

Eugen Fink und die Phänomenologie

BEITRÄGE von Damir Barbarić, Simona Bertolini,
Artur R. Boelderl, Georgy Chernavin, Anna Luiza Coli,
Denis Džanić, Giovanni Jan Giubilato, Yusuke Ikeda,
Riccardo Lazzari, Cathrin Nielsen, Alexander Schnell,
Ovidiu Stanciu und Daniel-Pascal Zorn



Phänomenologische Forschungen

Phenomenological Studies
Recherches Phénoménologiques

Im Auftrag der
Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung
herausgegeben von

THIEMO BREYER, JULIA JANSEN
UND INGA RÖMER

unter Mitwirkung von
LUKAS NEHLSSEN

Jahrgang 2022
Heft 2

EUGEN FINK UND DIE PHÄNOMENOLOGIE

Herausgegeben von
Cathrin Nielsen und Alexander Schnell

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Phänomenologische Forschungen · ISSN 0342–8117

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2022. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestattet. Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim.

Printed in Germany.

www.meiner.de/phaefo

INHALT

<i>Cathrin Nielsen & Alexander Schnell</i> : Einleitung	5
---	---

BEITRÄGE

<i>Denis Džanić</i> : Husserl and Fink on the “Miracle of Phenomenology”	13
<i>Georgy Chernavin</i> : Der dogmatische Schlummer nach Fink	29
<i>Giovanni Jan Giubilato</i> : Breaking the Hermeneutic Circle. Phenomenology as “Catastrophe of Man” in Fink’s Early Thought	37
<i>Riccardo Lazzari</i> : Eugen Fink und das Thema des Wesens der menschlichen Freiheit	57
<i>Yusuke Ikeda</i> : Fink und Kants Dialektik	75
<i>Alexander Schnell</i> : Konstruktion und Reflexion. Zum transzendentalen Idealismus bei Fink und Fichte	95
<i>Daniel-Pascal Zorn</i> : Philosophen, mit denen man denkt – Fink liest Hegel .	111
<i>Ovidiu Stanciu</i> : The Power of the Speculative. Fink, Hegel, and the Horizons of Thinking	129
<i>Anna Luiza Coli</i> : Finks Hegel-Deutung als Leitfaden der Entwicklung seines philosophischen Projekts	151
<i>Simona Bertolini</i> : Sein und Mensch. Ontologische Erfahrung und Welterfahrung in Finks Interpretation der Philosophie Hegels	169
<i>Cathrin Nielsen</i> : „Verkehrte Welt“. Zu Finks Deutung des Kraftkapitels aus Hegels <i>Phänomenologie des Geistes</i>	185
<i>Damir Barbarić</i> : Hegel als Janus-Figur. Zu Eugen Finks Hegelinterpretation	207
<i>Artur R. Boelderl</i> : <i>Der Mensch als Fragment</i> – in der Spur eines anderen Idealismus? Eugen Fink und der arme Hölderlin	225
Autorinnen und Autoren	241

Einleitung

Das Verhältnis Eugen Finks zur Klassischen Deutschen Philosophie und damit zum Deutschen Idealismus ist ebenso komplex wie für sein eigenes phänomenologisch-kosmologisches Projekt prägend. Wie sehr diese Beschäftigung bereits seine Abnabelung von Husserl ausrichtet und führt, zeigen nicht zuletzt die jüngst veröffentlichten umfangreichen Nachlassnotate des langjährigen Assistenten zur Umarbeitung der berühmten *VI. Cartesianischen Meditation* (1932),¹ die im Rahmen einer tiefgreifenden methodischen Selbstverständigung das Verhältnis der transzendentalen zur „mundanen“ Phänomenologie ins Zentrum rückt. Fink selbst ordnet hier die Phänomenologie in die Geschichte des Idealismus – insbesondere Fichtes und Hegels – ein und hebt hervor, der Ansatz einer Reflexion auf das Phänomenologisieren selbst sei durch den Vorblick auf eine „me-ontische“ Philosophie des absoluten Geistes bestimmt. Danach gilt es, die phänomenologische Reduktion als die vor aller Individuation liegende „Lebens-tiefe des Absoluten“ als das transzendental Letzte bzw. das Sein der Welt aus seiner me-ontischen Abgründigkeit zu begreifen. Aufgabe der Philosophie sei es folglich

¹ Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistentenjahre bei Husserl*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.1), hg. von Ronald Bruzina. Freiburg/München 2006 (= EFGA 3.1); Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.2), hg. von Ronald Bruzina. Freiburg/München 2008 (= EFGA 3.2). Im Erscheinen sind Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 3: Letzte phänomenologische Darstellung: die „Krisis“-Problematik*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.3), hg. von Ronald Bruzina (†), Francesco Alfieri und Guy van Kerckhoven. Freiburg/München 2023 (= EFGA 3.3); Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 4: Finks phänomenologisches Philosophieren nach dem Tod Husserls*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.4), hg. von Ronald Bruzina (†), Giovanni Jan Giubilato und Guy van Kerckhoven. Freiburg/München 2023 (= EFGA 3.4). Zum Stand der Edition verweisen wir auf die Website des Eugen Fink-Zentrums Wuppertal (EFZW), auf der umfangreiche Informationen zum Konzept, zum Editionsstand und zu den Inhalten der Eugen-Fink-Gesamtausgabe abgerufen werden können. Die Koordination der Edition liegt seit 2020 in Wuppertal.

den Sprung zu wagen in die Tiefe des Abgrundes, der hinter allem Sein und Seienden gähnt, dieses ‚Nichts‘ aus der Leere seines dialektischen begrifflichen Bestehens zu reißen in die Erlebtheit der philosophischen Frage. Vielleicht wird es sich zeigen, daß dieses als Nichts Angesetzte gerade das Absolute ist (Deutscher Idealismus) [...].²

Fink betont dabei mit allem Nachdruck, dass dieses Absolute nur vom Ontischen aus zugänglich, die „Tiefe des Abgrunds“ unlösbar mit der Konkretion des erfahrenden Ich verschlungen sei, hebt also eine spezifische Zusammengehörigkeit, ja „Identität“ der Beziehung zwischen dem „als Nichts Angesetzten“ und dem Ontischen, dem Seienden, hervor. Deren Beziehung bezeichnet er auch als „Ursprung“, der somit keinen innerweltlichen Anfang markiere, sondern ein „Vor-sein“ (wobei dieses „Vor“ nicht chronologisch zu verstehen sei), und das „Sein“ wiederum als einen Bereich, der als „Nichts“ bzw. Nicht-Seiendes (*mê-on*) dem innerweltlichen, entsprungenen Seienden vorangehe.³ Das Verhältnis zwischen dem „in“ und dem „vor“ oder „Worin“ als dessen Ursprung lässt sich demnach als ein Verhältnis beschreiben, das ausdrücklich kein Verhältnis zwischen Seiendem (wie Subjekt und Objekt im „Korrelationismus“) ist, sondern eines von Ursprung und Entsprungenheit. Phänomenologie wird so zu einer Theorie der Erscheinung des Absoluten. Daraus ergeben sich folgende zusammengehörende Fragen:⁴ Wie tritt die erscheinende Immanenz, das binnenweltliche *on*, aus dem nicht-erscheinenden Absoluten oder *mê-on* hervor? Und wie lässt sich umgekehrt der Übergang aus der ontischen Befangenheit in die „Meontik als transzendente Freiheitslehre“⁵ fassen? Die transzendentalphänomenologische Frage nach der Konstitution wandelt sich so in das Bemühen einer Aufklärung der Konstitution in ihrem Ursprung. Die Frage nach dem letzten Grund der Erscheinung – dem Erscheinen selbst als dem „absoluten Medium“, das sich dem Bereich des Phänomenalen entzieht – schält sich dabei zunehmend als Grundfrage der Fink’schen Phänomenologie heraus. Weil Fink in dieser Weise *kosmologisch* ansetzt (aus der me-ontischen „Tiefe der Welt“) und ausweist, dass auch die Ursprungsdimension der sogenannten ontologischen Differenz von Sein und Seiendem in der Welt zu suchen ist, überholt seine kosmologische Phänomenologie zugleich kritisch die Ontologie metaphysischer, aber auch Heidegger’scher Provenienz.

Auch nach 1945 hält Fink an der bedeutenden Rolle des spekulativen Idealismus für sein eigenes Denken fest. Dabei betont er immer stärker die grundsätzli-

² EFGA 3.1, Z-IV, 57b, 241.

³ Vgl. beispielsweise EFGA 3.2, Z-XV/26b, 277.

⁴ Vgl. Dermot Moran: „Fink’s Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence“. In: *Research in Phenomenology* 37, 2007, 3–31.

⁵ Giovanni Jan Giubilato: *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927–1946)*. Nordhausen 2017.

che Notwendigkeit eines Einbezugs der philosophischen Tradition und somit metaphysischer Motive, der einer bei Husserl nur ungenügend ausgebildeten *geschichtlichen* Motivation Rechnung tragen müsse. Zum Anfang des Philosophierens gehört für Fink der Ausgang des oder der Philosophierenden aus dem „Faktum der *Situation*“, dem Faktum einer vorgegebenen Verständlichkeit, in der wir uns immer schon bewegen. Dies betrifft vor allem die Faktizität einer „*Erb-schaft der Denkgeschichte*“⁶ und damit die Einsicht, dass jede systematische Frage der Philosophie zugleich eine geschichtliche ist. So gehört auch die Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus für Fink „wesentlich zur Situation alles heutigen Denkens“. Denn dieser sei „die letzte Ontologie, die es zu einer völligen Durcharbeitung aller Seinsbegriffe gebracht hat und zu einer Aufarbeitung der seinsbegrifflichen Tradition“.⁷

Schon die Tatsache, dass Fink den Deutschen Idealismus als „Ontologie“ bezeichnet, in der es (anders als in der Phänomenologie Husserl'scher Provenienz) zu einer „Durcharbeitung“ und „Aufarbeitung der seinsbegrifflichen Tradition“ gekommen sei, weist in die spezifische Richtung seiner Auseinandersetzung. Der Deutsche Idealismus ist in Finks Augen keineswegs

„absoluter Idealismus“ in dem naiven Sinne, daß er gleichsam eine *totale* subjektive Konstitution des Seienden zur These hätte. [...] Der Deutsche Idealismus ist [...] in Wahrheit bewegt vom Problem der „ontologischen Erfahrung“, d. h. von der Bewegung der Begriffe des Seienden und der Wahrheit – auf die Idee des seiendsten Seienden und des Wissens vom seiendsten Seienden hin, von der *Erscheinung* zum *Wesen*.⁸

Finks Auseinandersetzung mit Hegel, insbesondere mit der *Phänomenologie des Geistes*, dient folglich einer Exposition – also der Ausarbeitung *der Frage* nach – der ontologischen Erkenntnis als Entwurf der Strukturverfassung des Seienden oder, mit anderen Worten, als Durchgang durch die Strukturen und Widerfahrnisse des Denkens, „sofern es real Seiendes trifft und selbst in seinem transzendentalen Sein bestimmbar ist“.⁹ Jeder ontologische Entwurf ist, so Fink, „wenn er wahrhaft schöpferisch sich vollzieht, eine *Erfahrung über das Sein* und zwar eine aller empirischen Erfahrung vorgehende und ihr vorausspringende *apriorische* Erfahrung. Diese schöpferische-apriorische Erfahrung als der sich

⁶ Eugen Fink: „Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung.“ In: *Sein, Wahrheit, Welt*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 6), hg. von Virgilio Cesarone. Freiburg/München, 13–205, hier: 35 (= EFGA 6).

⁷ Eugen Fink: *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg/München 1977, 47.

⁸ EFGA 3.4, Z-XXIX, 21a.

⁹ Alexander Schnell: „Entwurf einer generativen Ontologie“. In: Guillermo Ferrer, Sylvaine Gourdain, Nicolás Garrera-Tolbert, Alexander Schnell (Hg.), *Phänomenologie und spekulativer Realismus. Phenomenology and Speculative Realism. Phénoménologie et réalisme spéculatif*. Würzburg 2022, 136–146, hier: 137.

wandelnde Entwurf des Seinsverständnisses ist das wesentliche Geschehnis in der Philosophie“. ¹⁰ Das Neue und Originäre von Finks Auseinandersetzung mit dem Deutschen (spekulativen) Idealismus liegt somit in seinem grundsätzlichen Einbezug der Geschichte des Denkens und damit metaphysischen Motiven, von denen insbesondere die Frage nach der Erfahrung des *Seins* (die Fink in die Erfahrung der *Welt* zurückstellen wird) hervorsteicht. Die transzendente Korrelation hat der ontologischen Problematik Rechnung zu tragen, indem das Wesen bzw. die Dimension des Korrelationismus in die Richtung einer Ursprungsmetaphysik und „generativen Ontologie“ ausgelotet wird. Daher bemüht sich Fink in immer neuen Anläufen um den Aufweis, dass die Tatsache der Intentionalität nur dann als ein Faktum anerkannt werden kann, wenn die Welt als ihr unvor-denklicher Boden vorgegeben ist. Das heißt aber nicht, dass er eine „a-subjektive“ Phänomenologie des welthaften Vorscheins verfolgt oder gar einen naiven Naturalismus bzw. Realismus der Welt. Als der „Widerschein“ der Welt ist der Mensch immer zugleich selbst der „phänomenologische Ursprung der Differenz“, ¹¹ aber doch so, dass seine Erfahrungshorizonte nicht mehr als die in der Immanenz einer Subjektivität sich konstituierenden Außenbezüge ihrer selbst zu verstehen sind, sondern als in der Immanenz eines Lebensumkreises erfolgende Hinweise auf solches, was diesen Umkreis übersteigt. Dies ist mit dem Entspringen der phänomenalen Dimension verbunden und weist auf eine spezifische Methodik diesseits der Unterscheidungen von Erkenntnistheorie und Ontologie, die die Phänomenologie aus einer rein deskriptiven Wissenschaft endgültig hinauskatapultiert.

Der vorliegende Band lotet diese lebenslange Auseinandersetzung Finks mit der Klassischen Deutschen Philosophie in verschiedenen Hinsichten aus. **Deniz Džanić** befasst sich mit der Frage nach der Motivation der radikalen erkenntnistheoretischen Wende als dem „Boden“ der transzendentalen Phänomenologie. Zwar berühre Husserl immer wieder das Problem der Motivation – zu einem expliziten Thema werde es aber erst in Finks Neuinterpretation der transzendentalen Theorie der Methode, wie sie in der *VI. Cartesianischen Meditation* vorgestellt wird. Dabei wird vor allem Finks hegelianische Auflösung dieser Frage erörtert. Mit der für Fink (nicht nur) in diesem Zusammenhang maßgeblichen Metapher des dogmatischen Schlummers beschäftigt sich **Georgy Chernavin**. Als Ausgangspunkt dient ihm dabei Husserls Gedankenexperiment „Zwei Welten für ein Ich“, das ein Aufwachen aus der A-Welt in die B-Welt und *vice versa*

¹⁰ EFGA 3.4, Z-XXIX, 286a.

¹¹ Yusuke Ikeda: „Eugen Finks transzendental-phänomenologisches Weltdenken und seine Heraklit-Interpretation unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs der Physis“. In: Cathrin Nielsen, Hans Rainer Sepp (Hg.), *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über die Physis des Menschen*. Freiburg/München 2019, 15–41, hier: 27.

beschreibe. Von hier wird die schlafwandlerische Sicherheit des alltäglichen Lebens bzw. der natürlichen Einstellung über Kierkegaard und Heraklit für Finks Exposition einer *Einleitung in die Philosophie* als immer wieder neu zu vollziehender Durchbruch einer Befangenheit fruchtbar gemacht. **Giovanni Jan Giubilato** wiederum rekonstruiert den subkutanen Strom der Notizen und fragmentarischen Entwürfe, der Finks Auseinandersetzung mit der Phänomenologie während seiner Assistentenzeit bei Husserl begleitet. Von hier aus zeigt er den theoretischen Rahmen auf, der Finks Konzeption der Philosophie als meontische Phänomenologie und „kata-strophales Denken“ zugrunde liegt. Ausgehend von einer Klärung der Begriffe Welt und Absolutes untersucht Giubilato Finks Denken im Lichte der doppelten Bewegung von *ékbasis* und *katábasis*, die er zwischen dem Konstituierten und dem Konstituierenden herstellt. Sie führt über eine Radikalisierung der Reduktion als Entmenschlichung und Verabsolutierung hin zu einem neuen phänomenologischen Verständnis von Philosophie als *katastrophé*, was ein endgültiges Durchbrechen des hermeneutischen Zirkels zur Folge hat.

