenden im Verhältnis zum menschlichen Dasein? [...] Ist es nur die Gegenwart des Betrachters oder auch eine Gegenwart des Betrachteten? [...] Wie häng[en] dann aber die Zeitlichkeit des Erlebens und die Zeitlichkeit des Daseins selber mit[einander zusammen]? Ist das überhaupt ein Vorgang in der objektiven Zeit [...]? Oder ist hier eine Gegenwart zu denken, *in der* erst das Verstehen sich öffnet für die Weiten der objektiven Zeiträume – eine Gegenwart, die unser einmaliges, jetziges Am-Leben-Sein bedeutet, eine Gegenwart, die sich in ihrem Sinn erschließt, wenn wir – hier und jetzt – uns selber fragend in die Schärfe eines ausdrücklichen Verhaltens bringen zu *Leben und Tod*?⁸

2

Natürlich steht bei alldem Heidegger bzw. *Sein und Zeit* im Hintergrund. Finks Bemühen um eine „Reduktion der Reduktion“ oder eine „Situation der Situation“ – ihre wechselseitige Verwiesenheit als Kern dieses doppelten Genetivs –, dieses Bemühen ist angestoßen durch Heideggers folgenreiche Aufforderung, den Ausgang in der Frage nach dem Sein, das wir selbst sind – nämlich ein Sein, dem es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“⁹ –, aus der Situation selbst zu nehmen bzw. dem *faktischen Ort* des Daseins. Dieser faktische Ort ist nicht durch eine Außenperspektive fassbar, sondern kann nur ‚von innen heraus‘ zur Anzeige gebracht werden, im Sinne einer „formalen Anzeige“, die nicht generalisierend vorgeht, sondern in der *haecceitas*, der Diesheit oder genauer: im *Vollzug* der Diesheit, im Vollzug des Hier- und Jetztseins wurzelt (das Performative *ist* im Grunde diese formale Anzeige).¹⁰ Dabei ist klar, dass die eigentliche Problematik dieses Vollzugs nicht im Hinweis auf Indexikalität (also Kontextgebundenheit) gelöst werden kann, sondern dass eine Besinnung auf das Hier und Jetzt nicht nur des

⁸ *Ibid.*, S. 45–46; Hervorh. C. N.

⁹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (= HGA 2), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, S. 16: „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. [...] Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch *ist*.“

¹⁰ Otto Pöggeler spricht diesbezüglich im Blick auf Heideggers Fundamentalontologie insgesamt von einer „formal anzeigenden Hermeneutik“ (vgl. Pöggeler, Otto: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Karl Alber, Freiburg/München 1983, S. 288ff.), während Finks Weltdenken gerade eine *Grenze* des Ontologischen und Hermeneutischen geltend macht.

Seins der Dinge, sondern zugleich ihres Erscheinens, also ihres Hier und Jetzt *für uns*, immer tiefer in das Labyrinth der Frage nach Gegenwart, Gegenwärtigung, Horizontbildung usw. hineinführt, also in die Zeitproblematik und damit in die (so Fink) nach wie vor unbewältigten Aporien des Zeit-Denkens, in die Husserl uns geführt habe.¹¹

Die Konsequenz der Entscheidung, den Sinn von Sein in der Zeit zu suchen bzw. in der Zeitlichkeit als dem, von woher und woraufhin menschliches Dasein ist, wie es ist, besteht eben darin, die Strukturen von etwas, dessen Wesen in seiner Existenz liegt, selbst zu verflüssigen bzw. als Seinsbestimmungen von Zeitlichkeit sehen zu lassen (in Form der sogenannten Existenzialien)¹². Heideggers kettenhafte Komposita (das „Sich-zu-sich-selbst-Verhalten“ oder das „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden)“) mit ihren impliziten Strudeln, Gegenwendungen und Rissen eben als Anzeigen von etwas, was sich weder theoretisch veräußern noch im strengen Sinne formalisieren lässt, machen auf jeden Fall deutlich, dass die Diesheit, das Je-meinige des Hier- und Jetztseins nichts ist, was sich als *Einzelfall eines Allgemeinen* fassen ließe. Wir haben eigentlich keine Begriffe, um die merkwürdige Aktualität des (sich) erlebenden Lebens in seinem originären Selbstverhältnis zu bezeichnen – also das, was wir *je selbst sind*. Das zentrale Problem liegt dabei, so Fink, in einer (nicht allein methodischen) Entstellung oder Verfremdung, die daher rührt, dass sich das Leben in Rollen begibt, sich Masken überzieht, eine Bühne betritt, ein Spielfeld bespielt, eines unter vielen wird, und damit zugleich einer reflexiv-verfremdenden Vergegenständlichung verfällt, die – und das scheint mir zentral zu sein! – umso massiver wird, je entschiedener es sich sozusagen aus der operativen Verschattung dieser Entstellung (seinem unterhinterfragten Dasein) herauswindet und als Thema isolieren und fixieren will. Je tiefer wir uns in die Situation hineinbegeben, desto mehr entfernen wir uns zugleich aus ihr, überschauen sie gleichsam von außen, werden uns selbst zu einer ‚jeweiligen Faktizität‘ – und verschließen damit den lebendigen Ort des Philosophierens, das doch, so Fink, eigentlich immer ein Bemühen um Verstehen ist, das „aus der faktischen Lage hervorgeht und umso

¹¹ Vgl. Fink, Eugen: „Bewußtseinsanalytik und Weltproblem“ (1968), in *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Karl Alber, Freiburg/München 1976, S. 280–298, hier S. 296. Zahlreiche Notizen dazu finden sich in Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (= EFGA 3.2), hrsg. von Bruzina, Ronald, Karl Alber, Freiburg/München 2008.

¹² „Existenzialien [...] sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir *Kategorien* nennen“ (Heidegger, *Sein und Zeit.*, op. cit., 59); „Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz“ (*ibid.*, S. 56).

radikaler ist [also umso stärker in seinem Thema], je weniger diese Lage in Richtung auf eine ‚objektive Betrachtungsart‘ übersprungen wird.“¹³

3

Diese Problematik gilt, so Fink nun weiter, in einem besonderen Sinne auch für Heideggers „Logik der Jemeinigkeit“ und damit den ganzen Ansatz von *Sein und Zeit*. Denn hier werde zwar jeder und jede an sich selbst entlassen, die Entlassung als solche jedoch „allgemein“ formuliert: „Jeder ist je ein ‚Selbst‘, jeder hat das Dasein von innen – aber jeder eben nicht auf jeweils einmalige Art, sondern in einem formalen Grundzug [...]“: dem nämlich, ein „Selbst“ zu sein (das sich zu sich verhält usw.).¹⁴ Dieses Selbst, das Wer des sich bezeugenden Daseins, werde zudem in *Sein und Zeit*, so Fink, ausdrücklich unter Abgrenzung von jedem kollektiven Sein in die „Selbstheit als solche“ gesetzt, als deren Substanz die Subjektivität gilt, und zwar als „in sich geschlossene, sich auf sich selbst beziehende Einheit und Einsheit“, als „existentieller Punktualismus“¹⁵. Es werden

keine Lebensbezüge mitgedacht. Für ein solches ‚Ichsubjekt‘ [...] ist alles ‚fremd‘, was nicht reeller Bestand seines Lebens ist – es hat sozusagen keinen Vater und keine Mutter, keine Kinder und Verwandte, es ‚liebt‘ nicht und ‚haßt‘ nicht, es ‚arbeitet‘ und ‚spielt‘ nicht, es ist nicht ‚sterblich‘. Es ist im Grunde eine bloße Konstruktion, bei welcher das theoretische Verhalten des Daseins isoliert angesetzt und aus den konkreten Existenzbezügen herausgelöst wurde.¹⁶