Die spekulative Richtung, die Fink der Phänomenologie in den 1930er Jahren einschreibt, findet ihre sich von Husserls theoretischen Prämissen zunehmend entfernende Entfaltung in den ersten Vorlesungen der Nachkriegszeit, aus denen **Riccardo Lazzari** zufolge *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1947) besonders hervorsticht. Denn hier werde im Rahmen einer gewandelten Terminologie Finks Grundgedanke reformuliert, wonach die Philosophie – nun verstanden als radikale, weltoffene Selbstbesinnung – als der primäre Ort der Freiheit betrachtet werden muss. Freiheit beschränkt sich dabei nicht auf einen subjektiven Gegenpol zur Natur, sondern rückt das Ausgesetztsein des Menschen gegenüber der Welt in den Mittelpunkt. Wesentliche Gesprächspartner Finks sind dabei Kant und Nietzsche, die aus einer Perspektive gelesen werden, die sie in einen Kontrast zur Verabsolutierung der Subjektivität in den Systemen des Deutschen Idealismus setzt. Mit Finks Kant-Interpretation befasst sich auch **Yusuke Ikeda**, der Finks Phänomenologie der Welt konzeptionell weniger mit der spekulativen Dialektik Hegels verbindet als mit Kants transzendentaler Dialektik in der *Kritik der reinen Vernunft*. Er hebt die entscheidende Bedeutung insbesondere der kosmologischen Antinomie für die Ausbildung von Finks Denken hervor und zeigt, dass und wie Fink das Problem der Vorgegebenheit der Welt phänomenologisch erhellt, indem er Kants Architektur der Transzendentalphilosophie umgestaltet. **Alexander Schnell** stellt im Ausgang von der *VI. Cartesianische Meditation* eine systematische Betrachtung über Finks möglichen Bezug zu Fichte an im Blick auf Ziele und Absichten, die von beiden hinsichtlich der Grundlegung eines transzendentalen Idealismus verfolgt werden. Der erste Aspekt betrifft dabei den Begriff der Konstruktion, der methodologisch betrachtet für die genuine

Erkenntnisweise des transzendentalen Idealismus von zentraler Bedeutung ist. Zweitens wird gefragt, inwieweit die „Reflexion der Reflexion“ – gewissermaßen eine Reflexion zweiter Potenz – für die Grundposition des phänomenologischen transzendentalen Idealismus entscheidende Einsichten liefert. Und drittens wird in einer abschließenden Betrachtung über den Status des transzendentalen Idealismus auf mehrere Punkte hingewiesen, die es gestatten sollen, den transzendentalen Idealismus bei Kant, Fichte, Husserl und Fink so präzise wie möglich zu fassen.

Ein großer Teil der vorliegenden Beiträge befasst sich mit Finks Deutung Hegels, insbesondere seiner *Phänomenologie des Geistes*. Ausgehend von der Überlegung, dass Selbstreferenz ein charakteristisches Merkmal der Philosophie ist, untersucht **Daniel-Pascal Zorn** vier Weisen, in denen Fink diese selbstreferentielle Struktur zur Sprache bringt. In einem ersten Schritt rekapituliert er Finks Konzept einer „meontischen“ Philosophie und verknüpft diese sodann mit Finks Lektüre von Hegels Konzept der Theophanie, indem er es auf die neuplatonische Tradition zurückführt. Drittens verfolgt er, wie Fink seinen früheren phänomenologischen Ansatz im Rahmen seiner Hegel-Lektüre in die spekulative Dialektik einer Metaphilosophie der philosophischen Prinzipien verwandelt. In einem vierten und letzten Schritt wird versucht, eine Skizze von Finks „Phänomenologie des Absoluten“ zu geben, die Husserl, Heidegger und Hegel zu einer spekulativen Phänomenologie verbindet. Auch für **Ovidiu Stanciu** besteht der originellste Beitrag Eugen Finks zur phänomenologischen Tradition in der Rehabilitierung des spekulativen Denkens als legitimer und zwingender Form der Annäherung an philosophische Probleme. Dieser theoretische Schritt werde durch einen konstanten und zugleich kritischen Dialog mit Hegel vollzogen. Zunächst rekonstruiert der Autor Finks Kritik am kanonischen (Husserl'schen) Verständnis der Phänomenologie als deskriptiver Wissenschaft, um anschließend dessen eigene Interpretationsstrategie sowie die ihr zugrundeliegenden Verpflichtungen aufzuzeigen. Danach folgt Finks Hegel-Deutung dem Anliegen, bestimmte kosmologische Einsichten im Kern von Hegels Denken zu bewahren und zugleich dessen Grenze aufzuweisen. Diese Deutung wird in Bezug auf, aber auch in explizitem Gegensatz zu Heideggers Hegel-Lektüre erarbeitet. **Anna Luiza Coli** beschäftigt sich mit einer Schwerpunktverlagerung *innerhalb* der Hegel-Lektüre im Übergang vom frühen zum späten Fink (nach 1945) und einer damit verbundenen tiefgreifende Neuformulierung einiger struktureller Begriffe seines Denkens. Dabei ist es nicht ihr Ziel, in die Diskussion über Kontinuität oder Diskontinuität von Finks Philosophie über die Zäsur des Zweiten Weltkriegs hinweg einzutreten. Der hermeneutische Versuch des Beitrags zielt vielmehr darauf ab, einen interpretativen Weg zu verfolgen, der die Umgestaltung von Finks Hegel-Deutung parallel zur Ausformulierung von

Grundelementen seiner eigenen Philosophie einsichtig macht. Als Leitfaden dieses spezifischen Ausschnitts fungiert der Begriff des Absoluten, insbesondere in seiner Verknüpfung mit dem Begriff der Identität.

Auch nach **Simona Bertolini** stellt die Philosophie Hegels Fink in erster Linie die begrifflichen Mittel zur Verfügung, deren er für die Ausarbeitung eines dritten phänomenologischen Paradigmas jenseits von Husserl und Heidegger bedarf. Dies gilt insbesondere für die kosmologische Ontologie, die Fink nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt und die darauf abzielt, die Metaphysik zu überwinden und gleichzeitig die Ontologie mit der strengen Methode der Phänomenologie und einer kosmologischen Interpretation des Seins zu verbinden. Hegel ist diesbezüglich für Fink der erste Philosoph der abendländischen Metaphysik, der den Grund des Seins jenseits ontischer Modelle, nämlich als dynamische Genese der Struktur der Welt und der menschlichen Erfahrung, konzipiert hat. Während Bertolini sich in ihrer Herangehensweise primär auf Finks Vorlesung *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung* bezieht, rekonstruiert **Cathrin Nielsen** die von Fink geforderte „spekulative Exposition“ der korrelativen Unterscheidung von Sein und Erkenntnis in Husserls Intentionalanalytik anhand von Finks Auseinandersetzung mit Hegels *Phänomenologie des Geistes*, insbesondere dem Kapitel „Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt“. Dieses Kapitel nimmt für Fink eine Schlüsselstellung ein, denn in ihm werde nicht nur der Übergang vom Gegenstandsbewusstsein zum Selbstbewusstsein vollzogen, sondern auch die Frage nach der Grundstruktur der Dingheit überhaupt gestellt: Von wo aus bringt sich Seiendes als solches und im Ganzen zur Erscheinung? Im Beitrag wird die aus einer Radikalisierung der „ontologischen Erfahrung“ – der Ontologie als Widerfahrnis, die sich selbst im Blick auf ihre Voraussetzungen auslotet – heraus geführte Lektüre Finks Schritt für Schritt nachgezeichnet. Der lebendige, performative *Bezug selbst* rückt ins abgründige Zentrum einer „verkehrten Welt“, die zugleich als Einstieg in Finks eigenes Denken einer „kosmologischen Differenz“ gelesen werden kann. Anders als Heidegger, so **Damir Barbarić** in seinem Beitrag, gelangt Fink zu der Einsicht, dass Hegels Denken nicht lediglich die Vollendung der abendländischen Metaphysik sei, sondern Ansätze zu ihrer Überwindung in sich berge. In seiner Interpretation suche Fink nach Anregungen für einen Übergang zu einem anderen Denken. Als zentralen Begriff der *Phänomenologie des Geistes* erkennt er den Begriff der Kraft, durch den man zu Hegels höchstem philosophischen Grundsatz vom Absoluten als unendlich bewegtem und zugleich ruhendem All-Leben gebracht werde. Trotz seiner Selbstentzweiung bleibe das Absolute bei Hegel jedoch wesentlich mit sich versöhnt. Dagegen stellt Fink seine eigene Auffassung, wonach das Absolute von einem unversöhnlichen Streit bestimmt bleibt. Dabei lehnt er sich an seine eigene Lehre vom Streit zwischen Erde und

Himmel an als dem Wesen der nachmetaphysisch verstandenen Welt, in der jede Spur metaphysischer Substantialität verschwunden sei.

Eine abschließende, in eine neue Richtung weisende Perspektive legt **Artur R. Boelderl** vor, nach dessen Lesart der „andere“ Hölderlin – ein unheroischer, unprophetischer, undeutscher, mit einem Wort: ein „armer“ Hölderlin – eine wesentliche Rolle bei der Entwicklung von Eugen Finks *erfahrbarer* Ontologie als einer anderen Form des Idealismus gespielt haben könnte. Kosmologisch als Streit oder Spiel zwischen Himmel und Erde verstanden, soll die ontologische Erfahrung Husserls Begriff des „Weltbewusstseinslebens“ verwirklichen, wie es bei Fink heißt: „Das Miteinander im Erkennen ist zugleich ein Zeugnis des himmlischen Geistes“. Daraus resultiere eine doppelte Frage: Wenn die Koexistenz in der Erkenntnis zugleich ein Zeugnis des himmlischen Geistes ist, was ist sie dann außerhalb der Erkenntnis, wenn überhaupt? Und wie kommt es zur Erkenntnis? Indem er Fink und Hölderlin zusammenliest, schlägt der Autor folgende Antworten vor: 1. Das Miteinander ist in der Erkenntnis zugleich ein Zeugnis des „himmlischen“, d. h. höheren, gemeinschaftlichen Geistes, gerade weil es 2. nichts außerhalb der Erkenntnis ist – nichts als die kosmologische Lücke des Menschen, seine Offenheit für die Welt, über die 3. nichts weiter gesagt werden kann, als dass sie immer schon da war, damit wir sie erkennen. Dabei ist es die *Dichtung*, durch die sie immer wieder neu zur Erkenntnis gebracht und bezeugt wird.

*

Der vorliegende Band geht auf eine Internationale Forschungstagung zurück, die unter dem Titel „Eugen Fink und die Klassische Deutsche Philosophie. Eine Auseinandersetzung im Spannungsfeld zwischen Transzendentalphilosophie, Phänomenologie und Metaphysik“ im Februar 2020 – nur wenige Wochen vor dem virusbedingten Einbruch der großen Stille und damit einem Verstummen oder doch zumindest einer Unterbrechung des „Miteinander in der Erkenntnis“ – vom Eugen-Fink-Zentrum an der Bergischen Universität Wuppertal veranstaltet wurde. Wir danken allen Autorinnen und Autoren, die ihre Beiträge für die Veröffentlichung zur Verfügung gestellt haben, und den Herausgeberinnen und dem Herausgeber der *Phänomenologischen Forschungen* für die gewährte Möglichkeit, die Ergebnisse unserer gemeinsamen Forschung in diesem Rahmen zu publizieren. Nicht zuletzt geht unser Dank an die Deutsche Forschungsgemeinschaft, die die Tagung großzügig finanziert hat.

Wuppertal, im Frühsommer 2022

Cathrin Nielsen und Alexander Schnell

Denis Džanić

Husserl and Fink on the “Miracle of Phenomenology”

Abstract

This paper focuses on the puzzling question of what motivates the radical epistemological shift necessary for engaging in transcendental phenomenology. Husserl touches on the problem of motivation on many occasions, but it becomes an explicit issue in Fink’s bold reimagining of the transcendental theory of method, as presented in the *Sixth Cartesian Meditation*. In the first section, I briefly introduce the problem as it appears in Husserl. The second section of the paper discusses Fink’s Hegelian dissolution of it. Finally, I point to several historical, practical, and ethical aspects of transcendental phenomenology, and argue that a good account of motivation for phenomenology ought to find a way to address these without hastily bracketing them.

Keywords: Husserl, Fink, motivation, reduction, transcendental phenomenology

Introduction

How does transcendental phenomenology *begin*? In the closing pages of *The Transcendence of the Ego*, Sartre directs our attention to this puzzling question with characteristic flair:

As you will know, Fink, in his *Kant-Studien* article, confesses not without melancholy that, so long as one remains in the ‘natural’ attitude, there is *no reason*, no ‘motive’, for performing the epoché. Indeed, this natural attitude is perfectly coherent and one can find in it none of those contradictions which, according to Plato, led the philosopher to carry out a philosophical conversion. Thus the epoché appears in Husserl’s phenomenology like a miracle.¹

Dropping the Husserlian terminology for now, we can reformulate the question in a more straightforward way: what motivates the profound change in attitude necessary for engaging in philosophy? This is a familiar problem with a long history of answers. Yet, phenomenology cannot seem to avail itself of any of the usual philosophical explanations as to what motivates the adoption of the philosophical stance. The structure of the difficulty seemingly stems from the very nature of the transcendental endeavor. Transcendental insights are only at-

¹ Jean-Paul Sartre: *The Transcendence of the Ego*. Translated into English by Andrew Brown. London/New York 2004, 49.

tainable via painstakingly deliberate methods; however, these methods are a product of the natural attitude, and are only retroactively legitimated by what they were designed to find. This closed loop would lead Sartre to assert that the only way in was by way of a miracle.² But this cannot have been Husserl's intended position. Somewhere along the way, something has gone awry.

Both Husserl and Fink had interesting thoughts on this issue. In what follows, I will first frame the methodological puzzle and briefly describe how it appears and gradually evolves in Husserl, before turning to Fink's Hegel-inspired response to it. The latter, while an ingenious approach, is not without its own difficulties.³ I shall conclude by pointing out some practical concerns raised by Fink's forceful interpretation, and hint at a more modest way of thinking about this problem, more in line with Husserl's moderate line of thought.

1. An "Unnatural Direction"

One of the guiding questions throughout the years of Husserl's collaboration with Fink was that of phenomenology's beginning and end.⁴ Both of these can be understood in distinct, but closely related ways. The question of the beginning of phenomenology refers not just to the starting point for phenomenological research, the pure field of disclosure set free by performing the epoché and the reduction, but also to the original motivation for performing them in the first place. Likewise, the end of phenomenology points not just to the regulative idea or goal of absolute knowledge which, while perhaps not attainable, can be asymptotically strived for, but also to the ultimate telos of phenomenologizing activity as such. (In this latter case, the two aspects might in fact turn out to point to the same thing.) What must immediately strike us as important is that

² Similar, albeit much more severe criticism is found in Taylor Carman's rather unsympathetic reading of Husserl. He accuses his phenomenology of being incoherent because "its results presuppose its methods and its methods presuppose its results". (Taylor Carman: *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. Cambridge 2003, 54)

³ I will be focusing solely on Fink's arguments from the *Sixth Cartesian Meditation*. However, his later thought developed beyond the arguments presented there and in the *Kantstudien* article. For example, his Freiburg lectures delivered in the winter semester of 1955/56 are a complex meditation on the nature of philosophical questioning, and are more nuanced than the ideas presented during the years of his collaboration with Husserl. (Eugen Fink: *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Den Haag 1966.) However, tracking this development would go far beyond the scope of this brief discussion.

⁴ We are taking a cue from the title of Bruzina's book: Ronald Bruzina: *Edmund Husserl & Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*. New Haven/London 2004.

the fluid concepts of “beginning” and “end” apparently zigzag between the natural and the transcendental-phenomenological attitude, weaving in and out of the methodological brackets and around the dividing line of the reduction. The starting point, and thus the entire direction in which phenomenologizing then proceeds, seem to be shaped by the empirical, historical makeup of the psychological human subject who is initially motivated to do phenomenology. Similarly, there could be no grasping of phenomenology’s ends at the transcendental level without considering the teleological charge of phenomenology, which is manifested in various personalistic, intersubjective, cultural, and, ultimately, historical spheres of life. A preliminary distinction between the different senses of “beginning” and “end” points us in the direction of their interwovenness, but also of their eccentricity relative to most other phenomena; it seems that both essentially straddle the natural and the transcendental attitudes, without being containable in either one.

Husserl was not oblivious to the peculiar difficulties coalescing around the complex philosophical concept of beginning. In fact, he was rather quick to recognize that the notion of a philosophical beginning included two different but closely connected aspects: the historical moment of a particular mundane ego deciding to engage in the praxis of philosophy, and the idealized moment of the beginning of philosophy proper. These intersect and inform each other, and focusing exclusively on one at the expense of the other threatens to skew our understanding of this unique moment where mundane concerns flow into perennial, universally binding ones. For Husserl, this tremendous shift must start with radical belief-abstention, the likes of which is virtually unknown in our everyday lives. No wonder, then, that the one aspect of phenomenology he insisted on throughout his career – even well before the transcendental breakthrough – was its difficult and unnatural character. For example, in §3 of the introduction to the second volume of his *Logical Investigations*, he discusses the “difficulties of pure phenomenological analysis,” where the main issue is “the unnatural direction of intuition and thought which phenomenological analysis requires.”⁵ This observation is made in the introduction to *Ideas I* as well, signifying that the difficulties are not only present in the transcendental version of phenomenology as well, but are in fact amplified. The extraordinary difficulty lies in the fact that “a new *style of attitude* is needed which is *entirely altered* in contrast to the natural attitude in experiencing and the natural attitude in think-

⁵ Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Husserliana Bd. XIX/1–2, edited by Ursula Panzer. The Hague 1984, 14 (= Hua XIX/1–2). Translated by J.N. Findlay as *Logical Investigations. Volume I*. London/New York 2001, 170.

ing.”⁶ The transcendental turn therefore necessitates a differentiation of attitudes, and this differentiation operates on the claim that there is a radical difference between the natural and transcendental attitudes. Moreover, the change from one to another is not a simple switch that, once accomplished, secures the new field of research. There is constant danger of falling back into the natural attitude, and preventing this is not easy: “To move freely in it without relapsing into the old attitudes, to learn to see, distinguish, and describe what lies within view, require, moreover, peculiar and laborious studies.”⁷

Husserl’s understanding of the radicality of phenomenology seems to have become more radical with time. We catch a glimpse of this in § 57 of the *Crisis*, for example, where he argues that transcendental philosophy carries within it a certain unnaturalness and *opposition* to human common sense. This is because it constitutes “the complete inversion of the natural stance of life”, and so “places the greatest conceivable demands upon philosophical resolve and consistency.”⁸ Thus the danger of lapsing back into the natural attitude cannot be understood as mere failure to adhere to the strict methods of phenomenology. Rather, it points to an innate tendency of the human mind that needs to be combated constantly. This insight would prove to be influential for Fink’s own take on the unnatural character of the reduction.

The unnaturalness of phenomenology is primarily tied to the fact that the world is the single most dominant background presence in our typical everyday experience. Suspending all beliefs accompanying this presence must therefore have a profoundly transformative effect on the phenomenologist. Furthermore, tracing experience back to the sense-bestowing function of the transcendental subject – and thus disclosing the world as a nexus of constitutive achievements of the subject – would decisively alter our understanding of ourselves and of our place in the world. It is not surprising that Husserl likens phenomenology to a religious conversion, then, given this transformative potential of phenomenology and the gravity of its insights.⁹ But we are still left with the question of how this conversion comes about.

⁶ Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Husserliana III/1, edited by Karl Schuhmann. The Hague 1976, 5 (= Hua III/1). Translated by Fred Kersten as *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book. General Introduction to a Pure Phenomenology*. The Hague 1983, XIX.

⁷ *Ibid.*

⁸ Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana VI, edited by Walter Biemel. The Hague 1976, 204 (= Hua VI). Translated by David Carr as *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston, IL 1970, 200.

⁹ *Ibid.*, 140/137.

There seems to be a vicious circle in the structure of the epoché and the reduction: in order to acknowledge the constitutive achievements of the transcendental ego, one has to have performed the reduction. But the performance of the reduction presupposes at least some of its results, not just as goal but also as motivating factor. Furthermore, because the desired radical change of attitude is a contrived and unnatural act, dependent on specific and complicated methods, the shift to the transcendental-phenomenological attitude cannot happen by chance; it very clearly must be *learned* and actively pursued. At this point, the issue of motivation becomes an explicit problem: it is unclear why anyone who was living in the natural attitude would choose to do this (or even how), given that they, by definition, cannot know in advance what these methods are going to disclose, if anything. Husserl’s thoughts on this puzzling problem evolved with time, and we can only mention a few examples here. As early as 1910, in a course on the “Basic problems of phenomenology”, he recognizes the need to address the issue of the reasons for the reduction. Unfortunately, his answer to this epistemological puzzle is very dismissive at this early stage: “One need not attribute to phenomenology any motives for neutralizing the positing of experience. As phenomenology, it has no such motives; the respective phenomenologist might have these, and these are private matters.”¹⁰ These curt remarks are perhaps understandable, given that Husserl himself had not quite worked out the intricacies of his own transcendental position at that point. More than a decade later, we find him more readily acknowledging the need for an explanation. However, the one we get is disappointing: as a beginner in phenomenology living in the natural attitude, I have to establish a relation to the idea of transcendental knowledge based “on some kind of motivation”¹¹ (“*auf Grund einer wie immer zu beschreibenden Motivation*”) and let myself be guided by the overlaps between the two attitudes. It is in these discussions of method, written in the mid-1920s, that the idea of the natural attitude serving as a kind of a transcendental guiding thread (“*transzendentaler Leitfaden*”) emerges as the basic binding element driving phenomenological research. This insight would later form the theoretical basis for Husserl’s insistence on an “intrinsic affinity” (*Verschwisterung*) between transcendental phenomenology and sciences such as psychology and anthropology.¹²

¹⁰ Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I*. Husserliana XIII, edited by Iso Kern. The Hague 1973, 157 (= Hua XIII). (My translation.)

¹¹ Edmund Husserl: *Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*. Husserliana XXXIV, edited by Sebastian Luft. Dordrecht 2002, 11 (= Hua XXXIV). (My translation.)

¹² Edmund Husserl: *Aufsätze und Vorträge*. Husserliana XXVII, edited by Hans Rainer Sepp, Thomas Nenon. Dordrecht 1989, 181 (= Hua XXVII). (My translation.)

But these remarks, underlining the points of contact and intersection between the mundane and the transcendental, carry little explanatory force, considering that Husserl, at the same time, seems to be at pains to minimize the role of psychological or existential motives for pursuing phenomenology. These attempts become particularly prominent in the very early 1930s and coincide with a growing need to distance himself from Heidegger and Scheler. This need led him to posit an idealized “theoretical curiosity” – which he located in an absolutely disinterested “playful” attitude toward the world – as the true source of all rigorous science, including phenomenology.¹³ The clear anti-Heideggerian bite of this point notwithstanding, we cannot escape the feeling that such a purely theoretical approach throws out the baby with the bathwater. In an attempt to distance itself from mundane *sciences*, phenomenology seems to sever some essential links with the mundane itself. The problem of motivation reflects this: we still don’t have a good explanation as to why a person would decide to break away from their natural way of living, apart from an obscure notion of curiosity.¹⁴ Let us now turn to how Fink tackles this problem in the early 1930s and see whether his arguments get us any further.

2. From the Transcendental to the Absolute

Fink’s reflections on the nature of motivation for phenomenology from his 1933 *Kantstudien* article constitute what is probably the most famous set of phenomenological remarks on this problem. In this programmatic text, he points out the difficulties inherent to the issue: for starters, even questioning the motives for engaging in phenomenology is likely to lead us astray, insofar as we are led to believe that phenomenology is simply one philosophy among equals, or merely one way of knowing among others. Furthermore, there is a distinct sense in which it can be said that there is no conceivable way of correctly interpreting the

¹³ Hua XXXIV, 260. (My translation.)

¹⁴ This question has attracted considerable attention in the relevant scholarly literature. Let us mention here just a few of the many instructive discussions, without going into their arguments: Dorion Cairns: “The First Motivation of Transcendental Epoché”. In: Dan Zahavi, Frederik Stjernfelt (Eds.): *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl’s Logical Investigations Revisited*. Dordrecht 2002, 219–231; Robert Arp: “Husserl and the Penetrability of the Transcendental and the Mundane Spheres”. In: *Human Studies* 27, 2004, 221–239; Hans Rainer Sepp: “How is Phenomenology Motivated?”. In: Thomas Nenon, Philip Blosser (Eds.): *Advancing Phenomenology. Essays in Honor of Lester Embree*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York 2010, 35–44; Rudolf Bernet: “The phenomenological reduction: from natural life to philosophical thought”. In: *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 4(2), 2016, 311–333.

beginning of phenomenology without performing its methods. But these, as Fink points out, cannot be truly understood from within the natural attitude, but only after they have been performed. This is a “strange paradox” and a “fundamental difficulty”, and makes for the fact that every single interpretation of transcendental phenomenology will be unequivocally false, as long as one retains the worldly (or psychological) point of departure in this interpretation.¹⁵ So far, so very Husserlian: all of this could have been written by Husserl at any time after the publication of *Ideas I*. But Fink adds a unique twist to his discussion: the basic difficulty with all attempts to understand the motivation for engaging in phenomenology is that these frame the performance of the reduction as a *human activity*. In truth, Fink writes, the phenomenological reduction lies wholly outside the horizon of human possibilities.¹⁶ Understanding this claim is not easy, and its meaning remains somewhat obscure throughout the rest of the article. To better understand it, we must turn to Fink’s more detailed discussion of phenomenologizing activity, as he develops it in the *Sixth Cartesian Meditation*.

As we have pointed out, the concept of “beginning” could plausibly refer to different things in the context which interests us here. For example, it could point us in the direction of the empirical philosophizing subject, the mundane ego initially deciding to do phenomenology. Here, it would refer to the psychological motivation for this initial decision, which is surely worthy of phenomenological attention. But it could also refer to the subject after leaving the natural attitude, i.e., after the initial bracketing and reduction, serving as the springboard for phenomenological analysis. Obviously, the idea of a “beginning” is intimately tied to the notion of the reduction, understood by Husserl and Fink as the inaugural act of phenomenology. Yet, the reduction itself is by no means a self-evident act. How is it to be positioned with respect to the different meanings of “beginning” we mentioned above? Are the world-situatedness of the subject and its motivation for phenomenology to be bracketed, or are they transcendently relevant, and analyzed as structural moments of the transcendental subject? It is questions like these that led Fink to refer to the “phenomenology of the phenomenological reduction” as the “*first problem* of the

¹⁵ Cf. Eugen Fink: *Studien zur Phänomenologie*. Den Haag 1966, 110 ff. Translated by R.O. Elveton as “The phenomenological philosophy of Edmund Husserl and contemporary criticism”. In: Rudolf Bernet, Donn Welton, Gina Zavota (Eds.): *Edmund Husserl – Critical Assessments of Leading Philosophers. Volume I: Circumspections: Classic Essays on Husserl’s Phenomenology*. London/New York 2005, 204 ff.)

¹⁶ *Ibid.*, 110/205.

transcendental theory of method – “first” indeed not only as the problem that necessarily introduces things, but also as the *fundamental problem*.”¹⁷

This claim continues a line of argument Fink pursues earlier in the text, where he insists on the interplay between phenomenological activity and its respective method, insofar as the transcendental theory of method is not only necessary for, but indeed conditions, the practical performance of phenomenological analysis, while also simultaneously presupposing it as the only grounds on which it can be developed in the first place.¹⁸ This general insight is then mirrored in the more specialized case of the phenomenological reduction.¹⁹ But Fink now expands on this motif of self-presupposing, and supplements it with the crucial notion of *radicality* of knowledge. It is not simply the case that the reduction, understood as the gateway to philosophy, presupposes itself as already having been explicitly performed. It is rather a preliminary response – or the first step toward responding – to a deeply entrenched propensity for *questioning* which, according to Fink, is the first and basic way in which transcendental knowledge manifests itself, or appears, in the world for any subject.²⁰ There is something deeply mysterious and transcendent about the *whence* of this type of unnatural questioning: “The motivation for the action of reduction is the awakening of a questionableness that indeed enters the scene in the natural attitude, but which in principle “transcends” the horizon of all questions that are possible within the natural attitude.”²¹ Accordingly, the notion of motivation is transformed into a transcendental-phenomenological one, and decoupled from any mundane, psychological sense.²² What remains of this rarefied concept of motivation is thus a certain “phenomenological *fore-knowledge* that first makes it possible to pose the radical questions”, “radicality” itself being understood “in a new sense”

¹⁷ Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34)*. Husserliana Dokumente II/1, edited by Hans Ebeling, Jann Holl, Guy van Kerckhoven. The Hague/Dordrecht 1988, 32 (= Hua Dok II/1). Translated by Ronald Bruzina as *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*. Bloomington/Indianapolis 1995, 29. (Throughout this paper, we will be referring to both the original pagination of the *Sixth Cartesian Meditation*, and to the corresponding pages in the English translation. All direct quotes are taken from this translation.)

¹⁸ Cf. *Ibid.*, 8/8 for the classical expression of the impossibility of drawing up an architectonic of phenomenology in advance. Slightly later in the text, the even more explicit claim is made: “transcendental theory *presupposes* itself; we can only gain the concept of it if we already, in a certain sense, practice it” (*ibid.*, 30/27).

¹⁹ *Ibid.*, 39 f./35 f.

²⁰ *Ibid.*, 40/37.

²¹ *Ibid.*, 41 f./37.

²² “Phenomenological cognition is *never motivated by mundane* but always by *phenomenological knowledge*. The concept of *motivation* too must at the same time be freed from mundane ideas and taken in a new transcendental sense.” (*Ibid.*, 39/35 f.)

here.²³ What is new about the radicality Fink describes here? It is the fact that the mysterious and transcendent character of this type of questioning is also a way of *self-transcending*. Importantly, the type of self-transcending he describes is markedly different from anything previously described in and by phenomenology. Let us pursue this a bit further.

“Transcendental radicalism”, Fink writes, “is of a nature that is different in principle: motivated by transcendental insight, it puts into question what can never be put into question at all in the natural attitude.”²⁴ What is put into question is, of course, precisely the world itself. But the radicalism in question, according to Fink, rests on something deeply inhuman, which drives the worldly human consciousness to even try something as unnatural as phenomenology in the first place. The preliminary description of the non-worldly motivating core in question here is not very informative, and does not seem to go far beyond characterizing it as a kind of a transcendental “hunch”:

This means that we can never bracket ‘*all*’ prejudices, were such a purpose even to occur to us in the context of worldly reflection, if we do not in some way already have the transcendental insight that the *being of the world* as a whole (including therefore my own human being) is a ‘*prejudice*’, i. e., an unexamined unity of acceptedness [*eine unbefragte Geltungseinheit*].²⁵

This “in some way” does not inspire confidence, and reminds us of Husserl’s “some kind of motivation” which supposedly allows for the initiation of radical epoché. But Fink’s rhetoric is more electric, and indicative of a rift between the domains of the transcendental and the mundane that is deeper than Husserl might have let on. The fact that any interpretation of phenomenology wed to the natural attitude is in principle false would seemingly imply that the limits of our humanity are thus the limits of phenomenology in general. But wouldn’t this mean that we are, in fact, restricted to mundane philosophy, and that anything beyond that was mere flight of fancy? Yet we are not, and phenomenology apparently does inhabit the transcendental register. How is this possible?

At this point, the Hegelian roots of Fink’s recasting of phenomenology become very clear.²⁶ For Fink, as for Hegel, the problem of motivation is, ultimately, only a quasi-problem. A pertinent quote from Stähler, comparing Hegel and Husserl, might help us illustrate this point:

²³ Ibid., 39/36.

²⁴ Ibid., 37/33.

²⁵ Ibid., 39/36.

²⁶ It is not surprising that Hegel’s shadow looms throughout the *Sixth Cartesian Meditation*, considering that Fink not only attended Heidegger’s lectures on the *Phenomenology of the Spirit* in 1930, but also tutored Japanese students on that same topic himself (cf. Bruzina: *Edmund Husserl & Eugen Fink*, 129).

While Husserl poses the question of motivation for philosophy and tries answering it in various manuscripts, one could get the impression from Hegel's philosophy that the problem of motivation of philosophy does not exist for him. In point of fact, the natural consciousness is internally consistent and content, according to Husserl, until it is confronted with something alien to it, for example; Hegel, by contrast, discovers a contradictoriness within the natural consciousness, as well as a restlessness that can admittedly be concealed, but is nevertheless waiting to burst out.²⁷

For Hegel, the restlessness of the spirit is ultimately the driving force, or the motor, behind the breakthrough of philosophy.²⁸ If phenomenology is to be understood according to the Hegelian model, the issue of the interplay between psychological motivation and transcendental insight seems to dissolve entirely. The miracle of phenomenology, if we adopt the Hegelian/Finkian perspective, only appears as a miracle, but in fact operates according to a hidden logic tethered to the movement of the Absolute. From this perspective, Fink can not only claim that the true, "full-sided" subject of phenomenology is a dialectical unity of the transcendental and the mundane subject,²⁹ but can also maintain a much stronger claim which incidentally solves the problem of motivation for him. The question of what originally motivates the performance of the epoché and of the reduction is ultimately vacuous because it is not us, human beings, who are *doing* phenomenology at all. According to Fink:

Man cannot *as man* phenomenologize, that is, his human mode of being cannot perish through the actualization of phenomenological cognition. Performing the reduction means for man *to rise beyond* (to transcend) *himself*, it means to *rise beyond himself in all his human possibilities*. To express it paradoxically, when man performs the phenomenological reduction (un-humanizes himself), he carries out an action that 'he' just cannot carry out, that just does not lie in the range of his possibilities.³⁰

It is not really "man" who is doing phenomenology at all, but rather "the transcendental subject that, awakening within him, presses toward self-consciousness."³¹ This "pressing toward" is based on the latent transcendental insight that the world is an unexamined unity of validities. Now, this fore-knowledge cannot appear anywhere else other than in the natural historical world, and in no other way than as knowledge of a natural, historical subject. Yet, Fink tells us, phenomenology is decisively *not* a philosophy existing "within the world historically, having arisen in human cultural history."³²

²⁷ Tanja Stähler: *Die Unruhe des Anfangs. Hegel und Husserl über den Weg in die Phänomenologie*. Dordrecht/Boston/London 2003, 146. (My translation.)

²⁸ On the motif of restlessness in Hegel, cf. Jean-Luc Nancy: *Hegel. L'inquiétude du négatif*. Paris 1997.

²⁹ Fink: *Sixth Cartesian Meditation*, 127/116.

³⁰ *Ibid.*, 132/120.

³¹ *Ibid.*, 133/121.

³² *Ibid.*, 143 f./131.

From the Hegelian/Finkian perspective, of course, there is no paradox here, as the contradiction is itself sublated in the gradual unfolding of the Absolute. Fink’s fusing together of Husserl’s transcendental phenomenology with the Hegelian idea of a phenomenology of spirit allows him to circumvent the difficult problem of motivation floating between the natural and the transcendental attitude, because it replaces it with a logic of epistemic inevitability that is beyond these attitudes. Let us briefly reconstruct and retrace its steps here.

Phenomenology, according to Fink, is ultimately concerned with describing a specific kind of circular movement of knowledge divided into three stages. The first stage concerns the anonymous constitutive achievements of transcendental subjectivity which necessarily aim toward, and in a sense terminate in, the natural world. The second stage is the reflective reversal of this basic enworlding, triggered by the performance of bracketing and reduction, and leading to the freeing of the pure transcendental onlooker.³³ The transcendental knowledge gained by this onlooker is finally reintegrated into the world as the absolute truth, albeit in a limited way, considering its ontic embeddedness. The switch from the first to the second stage is explained by the notion of phenomenological fore-knowledge which serves as a latent trigger for the sort of reflection pursued here and only briefly flashes in the natural attitude while itself not being part of it. But this elegant solution does not come without its own puzzles: once the subject has achieved the level of self-knowledge which reveals its own constituting role, why does it ever seek the mundane world again? In other words, why does transcendental knowledge *have* to be reintegrated into the world as seeming truth (*Scheinwahrheit*), as Fink calls it, especially if the removing of the ontic shroud of mundane existence is understood as epistemologically desirable?³⁴ This reintegration is, for him, a mandatory moment of the Absolute which does not in any way rest on the activity or “wish” of the phenomenologist.³⁵ The transcendental onlooker is “*passively taken along*”³⁶ or “*enclosed and swept along* by constituting life” (*umgriffen und mitgerissen*) and “enworlded

³³ Fink’s charged vocabulary, including phrases such as “nullification” or “un-humanization” of man, the freeing of the “shrouding cover” of humanity through the epoché, etc. (ibid., 43 f./39 f.), have prompted some scholars to speak of Fink’s “gnosticism” (cf. Steven G. Crowell: “Gnostic Phenomenology: Eugen Fink and the Critique of Transcendental Reason”. In: *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 1, 2001, 257–277).