Fink dagegen scheint das, was bei einer solchen Reduktion des Hier und Jetzt auf unser Selbst übersprungen und als uneigentliche „Verfallsformen des echten selbsthaften Lebensvollzuges“ abgetan wird – also die konkreten Existenzbezüge –, gerade „ursprünglicher“ zu sein als das „Selbstsein“.¹⁷ Zwar ist jeder ein Einzelner, aber in diesem Einzelsein „ist er auch zugleich ein Angehöriger“. Und dieses Angehören ist „nicht etwas am Individuum“, es ist vielmehr, wie Fink sich hegelisch ausdrückt, „ein *Moment, durch welches das Individuum negiert ist*“¹⁸. So ließen sich

¹³ Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 84.

¹⁴ *Ibid.*, S. 95f.

¹⁵ *Ibid.*, S. 99.

¹⁶ *Ibid.*, S. 154.

¹⁷ *Ibid.*, S. 104.

¹⁸ Fink, Eugen: *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung* (1952), hrsg. von Schwarz, Franz-Anton, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, S. 74; Hervorh. C. N. Zum Einfluss von Hegel, insbesondere der *Phänomenologie des Geistes*, auf Finks Methodik, vgl. von der Verf.: „Verkehrte

Daseinsphänomene, die der individuellen Aufspaltung des Lebens vorausliegen wie Geburt, Tod, Sexualität, Geschichte, Natur usw. vom Boden des Selbstseins aus weder als philosophische Probleme entwickeln noch erschöpften sie sich in ihm.¹⁹ Das Problem, diese Phänomene begrifflich zu fassen, gründe dabei in erster Linie darin, dass wir in der Situation der Auslegung bereits in der Dimension der Individuation stehen, also die „Maske“ übergezogen und die „Bühne“ betreten haben. Die Art aber, wie vor-individuelle Züge das Individuum „negieren“ – oder das Spiel der Welt die Bretter der Bühne der Welt- könne „nicht ohne weiteres mit den Mitteln einer Logik gekennzeichnet werden, die selber auf dem Boden der Individuation des Seienden entsprungen ist“²⁰.

Statt also die Situation der Situation – den ‚eigentlichen‘ Ort des Hier und Jetzt – im Selbstsein zu verorten als der Spitze des Speers, wie Heidegger später sagen wird, also als das, worin alles zusammenläuft,²¹ nimmt Fink das, was der individuellen Aufspaltung des Lebens vorausliegt, in die Situation selbst hinein als das „Unvollkommene“ der Reduktion oder *die Differenz in der Situation selbst* (die sich im performativen Vollzug als Methode spiegelt): Dasein ist weder nur „ichhaftes Selbst“ noch nur „ichloses Geschlecht“, weder nur einzelntes Individuum noch nur von einem a-personalen Grund durchdrungen, sondern „sowohl das eine als auch das andere“²², und zwar als Austragungsort ihres ständigen Widerstreits. Der janusköpfige, ängstliche Charakter unseres Hier und Jetzt ergibt sich für Fink gerade aus der Einsicht, dass der formale Grundzug des Selbst – auch und gerade als Struktur des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens – *zusammengedacht* werden muss mit Daseinsphänomenen, in denen der Mensch, wie Fink sagt, „urtümlich

Welt. Zu Finks Deutung des Kraftkapitels in Hegels *Phänomenologie des Geistes*“, in *Phänomenologische Forschungen* 2 (2022), S. 185–206.

¹⁹ Hier ist an die Kritik der *Sechsten Cartesianischen Meditation* am „transzendentalen ‚Dogmatismus der Egoität‘“ zu erinnern („das Verabsolutieren des ‚Ich‘ oder ‚Wir‘, sog. Monadologie“, EFGA 3.3, S. 704), als „das Unvermögen, hinter die Individuiertheit des Lebens zurückzufragen“, EFGA 3.3, S. 678); siehe Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 3: Letzte phänomenologische Darstellung: die „Krisis“-Problematik* (= EFGA 3.3), hrsg. von van Kerckhoven, Guy; Bruzina, Ronald (†) und Alfieri, Francesco, Karl Alber, Freiburg/München 2023.

²⁰ Fink: *Natur, Freiheit, Welt*, op. cit., S. 74; grundsätzlich dazu Fink, Eugen: „Phänomenologische Probleme der Verfremdung“ (1967), in: ders.: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Karl Alber, Freiburg/München 1976, S. 250–267.

²¹ Vgl. Heidegger, Martin: „Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht“, in: ders.: *Unterwegs zur Sprache* (= HGA 12), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985, S. 31–78, hier S. 33: „Ursprünglich bedeutet der Name ‚Ort‘ die Spitze des Speers. In ihr läuft alles zusammen. Der Ort versammelt zu sich ins Höchste und Äußerste.“ Diesem starken Bild für Transzendenz stellt Fink die nicht transzendierbare Einbettung in die „Tiefe der Welt“ gegenüber (oder der Ontologie die Kosmologie).

²² Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 104.

„panisch“²³ ist, also impersonalen Strukturen. Auch der Begriff des Panischen (von griechisch *pân*, all, ganz) ist dabei, wie Fink festhält, lediglich eine „formale Anzeige“, nun aber eine Anzeige „vor- und über-individueller Seinsweisen“, welche die „diskreten Akte der Selbstbehauptung [...] immer schon unterlaufen“ und doch zugleich im „Ich bin“, in der *haecceitas*, im jeweiligen Hier und Jetzt gleichsam ‚zusammenschießen‘. Sie bilden also nicht einfach die *Grenze* unserer Selbstheit; es sind vielmehr Weisen, wie wir „im Ganzen, im *pan* [...] existieren“, als dem „Lebensmedium“, dem „zumeist übersehene[n] Grundgeschehen, das als solches gleichsam den Boden bildet für die Akte und Aktionen des Selbstseins“²⁴.