³⁴ He does try to address this by invoking “a tendency that seems to grow out of *transcendental pedagogical impulses*” (Fink: *Sixth Cartesian Meditation*, 110/100), but this remark doesn’t really go anywhere. In fact, Husserl seems to be much more interested in the idea of phenomenological pedagogy than Fink at the time, even within the *Sixth Cartesian Meditation* itself.

³⁵ Ibid., 119/109.

³⁶ Ibid., 127/116.

within the constituted context of time.”³⁷ These references to the deep-seated passivity driving transcendental cognition lead us to the conclusion that it, itself, rests on a more fundamental concept. This, for Fink, is the Absolute. In fact, phenomenology, the privileged path to knowledge, is a form of “being taken along” (*das passive Mitgenommenwerden*), a *moment* of the Absolute. Indeed, Fink maintains a difference between the transcendental and the Absolute, and claims that the latter is an “all-embracing *inclusional concept*”, whereas the former serves exclusively as an “*oppositional concept*”, denoting that which is “removed from the world” and “set up over against it.”³⁸ But none of this is very satisfying; the Finkian solution to the issue of motivation strikes us as a stipulation, insofar as it presupposes a set of metaphysical commitments from which it derives its whole rationale. Unless phenomenology can offer a more compelling explanation of how it begins – and why – it risks veering off into hermeticism.

3. *Toward a Phenomenological Praxeology*

Our cursory presentation of Husserl’s and Fink’s positions indicates that their responses to the issue of motivation are plagued by the same difficulty: an apparent irreducible circularity which is resolved by an appeal to either pure theoretical curiosity or a vague transcendental inkling shrouded by the mundane and waiting to be freed by a shift in attitude. Fink even elevates this circularity to the level of important methodological insight when he insists on the impossibility of drawing up the architectonics of the system of phenomenology without simultaneously *engaging in* phenomenology. But his solution to the problem of motivation comes at a great theoretical cost, for it embeds the logic of this solution into a metaphysical system which exceeds the limits of phenomenology itself.

However, let us leave the difficult and controversial issue of phenomenology’s relation to metaphysics aside, and point instead to practical aspects of the problem of motivation where the Finkian approach fails to address the issue in its full breadth. Here, Husserl’s analyses seem to be richer and phenomenologically truer to the issue at hand, especially if we ignore his *ex machina* notion of pure theoretical curiosity.

The issue stems from Fink’s insistence on the absolute difference between the realms of the mundane and the transcendental. While he does argue for their mutual dependence and, ultimately, synthetic unity, the fact that the transcendental onlooker is placed squarely outside the realm of ontology means that

³⁷ Ibid., 142/129.

³⁸ Ibid., 158/143.

Fink simply cannot accurately describe the gradual transition from the natural to the transcendental attitude. For him, no matter what existential or psychological motives might factor in the initial move toward the epoché and the reduction, the switch, once this move has been made, must be instantaneous and as absolute as the difference between the mundane ego and the transcendental onlooker. This view is often repeated in the literature, and often with reference to Husserl’s reference to the performance of the absolute epoché “with one blow” (*in einem Schlage*).³⁹ The logical consequence of this claim would then supposedly be that the transcendental epoché not only “has to be installed suddenly”, but that the “reaching of the transcendental level [...] is only a question of yes or no.”⁴⁰ But a claim like this must immediately provoke radical skepticism. Even if transcendental phenomenology is entirely independent of whatever set of highly complex historical, sociological, linguistic, and other circumstances initially led the person to pursue it, *surely* it depends on prior knowledge and understanding of its precise, laborious, and repeatable methods? And although Husserl and Fink both like to point out that the craft of phenomenology cannot be compared to that of any other vocation, there is no doubt that these methods can be learned, must be practiced, and that one can get better at applying them. For this reason, it would be more plausible to understand Husserl’s repeated references to performing the epoché “in one go” as indicative of its general intention – disclosing the authentic subject matter of phenomenology by bracketing the seeming universality of the general thesis of the existence of the world.⁴¹ This ideal outcome is nevertheless constrained by the circumstances of the phenomenologizing ego, be they a beginner or an experienced phenomenologist. Transcendental analysis can fail in many ways: the beginner might find it difficult to consistently apply the method of bracketing, or they might find themselves inadvertently falling back to the general thesis on occasion; they might be unable to adopt a firm criterion for distinguishing between essential and inessential elements of an experience, or fail to consider correlate phenomena; they might be distracted or tired; finally, they might simply be unsure whether they have actually successfully adopted the transcendental perspective. All these possible pitfalls can be mitigated by attaining a firmer grasp of the phenomenological method, but none of them preclude the philosopher from “reaching the transcendental level” only halfway, for a brief moment, or hazily. In other words,

³⁹ Hua VI, 153/150.

⁴⁰ Sepp: “How is Phenomenology Motivated?”, 40. Sepp does highlight Husserl’s sensitivity to existential factors motivating philosophy, however (*ibid.*, 39).

⁴¹ Husserl distinguishes between the “non-authentic”, doxastic universality of the world as subject matter of a universal science, and the authentic universality of the transcendental ego (Hua XXXIV, 50).

reducing transcendental analysis to a simple “yes” or “no” obscures a great deal of its actual way of proceeding. Husserl is therefore right to characterize the transcendental attitude as a “habitus,”⁴² as this rich notion implies a much more intimate and developing relation between it and the natural attitude, as well as the possibility of in-between forms of research: beyond mundane science, but not quite at the level of transcendental science yet.⁴³ Of course, the notion of a scientific habitus specific to transcendental phenomenology must force us to critically rethink Fink’s claim of phenomenology’s ahistoric exceptionalism.⁴⁴ On the contrary, it is *because* phenomenology first appears as a philosophy among others, in a particular place and at a particular moment in history, that it allows for the formation of a unique scientific habitus which transcends its own place and time. But this self-transcending is neither a random occurrence nor an abnegation of its historicity as somehow limiting. Phenomenology draws both its ambition and its potential from its historic milieu and the legacy of European sciences and philosophy preceding it, and the same goes for its practitioners. Put differently, the historical circumstances from which transcendental phenomenology develops are intertwined with the circumstances of those pursuing its universal insights.

This does mean that a slightly mellower transcendental theory of method might be preferable to Fink’s radical one, which is more of a hindrance than a boon in attempting to grasp actual phenomenological practice. One thing to focus on, for example, would be a more nuanced account of the origin and limits of the ideal of presuppositionless science, and a better understanding of the gradual shift from the natural to the transcendental attitude.⁴⁵ Another aspect worthy of attention would be the possibility, nature, and goal of the *communication* of transcendental insights to non-phenomenologists. Indeed, Husserl does not shy away from occasionally talking about the “educational function of the phenomenological reduction,”⁴⁶ while also pondering the possibility of

⁴² Ibid. For a pertinent discussion written about a decade earlier, cf. Hua XIII, 200–211. An excellent discussion of the intertwining of the mundane and the transcendental in phenomenological research is found in Edmund Husserl: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Husserliana XXXIX, edited by Rochus Sowa. Dordrecht 2008, 312–324 (= Hua XXXIX).

⁴³ Cf. Friederike Kuster: *Wege der Verantwortung. Husserls Phänomenologie als Gang durch die Faktizität*. Dordrecht/Boston/London 1996, 93–107.

⁴⁴ Fink: *Sixth Cartesian Meditation*, 142–144/129–131.

⁴⁵ For a recent pertinent treatment of these topics, cf. Kenneth Knies: *Crisis and Husserlian Phenomenology. A Reflection on Awakened Subjectivity*. London/New York 2021.

⁴⁶ Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana IV, edited by Marly Biemel. The Hague 1952, 179 (= Hua IV).

making its results understandable to those who haven't performed it themselves.⁴⁷

These last remarks suggest that a good theory of motivation for phenomenology would profit from a slight expansion of perspective: the question of *how* ought to be supplemented by the question of *why*. For Husserl, the answer to the latter is clear. Transcendental articulation of experience does not only remove dogmatic blinders; it enriches both the world and mankind, and opens up the avenue toward a “higher humanity.”⁴⁸ Phenomenology “bears within itself the significance of the greatest existential transformation which is assigned as a task to mankind as such.”⁴⁹ But this transformation in no way leads *beyond* the horizon of humanity. Rather, it realizes humanity's innermost potential, because it is not an epistemological transformation, but an ethical one. Therefore, the way into phenomenology need not be any more miraculous than the desire to improve one's own life, and the lives of others.

⁴⁷ He reflects on this topic in the *Sixth Cartesian Meditation* (Fink: *Sixth Cartesian Meditation*, 127/115 n.396; 143/130 n.469), but also in other manuscripts from roughly the same period (cf. Hua XV, § 31).

⁴⁸ Cf. Fink: *Sixth Cartesian Meditation*, 127/115 n. 396; 143/130 n. 469.

⁴⁹ Hua VI, 140/137.

Georgy Chernavin

Der dogmatische Schlummer nach Fink

*Wie die Dekabristen Herzen wachgerufen hatten,
so halfen Herzen und sein ‚Kolokol‘,
die Rasnotschinzinzen wachzurufen.*
Wladimir Lenin¹

*Schlaf und Wachheit sind nicht
zwei wirkliche Gegensätze, wie Freude und Haß,
sondern alles Wachen ist ein Schlafen.*
Eugen Fink

Abstract

This article deals with the metaphor of dogmatic slumber in Finkian phenomenology. The Husserlian thought experiment with two worlds for one subject functions here as a starting point which helps to thematize the somnambulist certitude of the taken-for-granted. It leads to conclusion about the pedagogical task of the philosopher: to constantly wake up himself and the others.

Keywords: Dogmatic Slumber, Somnambulist Certitude, Phenomenological Attitude, Eugen Fink, Edmund Husserl

Hume weckte Kant aus seinem dogmatischen Schlummer.² Dekabristen haben Herzen wachgerufen. Herzen hat die Rasnotschinzinzen wachgerufen. Wer wird

¹ Das Zitat bezieht sich auf folgende Bemerkung Lenins in seinem Aufsatz „Aus der Vergangenheit der Arbeiterpresse in Russland“: „Die Vorläuferin der Arbeiterpresse (der proletarisch-demokratischen oder sozialdemokratischen Presse) war damals die allgemein-demokratische, unzensurierte Presse mit dem ‚Kolokol‘ [= ‚Die Glocke‘, die erste unzensurierte russischsprachige Zeitung] Herzens an der Spitze. Wie die Dekabristen Herzen wachgerufen hatten, so halfen Herzen und sein ‚Kolokol‘, die Rasnotschinzinzen wachzurufen, die gebildeten Vertreter der liberalen und demokratischen Bourgeoisie, die nicht dem Adel, sondern der Beamtschaft, dem Kleinbürgertum, der Kaufmannschaft, der Bauernschaft angehörten.“ (W. I. Lenin: „Aus der Vergangenheit der Arbeiterpresse in Russland“. In: ders., *Werke*, Bd. 20, 242–250, hier 242).

² „Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab.“ (Immanuel Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* [1783], AA IV, 260) „Kosmologische Ideen [...]. Dieses Product der reinen Vernunft in ihrem transcendenten Gebrauch ist das merkwürdigste Phänomen derselben, welches auch unter allen am Kräftigsten wirkt, die Philosophie aus ihrem dogmatischen Schlummer zu erwecken und sie zu dem schweren Geschäfte der Kritik der Vernunft zu bewegen.“ (Ebd., AA IV, 338)

uns wecken? Ein Artikel in einer Zeitschrift kann wahrscheinlich niemanden aufrütteln. Das Erwecken aus dem Schlummer als rhetorische Figur wird dann selbst zu einer Art Schlummer: Man sieht es am Beispiel der zum Klischee geronnenen Formel Lenins über die Kettenreaktion der Weckung (Dekabristen → Herzen → Rasnotschinzen). Wir müssen uns aus dem Schlummer des Ausdrucks „dogmatischer Schlummer“ wecken – geht das nicht ins Unendliche?

Fink hat einmal ein Bildnis von Husserl skizziert, der einen phantasierenden Husserl phantasiert; das geht potentiell in infinitum. Ich möchte mich hier mit der ins Unendliche gehenden Serie des Aufwachens aus dem Schlummer beschäftigen.

1. A-Husserl erwacht durch B-Husserl (*Zhuāngzǐ*)

In einem Text mit dem Titel „Zwei Welten für ein Ich“ entwickelt Husserl eine Sci-Fi-Version des Schmetterlingstraums von *Zhuāngzǐ*.³ Er beschreibt ein Aufwachen aus der A-Welt in die B-Welt und vice versa:

Ich erfahre eine Welt einstimmig. Dann erfolge ein Bruch. Nennen wir das: „Ich ver falle in einen Traum“. Eine andere Welt sei da, wieder einstimmig erfahren. Dann ein neuer Bruch, nennen wir das: „Aufwachen“. Ich habe wieder die erste Welt. [...] Kommen diese zwei Erfahrungsmannigfaltigkeiten und diese zwei Welten nicht notwendig in Widerstreit miteinander? [...] Nun ist hier dieser Leib bis hierhin, bis zur Bruchstelle, und dann ist hier ein anderer Leib, und so ist um den Nullpunkt herum einmal diese Welt, das andere Mal jene; an jedem Dort ist bis hierhin dies, nachher ein anderes. [...] Tritt also die neue „Welt“ B ein, so sagt das zunächst nicht, dass die alte ganz fahren gelassen ist. [...] Genau besehen wäre das aber ein merkwürdiger Widerstreit. [...] Ich hatte in jeder Welt andere Erfahrungen, andere Schicksale, einen anderen empirischen Charakter, z. B. in einer Welt war ich König, in der anderen Bettler. Das hinderte nicht, dass ich als A-Person von der B-Person wusste und ihre Erlebnisse erinnerungsmäßig in mir trug. Ich war dasselbe „Ich“, wie ich dasselbe Ich war als Traumkönig, meine Befehle erteilend etc., dasselbe, das ich als waches Ich bin. Nur dass ich den Traum durchstreiche, die A-Welt streiche ich aber als B-Subjekt nicht aus.⁴

Beide Welten des wachen Lebens prä tendieren, die wahre Wirklichkeit zu sein. A-Husserl erwacht aus dem wachen Leben der B-husserlschen Welt. Die-

³ „Einst träumte Dschuang Dschou, dass er ein Schmetterling sei, ein flatternder Schmetterling, der sich wohl und glücklich fühlte und nichts wußte von Dschuang Dschou. Plötzlich wachte er auf: da war er wieder wirklich und wahrhaftig Dschuang Dschou. Nun weiß ich nicht, ob Dschuang Dschou geträumt hat, dass er ein Schmetterling sei, oder ob der Schmetterling geträumt hat, dass er Dschuang Dschou sei, obwohl doch zwischen Dschuang Dschou und dem Schmetterling sicher ein Unterschied ist. So ist es mit der Wandlung der Dinge.“ (Dschuang Dsi: *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Düsseldorf/Köln 1972, 51–52)

⁴ Edmund Husserl: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Texte aus dem Nachlass (1916–1937) (Husserliana Bd. XXXIX), hg. von Rochus Sowa. Dordrecht 2008, 219–223 (Hervorh. G. Ch.).

ses Erwachen aus der Wachheit ist für uns ganz wesentlich: Es ist die Bedingung der Möglichkeit des Ausdrucks „dogmatischer Schlummer“. Um seinen eigenen dogmatischen Schlummer zu erkennen, muss man sich innerhalb des wachen Lebens gewissermaßen eigens und ausdrücklich wachrufen. Der „merkwürdige Widerstreit“, von dem Edmund Gustav Albrecht Husserl spricht, ist die wechselseitige Durchdringung der zwei unterschiedlichen Welten des wachen Lebens.

Ich möchte diesen Gedankengang nun auf die Husserlsche Einstellungslehre projizieren. Dieselbe Welt in zwei Einstellungen könnte als Wachheit innerhalb der Wachheit betrachtet werden. Anstatt von A-Husserl und B-Husserl werden wir von Husserl-schlechthin und „Husserl“-in-Anführungszeichen sprechen. Der Husserl der phänomenologischen Einstellung „erwacht“ aus der natürlichen Einstellung und gleichzeitig lebt er in der natürlichen Einstellung weiter. Das „Aufwachen“ innerhalb des wachen Lebens – nicht in eine Parallelwelt, sondern im Rahmen des Dahinlebens: Hier haben wir einen „merkwürdigen Widerstreit“, eine wechselseitige Durchdringung der zwei Weisen von Wachheit. Zwei Einstellungen für ein Ich wären die schlafwandlerische „Wachheit“ einerseits und die „wahrhaft wache Wachheit“⁵ andererseits. Diese beiden Modi der Wachheit besetzen denselben Leib, auch wenn sie um ihn konkurrieren.

Innerhalb des „wachen“ Lebens hat man noch eine schlafwandlerische Sicherheit. Könnte aber die apodiktische Gewissheit der phänomenologischen Einstellung eine Art schlafwandlerische Gewissheit sein? Dann wäre dem Schriftsteller Alexej Remisow zuzustimmen: „Nirgends kann man aufwachen (Некуда проснуться).“⁶

2. Das schlafwandlerische Denken (Kierkegaard)

Ich möchte nun diese bei Fink auftauchende Metapher der *schlafwandlerischen Sicherheit* detaillierter betrachten. In einer Vorlesung aus dem Wintersemester 1947/48 beschreibt Fink den Anfang des Philosophierens; in diesem Zusammenhang heißt es:

Die schlafwandlerische Sicherheit, mit der wir <1> als ein Seiendes mitten unter den Dingen dahinleben, <2> in der Welt unsere Ziele verfolgen, <3> lieben und hassen, <4> uns umsehen und planen, <5> die Natur unterwerfen, <6> Wissenschaften treiben, <7> Tempel der Götter errichten, <8> Kunstwerke fertigen, <9> Kulturen erbauen und vernichten, geht verloren.⁷

⁵ Eugen Fink: *Grundfragen der antiken Philosophie* (1947/48). Würzburg 1985, 143.

⁶ „Мир, как наваждение; во сне и наяву морока, и некуда проснуться“. Alexej Remisow: *Sny i predson'e* [Сны и предсонье]. St. Petersburg [1953] 2000, 100.

⁷ Fink: *Grundfragen der antiken Philosophie*, 30 (Nummerierung und Hervorh. G. Ch.).

Durch den Verlust der schlafwandlerischen Sicherheit wird das Dahinleben allererst sichtbar. Fink möchte hier die Husserl'sche Kategorie des Dahinlebens (das Herzstück der natürlichen Einstellung) als schlafwandlerische, somnambule Sicherheit interpretieren. Jemandem „den dogmatischen Schlummer abzurufen“, ihn „aus dem dogmatischen Schlummer zu erwecken“ – die transformative Kraft der Philosophie anzuwenden –, kann man nur dann, wenn unser Gesprächspartner wenigstens eine dumpfe Ahnung von seinem eigenen „Somnambulismus“ hat. Die schlafwandlerische Sicherheit muss schon teilweise gebrochen sein, um thematisierbar zu werden.

Kommen wir zurück zur „schlafwandlerischen Sicherheit“: Meines Wissens tritt diese Metapher in der deutschsprachigen philosophischen Literatur das erste Mal in den Übersetzungen Kierkegaards auf:

Die verliebte Ungeduld und *schlafwandlerische Sicherheit* (*Bestemthed*) [...].⁸ Die erste Liebe ist stark, stärker als alle Welt; aber sobald der Zweifel sie berührt, ist sie vernichtet; sie gleicht dem Schlafwandler der zwar mit unbegreiflicher Sicherheit (*uendelig Sikkerhed*) die gefährlichsten Wege geht, aber sofort herabfällt, sobald man ihn bei seinem Namen ruft. [...] *Es ist angsteinflößend, einen Schlafwandler zu sehen, der freilich mit einer ungeheuren Sicherheit über den Abgrund schreitet, aber doch auf eine unbegreifliche Weise.*⁹

Mit Kierkegaard könnte man in unserem Kontext sagen: Es ist angsteinflößend, das natürliche Dahinleben zu sehen, bei dem man mit einer schlafwandlerischen Sicherheit über den Abgrund schreitet. Was wäre der Abgrund des natürlichen Dahinlebens? Für Husserl war es das Rätsel der Wirklichkeit: Die Welt ist als Wirklichkeit immer da und gilt für uns fraglos. Das phänomenologische Aufwachen ist in dem Sinne angsteinflößend, als man sich plötzlich über dem Abgrund schwebend findet. Ist der Phänomenologe aber vollkommen wach?

Denken wir uns jetzt das phänomenologische Leben in zwei Einstellungen als Schlaf im Schlaf. Ein Register des Schlafens ist heller als das andere und trotzdem haben wir noch eine Art schlafwandlerische Sicherheit (z. B. die apodiktische Gewissheit oder die Idee der Wissenschaft). In dieser Kierkegaard'schen Parabel wird der Schlafwandler herabstürzen, sobald man ihn bei seinem Namen ruft. Wir werden nicht herabstürzen, weil wir auf der Ebene des natürlichen Dahinlebens doch wach sind. Aber wie kann man den schlafwandlerischen Denker bei seinem Namen rufen? Wie kann man jemanden aus dem dogmatischen Schlummer, aus dem natürlichen Dahinleben erwecken? Ist es überhaupt möglich, die schlechte Unendlichkeit des Schlafes im Schlafen zu durchbrechen?

⁸ Søren Kierkegaard: Gesammelte Werke. Bd. 2: *Entweder/Oder* (1843). Kopenhagen 1911, 17, 80 (Hervorh. G. Ch.).

⁹ Søren Kierkegaard, Gesammelte Werke. Bd. 18: *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist* (1847). Kopenhagen 1966, 346 (Hervorh. G. Ch.).

3. *Der Schlaf der Welt (Heraklit)*

Die Antwort Finks wäre wenig optimistisch, da für ihn die gemeinsame Welt eine Art kollektiver Schlaf ist. Die Fragmente Nr. 1 und 89 von Heraklit kommentierend sagt er:

Die gemeinsame Welt war ja gerade die Gemeinsamkeit des Vorurteils, je schon zu wissen, was das Seiende und was die Wahrheit wäre; die gemeinsame öffentliche Welt war eine gemeinsame vorgefundene, überlieferte und übernommene Seinsauslegung, die stillstand. [...] Die Menschen treiben sich um in einem Netzwerk von Vorurteilen und übernommenen Meinungen; ihr Wachen ist eigentlich ein Schlaf mit wirren Träumen; [...]. Die eigentliche, die wahrhaft wache Wachheit ist die Weltoffenheit der Philosophie. Was sonst Wachheit heißt, gehört noch dem Schlaf der Welt an, der die Lebewesen umfängt.¹⁰

Wir alle wissen, dass nach Heraklit „die Wachenden [...] eine einzige und gemeinsame Welt [haben], doch im Schlummer wendet jeder sich ab von dieser an seine eigene“.¹¹ Für den gesunden Menschenverstand ist das ganz verständlich. Man sagt: Er lebt in seiner eigenen Welt. („She was not sure he was in touch with

¹⁰ Fink: Grundfragen der antiken Philosophie, 30, 142 f. (Hervorh. G. Ch.). „Zunächst halten wir diese Bezüge fest, um das Fragment 89 zu verstehen, in welchem Heraklit die entscheidende Aussage über Wachen und Schlafen macht. Es heißt dort: ‚Die Wachenden haben eine einzige und gemeinsame Welt, doch im Schlummer wendet jeder sich ab von dieser an seine eigene‘. Der kosmos der Wachenden ist ein kosmos *koínos*, die Welt der Schlafenden ist ein kosmos *ídios*. Was ist das für eine Aussage? Ist dies nur eine psychologische Feststellung? Keineswegs. Wachheit ist die Offenheit des Einzelnen für die allen gemeinsame, die wahrhaft seiende Welt; der wirklich Wache ist nicht mehr befangen in Traumgebilden, die nur ihm angehören, sondern steht im Raume des gemeinsam zugänglichen Seienden. Was der Wache sieht, kann der andere Mit-Wache auch sehen. Am Traum des anderen aber kann ich nie teilhaben; ich kann nicht miträumen. Der Träumende ist in seine Eigentümlichkeit verstrickt und in ihr gefangen; was er vernimmt, sind nur Bilder, die ihm erscheinen, die er mit niemandem teilen kann. Hier gilt es eine Grundstruktur einzusehen: je weniger ein Mensch ein Einzelner ist, je mehr er in einer dämmerhaften, traumhaften, halb schlafenden Weise noch dem In-sich-sein der Natur zugehört, desto befangener und ‚subjektiver‘ sind seine Anblicke, ist seine Welt. Und umgekehrt, je schärfer die Vereinzelung ausgeprägt ist, die Abgelöstheit aus dem bergenden Naturgrunde, desto weniger subjektiv, desto objektiver, wahrer ist seine Welt. Die höchste Wachheit erst hat die größte Offenheit. Und nun kommt bei Heraklit eine bezeichnende Wendung des Gedankens. So wie wir gewöhnlich den Unterschied von Wachen und Schlaf, von Traumwelt und wahrer, wirklicher Welt, von kosmos *koínos* und kosmos *ídios* gebrauchen, so ist – von der Philosophie her gesehen – die Welt der meisten wachenden Menschen nicht besser als Traumwelt, ein unwirklicher kosmos *ídios*, die Menschen treiben sich um in einem Netzwerk von Vorurteilen und übernommenen Meinungen; ihr Wachen ist eigentlich ein Schlaf mit wirren Träumen; sie geben für das Seiende aus, was der denkenden Prüfung nicht standhält; sie unterscheiden und fixieren Gegensätze, wo in Wahrheit ein umgreifender Bezug das Ganze des Auseinandergerissenen trägt: ‚Den anderen Menschen bleibt unbewußt, was sie nach dem Erwachen tun, so, wie sie das Bewußtsein verlieren für das, was sie im Schlafe tun‘ (Fr. 1). Die eigentliche, die wahrhaft wache Wachheit ist die Weltoffenheit der Philosophie. Was sonst Wachheit heißt, gehört noch dem Schlaf der Welt an, der die Lebewesen umfängt.“

¹¹ Hermann Diels, Walther Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch, Bd. 1, Berlin 1951, 171.

reality. ‚In another world,‘ she said.“¹² Bei Fink ist hier die Umkehrung der Metapher auffällig: Gerade die gemeinsame Welt wird als ein Schlaf mit wirren Träumen betrachtet. Wir treffen uns nicht so sehr in der gemeinsamen Welt der Wachheit, sondern eher in der Gemeinsamkeit des Vorurteils, der übernommenen Meinungen, der stillstehenden Seinsauslegung, innerhalb des Schlafs der Welt. Alles Wachen des Dahinlebens ist dann ein Schlafen! („Ist alles Wachen nur im Dunkel des Schlafes?“¹³ Hat dann die Suche nach der „wahrhaft wachen Wachheit“ innerhalb des Schlafs der Welt tatsächlich einen Sinn?

Ich habe im Epigraph das Urteil Finks über die Totalität des Schlafs zitiert; er geht noch weiter: „Phänomene, wie das Man, Ruinanz sind zum Teil Schlafphänomene.“¹⁴ Das alltägliche Verfallensein an „das Man“ kann als ein Schlafphänomen betrachtet werden, aber glücklicherweise haben wir eine Gegentendenz der philosophischen Insomnie (im Sinne Levinas‘). Zum Menschsein gehören eine unaufhebbare Befangenheit und gleichzeitig der Verlust der „sommnambulen Sicherheit des Tiers, das naturgeborgen seine Bahn zieht“.¹⁵ Wir pulsieren zwischen dem Schlummer und seinem Durchbruch.

Fink begreift den dogmatischen Schlummer unter der quasi-pädagogischen Rubrik „Einleitung in die Philosophie“:

Das Problem der „Einleitung in die Philosophie“ [ist] immer das Durchbrechen einer Befangenheit. Vgl. die Gleichnisse, die die großen Philosophen dafür gebrauchen: „Erwachen aus dem dogmatischen Schlummer“, „Wacher und Träumender“. [...] Die Lehre von der Natürlichen Einstellung als Dogmatologie. Mit der Erkenntnis des Dogmatismus als solchen beginnt die Philosophie, das Erwachen aus dem dogmatischen Schlummer. Einleitung in die Philosophie ist die Herausleitung aus dem Dogmatismus. [...] Jede Exposition ist das Durchbrechen einer Befangenheit: ein Erwachen aus einem dogmatischen Schlummer. Dieser Schlummer ist nichts anderes als die Tiefe der Selbstverständlichkeit: das Verfangensein und Steckenbleiben in der naiven Intelligibilitätsidee!!¹⁶

Die „Einleitung in die Philosophie“ als „Erwachen aus dem Schlummer“ klingt zunächst so, als sollten wir einen schlafenden Studenten wecken. Aber das radikalere Problem ist das ständige Einschlafen des Philosophen selbst, unser eigenes unablässiges Wegnicken. Die „Einleitung in die Philosophie“, das „Auf-

¹² Peter Baker: „Pressure Rising as Obama Works to Rein In Russia“. In: *The New York Times* 3 (1), 2014, 1.

¹³ Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.2), hg. v. Ronald Bruzina. Freiburg/München 2008, 251, 120 (= EFGA 3.2).

¹⁴ Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistentenjahre bei Husserl* (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.1), hg. von Ronald Bruzina. Freiburg/München 2006, 355 (= EFGA 3.1).

¹⁵ Eugen Fink: *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*. Frankfurt am Main 1970, 222.

¹⁶ Fink, EFGA 3.2, 417 (Hervorh. G. Ch.).

wachen aus dem dogmatischen Schlummer“ wäre dann nicht ein einmaliges biografisches Ereignis, sondern ein jeden Tag neu wiederholter Kraftakt: Um ein philosophisches Problem zu exponieren, ist jedes Mal neu das Erwachen als Durchbruch einer Befangenheit zu provozieren.

* * *

Wenn wir mit Fink davon ausgehen, dass in einem bestimmten Sinne alles Wachen ein Schlafen ist, dann muss man eine Strategie entwickeln, einen „Wecker“ in sich zu implantieren, der das schlafwandlerische Denken immer wieder durchbrechen kann. Im Rahmen einer philosophischen Tagung ein Erwecken zu erfahren, ist nicht einfach. Sogar im Laufe eines einzigen langen Satzes wach zu bleiben, ist keineswegs garantiert. Ich möchte hier das Pulsieren des dogmatischen Schlummers hervorheben: seinen merkwürdigen Widerstreit mit Brüchen des halb-hellen Schlummers. Innerhalb der Kantischen Ausdrucksweise über die Wirkung Humes, innerhalb des Lenin’schen Klischees über die Kettenreaktion der Weckung, innerhalb der Husserl’schen nach dem Matrjoschka-Prinzip ineinander gestapelten Welten, innerhalb des weltlichen Dahinlebens kann man schlafwandlerisch denken, sich darin verfangen und stecken bleiben – aber man kann sich auch einen „Wecker“ einbauen, der einem den merkwürdigen Widerstreit des völligen Schlummers mit Brüchen des halb-hellen Schlummers ermöglicht. Das Philosophieren ist eigentlich das ständige Neuaufziehen eines solchen Weckers.

Giovanni Jan Giubilato

Breaking the Hermeneutic Circle

Phenomenology as “Catastrophe of Man” in Fink’s Early Thought

Abstract

Fink’s early thought is characterized by a sort of fragmentation and concealment, since it must be reconstructed by bringing together the few texts that he wrote during his collaboration with Husserl – and mainly for him – with the great number of private notes and drafts that accompanied, quasi subterranean, his assistant activity. Based on these materials, the present papers intend to bring to light the coherent theoretical framework which underlies Fink’s conception of philosophy as meontic phenomenology and especially as catastrophic thinking (*katastrophales Denken*). Based on a clarification of the concepts of “world” and “absolute”, Fink’s thought will be investigated in the light of the double movement of *ékthesis* and *katáthesis* that he established between the two realms of what is constituted and what is constituting. It will lead, through a radicalization of the reduction as dehumanizing and absolution, to a new phenomenological understanding of philosophy as “*katastrophé*”, which is based on a definitive breaking of the hermeneutic circle.

Keywords: Meontic, Catastrophe, Reduction, Speculative Phenomenology, Hermeneutic Circle

1. Introduction

As Ronald Bruzina in 1997 presented the philosophy of Eugen Fink in the *Encyclopedia of Phenomenology*, contextualizing it within phenomenological thought and the phenomenological movement in general, he began his article with the following remark: “the historical linkage of Fink to phenomenology is undisputed, yet there is considerable uncertainty about attributing to him any kind of essential place in phenomenology’s development.”¹ After more than twenty years of uninterrupted *Fink-Forschung* – to which Bruzina contributed extensively since the appearance of his translation of Fink’s *Sixth Cartesian Meditation* in 1995 –² this “considerable uncertainty” has disappeared. Fink has

¹ Ronald Bruzina: “Eugen Fink”. In: Lester Embree et al. (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*. Dordrecht 1997, 232–237, here: 232.

² Eugen Fink: *Sixth Cartesian Meditation*. Translated from the German by Ronald Bruzina. Bloomington 1995.

been recognized as a relevant and innovative thinker within the (highly diversified) phenomenological universe which originated from Husserl's first foundation and Heidegger's hermeneutical-ontological turn of phenomenology. The current rediscovery and increasing engagement with Fink's thought have led to a worldwide *renaissance* of his philosophy, and that must be considered one of the most significant results of the editorial project, set in motion back in 2004, of a *Eugen Fink Gesamtausgabe*. The critical edition of his *Complete Works* collects all the works published by Fink himself as well as the largely unpublished manuscripts of his extensive *Nachlass*, and it remains the indispensable main tool for every study and research activities regarding the legacy of Fink's thought. The founding of the *Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal (EFZW)* at the *Bergische Universität* in 2020 clinched this positive tendency of renewed interest in Fink's philosophy and crowned it by both promoting Fink-research and bringing it together in one place where phenomenology is represented in its entire spectrum (e.g. through the *Institut für Transzendentalphilosophie und Phänomenologie*, the *Martin-Heidegger-Institut* and the Husserl tradition personified by the living legacy of Prof. Klaus Held). In this favorable scenario, it is clear that "the historical linkage of Fink to phenomenology" is truly undisputed. But precisely the importance of such "historical consciousness" has had, traditionally, some influence in the way Fink's thought has been approached and interpreted, especially regarding its first stages. Thus, the main interest of this paper is to bring to light the conceptual apparatus and the main elements of Fink's early philosophy, in order to show how already during the years 1927–1946 – as he first worked as an assistant with Husserl and then contributed substantially to the initiation of the *Husserl Archives* in Leuven, before having to live through World War II –,³ he was already developing his own autonomous and very articulated system of thinking. Cultivated in quasi "subterranean" manner in the writings he produced between 1927 and 1945, through delicate hints and refined variations of the classic terminology and conceptual assets of transcendental phenomenology, Fink's early philosophy can now be fully reconstructed – thanks to the edition of his private and unpublished materials from that period – following the process of its formation and refinement out of a rigorous confrontation with, and deep critique of, Husserl and Heidegger but also Kant, Hegel and Nietzsche. This brief account will therefore focus on Fink's conception of philosophy as a "catastrophic thinking" (*katastrophales Denken*) which moves dialectically between two interrelated points of reference, the *world* and the *Absolute*, and following two opposite – but interrelated

³ Cf. Husserl-Archiv Leuven: *Geschichte des Husserl-Archivs / History of the Husserl-Archives*. Dordrecht 2007.