Angezeigt ist damit zunächst die Tatsache, dass der Einzelne sich nicht selbst hervorbringen oder willentlich setzen kann, sondern, wie Fink sagt, „im Raum der Gattung“ existiert, nicht jedoch in der Taxonomie einer bereits bestehenden Gesamtheit von Objekten, sondern „auf dem dunklen Untergrunde eines geschlechtlichen [differentiellen, zeugenden] Lebenszusammenhangs“²⁵ („*Raum* der Gattung“ ließe sich auch in Richtung *chôra* deuten)²⁶. Der Einzelne wird gezeugt und geboren, tritt also durch die Vereinigung zweier differenter, aber aufeinander bezogener Grundweisen des menschlichen Existierens – dem Mannsein oder Frausein – aus dem Nichts der Vorgebürtigkeit in die Existenz. Und er wird selbst wieder als Mann oder als Frau, also in eine fragmentarische Gestalt geboren. Entscheidend an diesem Gedanken sind nicht das Mannsein oder Frausein als solches (in seinem Aufsatz zu Cesare Pavese spielt Fink etliche Formen des Queerseins durch, beispielsweise in der Figur des Teiresias)²⁷; ent-

²³ *Ibid.*, S. 324.

²⁴ *Ibid.*; vgl. *ibid.*, S. 88: „Beim Menschen ist das Wissen eine bestimmte endliche Seinsmöglichkeit, [sie] wird getragen von dunklen Untergründen; das Wissen kann das tragende Sein, seine eigene Unterlage, nicht völlig aufzehren, ohne selber zu erlöschen.“ Grundsätzlich methodisch reflektiert Fink dies in seinem für die französische Phänomenologie wirkmächtig gewordenen Aufsatz „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie“ (1957), in: ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Karl Alber, Freiburg/München 1976, S. 180–204; vgl. *ibid.* S. 186: Alle Denker „operieren mit intellektuellen Schemata, die sie gar nicht zu einer gegenständlichen Fixierung bringen. Sie denken *durch* bestimmte Denkvorstellungen *hindurch* auf die für sie wesentlichen thematischen Grundbegriffe hin. Ihr begriffliches Verstehen bewegt sich in *einem Begriffsfeld*, in einem *Begriffsmedium*, das sie selber gar nicht in den Blick zu nehmen vermögen.“ Dieses „nicht eigens *Bedachte* eines philosophierenden Denkens nennen wir die operativen Begriffe. Sie sind – bildlich gesprochen – der *Schatten der Philosophie*.“

²⁵ Fink: *Grundphänomene*, *op. cit.*, S. 327.

²⁶ Vgl. Fazakas, István: „Dem Horizont entgegen. Die kosmische Welt bei Fink und Barbaras“, in: *Eugen Fink: Annäherungen – Approaches – Rapprochements* (= PHAINOMENA. Journal of Phenomenology and Hermeneutics 31|122–123), hrsg. von Komel, Dean; Nielsen, Cathrin; Sepp, Hans Rainer, Ljubljana 2022, S. 293–316, hier S. 308ff.

²⁷ Fink, Eugen: „Zu Cesare Pavese ‚Gespräche mit Leuko‘“, in: ders., *Epiloge zur Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1971, S. 53–112; vgl. dazu von der Verf.: „Die Chiffren des

scheidend ist, dass der Mensch nicht primär ein *indifferentes* Wesen ist, sondern ein *differentes*, ein fragmentarisches Wesen, ein Wesen, dessen Existenz durch einen „tiefehenden Riß“ gekennzeichnet ist, oder noch genauer: dessen Existenz dieser Riss *ist*.²⁸ Dieses Zerrissensein wird in der Sexualität als abgründigem „Raum der Gattung“ immer wieder geschlossen und immer wieder neu gesetzt, nämlich durch die Geburt eines neuen Fragments in Gestalt des Kindes; immer wiederholt sich darin, so Fink, „das gleiche Spiel von Einung und Entzweiung [...]“.²⁹

Das ewig gleiche Spiel von Einung und Entzweiung (Einem und Vielem, Identität und Differenz usw., wobei das Suffix *-ung* gerade das Geschehen bzw. den Vorgang des verbalen Wortstammes ausdrückt), von Fragmentierung in jeweilige Hiere und Jetztte oder die Jemeinigkeit und Jedeinigkeit und dem Unterlaufen oder Überwölben (es sind ja alles Metaphern) der Entzweiung durch den Eros bzw. die Gattung als einem panischen, das *Ganze* betreffenden Grundphänomen, gibt zugleich einen Hinweis auf die infrage stehende *Gegenwart*, den Ort des Hier und Jetzt, den es ja gilt, als Situation der Einzelheit *und* zugleich Totalität zu erfassen, als Begrenzung *und* zugleich „unausgegrenzte [...] Ursituation“³⁰, wie es eingangs hieß. Es wird nämlich deutlich, dass und inwiefern das Zerrissensein in die Bestimmtheit nur eine Seite (auch die Rede von einer Seite ist natürlich eine Metapher) einer differentiellen Struktur ist, die Fink ab den 1930er Jahren als „kosmologische Differenz“ bezeichnet.³¹ Fink nennt diese Seite der Unterschiedenheit auch die „phänomenale Welt“, „Erscheinungswelt“ oder Welt des Tages, deren entscheidender Wesenszug im Individuiertsein liege. Dieses „Reich der Unterschiedenheit“³² ist „von den Grenzlinien der Dinge durchfurcht, gleichsam tausendfältig zerrissen, zerstückt, auseinandergebrochen“ und dabei doch „in einer unaufhörlichen Bewegung“ begriffen; „immer

Mythos. Fink liest Cesare Pavese“, in Nielsen, Cathrin; Sepp, Hans Rainer (Hrsg.): *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*, Karl Alber, Freiburg/München 2019, S. 60–76; sowie Giubilato, Giovanni Jan: „Vom Sinn der Erde. Eugen Finks kosmologische Auslegung der Dichtung von Cesare Pavese“, in *Wohnen als Weltverhältnis*, op. cit., S. 42–59.

²⁸ Vgl. Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 337; sowie Fink, Eugen: *Grundfragen der systematischen Pädagogik* (1953), hrsg. von Schütz, Egon; Schwarz, Franz-Anton, Rombach, Freiburg 1978, S. 233: „Der Grundriß unseres Lebens ist in der Tat ein ‚Riß‘ [...]“. Dazu von der Verf.: „Der Grundriß unseres Lebens ist in der Tat ein ›Riss‹. Ansätze zu einer Anthropologie der Negativität bei Eugen Fink“, in: PHAINOMENA. Journal of Phenomenology and Hermeneutics 33 | 130–131 | November 2024: Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism, S. 73–94.

²⁹ Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 350.

³⁰ *Ibid.*, S. 74.

³¹ Vgl. hierzu van Kerckhoven, Guy; Giubilato, Giovanni Jan: *Weltaufgang: die Geburt des kosmologischen Denkens Eugens Finks*, Karl Alber, Baden-Baden 2023.

³² Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 164.

taucht neu Erscheinendes auf und versinkt anderes, aber das Feld des Erscheinens beharrt.“³³ Wichtig ist hier, dass dieses Feld des Erscheinens (Fink spricht immer wieder auch von „Bühne“³⁴) neuzeitlich als in sich geschlossen gedacht wird (also nicht metaphysisch in Differenz zu einer Idee), als Feld des auf sich bezogenen Subjekts, das (kantisch gedacht) die Raum- und Zeitgrenzen dieser Erscheinungswelt bereitstellt bzw. auf dem (mit Nietzsche gedacht) alles Seiende Gebilde des Willens zur Macht sind und das Bildende dieser Gebilde das Selbst im Menschen.³⁵ Auch in *Sein und Zeit* werde die ursprünglich metaphysische Differenz ins Selbst des Daseins verlegt, nämlich nun als Differenz zwischen den Weisen, „uneigentlich“, ans Man verfallen, oder aber dem Ruf des Gewissens folgend in einem „eigentlichen Sinne“ (§§ 54–60) man „selbst“ zu sein. „Die Wirklichkeit“ dieses Selbstverhältnisses, so Fink auch lakonisch, „hat keine ‚Leerstellen‘“.³⁶

4

Dem Durchbrechen der in sich geschlossenen Seite der Individuiertheit durch den Eros, dem, wie es oben hieß, „Spiel von Einung und Entzweigung“, korrespondiert auf der anderen Seite der Tod. Auch der Tod als das der „Vorgebürtigkeit“ entsprechende zweite der „großen Nichtse, die unser faktisches Leben [umklammern]“³⁷, durchbricht die Logik der Jemeinigkeit – die ja andererseits bekanntlich bei Heidegger *ihrerseits* auf eine ganz bestimmte Weise ‚epochal‘ auf den Tod zuläuft und in den Tod mündet. Um dem Hier und Jetzt des Daseins und damit Finks eigenem Ansatz in der Frage nach dem Ort des Philosophierens näherzukommen, muss also ebenfalls bedacht werden, was die Anzeige des Todes als eines individuellen „Vorlaufens-zum-Tode“ vom Tod als einem impersonalen, panischen, koexistenz-iell bezeugten Grundphänomen des Daseins unterscheidet.

Als wesensmäßig je *mein* Tod, wie es bei Heidegger heißt, ist der Tod ein phänomenal schlechthin nicht ausweisbarer „Bevorstand“³⁸, den es existenzial als

³³ *Ibid.*, S. 172.

³⁴ Vgl. z. B. Fink, Eugen: „Der Mensch als Fragment“ (1964), in: ders., *Zur Krisenlage des modernen Menschen. Erziehungswissenschaftliche Vorträge*, hrsg. von Schwarz, Franz-Anton, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989, S. 29–47, hier S. 45.

³⁵ Vgl. Fink, Eugen: *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, S. 72f., S. 146ff.

³⁶ Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 174.

³⁷ Fink: *EFGA 3.1*, op. cit., S. 247.

³⁸ Heidegger: *Sein und Zeit*, op. cit., S. 333.

„ausgezeichnete Möglichkeit des Daseins selbst“³⁹ zu begreifen gilt. Im Vorlaufen in den Tod im Sinne der radikalen Vereinzelung wird das Dasein bekanntlich aus seiner „Verlorenheit in das Man“⁴⁰ herausgerufen und mit seinem eigensten Seinkönnen konfrontiert. In dieser Konfrontation läuft der „selbsthafte Lebensvollzug“ gleichsam auf seine Spitze zu⁴¹ – eine „Spitze“, die dann zugleich als Ort und Augenblick der eigentlichen Erschlossenheit und damit Ermöglichungsgrund des eigensten Seinkönnens fungiert. Für Fink dagegen besteht das Problem der Ganzheit des Lebens in einem tieferen Sinne, als es die existenzielle Ganzheit des Seins zum Tode ist. Um die mit der Tiefe der Welt zusammenhängende Ganzheit des Lebens anzuzeigen, müsse ausdrücklich die Doppelperspektive auf den Tod beibehalten bleiben, nämlich einerseits den Sterbenden selbst zu betreffen, der hier in seine äußerste Vereinzelung gelangt, andererseits jedoch zugleich die Überlebenden, die damit zu Zuschauern und Zeugen zugleich von etwas werden, was die personalen Bezüge außer Kraft setzt. Die Bezeugung der Daseinsmacht des Todes geschieht daher auch und gerade als verstörendes innerzeitliches Phänomen, und zwar im Sinne einer Konfrontation mit der Grenze der Bühne der Erschlossenheit. Der tote Andere hat die Wirklichkeit des Reichs der Unterschiede nämlich einerseits verlassen – er hat „keine endliche Kraft mehr, um sich einer anderen endlichen Kraft entgegenzustellen“⁴². Andererseits ist es nun gerade diese schattenhafte Ohnmacht des Abgeschiedenen, seine Unwirklichkeit, die sich inmitten des Kräftespiels des Lebens als Zäsur und „Zeiger ins Nichts“, wie Fink sagt, zu erkennen gibt.⁴³ Das Nichts, in das sich der Sterbende inmitten unserer Welt für uns (die Überlebenden) entzieht, ist dabei nicht etwas, was aus dieser Welt einfach herausfällt wie ein „lebloses Ding“⁴⁴, das seine Relevanz verloren hätte. Das, wofür er als Zeiger fungiert – und das ist ein paradoxes Zeigersein, sozusagen eine *Me-Deixis*, eine radikal kontextlose Verweisung –, ist gerade die *Implosion* dieser kontextuellen Zusammenhänge als solcher oder, wie Fink auch schreibt, der

³⁹ *Ibid.*, S. 34.

⁴⁰ *Ibid.*, S. 353.

⁴¹ Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 180; für Fink eine „verschleppte Erbschaft aus der Bewusstseinsmetaphysik“ (*ibid.*, S. 154). „Wenn man allerdings von der These ausgeht, daß die schlechthin wesentliche Struktur des menschlichen Daseins die ‚Selbstheit‘, die Personalität sei, und wenn man in impersonalen Lebensvollzügen nur Verfallsmoment sehen will, dann wird man dazu gedrängt, dem Eigentod die Führung in der Analyse zu geben“ (*ibid.*, S. 153).

⁴² *Ibid.*, S. 183.

⁴³ *Ibid.*; vgl. hierzu Fink, Eugen: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1969, S. 59.

⁴⁴ Bei Heidegger dagegen verwandelt sich die Hand, die nicht mehr durchwaltet ist von den geschichtlichen Bezügen der Welt obertage – die nicht grüßt, reicht, handhabt usw. – in die Seinsart eines „leblosen Dings, in die Masse eines Leichnams, die herausfällt“ (Heidegger, Martin: *Zollikoner Seminare*, hrsg. von Boss, Medard, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994, S. 293).

„Zusammenbruch unserer Offenheit für das Anwesen der anwesenden Dinge“⁴⁵. Dieser Kollaps fungiert aber nun nicht als Zäsur einer epochalen Öffnung auf das eigene Seinkönnen und damit auf einen Ort absoluter Erschlossenheit, den es entschlossen zu ergreifen gelte (also Heideggers „Augenblick“). Die Konfrontation mit dem Tod des Anderen verkehrt vielmehr die Erschlossenheit in das Moment völligen Unverständnisses.