– directions: the movements of *katábasis* (the descent) and *ékbasis* (the way out of something, the ascension). As the first one represents an integration of Husserl's notion of constitution, carried into the dimension of individuation and *ontogony*, the second one stands for the *dehumanizing* performance carried out by the phenomenological reduction, radicalized by Fink into a movement towards the deeper life of absolute spirit, which lies prior to all individuation. In the *katástrophé*, i. e. in the “overturning” movement, which begins with the reduction, and then conceptually and analytically “repeats” the constituting process of *katábasis*, are preserved both the beginning and the essence of philosophy. Following an extensive clarification of the concepts of “overturning” and “dehumanization”, the conclusion of the paper will point out how such a phenomenological-meontic understanding of the world implied, for Fink, a fierce rupture and *breaking of the hermeneutical circle* as the basic structure of human understanding of world and being in general.

2. The basic concepts of a phenomenological meontic

Fink's conception of philosophy as “catastrophic thinking”, and of its essence as “catastrophe of man”, is deeply connected with his idea of phenomenology, i. e. of phenomenological meontic, as a theory of the appearing of the Absolute (*Erscheinungslehre des Absoluten*).⁴ Since this conception is a precondition for the explanation of what is “catastrophic” about philosophical thinking, it is necessary here to define this theoretical framework by briefly clarifying Fink's idea of a phenomenological meontic, according to three main features.

1) There is a characterization of the phenomenological Absolute which is roughly “secret” or “hidden” in Fink's famous *VI Cartesian Meditation*, and which of course links up with the notorious paragraph 81 of Husserl's first book of the *Ideas*, where he admits that

the transcendently ‘absolute’ which we have brought about by the reductions is, in truth, not what is ultimate; it is something which constitutes itself in a certain profound and completely peculiar sense of its own and which has its primal source in what is ultimately and truly absolute.⁵

Subsequently, in the eleventh paragraph of his *VI Cartesian Meditation*, which is dedicated to an extended clarification of which kind of science may

⁴ Cf. Giovanni Jan Giubilato: *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927–1946)*. Nordhausen 2017.

⁵ Edmund Husserl: *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book*. Translated from the German by Fred Kersten. The Hague 1984, 193.

phenomenology be, Fink asserts that Husserl's theory of intersubjectivity leads to a whole bundle of questions and problems "that can only find their solution in the context of the methodic development of the concept of the Absolute."⁶ Or, more clearly, "their solution is precisely this development and presentation of the concept of the Absolute"⁷ which, according to Fink, should not be abridged too quickly to the "community of monads itself", because this "represents one more *constituted stratum* in the constitutive becoming of the world."⁸ Transcendental intersubjectivity should be understood as a *constituted* level within the constitutive process of the world-becoming (*Verweltlichung*). And thus intersubjective-monadic plurality would not yet represent the definitive, last and "absolute" determination of constituent life which cannot be further reduced. The question that arises here is "whether the Absolute itself is articulated in the plural and subjected to an individuation – or whether all articulations are only self-articulations within it, and it itself can only be thought definitively under the Idea of the 'One'."⁹ According to Fink transcendental intersubjectivity and community should be reunited back into *the One*, the "inclusional unity" of pre-existent, "non-being" and therefore "me-ontic" primordial life. Fink calls it also the "absolute nothing of the meontic absolute"¹⁰ or the "absolute spirit."¹¹ The unity of "primal life = absolute spirit", which lies

⁶ Fink: *Sixth Cartesian Meditation*, 144.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.2), hg. von Ronald Bruzina. Freiburg/München 2008, 43 (= EFGA 3.2, 43).

¹¹ *Ibid.*, 168. Against this *reductio ad unum* Dan Zahavi (in his paper "The Self-Pluralisation of the Primal Life. A Problem in Fink's Husserl-Interpretation". In: *Recherches Husserliennes* 2(1), 1994, 3–18) claimed that Fink's "account of Husserl's final position vis-à-vis the problem of intersubjectivity" is "seriously flawed", and that consequently he "failed to perceive the true extent of the transformation that Husserl's thinking underwent in the last period of his life". It seems to me that *even if* the idea of an ultimate reduction of transcendental plurality into a singular absolute had to be attributed exclusively to Fink's own position and not to Husserl's last transformation and modification of the "entire framework" of his philosophy – a point that could still be object of discussion –, *it would not be in any way* "in striking contradiction" with the very central idea of late Husserl's philosophy, namely the "expansion of the transcendental sphere but also [the] interpretation of transcendental subjectivity as being transcendental intersubjectivity". And in fact one of Fink's main critiques to Husserl consisted precisely in pointing out the constant risk for phenomenology, and for phenomenological research, to fall back into a kind of ontological-gnoseological subjectivism and solipsism, by neglecting the constitutive importance of the "*lebensweltliche*" dimension of "*Co-Existenz*" and intersubjectivity. Moreover, the constitutive importance of the transcendence of the other (as *alter ego*) was intensely debated and discussed by Fink and Husserl during the elaboration of Husserl's *Cartesian Meditations* (1930–1933), and especially in Fink's attempts to produce

before the differentiation between *ego* and *alter-ego*, would then constitute the transcendental community of monads through a process of *Self-Pluralization*, a sort of emanation from a “shapeless-primal-ground,”¹² which Husserl aimed to reach – especially in some of his *Bernau Manuscripts* and late *C-Manuscripts* – through a regressive inquiry into constitutive genesis.¹³

2) In connection to this one should keep in mind that already at this point “constitution” means in Fink essentially “individuation”, “ontogony”. This becomes clear and evident if we carefully read Fink’s *VI Cartesian Meditation* and pay attention to the role that he ascribes to the phenomenological transformation of the I into the “transcendental onlooker”, as which one could not

go along with the belief in the world, with the theses on being held by the world-experiencing human I. Rather <I take> a look at that belief in the world in such a way <namely that I> inquire back behind the ‘world-character’ of world-believing life, behind humanness, and thereupon <reduce> that life to the transcendental constituting experience of the world that was concealed by the apperception of the human.¹⁴

Reducing the world-character of life and its natural world-believing tendency to the transcendental constituting experience from which it constitutively derives means to go somehow “beyond” the world-experiencing human I, and thus also “beyond” the apperception of the human. The philosopher realizes the extreme effort of an “unnatural” movement: the one of going beyond humanness, and beyond the world-character of natural life.

The fact that Fink considers this movement of “going beyond” the very special and truly authentic meaning of phenomenological philosophy – in opposition to all forms of naturalism and empirical dogmatism – becomes explicit in a short draft that he wrote (presumably in 1932) for a foreword for his *VI Cartesian Meditation*. In it he remarks that “the exposition of the problem of a transcendental theory of method, adhering in all closeness to Husserl’s philosophy, is determined here by an anticipatory look at a meontic philosophy of absolute spirit.”¹⁵ What does an anticipatory look at a meontic philosophy of absolute spirit mean? And how is it still to be conceived as arising from Husserl’s phe-

some drafts for Husserl in order to critically delve into a transcendental theory of *Einfühlung* and a phenomenologically adequate concept of the world as (transcendentally constituted) intersubjective-being.

¹² Eugen Fink: “Phänomenologie und Dialektik”. In: Id., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Edited by Franz-Anton Schwarz. Freiburg/Munich 1976, 228–249, here: 223.

¹³ In his *Conversations with Husserl and Fink* (Den Haag 1976, 95) Dorion Cairns reports a dialogue with Fink from September 23th, 1932 in which he questions not only the transcendentality of intersubjectivity but also reflects on whether the primal ego, instead of being *the* absolute, might not rather be its first *emanation*.

¹⁴ Eugen Fink: *Sixth Cartesian Meditation*, 10, footnote 8.

¹⁵ *Ibid.*, 1.

nomenology itself? Certainly, as Husserl's remarks (published as footnotes) to this text show, he found "the antithesis between the constituting and the phenomenologizing I to be too strongly emphasized, and [...] the difficulties of transcendental predication exaggerated."¹⁶ But most of all Husserl's doubts concerned the "reduction from the philosophizing subject that begins as individual spirit to the deeper life of absolute spirit that lies prior to all individuation,"¹⁷ and the consequent displacement of the "distinction between transcendental subject and man into the dimension of individuation."¹⁸ Only a few years after, in his speech from 1935 on *The Idea of Transcendental Philosophy in Kant and in Phenomenology*,¹⁹ Fink insisted on claiming that phenomenology, in its own essence, is "ontogenic metaphysics". In the many preparatory notes to this occasion, that gave him the opportunity to let his own thinking appear more decidedly, he writes: "What is the essence of 'phenomenology'? The driving intention, hidden in the ground, is an aiming at an ontogenic metaphysics: an understanding of Being in the construction of the ontogenic process."²⁰ And in fact, Fink was able to conclude his lecture asserting that if the problem of the transcendental by Kant led to a new foundation of ontology, "in phenomenology this problem is transformed into the derivation of being, i.e. into an ontogenic metaphysics."²¹ This enormous problematic of a "universal derivation of being (*Seiende*) from the transcendental ground is called in phenomenology the problem of constitution."²²

3) According to all of this, Fink insists on the necessity of conceiving the world as a *constitutive result*. The following excerpt from the *VI Cartesian Meditation*, which is placed directly after the reflections on the phenomenological absolute, explains perfectly Fink's idea.

The world as the total unity of the really existent, boundlessly open in space and time, with the whole immensity of nature filling it, with all the planets, milky ways, and solar systems; with the multiplicity of existents such as stones, plants, animals, and humans; as soil and living space for human cultures, for their rise and fall in the turn of history; as locale for final ethical and religious decisions; the world in this manifoldness of its existence – in a word, being (*das Sein*) – is only a moment of the Absolute.²³

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Eugen Fink: "Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie (1935)". In: Id., *Nähe und Distanz* 7–44.

²⁰ Eugen Fink: O-V, 36. (Unpublished manuscript in Fink's Archive).

²¹ Fink: "Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie (1935)", 43.

²² Ibid.

²³ Fink: *Sixth Cartesian Meditation*, 143–144.

Therefore, the totality of the world would be only a relative, not absolute totality. And this understanding of the world (and Being) as constitutive result acquire even more importance since transcendental-phenomenological reduction can be characterized considering “the ‘revolution of the way of thinking’ that is taking place in relation to the concept of totality.”²⁴ The meontic “*de-absolutizing* of the world”, which usually within the natural attitude is “absolutized”, considers the presumptive totality of the world as *Ausschweifung*, i. e. as “manifestation of the Absolute, as the movement of the Absolute.”²⁵ Fink discussed his theses and positions in detail in 1935 during many encounters and dialogues with Landgrebe. Luckily for us, Fink noted them down for himself. In one of those annotations, which will soon be published in the 3.4 volume of the *Phänomenologische Werkstatt*, he writes that philosophical knowledge, which is supposed to think both the world *and* the Absolute, and above all their constitutive interconnection, turns out to be a “dialectical unity of finite (ontological) and infinite (ontogonic) knowledge.”²⁶ In fact, also in the preparatory works for the Dessau lecture of 1935 mentioned above he speaks about the two most relevant dangers that could concern phenomenology in case of a non-recognition of its speculative range: first “the reflexive-philosophical subjectivization of being”, and second the inevitable and unavoidable “tension between ontology and ontogony,”²⁷ since the first studies the world and the second its constitutive becoming (*konstitatives Werden*) from the Absolute.

In order to describe the dialectical correlation between the world and the Absolute Fink also uses a different terminology, derived from Neoplatonism and its tradition, which is very revealing. The ontogonic, constitutive process of the emanation of the Absolute outside of itself *in*, or even better, *as* world, i. e. the so-called movement of enworlding (*Verweltlichung*), is called by Fink *katábasis*: the emanative “outflow” from the One into the world as its constitutive result. The opposite movement, which starts from the world and attempts to reach back its origin, i. e. the Absolute, is precisely the movement that occurs with philosophy, and is called *ékbasis*: literally “exit” or “escape”, meaning the ascent beyond the mundane sphere performed through the carrying out of transcendental reduction – especially in its radicalized form as *dehumanization* and *absolution*. The fundamental importance of Hegel’s philosophy for Fink’s cosmological thinking, which is well-known in relation to its writings after World War II, has its roots already in this early stages of construction of its own

²⁴ Ibid., 144.

²⁵ Fink: EFGA 3.2, 168.

²⁶ Fink: Z-XIX, II/6a.

²⁷ Fink: Z-XIX, II/6a.

“meontic perspective”, when Fink was integrating, or at least trying to, Hegel’s dialectics of absolute spirit into phenomenology (combining it also with Nietzsche’s metaphysics of play and ontology of becoming).²⁸ In his private notes from the early 30s one could already find the following suggestions: “in Hegel’s determination of the Absolute as the ‘opposite of himself’ comes to its deepest expression the ekbantic-katabantic unity”²⁹; and further: “only Hegel’s concept of the Absolute brings the full vastness of the ekbantic-katabantic Absolute.”³⁰ On the basis of this basic design of Fink’s early philosophy and its basic structures we turn now our attention to the meaning of philosophy as “catastrophic thinking”.

3. *Catastrophic Thinking*

In the following paragraph we will refer to two different meanings of *katastrophé*: 1) the first one obeys to the literal meaning of “overturning” that comes from the Greek verb *katastrophéo*, which means “to turn upside down” or “to turn around”; 2) the second refers to the sudden event of destruction, or the event of life’s end, by which the ontic meaning of life and inner-worldly existence is destroyed.

1) With the phenomenological-meontic thinking, thanks to the regressive inquiry back into constitutive genesis of the world that it accomplishes, arises a particular countermovement, antithetic to the world-orientated constitution of the Absolute into being: with the phenomenological reduction awakes a reflexive regression, the conceptual repetition of the katabantic downfall of the Absolute. Philosophy is thus conceived as a “catastrophic thinking”³¹ in the sense that it is a “turnaround”, an “overturning” or a “reversal” of the first, constitutive movement of Absolute’s enworlding. With the phenomenological questioning of the (absolutely free) self- and world-constitution of the spirit, and with its genetic revelation and conceptual understanding within phenomenology, the constitutive process that binds the Absolute and the world is brought to an analytical unfolding thanks to a transcendently reconstructed history of genesis. The very purpose of phenomenological meontic, therefore, is to undertake the ascending regression to this absolute origin. And when it is performed, this kind

²⁸ Cf. the most recent study of Anna Luiza Coli: *Das Negative in der Philosophie Eugen Finks*. PhD thesis, Charles University Prague/Bergische Universität Wuppertal, 2021.

²⁹ Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistentenjahre bei Husserl* (Eugen Fink Gesamtausgabe Vol. 3.1), edited by Ronald Bruzina. Freiburg/Munich 2006, 312 (= EFGA 3.1, 312).

³⁰ Ibid.

³¹ Fink: EFGA 3.2, 109.

of “meta-transcendental” reflection recaptures conceptually what has always already occurred: the a priori becoming of world-constitution. The *reductive disclosure of transcendental life in its transcendental becoming-process and its constituted-character* produces the awareness that this life, including even the first disclosure movement in which the meontic thinking has been awoken and set into motion, has always occurred “anonymously”, and that the totality of transcendental life has habitually and invariably oriented itself towards the *telos* of all constitution: the being of the world. Only with the reduction appears a sort of “disturbance” of this quietness of the spirit: within the “statically steadfast process of world-constitution”, within transcendental life

springs up a *countermovement*, the constitutive ‘retroinquiry’ (*Rückfrage*) of the phenomenologizing onlooker. This signifies a primal event in the life of transcendental subjectivity, it comes to itself, it ‘awakens’ – to speak in a metaphor – out of the age-old ‘sleep’ of being-outside-itself [...] The phenomenological reduction (when it is first performed) is the *peritropé* in the drama of world-constitution.³²

Thanks to this new awareness of the previously anonymous and unrevealed *constitutive process*, the teleological end of this constitution – i. e. the world as *constituted result*, from which the reflexive movement necessarily takes its starting point – is brought back to its *constituting origin*, that me-ontic Absolute, from which it actually was originated. But the reverse, opposite perspective is also true: the transcendental-absolute constituting life returns to itself thanks to the conceptual abolition (*Aufhebung*) of its “being out of itself” in the (theologically constituted) static and natural attitude; as Fink says,

the self-movement of transcendental life is not only a counterplay of world-oriented constitution [on the one hand] and phenomenologically theoretical cognition countering it (‘retro-inquiring’) [on the other]; it is a *circular turn into itself* inasmuch as phenomenologizing is itself taken along once more by the world-aiming tendency of the life of constitutive process.³³

In this way, the one transcendental life (absolute spirit) moves from the stage of an anonymous “being-outside-itself”, where it remained within constituted dispersion and dissipation, to the stage of “being-for-itself”, enlightened for itself. The “place” where occurs this becoming-aware of itself of transcendental life through all its horizons of world constitution is the phenomenological-meontic *katastrophé*. As Fink writes in a work-note from the 1930s:

Philosophy, as the self-consciousness of the Absolute, is the annihilation of the Absolute, so is the engagement into Being of that, which is not. In other words: philosophy an-nihil-

³² Fink: *Sixth Cartesian Meditation*, 113.