Diese „absolute incomprehension“, wie Krystof Kasprzak schreibt,⁴⁶ ist nun aber kein Unverständnis im Sinne eines Mangels an Verständnis (also ein sogenannter defizienter Modus). Fink beharrt vielmehr darauf, dass es sich dabei um eine originäre, *panische* Form des Verstehens handle, die gerade nicht auf den Bereich der individuierten, gegenständlichen Dinge ausgerichtet ist, sondern „hinter das Feld des Individuierten in den Ursprungsgrund der Individuation“ selbst hinreichend. Der Tote, so Fink, ist der

Zeiger, der hinausweist aus der Sphäre der Individuation und die Frage nach Wahrheiten auslöst, die *nicht* Individuelles betreffen. Daß der Weltbegriff vom Menschen-tod aus doppeldeutig wird [...], ist das wichtigste Moment der Todesanalytik. Denn dadurch wird die allgemeine Weltbezüglichkeit der humanen Existenz in ihrer dialektischen Spannung eröffnet. Wir existieren nicht nur im Bezug zur Sphäre der Erscheinung [...], wir existieren auch im Bezug zum dunklen Ur-Grund, zum Abgrund, aus dem alles Endliche aufsteigt und in den alles Vereinzelte wieder zurücksinkt. Die Doppelheit des Menschen als ‚Lebender‘ und als ‚Toter‘ wird zum Zeichen eines fundamentalen Doppelbereichs, zu dem sich das weltbezügliche Wesen verhält.⁴⁷

5

Die „Apriorität des Verstehens“ (und, wie man hinzufügen könnte, die mit dieser Apriorität verbundene Zeitlichkeit) bezieht sich mit anderen Worten nicht nur auf die Erscheinungswelt, sondern zu ihr gehört zugleich ein („dunkles“, „nächtiges“, „ontisches“) ‚Verstehen‘ dieses „Ursprungsgrundes der Individuation“ selbst.⁴⁸

⁴⁵ Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 162.

⁴⁶ Vgl. hierzu Kasprzak, Krystof: „Absolute Incomprehension as Meontic Singularization in Eugen Fink’s Critique of Hermeneutics“, in: Nielsen; Sepp (Hrsg.): *Wohnen als Weltverhältnis*, op. cit., S. 180–200.

⁴⁷ Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 205; Hervorh. CN; vgl. *ibid.*, S. 163: „[...] – vielleicht ist das Walten von Welt ein Doppelspiel von Erscheinen und Verschwinden, von Aufgang und Untergang.“

⁴⁸ Vgl. dazu von der Verf.: „Kategorien der Physis. Heidegger und Fink“, in: Nielsen, Cathrin; Sepp, Hans Rainer (Hrsg.): *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Karl Alber, Freiburg/München 2011, S. 154–183.

Die Offenständigkeit in die nächtliche Seite, wie Fink auch sagt, in die Anonymität von Zeugung, Geburt und Tod, ist ein von den Verstehensbezügen des Tages schlechthin unableitbares ‚apriorisches‘ Wissen, es ist nicht entbergend, hat nicht den Charakter des apophantischen *logos*, es ist nicht hermeneutisch.⁴⁹ Die in den „Ursprungsgrund der Individuation“ hineinreichende absolute Unbegreiflichkeit kann vielmehr, wie Kasprzak schreibt, „als eine Diskontinuität im Herzen der Kontinuität“ des Daseins erscheinen, als eine „negative Bewegung zwischen Vorverständnis und Verstehen“ (eine Blockade des hermeneutischen Zirkels), als „der schwer fassbare Zeit-Raum der Welt zwischen den Herzschlägen des Seienden, der eine Intimität mit dem Mysterium offenbart, das alle Wesen teilen, das die ‚ursprüngliche Tatsache‘ ihres Seins überhaupt ist“⁵⁰.

Was Kasprzak hier als „Diskontinuität im Herzen der Kontinuität“ beschreibt, nenne ich mit Fink den „Riss“ oder den Austrag des Streits der Weltgegenden im einzelnen Individuum – und das Dasein folglich den Austragungs*ort* dieser Konfrontation. Dieser Riss wird dem Dasein nicht durch ein horizontales Vorlaufen in das je-seinige Sterben eingezeichnet (oder durch dieses Vorlaufen eigentlich oder ausdrücklich), wie bei Heidegger, sondern durchfurcht uns vertikal (wenn man so will, wie gesagt: alles sind räumliche Metaphern) als „Aufriss“ und „Ort“ unserer Herkunft bzw. er *ist* als Ursprungsgrund die Kehrseite unserer je individuellen fragmentarischen Existenz. Der Austrag ereignet sich – mit anderen Worten – *mit meiner Existenz*, *mit* meinem faktischen Hiersein, *mit* meinem Stehen hier und jetzt auf dem Erdboden, der durch seine ontische Festigkeit hindurch unermesslich offen, nicht-seiend, *me-ontisch* ist. Gerade in diesem unmittelbaren, vorontologischen *Zugleich* von Fragmentarität (als in die Vereinzelung und Endlichkeit geborener Körper) und Ganzem findet Fink das der Frage nach dem Sein noch vorausliegende Problem des Ursprungs, nach dem Woher, nach der dunklen Herkunft dessen, was ‚ist‘. Mit den lakonischen und ganz vorläufigen Worten einer

⁴⁹ Vgl. Fink: *Natur, Freiheit, Welt*, *op. cit.*, S. 70. Bereits in der *Sechsten Cartesischen Meditation* durchbricht Fink den philosophischen Status der Hermeneutik, wenn er schreibt, der „Zirkel des Verstehens“ sei „lediglich die *formale Grundstruktur des Verstehens* überhaupt, solange man in der *natürlichen Einstellung* verbleibt“ (Fink, Eugen: „Sechste Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre“, in: *Textentwürfe zur Phänomenologie 1930–1932*, hrsg. von van Kerckhoven, Guy (= EFGA 2), Karl Alber, Freiburg/München 2019, S. 229–350, hier S. 255). Später wird Fink festhalten, dass „ich“ selbst die Grenze bin, dass also die Individuiertheit oder Singularisierung als solche die Begegnung mit dem absolut Undurchdringlichen markiert, die das Ausloten der relativen Begrenztheit endlicher (horizontaler) Verständnishorizonte des Menschen radikal übersteigt. Vielmehr *verhindert* sie durch eine vertikale Entblößung des Daseins als eine solche offene Wunde jede horizontale Ausdehnung und zwingt das Denken, die Urtatsache des Seins auf ihren Grund – die Welt – als Boden und Instanz der Individuation selbst zu öffnen.

⁵⁰ Kasprzak: „Absolute Incomprehension“, *op. cit.*, S. 185; Übers. C. N.