³³ *Ibid.*

ates the Absolute by reversing it into its opposite. It is the *reciprocation* of the *ontification* (constitution) of the Absolute.³⁴

But how could such an impressive attempt of human being to radically overcome finitude and the constitutedness of Being be realized? The answer to this question has to be found in the *liberating force* of phenomenological reduction which lies at the very base of Fink's own "system of philosophy", structured on the three main levels of 1) *cosmology*, dealing with existence; 2) *phenomenology*, dealing with consciousness; and 3) *meontic*, dealing with spirit.³⁵ Phenomenological reduction represents the key to every phenomenological understanding and the starting point of a possible distancing from our natural "being in the world" and from the "dogmatic straightness" of our living situation, since the philosophical movement of *ékbasis*, the ascent beyond the mundane sphere of constitutedness, begins only with the performance of reduction and, at the same time, requires "a prior elaboration of what life is to be retrieved from."³⁶ In other words, what is needed is a theory of the *situation of reduction*. If the *ékbasis*, the retrieving movement from the world, from the natural attitude and its constitutedness is to be as complete and successful as possible, it must be clarified in advance what the initial situation of this *transcensus* is. A detailed and elaborate analysis of the initial conditions of the reduction that make up its "situatedness" is therefore required. What is in question here is the possibility of an adequate phenomenological understanding of what the transcending movement starts from: an analysis of man's natural being in the world. And this is precisely the topic and the task of a phenomenological ontology which, according to Fink, has been realized by Heidegger's fundamental ontology: "what Heidegger calls existential analysis, namely the illumination of existence with respect to its a priori structures [...] is nothing more than the elaboration of the starting point of philosophy [...] is the phenomenological elaboration of the natural attitude."³⁷ Therefore, a comprehensive theory of philosophy's starting point, i.e. the "mundane situation" in which the very act of doing philosophy is "incarnated" – and "in which it arises and in which it somehow remains"³⁸ – is a decisive element for every approach to a meontic phenomenology. But how should the initial situation of philosophy, the situation of reduction (Husserl's "natural attitude") actually be characterized from a meontic point of view?

In Fink's perspective Husserl's descriptions of the "natural attitude" are inadequate because they are still based on a *scientific*, i.e. *essentially ontic* under-

³⁴ Fink: EFGA 3.2, 23.

³⁵ Cf. Fink: EFGA 3.2, 52, 91 and 141.

³⁶ Fink: EFGA 3.1, 247.

³⁷ Fink: EFGA 3.1, 44.

³⁸ Eugen Fink: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. The Hague 1966, 14.

standing of true and philosophical knowledge as rigorous science, and thus, as an inevitable consequence, also his descriptions of the phenomenological reduction have to remain partial and insufficient. Moreover, the moment of *breaking out* of that “entanglement in the world” (*Weltbefangenheit*) that is essential to the natural attitude should be highlighted and placed at the center of philosophical attention: philosophy is a “dehumanization, the catastrophe of existence [and of the] world as universal horizon of existence. The transcendental-phenomenological concept of ‘entanglement in the world’ as the realm of the displacement (*Entstelltheit*) of the Absolute.”³⁹ Of course, this conception could also be perfectly illustrated by a phenomenological reprise of Plato’s allegory of the cave, “the great, visionary symbol of all philosophizing,”⁴⁰ as Fink wrote in his essay of 1934 *What Does the Phenomenology of Edmund Husserl Want to Accomplish?* In fact, “this allegory reveals its power of illumination firstly with regard to the Platonic philosophy. Nevertheless, applied in free modification to phenomenology, it still shows an enlightening, symbolically-disclosing luminary power”⁴¹; then, on the basis of a phenomenological-meontic interpretation of Plato’s allegory of the cave⁴², Fink also produced an extensive analysis of the naiveté of man’s natural entanglement into the world and of the “absolute” fact that, within natural attitude, natural attitude itself must remain unseen, unquestioned and unrecognized as transcendental result. The directness and immediacy of life cannot be put into question within natural life itself. This sort of *worldly obnubilation of life*, which is constantly occupied with some occupations and inner-worldly being, shows a certain *occlusio* of life against itself, a kind of absolute prejudice against itself – an absolute oblivion of itself. But with these considerations we have already reached the point in which, in order to break this stubborn autarchy of life and let philosophical spirit awaken, the dehumanization process must get started.

2) The catastrophe as conceptual reversal and repetition of the constitution process, i. e. its “ekbantic overturning”, can be realized and set in motion only through the *catastrophe of man*: the radicalization of reduction as *absolution* and *dehumanization*, which are “the actual basic events of philosophy.”⁴³ The reductive de-humanization is precisely the opposite and reverse movement to what Husserl calls “humanization” (*Vermenschlichung*) and enworlding, i. e. to

³⁹ Fink: EFGA 3.2, 98.

⁴⁰ Fink: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, 158. Translated by Arthur Grugan as “What Does the Phenomenology of Edmund Husserl Want to Accomplish?”. In: *Research in Phenomenology* 2(1), 1972, 5–27, here: 7.

⁴¹ Ibid.

⁴² Cf. Giubilato: *Freiheit und Reduktion*, 215–221.

⁴³ Fink: EFGA 3.1, 360.

the process of the constitution of the transcendental into the psychological. How the enworlding self-apperceptions take possession of all the intentional experiences as psychic acts, by constituting them as acts of a human being in the world, is one of the basic problems of constitutive phenomenology. As Husserl writes, phenomenology should also

clarify how the humanization that results from a transcendental self-apperception entails with necessity that the ego that humanizes itself therewith also humanizes all its transcendental achievements and gives to everything, which it finds in itself after the accomplishment of the transcendental achievement of enworlding, the apperceptive meaning of worldliness.⁴⁴

Intriguingly enough, this manuscript belongs to those texts that were written in September 1931 for the joint project of a systematic work of phenomenology; in it Husserl summarized the introductory reflections on the *epoché* and the phenomenological reduction – along with its different levels of accomplishment. But if Husserl’s phenomenology is able to provide an initial uncovering of the “primal-apperceptions” that combine the soul-life into a unified totality (and identity), and thus generate the first worldly self-objectifications of absolute life, Fink goes a step further and distinguishes at least three levels of constitutive “enworlding self-apperceptions”.

First of all, there are all those overlays of knowledge acquired by dealing with others, a knowledge therefore not originated from one’s own experience. Secondly, one’s own body, namely the inner feeling of corporeality, comes into play. This is given in two ways: once as an acting body in the very immediate inner consciousness of one’s own potentialities, and as their only and coherent center (*Leib*) and, secondly, as a “body” in the apperception of the outside world. My body gives itself to a subject in external apperception as “real corporeality” (*Körper*), as an organ of my possibilities. The third level of self-apperceptions is that of the *seelische Auffassungen* of one’s own consciousness: here “the inner experience is understood as the inward sphere of a human in the world.”⁴⁵ Those three different layers of enworlding self-apperceptions are based on the ultimate ground of the self-enworlding of the primal Absolute as human conscious subjectivity in the world. Fink calls it also “*Urnoematisierung*”: the original and primal “noematization” of consciousness is its “ontification”, the process of becoming mundane and human of the transcendental, absolute consciousness thanks to “the constitutively deepest self-apperception”.⁴⁶ When these basic forms of self-apperceptions are established and realized in

⁴⁴ Edmund Husserl: *Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*. Husserliana XXXIV, edited by Sebastian Luft. Dordrecht 2002, 289. (My translation)

⁴⁵ Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Ergänzungsband*. Dordrecht 1988, 166.

⁴⁶ Fink: EFGA 3.1, 44.

their constituent performance, the consciousness is already an “ontic” consciousness, bearing “ontic” notions: it is a consciousness of a human-being, of a being in the world.

The opposite and reverse movement to all this, the *reductive de-humanization* is thus the most extreme transformation of the soul, a sort of *annihilation of the existence and destruction of the worldly-ontic meaning of life*, which reaches its last stage in the liberation from the *in-stancies* (*Instände*) that constitute the being-in-the-World of transcendental absolute life. Meontic dehumanization should provoke a detachment from the not genetically constituted, but ontologically constituting structures of worldly life in which the Absolute has de-placed itself, i. e. it has constituted itself through apperceptions outside its transcendental primacy, and has come from its absolute transcendence into a mundane “position in the cosmos”. Fink considers the phenomenological focus on the ontological structures of the *in-stancies*, and the reductive detachment from their humanizing function, as one of the highest levels of reduction that can ever be reached. For him “ontology and meontic are basically one and the same thing in the unity of human philosophizing [...] Ontology and meontic completely intertwine each other. The Absolute is a non-being, and being is only possible through the Absolute.”⁴⁷ At the end, the self-liberating disclosure and consequent thematization of finitude in its “being worldly constituted” reaches the highest level with the absolution, the last frontier of the *ékbasis*. Meontic absolution means the detachment of finite life from the bonds of human life, from the bonds of its world-entanglement and its being-displaced between worldly-beings. With this liberation from the *in-stancies*, the philosophical movement of ascent to the Absolute reaches the final *reductio* into the One. The absolution evokes thus the extinction of every ontic meaning and validity of the ego, evokes the “ascent of the soul”: the fundamental event of philosophy is “the catastrophe of individuality, the dehumanization.”⁴⁸ According to Fink this meontic absolution represents in fact the “beginning and end” of philosophy, i. e. both *arché* and *télos* of philosophy; which does not consist in fundamental ontology but rather in the meontic understanding of the ontological, i. e. of Being and its constitution process. Philosophy bears the awareness of the *ekbantic-katabantic* unity of Absolute and world, of being and non-being: “just because the human is free, i. e. has the possibility of philosophy and thus the possibility of his ‘annihilation’, he is the mundane place for the jump to the origin. Reduction is essentially dehumanization.”⁴⁹

⁴⁷ Fink: EFGA 3.2, 126.

⁴⁸ Fink: EFGA 3.1, 360.

⁴⁹ Fink: EFGA 3.2, 280.

4. *Breaking the Circle*

The “constitutive research” that phenomenology initiates – as Fink explained in his already mentioned essay of 1934 – explicitly aims at a transcendental understanding of the totality of worldly being with regard to its constitutive becoming process. Constitutive phenomenology has therefore an “ontogenic” horizon, which refers to “the *being itself, not a mere character of significance of it.*”⁵⁰ Already Jan Patočka noticed during his first encounters with Fink that in all his philosophical efforts there was a constant “unthematic confrontation with Heidegger”⁵¹ going on, which at this point has become visible and explicit. The “set-back of phenomenological philosophy into ontology” that had been realized with Heidegger’s *Being and Time* appeared to Fink more and more “as a retarding moment” within the broader development of phenomenology as ontogenic metaphysics of the absolute spirit. That, nonetheless, could also have a positive outcome, since it would “force the speculative drive of phenomenology into a renewed and more profound endeavor.”⁵² In this sense one could misinterpret phenomenology as a mere descriptive analysis of human consciousness – misunderstanding its transcendental dimension –, as well as an “essential theory of some consciousness structures embedded in universal ontological horizons.”⁵³ If the first possibility is undoubtedly a reference to some limitation derived from Husserl’s ideal of philosophy as rigorous science, the second one refers to Heidegger’s “ontological modalities of existential *Dasein*”. In both cases, however, phenomenology would be “deprived of its *philosophical* meaning,”⁵⁴ which lies in the breaking – made possible by the radicalized forms of transcendental reduction – of that “being-bounded-into-being” (*Seinsgebanntheit*) in which all forms of mundane knowledge are entangled. Consequently, if on one hand constitutive phenomenology leads inevitably to a thematic reduction of the idea of Being,⁵⁵ on the other hand it brings the phenomenological constitutive-research to its own limits, and even beyond. It brings phenomenology to its own “highest and primal definition”: since “all Being (also the ‘Being’ of ‘subjectivity’) is the result of a becoming” – and “not of an ‘existing’ becoming, but a becoming that

⁵⁰ Fink: M-III Grammata, text No. 9.

⁵¹ Jan Patočka: “Erinnerungen an Husserl”. In: Walter Biemel (Ed.), *Die Welt des Menschen – die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*. Phaenomenologica 72, The Hague 1966, 276.

⁵² Fink: EFGA 3.2, 306.

⁵³ *Ibid.*, 289.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Cf. Guy van Kerckhoven: “Fenomenologia e riduzione tematica dell’idea dell’essere”. In: *Magazzino di Filosofia* 5(1), 2001.

leads into Being”⁵⁶ – then “constitution ultimately means manifestation or appearance of the Absolute” and “Phenomenology = theory of the appearance of the Absolute.”⁵⁷

From this point of view, it can be understood how Fink was also able to find already in Husserl’s work – and specially in reference to the various research manuscripts, which he knew well – some “allusions to the meontic nature of absolute subjectivity”, but without a radical grasp and recognition of “the full implications of a meontic philosophy.”⁵⁸ With the formation and development of a transcendental phenomenological terminology, such as “*vor-seiend*” (pre-existing) and “*Vorsein*” (pre-being), Husserl had grasped the meontic nature solely “in peripheral formations.”⁵⁹ These termini were still connected with an “ontic scheme” of understanding, i.e. with the idea of some original “chronological relationship”⁶⁰ between something “pre-existent” which is not already “existing” (as a being) in the actual sense. According to Fink, the main limitation of both Husserl’s and Heidegger’s philosophical efforts is that “time still functions as the horizon of understanding,”⁶¹ i.e. as the most original horizon of human existence and worldly being; but one cannot “think originally” – or think the origin – by remaining inside what is originated. The movement of a possible “going-beyond” (*transcendere*) constitutedness should precisely be allowed by the performance of reduction, which begins with a “self-reflection on the part of man” and then, with the “bracketing of man, included in the bracketing of the world”, dehumanizes it and transforms it into the “transcendental onlooker, this latter reduced to transcendental world-constitution.”⁶² Hence the phenomenological reduction shouldn’t be seen as a mere “arrangement of cognitive practices that one simply has to execute in order to enter into the phenomenological attitude, and then can put behind oneself”; it is rather the “fundamental philosophical act.”⁶³ Nothing less than the very “essence of philosophy” is at stake here, and a general “reformation” of phenomenology in view of its speculative potentiality that lies in its own “hidden intention” as ontogenic metaphysics: to achieve “an understanding of Being in the construction of the ontogenic process,”⁶⁴ which could finally lead to an understanding of being and time “out of the spiritual fashioning (*Weltbildung*) of the world.”⁶⁵

⁵⁶ Fink: EFGA 3.2, 271.

⁵⁷ Ibid., 302.

⁵⁸ Ibid., 277.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid.

⁶² Fink: *Sixth Cartesian Meditation*, 12.

⁶³ Ibid., 29.

⁶⁴ Fink: OH-V/36.

It is precisely this specific “understanding of being” – which belongs innately to a full unfolding of the transcendental problematic⁶⁶ and so characterizes phenomenology as such – that, according to Fink, not only should be sharply distinguished from all mundane knowing “about some particular existent within the general region of being,”⁶⁷ and thus from every mundane idea of science, but could also “lead to a new foundation of ontology.”⁶⁸ Although it is not possible here to draw in detail the question of the elaboration of an adequate idea of transcendental science – that was briefly suggested also at the beginning of this text –, and of a true phenomenological foundation of ontology – with which of course Husserl dealt at length –, I’d like to emphasize the common outlet of these two lines of thought: namely the fact that a radical phenomenological understanding of being and time – in light of the process of world-constitution – “in principle ‘transcends’ the horizon of all questions that are possible within the natural attitude.”⁶⁹ The promethean project of going beyond and “out of the pre-given, general horizon-understanding” of “all worldly understanding,”⁷⁰ which is grounded in the antecedency of temporal and ontological horizons of being and time, implies not only the meontic “overcoming” of the human entanglement or captivity (*Befangenheit*) in world and being, but also a complete *breaking of the hermeneutical circle as it stands for the fundamental, mundane structure of human understanding.*

In contrast to the hermeneutic “circle of understanding” presented by Heidegger in *Being and Time*, the transcendental understanding presented by Fink in his *Transcendental Theory of Method* represents an essential “destruction of the ground of every understanding-as”, i. e. of that fundamental “as-structure” (*Als-Struktur*) which according to Heidegger’s fundamental ontology is the *constitutive feature of every experience of entities in the world.* Our comprehension and relation to ourselves, to others, to worldly being and to the world in general is, according to this idea, based upon a previous “vague and average understanding”⁷¹ of that of what we relate to. As some kind of prior guidance which functions as “already available” and familiar horizon for our being-in-the-

⁶⁵ Fink: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, 175; *What does the phenomenology of Edmund Husserl want to accomplish?*, 24.

⁶⁶ Cf. especially Fink’s dispositions for a “System of phenomenological Philosophy”, in Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Ergänzungsband.* Dordrecht 1988, 3–105.

⁶⁷ Fink: *Sixth Cartesian Meditation*, 37.

⁶⁸ Fink: „Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie“, 43.

⁶⁹ Fink: *Sixth Cartesian Meditation*, 37.

⁷⁰ *Ibid.*, 38.

⁷¹ Martin Heidegger: *Being and time.* Translated from the German by Joan Stambaugh. Albany 1996, 4.

world, although it might be “at first totally ungraspable,”⁷² this circle of understanding is “not a circle in which any random kind of knowledge operates”, but is rather “rooted in the existential constitution of Dasein” and thus “expression of the existential fore-structure (*Vor-Struktur*) of Da-sein itself.”⁷³ The “as-structure”, as expression of the ontological “fore-structure” of human life – conceived by Heidegger as essentially projected beyond itself toward the world and worldly being – operates as ontological presupposition for every type of possible knowledge. And then, truly consequently, Heidegger affirms that, if “in accordance with its existential meaning, understanding is the potentiality for being of Dasein itself,”⁷⁴ then one should also conclude that a “being which, as being-in-the-world, is concerned about his being itself, has an ontological structure of the circle.”⁷⁵ On the other side, Fink’s meontic “understanding from the origin [as] radical understanding” can only emerge from a total “destruction of the ground of every understanding-as; [it] is essentially destruction of the situation,”⁷⁶ precisely in the sense of destruction of that basic and natural situation of human life that has been discussed previously, and that has been defined as situatedness and as “entanglement in the world”. Heidegger’s ontological “circle of understanding” is to be considered as the “basic formal structure of understanding only as long as one remains in the natural attitude.”⁷⁷ But as soon as reduction sets in, the phenomenological disclosure and articulation of the transcendental field “does not allow its being comprehended on the basis of this universal structure of all understanding; indeed, it stands in a fundamental *antithesis* to it.”⁷⁸

Furthermore, if according to Heidegger before every questioning about a certain being the general area of being, in which the being is searched for, must be already pre-disposable and disclosed in some kind of “vague and average understanding”, Fink, on the other hand, emphasizes that phenomenology, in its ultimate form, does not reveal any “being”, but rather a “non-being” (a *me-on*), since it uncovers

precisely the becoming of being (of the world) in the processes of constitutive formation-in-being, which are themselves not ‘existent’, at least not ‘existent in the sense of worldly

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid., 143.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid., 144.