Notiz aus dem Umkreis seiner Dissertation heißt dies: „Frage nach dem Sein ist Frage nach dem *Woher*. Der *Zeithorizont der Vergangenheit* ist das letzte philosophische Problem, ist das Problem der Ontifikation der Zeit selbst, das Problem der Thematisierung des *meontischen Ursprungs*.“⁵¹

Heideggers Frage nach dem Sinn (von Sein) wandelt sich hier zu der Frage nach dem *Woher* (von Sein), was Fink gleichzeitig dazu führt, die das heideggerische Dasein charakterisierende Zeitlichkeit mit ihren drei Ekstasen um eine vierte und fünfte Dimension zu ergänzen: den Raum und die Möglichkeit: „Statt der traditionellen drei Zeithorizonte weise ich *fünf* auf: Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft als Wirklichkeitszeit mit dem Raum als viertem Horizont. Dann die ‚Möglichkeit‘ als fünfter Zeithorizont.“⁵² Der vierte Horizont – der Raum –, der die heideggerische Zeitlichkeit des Daseins als „Einheit der Sorgestruktur“ sozusagen nach unten hin öffnet, erhält die Konnotation dessen, was Fink (wiederum in Anlehnung an den *späten* Heidegger) „Erde“ nennt. Dazu bemerkt Giovanni Jan Giubilato in einer dichten Engführung, die frühe und späte Terminologie zusammenführt:

Das Prinzip der Erde ist das *mê on*, d. h. der absolute, vom erscheinenden Sein losgelöste, vor-seiende Ursprung, der die Welt und ihre Ränder (die ekstatischen Zeithorizonte der Phänomenalität) trägt. Sie liegt daher nicht in einem Jenseits der Zeit, sondern ist die absolute Tiefe der Zeit selbst, welche mit den Grenzphänomenen der Geburt und des Todes zu tun hat.⁵³

Für die Vorlesung *Grundphänomene des Daseins* wie für Finks gesamten Ansatz bezüglich der Frage nach dem Ort des Philosophierens ist dabei entscheidend, dass die Thematisierung des meontischen Ursprungs in diesem Zusammenhang *immer schon begonnen hat*, und zwar gerade in den koexistenziellen Praktiken,⁵⁴ in der Selbstausslegung des Daseins, die nicht nur der Existenzstruktur des je-meinigen Selbstverhältnisses Rechnung trägt, sondern immer zugleich auch einer ständigen, sich *gemeinschaftlich* vollziehenden (und immer schon vollzogen habenden), ein-ander ergänzenden Selbstvergegenwärtigung in panisch-impersonalen Sinnfeldern. Vor allem aber geht es Fink darum, darauf hinzuweisen, dass

⁵¹ Fink: EFGA 3.1, *op. cit.*, S. 246.

⁵² Zit. bei Bruzina: „Einleitung des Herausgebers“, in Fink: EFGA 3.1, *op. cit.*, XLV; zum Zusammenhang der Fragen der Urzeitigung, in den diese Notiz ursprünglich gehört, vgl. *ibid.*, XLI ff.

⁵³ Vgl. Giubilato: „Vom Sinn der Erde“, *op. cit.*, S. 45.

⁵⁴ „Die Differenzierung verläuft in Bahnen, die gebildet sind durch einen ursprünglichen Plural von Sinnhorizonten, die der Mensch nicht entwirft und nie entworfen hat, – in denen er vielmehr seine Entwürfe und seine Wagnisse, seine Lebensversuche vollzieht“ (Fink, Eugen: *Existenz und Coexistenz*, hrsg. von Hilt, Annette (= EFGA 16), Karl Alber, Freiburg/München 2018, S. 265).

und inwiefern wir uns in all dem auf seltsam vielschichtige und paradoxe Weise zu einem Ort verhalten, *der nirgends ,ist‘* (der ein *me-on* ist). Dies wird besonders deutlich in einer Formel, die Fink in seinen Vorlesungen immer wieder, oft fast wörtlich wiederholt. Er schreibt:

Um unser eigenes Sein zu erfassen, müssen wir allem zuvor verstehen lernen, was unser Mitwissen mit uns, unsere Zeugenschaft, unser Bei-uns-selbst-sein eigentlich bedeutet, was das für eine ‚Gegenwart‘ ist, in der wir erleben und die wir erleben. [...] Es ist eine Gegenwart, die nicht an einem bestimmten Ort ist – im Gegensatz zu anderen Orten, sondern in einem erlebten Hier, das auf alle Orte bezüglich ist – und seinen Gegensatz nur hat in der Ortslosigkeit.⁵⁵

Diese Ortslosigkeit ist hier wichtig (als Pendant zu dem ortlosen Ort, in den der Tote eingeht bzw. aus dem das Kind in die Welt tritt). Das individuell erlebte Hier und Jetzt ist auf alle anderen möglichen Hiere und Jetztte bezogen (längst, bevor es sich als Jemeiniges thematisch macht) und findet seinen Gegensatz (das Andere seiner selbst) nicht nur in einem solchen anderen Hier und Jetzt (im „Du bist“), sondern allem zuvor in der Ortslosigkeit, also im absoluten *Nicht-Hier und Nicht-Jetzt*: einem Nicht-Hier, das kein Dort bedeutet, und einem Nicht-Jetzt, das kein bestimmtes Gestern, Dann oder Morgen bedeutet, sondern die Durchstreichung des bestimmten Einzelfalls, seine Entwirklichung. Entscheidend ist, dass dieses Nicht-Hier und Nicht-Jetzt mitten *im* erlebten Hier und Jetzt gegeben sind – oder dass das Dasein zwar je in seiner Perspektive erlebt, je in seiner Interpretation begriffen wird, aber darin doch immer zugleich „das Dasein in seiner Totalität ist“⁵⁶ ist. Das eine, so könnte man sagen, spiegelt sich im anderen wider. Damit möchte ich zum Schluss (und nur noch ausblickshaft) auf das alle anderen Grundphänomene umfassende und sie eigenartig spiegelnde Grundphänomen des *Spiels* eingehen, das etwas mit der von Fink genannten fünften Zeit-Dimension zu tun hat: der *Möglichkeit*.

⁵⁵ Fink, Eugen: *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Karl Alber, Freiburg/München 1977, S. 62; vgl. Fink: *Grundphänomene*, op. cit., 74: „Diese Gegenwart ist gerade *nicht* bestimmt, wenn man den objektiven Schauplatz, die geographische Lage angibt, oder das zeitliche Datum. Es ist eine Gegenwart, die nicht an einem bestimmten Ort ist – im Gegensatz zu allen anderen Orten, sondern in einem erlebten Hier, das auf alle Orte bezüglich ist – und seinen Gegensatz nur hat in der Ortslosigkeit; eine Gegenwart [...] in einem erlebten Jetzt, das zu allen Zeiten bezüglich ist, dessen Gegensatz nur die Zeitlosigkeit ist. Unsere Gegenwart ist das erlebende Leben, dessen Gegensatz allein der Tod ist – ein Leben jedoch, das seine Innigkeit schöpft gerade aus dem dunklen Bezug zum Tod.“

⁵⁶ *Ibid.*, S. 22.

Das Hier und Jetzt des Spiels ist im besonderen Sinne ein doppelter Ort. „In-mitten der Wirklichkeit“, so Fink, tut sich ein „Feld des Möglichen“ auf, eine „Szenerie, die zwar Platz braucht und verbraucht, Raum und Zeit besetzt, jedoch nicht ein Stück des realen Raumes und der realen Zeit selber ist“, sondern ein „irrealer Platz in einem irrealen Raum und in einer irrealen Zeit.“⁵⁷ Der Spielort und die Spielzeit sind „nirgendwo und nirgendwann“, nehmen aber doch ein Hier und Jetzt in der Wirklichkeit ein; und auch die Dinge an diesem Ort und in dieser Zeit sind zweideutig: Einmal sind es Dinge der „realen Welt“, das andere Mal Dinge der „imaginären Schein-Welt“, mit „nur dort gültigen Bewandtnissen“⁵⁸. Und nicht zuletzt – und im Besonderen – sind die *Spielenden* zwiefach: „spielendes Ich“ und zugleich, aber davon unterschieden, „Spielwelt-Ich“, ein wirklicher Mensch, der spielt, und zugleich eine unwirkliche „Rolle“ im Spiel. Dieses „Zugleichsein“ ist dabei Fink zufolge gerade „die Voraussetzung für den Unterschied von realer Person und ihrer ‚Rolle‘“⁵⁹ – wir haben also nicht zwei Entitäten oder etwas Zusammengesetztes vor uns, sondern eine *Janusköpfung* eines und desselben.

Wichtig scheint in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen einer in dieser Janusköpfung grundsätzlich angelegten „Außenperspektive“ und einer „Binnenperspektive“, also die Tatsache, dass wir nicht einfach ‚sind‘, sondern „bei-uns-außer-uns sind“⁶⁰, also zugleich Subjekt und Objekt, was sich im Zusammenhang des Schau-Spiels dadurch zum Ausdruck bringt, dass es Spielende „in‘ der Spielwelt“ gibt und „Zuschauer ‚vor‘ der Spielwelt“⁶¹. Während die Spielenden gleichsam in ihren Rollen „versinken“ und somit mit ihrem gespielten Verhalten ihr spielendes Verhalten verdecken – so wie das Dasein in seiner Selbstauslegung den Hang hat, sich durch Objektivierungen zu verdecken –, haben die Zuschauenden, so Fink, „keine Rolle, sind nicht verlarvt“, sondern „blicken gewissermaßen von außen in diese hinein, sie sehen den Spielweltschein sich ‚gegenüber‘.“ Dabei bleiben sie in der Differenz von Wirklichkeit und Unwirklichkeit: „Der illusionäre Charakter der Spiel-Erscheinung ist gewußt.“⁶²

⁵⁷ *Ibid.*, S. 367.

⁵⁸ *Ibid.*, S. 379.

⁵⁹ *Ibid.*, S. 380.

⁶⁰ Fink bestimmt in *Existenz und Coexistenz* die Seinsweise des Menschen dadurch, dass dieser „bei-sich ist, indem e[r] außer-sich ist“ (Fink: *Existenz und Coexistenz*, op. cit., S. 258).

⁶¹ Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 392.

⁶² *Ibid.*

Die Möglichkeit des Heraus- bzw. Gegenübertretens oder der Diskontinuität scheint zunächst der Zäsur zu gleichen, die der Tote in unsere scheinbar geschlossene Wirklichkeitszeit einzeichnete, als Zeiger in einen namenlosen Bereich, aus dem „alles Endliche aufsteigt und in den alles Vereinzelte wieder zurücksinkt“. Hier war es die „Doppelheit des Menschen als ‚Lebender‘ und als ‚Toter‘“, die sich als Spiegel jener Welt-Zwiefalt erwies, zu der wir uns immer schon verhalten.⁶³ Im Spiel nun ist es die Doppelheit des Menschen als Wirklicher und Möglicher, bei sich und außer sich, als Spieler und als Zuschauer (bzw. vom Zuschauer als Möglicher Erkannter). Die Macht der Fantasie, so Fink, ist dabei ebenso wie die schattenhafte, unwirkliche Präsenz des Toten im Zusammenhang der Wirklichkeit eine „Ohnmacht“⁶⁴, „im Vergleich zu Tatsachen, weniger“⁶⁵, und wie dort ist gerade diese Ohnmacht und „Unwirklichkeit“ die „Voraussetzung“ dafür, dass sich *in* ihr (der Unwirklichkeit) „ein ‚Sinn‘ [...] zu bekunden vermag, der etwas betrifft, das ‚wirklicher‘ [mehr, mächtiger] ist als die sogenannten Tatsachen“⁶⁶. Während nun der Tote als me-deiktischer Zeiger eine hermeneutische Blockade auslöste, ist die Unwirklichkeit des Spiels für den Zuschauenden dagegen, wie Fink schreibt, eine bestimmte Form der Kundgabe, und zwar als *Symbol*:

Die Unwirklichkeit der [...] Spielwelt ist einmal die Entwirklichung, die Negation des bestimmten Einzelfalls, und ist *zugleich* der erhöhte Kothurn, auf dem die Spielweltfigur Repräsentanz gewinnt. Das Spiel [...] bekundet im Symbol, d. h. im Zusammenfall von Allgemeinheit und Einzelheit, bekundet in der paradigmatischen Figur, die ‚unwirklich‘ ist, weil sie keinen bestimmten wirklichen Einzelnen meint, und ‚überwirklich‘ ist, weil sie das Wesenhafte und das Mögliche in jedem meint.⁶⁷

Damit berühren wir wieder die aufgeworfene Frage nach dem Zugleich der Situation als Einzelheit *und* Totalität bzw. die Frage, wie das Dasein als Jemeiniges, in seinem konkreten Hier und Jetzt immer zugleich auch das Dasein in seiner Totalität ist (also die „Situation der Situation“, wie ich das eingangs genannt habe). Der Zuschauende als der „Außen-vor-Seiende“ erkennt durch das Fenster in die Unwirklichkeit (Fink spricht auch vom „Fenster ins Absolute“)⁶⁸, welches die Bühne inmitten der Realität in uns aufschlägt, um uns wiederum eine bühnenhafte

⁶³ *Ibid.*, S. 205.

⁶⁴ *Ibid.*, S. 367.

⁶⁵ *Ibid.*, S. 394.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, S. 395; Hervorh. C. N.

⁶⁸ Vgl. Fink, Eugen: „Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zu einer Phänomenologie der Unwirklichkeit“ (I. Teil), in: ders., *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Nijhoff, Den Haag 1966, S. 1–78,

Binnenperspektive vor Augen zu führen – er erkennt hier jenen Zusammenfall von Einzelheit und Allgemeinheit, Vereinzelung und vorindividuellem Grund, der in der Binnenperspektive selbst verdeckt bleibt. Er erkennt, dass er selbst „in der Wesenstiefe identisch ist mit den fremden Figuren“⁶⁹, dass er Subjekt ist, Spielender und zugleich Objekt, Rolle und doch zugleich hineinverfasst in das Verhältnis,⁷⁰ in dem wir die Rolle oder Maske schon immer hinter uns gelassen haben. Das Spiel ist so das „Verhältnis zum verhältnishaften Sein des Menschen“. Alle Grundphänomene des Daseins sind miteinander verflochten, aber das Spiel „spiegelt alle in ihm selbst, sogar sich selber“⁷¹ (die Spiegelung der Spiegelung als das Zugleich von In-sich und Außer-sich). Es *vergegenwärtigt* sich und alle anderen Existenzdimensionen im, wie Fink sagt, „seltsamen Element des Imaginären und leistet damit für das menschliche Dasein eine reine Selbstdarstellung und Selbstanschauung im seltsamen Spiegel des reinen Scheins.“⁷²

Aus diesem *Vergegenwärtigungscharakter* des Spiels folgen zwei für meinen Zusammenhang wichtige Aspekte. Zum einen hängt mit der „Selbstanschauung im Spiegel des reinen Scheins“ zusammen, dass die infinite, rastlose Sorgestruktur des Daseins gleichsam in die „freie“, in die „reine“, in die „Tiefe der Zeit“ zurückschwingt. Im Gegensatz zur „Wirklichkeitszeit“, in der wir projektiv nach vorne gezogen sind, im ständigen Entwurf einer Zukunft, gestattet das Spiel eine „Freiheit zum ‚Un-Wirklichen‘ und *im* Unwirklichen“. Es „entgeschichtlicht“, so Fink, „den wesenhaft geschichtlichen Menschen im Medium des ‚Scheins‘ – es entführt ihn [...] in das Freie eines überhaupt nicht fixierten Daseins, wo alles noch möglich ist“⁷³. Das wäre die die Wirklichkeitszeit der Sorge brechende fünfte Zeitdimension der Möglichkeit, von der oben die Rede war.

Zum anderen ist nun deutlich geworden, dass und inwiefern die Ausgangsfrage, wie die Gegenwart zu denken sei, „in der wir erlebend *dem* menschlichen Dasein von innen begegnen“⁷⁴, nicht mit einem allgemeinen (transzendentalen)

hier S. 18. Dazu Tengelyi, László: Finks „Fenster ins Absolute“, in: *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 30 (1996), S. 65–87.

⁶⁹ Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 396.

⁷⁰ „Was die Medialität des Spiels meontisch spiegelt, ist die Medialität des Daseins selbst, die als solche nie erfahren wird, weil ihr meontischer Bezug über alle Erfahrung hinaus liegt. Die meontisch grundierte Medialität des Daseins bezeichnet Fink als ‚Verhältnis‘. ‚Verhältnis‘ besagt die Weise, wie das Dasein in den Weltraum und die Weltzeit eingelassen ist.“ (Sepp, Hans Rainer: „Eugen Fink: Bild und Welt“, in: ders., *Bild. Phänomenologie der Epoché I*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012, S. 80–103, hier S. 100.

⁷¹ *Ibid.*, S. 408.

⁷² *Ibid.*, S. 401.

⁷³ *Ibid.*, S. 414.

⁷⁴ *Ibid.*, S. 85.

Subjekt zu beantworten ist oder mit vor- oder übergeordneten ontologischen Strukturen, an denen das empirische Subjekt in seinem Hier und Jetzt irgendwie teilhat. Wir begegnen einander vielmehr aus und in einem Ort, der einerseits unvertretbar ist, jemeinig (wir sind *in* ihm oder sogar *er selbst*), der aber andererseits oder zugleich das Dritte ist – das Medium, die Totalität, das „Walten von Welt“ als „Doppelspiel von Erscheinen und Verschwinden, von Aufgang und Untergang“⁷⁵ –, zu dem sich jeder und jede von uns nie nur alleine verhält, sondern dem wir alle gleichermaßen aufgetan sind. Das bezieht sich auch auf Finks Situation selbst als der eines Vortragenden, der es unternimmt, sich vor Zuhörerinnen und Zuhörern der Aufgabe der Selbstausslegung, der Selbstdarstellung und Selbstanschauung zu stellen. Indem er zum Gegenstand macht, was er mit seinen Zuhörerinnen und Zuhörern (und mit uns Leserinnen und Lesern 70 Jahre später) teilt und das sich doch zugleich der Vergegenständlichung entzieht (weil wir es je selbst *sind*), macht er die Gegenwart des Betrachters zum Spiegel der Gegenwart des Betrachteten oder lässt den Spielenden im Zuschauenden/Zuhörenden sich spiegeln und vice versa. Im Hier und Jetzt unserer konkreten fragmentarischen Existenz und ihrem Überstiegensein durch das Doppelspiel der Welt sind wir einander alle wechselweise Spiegel dieses mundanen Doppelspiels. Jeder und jede von uns, vom Säugling bis zum Sterbenden spiegelt – in allem, was er tut, denkt und unterlässt – das Weltspiel wider. Diese *Medialität* des Daseins bezeichnet Fink auch als das ‚Verhältnis aller Verhältnisse‘, als die Weise, wie wir uns *in* der Welt zur Welt verhalten und diese in ihrer paradoxalen Struktur bezeugen. Genau hier spiegeln sich Einzelheit und Totalität, Teil und Ganzes, so dass Fink die Vorlesung mit den Worten schließen kann:

Es ist eine alte Vorstellung, die Philosophie müsse einen ‚Anfang‘ haben, einen systematischen und einen zeitlichen, und es komme alles darauf an, sich in der rechten Weise des ‚Anfangs‘ zu versichern. Diese Vorstellung ziehen wir in Zweifel. Das einzige System, das es in Wirklichkeit gibt, ist die Welt.⁷⁶

Cathrin Nielsen ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Theoretische Philosophie und Phänomenologie der Bergischen Universität Wuppertal und Wissenschaftliche Geschäftsführerin des Eugen Fink Zentrums Wuppertal. Forschungs- und Lehrtätigkeit in Freiburg, Prag, Wien und Kyoto. Aufsätze u. a. zu Platon, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Fink, Rilke, Klee, Ricœur, Gehlen.

⁷⁵ *Ibid.*, S. 163.

⁷⁶ *Ibid.*, S. 449.

Monografien zu Heidegger (*Die entzogene Mitte. Gegenwart bei Heidegger*, Würzburg 2002), Nietzsche (*Zeitatomistik und Wille zur Macht. Annäherungen an Nietzsche 1*, Tübingen 2014; in Vorbereitung: *Gedächtnis bei Nietzsche. Annäherungen an Nietzsche 2*) und Fink (in Vorbereitung: *Hier und Jetzt. Zum Ort der kosmologischen Differenz bei Fink*). Zahlreiche Aufsätze zur zeitgenössischen Kunst. E-Mail: nielsen@uni-wuppertal.de

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

ZEITSCHRIFT FÜR GEGENWÄRTIGE
PHÄNOMENOLOGIE
REVUE DE PHÉNOMÉNOLOGIE
CONTEMPORAINE
JOURNAL OF CONTEMPORARY
PHENOMENOLOGY
VOL. XI / NO. 1 / 2021

Obálka a grafická úprava – Layout and cover design: Kateřina Řezáčová

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1

Published by Charles University

Karolinum Press, Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1,

www.karolinum.cz, journals@karolinum.cz

Praha 2025

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Typeset by Karolinum Press

Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Printed by Karolinum Press

MK ČR E 19831

ISSN 1804-624X (Print)

ISSN 2464-6504 (Online)