⁷⁶ Fink: EFGA 3.1, 75. On the idea of an “understanding from the origin” cf. EFGA 3.1’ 218, 219, 244–45, 267–269.

⁷⁷ Fink: EFGA 3.1, 38.

⁷⁸ Ibid., 37.

being', for worldly being is in principle the *endproduct* of processes of constitutive performance.⁷⁹

Placing at the center of the philosophical scene not an entity (*Seiendes*), nor being (*Sein*) itself, but instead just the becoming (*Werden*) – the becoming of being and time, i. e. of the world – Fink draws a fundamental distinction between “the specific self-presupposition based on [mundane pregivenness] that is found in mundane scientific research, i. e. the circularity in understanding!”⁸⁰ and the *entirely different* “disclosure found in the phenomenological foreknowledge of transcendental subjectivity in transcendently self-radicalizing inquiry.”⁸¹ With this radical gesture, which points to a “destruction of every understanding-as” and thus to a unique “breaking of the hermeneutic circle”, Fink’s trying to set up a constructive “new kind of phenomenological understanding”⁸² that will be crucial for the reception of phenomenology in France, and that somehow already anticipates his own interpretation of Nietzsche’s Philosophy as “ontology of becoming.”⁸³

Fink’s efforts of *breaking the hermeneutic circle* (as-structure) and the temporal-mundane horizon of understanding that are implied in his conception of transcendental-meontic phenomenology as a dialectical movement between *ékbasis* (*dehumanization*, the reduction as ascension) and *katábasis* (constitution-process as the constitutive descent of Absolute into being/world, i. e. enworlding and constitution of subjectivity and *humanization*) are the most significant elements of the *metamorphosis* of phenomenology that resulted in his own thinking, as “catastrophic thinking”, during the early 30s. Even if his thought changed during the following years, and developed and distanced itself from this “transcendental-husserlian” approach to philosophy, it should not be considered as a mere youth and still immature experiment, almost as some kind of speculative wandering, opposite to every scientificity. On the contrary, it entails the very original sources of a problem that occupied Fink for his whole life, and that is also a central problem of phenomenology in particular and philosophy in general: namely the problem of the *relationship between philosophy and science(s)*. If science is “down-to-earth knowledge”, philosophy as absolute knowledge – as knowledge of the absolute – arises precisely from the questioning of that

⁷⁹ Ibid., 22.

⁸⁰ Ibid., 39.

⁸¹ Ibid.

⁸² Fink: EFGA 3.1, 86.

⁸³ Coli: *Das Negative in der Philosophie Eugen Finks*, 132 ff.

ground: is “an earthquake for the ground of science. Science grows the land during quiet periods. Philosophy is the ‘catastrophe’ for the trembling world.”⁸⁴ But the catastrophe does not undermine only the positivity of scientific knowledge, reconducting it to its absolute-transcendental sources, it affects also philosophy itself and its own self-understanding. Emerging from the *essence of enthusiasms*,⁸⁵ philosophy is the “astonishing experience of the collapse of all ground, of the catastrophes of the natural-naive world, of the limit of the common understanding” – and is truly “an experience problematic in itself.”⁸⁶ From this point on, Fink’s *catastrophic thinking* steadily grows into a broader conception of philosophy as *ontological experience*, with a wider horizon of philosophical references, that goes beyond the theoretical context defined by Husserl and Heidegger. But this is another story, yet to be told.

⁸⁴ Fink: V-III/15.

⁸⁵ Cf. Eugen Fink: *Vom Wesen des Enthusiasmus*. Essen 1947.

⁸⁶ Fink: Z-XXV, 105b.

Riccardo Lazzari

Eugen Fink und das Thema des Wesens der menschlichen Freiheit

Abstract

The speculative direction that Fink in the '30s had imprinted on phenomenology finds its development – distant in many ways from its theoretical premises in Husserl's thought – in the first university lectures of the post-war period, among which *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1947) is of peculiar relevance. Some common threads connect Fink's early phenomenological reflections with his following attempt to develop a philosophical cosmology and anthropology. In the course of lectures here examined we can see the revival of the theme that considers philosophy – understood as a radical inquiring, open to the world and at the same time to the self of the human being – the primary place of freedom. In connection with this theme Fink theorizes a concept of freedom that does not confine freedom to a subjective polar opposite to nature, but focuses on the exposure of the human being to the world. Fink, indeed, starts a discussion on the question of freedom through a comparison between two opposite patterns of thought, namely the philosophies of Kant and Nietzsche, read with a perspective that puts both these philosophies in contrast to the absolutization of subjectivity in the systems of German idealism.

Keywords: freedom, phenomenology, cosmology, speculative, Kant, Nietzsche

1

„Die positiven Wissenschaften können weitgehend durch die Angabe ihres Themas charakterisiert werden, die Philosophie nie.“¹ Schon dieses kurze Zitat aus einem Werk Eugen Finks aus dem Jahr 1957 könnte genügen, um das Denken des deutschen Philosophen, Schüler von Husserl und Heidegger, als veraltet zu kennzeichnen und den normalen Leser vom Versuch einer Begegnung mit seinem Denken abzubringen. Was kann überhaupt ein Wissen sein, das nicht einmal das Thema seiner Forschung bestimmen und begrifflich eingrenzen kann? Diese Frage gilt heute mehr denn je, wo es unumgänglich scheint, dass sich die Philosophie mit irgendeiner positiven Wissenschaft – der Neurowissenschaft,

¹ Eugen Fink: „Nachdenkliches zur Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung“ (1957). In: ders., *Sein – Wahrheit – Welt* (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 6), hg. von Virgilio Cesarone. Freiburg/München 2018, 31 (= EFGA 6).

der Evolutionsbiologie, der Psychologie in einer ihrer Fachrichtungen usw. – verbindet, um als ein Wissen unter vielen anderen anerkannt werden zu können.

Wenn auch die Philosophie Finks in dieser Hinsicht heute als veraltet erscheinen mag, so fallen doch seine Haupttexte der Nachkriegszeit, die fast alle in seinen Universitätsvorlesungen ihren Ursprung haben, durch die Komplexität ihrer inneren Zeichnung auf: Hier verbindet sich die Absicht der Interpretation von Ideengeschichte mit der eigentlichen Natur philosophischer Fragen, die sich auf keine Frage der Einzelwissenschaften reduzieren lassen. Mit anderen Worten, Finks Werk verweist uns auf eine Auffassung von Philosophie, die die spekulative Absicht sowohl der klassischen deutschen Philosophie (von Kant bis Hegel) als auch des neueren Denkens (von Nietzsche bis Heidegger) wieder entdeckt, aber zugleich Husserls Forderung, zu „den Sachen selbst“ zurückzukehren, neu interpretiert.

Seit der Zeit des Anfangs seines Weges in die Phänomenologie, als Fink der junge Assistent und zugleich der unentbehrliche Gesprächspartner von Husserl war (der sich mit seiner Hilfe vornahm, seinen eigenen Forschungsentwürfen endlich eine systematische Kohärenz zu verleihen), war er sich darüber im Klaren, dass das philosophische Fragen in keiner Einzeldisziplin eine Antwort findet, sondern auf das „Ganze“ (auf das „Seiende im Ganzen“, wie er es von Heidegger hörte)² weist. So gibt es für Fink in der Philosophie keine Einzelfragen, die isoliert bleiben. Anders gesagt ist Philosophie für Fink eine Herangehensweise, die nach dem Ganzen fragt und uns selbst – die Fragenden – in ihr Fragen einschließt: Sie ist „Weltweisheit“ bzw. „Menschenleidenschaft der Welterkenntnis“, „weltweites-selbstnächstes Fragen des Menschen“.³ Genau deshalb verlangt das philosophische Fragen in seinem Vollzug eine Wandlung in der Grundstellung des Menschen zum Ganzen des Seienden.

Diese Wandlung wurde von Fink – während der Zeit seiner Mitarbeit bei Husserl – mit der phänomenologischen Reduktion identifiziert, die in einem Akt der Befreiung besteht, durch welchen sich der Mensch von seiner Weltbefangenheit und Benommenheit von den Dingen entbindet und die transzendente Dimensi-

² Vgl. Heideggers öffentliche Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik* (1929). In: ders., *Wegmarken*. Frankfurt am Main 1978, 112 f. Fink hörte als Student alle Vorlesungen, die Heidegger in den ersten zwei Jahren nach seiner Rückkehr in die Universität Freiburg hielt. Vgl. Ronald Bruzina: *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology (1928–1938)*. New Haven/London 2004, 134 f.

³ Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.2), hg. von Ronald Bruzina. Freiburg/München 2008, 43 f. (= EFGA 3.2) Siehe Finks Arbeitsnotizen von September 1930, die Ronald Bruzina unter der Signatur Z-VII XVII/21a–XVII/26a transkribiert und in diesem Band veröffentlicht hat (vgl. EFGA 3.2, 43–46).

on der Philosophie erreicht. Mit anderen Worten kann der Mensch Fink zufolge nur so – im Vollzug der Reduktion – nach dem Dass-sein der Welt bzw. nach ihrem Ursprung fragen.⁴ In diesem Zusammenhang tritt das Problem des Verhältnisses zwischen diesem ‚meontischen‘ Ursprung und der „Welt in der Fragwürdigkeit und Rätselhaftigkeit ihres Seins“⁵ hervor. Wir möchten uns hier jedoch weniger diesem verwickelten Problem der frühen Reflexion Finks zuwenden als vielmehr betonen, dass die Freiheitsfrage schon in den 1930er Jahren im Mittelpunkt seines Denkens steht, und zwar in Verbindung mit dem Begriff des Philosophierens. Der Anfang der Philosophie – die Motivation der phänomenologischen Reduktion, d. h. die Motivation zum Überschreiten der Grenzen der dogmatischen Voreingenommenheit in der natürlichen Einstellung – wird nämlich von Fink mit einem „Willen zur Freiheit“ in Zusammenhang gebracht und als eine befreiende Bewegung gefasst. Oder besser gesagt: Das eigentliche „Telos“ der Philosophie ist für ihn die Freiheit des Menschen bzw. die „Befreiung der Existenz des Menschen“,⁶ die zugleich die Erlösung von seiner Befangenheit in der Welt der natürlichen Einstellung ist; nur dank dieser Erlösung könne der Mensch die „verborgene Weltgröße“⁷ in sich entdecken.

Auch wenn Fink in den Jahren unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr die Sprache der phänomenologischen Reduktion spricht, bleibt doch das Problem des Anfangs der Philosophie im Mittelpunkt seines Denkens, und zwar als das Problem, einen Weg in die Philosophie zu finden. Im Hinblick auf eine Problematisierung des Begriffs der Philosophie kennzeichnet Fink in seiner ersten Freiburger Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* (SS 1946) diesen Weg als ein In-Frage-Stellen des Bodens des fraglosen Vorhanden-sein-Lassens von Seiendem, wodurch ein Ausblick auf die „kosmologische Differenz“ gegeben werden kann. In seiner dritten Vorlesung – betitelt mit *Vom Wesen der menschl-*

⁴ Vgl. EFGA 3.2, 244.

⁵ Eugen Fink: „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik“ (1933). In: ders., *Studien zur Phänomenologie (1930–1939)*. Den Haag 1966, 79–156, hier: 101. Dabei ist zu berücksichtigen, dass „das Problem, das für ihn [Fink] entscheidend wird, [...] nicht die Konstitution der Dinghaftigkeit des Dinges [ist], sondern der *Ursprung* der Welt selbst, und mit ihr korrelierend, die Mensch-Selbstopperzeption“ (Guy van Kerckhoven: *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink*. Würzburg 2003, 98).

⁶ Vgl. Finks Arbeitsnotiz Z-IV 27a (Situation der phänomenologischen Reduktion) vom Beginn seiner Assistenzzeit bei Husserl, in Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.1), hg. von Ronald Bruzina. Freiburg/München 2006, 222 (= EFGA 3.1). Zum Thema der Freiheit als Telos der Philosophie in der frühen Reflexion Finks siehe Giovanni Jan Giubilato: *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927–1946)*. Nordhausen 2017, 166 ff.

⁷ EFGA 3.2, 44.

chen Freiheit (SS 1947) – schlägt Fink entschieden den Weg über die Freiheitsfrage ein. Ein Durchbrechen der Situation der Befangenheit des Menschen (bzw. seiner eigentümlichen Unfreiheit) wird jetzt von Fink in anderer Weise gedacht als früher, und zwar unter einem onto- und kosmologischen Gesichtspunkt, d. h. im Hinblick auf das Seins- und Weltverhältnis des Menschen.

Im Folgenden möchten wir die zentralen Leitgedanken, die dieser Vorlesung zugrunde liegen, einer eingehenden Prüfung unterziehen. Wir konzentrieren uns dabei im Wesentlichen auf drei Aspekte:

1) In der Vorlesung vom Sommer 1947 kehrt implizit ein ursprüngliches Motiv der früheren, transzendental-phänomenologischen Phase von Finks Denken wieder, das jetzt anders dekliniert wird als in den 1930er Jahren und dem zufolge die Philosophie in einem „weltweiten-selbstnächsten Fragen des Menschen“ besteht, das zugleich der ursprünglichste Ort der Freiheit ist (*philosophische Freiheit*);

2) in direktem Zusammenhang mit diesem Motiv thematisiert Fink einen Begriff der menschlichen Freiheit, der diese nicht mehr in einem der Natur entgegengesetzten Pol verankert – der also nicht die Züge der Selbstheit eines tätigen, vernunftbegabten und wollenden Wesens in den Mittelpunkt stellt, sondern das „Ausgesetztsein“ des Menschen im Offenen der Welt (*existierende Freiheit*);

3) um diesen kosmo-anthropologischen Freiheitsbegriff zu erreichen, verfolgt Fink einen spekulativen Ansatz: Wenn sich die Voraussetzungen dafür schon früh in seinen phänomenologischen Entwürfen der 1930er Jahre finden – insbesondere in der Idee einer Phänomenologie, die nicht nur *intuitiv*, sondern auch *konstruktiv* fortschreitet, um sich auf Gegenstände, die der „Gegebenheit“ prinzipiell entzogen sind, zu beziehen –,⁸ tritt später der Rückgriff auf das spekulative Denken bei Fink in den Vordergrund, vor allem in der Form des Zwiegesprächs mit anderen Denkern und durch die Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe. In der Vorlesung vom Sommer 1947 führt Fink eine spekulative Erörterung des Freiheitsproblems durch das Überdenken von zwei gegensätzlichen Modellen dieses Problems durch, und zwar denen von Kant und Nietzsche.

Zunächst stellen wir eine allgemeine Betrachtung über diese Vorlesung an. Es ist ersichtlich, dass sie bereits im Titel an eine wichtige Referenz der deutschen Philosophie erinnert, nämlich an Schellings Abhandlung *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). Die Hinweise auf Schellings Freiheitsschrift sind

⁸ Eugen Fink: *Textentwürfe zur Phänomenologie (1930–1932)*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 2), hg. von Guy van Kerckhoven. Freiburg/München 2019, 269 (= EFGA 2).

jedoch im Text der Vorlesung Finks überschaubar;⁹ die direkte Prämisse seines Versuches, die Frage nach der menschlichen Freiheit erneut zu stellen, war vielmehr Heideggers Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1930. Mehrere Aspekte von Heideggers Darlegung des Freiheitsproblems – allen voran der Ansatz, wonach „menschliche Freiheit“ nicht „Freiheit als Eigenschaft des Menschen“ bedeute, sondern „der Mensch als eine Möglichkeit der Freiheit“¹⁰ erscheint – übten auf Finks Denken einen tiefen Einfluss aus und klingen noch in seiner Vorlesung vom Sommersemester 1947 nach. Unter den gedanklichen Berührungspunkten zwischen Fink und Heidegger finden wir die Tendenz zu einer Interpretation der Frage nach der Freiheit in Kants Denken, die nicht primär die „praktische“ Freiheit in den Vordergrund rückt, sondern den „transzendentalen“ bzw. kosmologischen Freiheitsbegriff, so wie dieser in der „Transzendentalen Dialektik“ der ersten *Kritik* erörtert wurde. Zweifellos konnte Fink von Heidegger erfahren, dass bei Kant „das Problem der Freiheit aus dem Weltproblem bzw. als Weltproblem entspringt“.¹¹ Dennoch entwickelt er seine Interpretation dieses Problems, wie wir sehen werden, mit anderen Absichten und Zwecken als denjenigen, die Heidegger in seiner Vorlesung nach *Sein und Zeit* (1927) zu einer „Destruktion“ des Kausalitäts- und Freiheitsproblems bei Kant motivierten.

2

Zu 1) Der Ausgangspunkt der Betrachtungen Finks in seiner Freiheitsvorlesung liegt in einer Kennzeichnung des Wesens des Menschen im Zusammenhang seiner Tendenz zu einer endlich bleibenden Selbstüberschreitung der Endlichkeit. Der Mensch wird von Fink charakterisiert als „das unvollendete Wesen, das sich immer sucht und zu sich selber unterwegs ist“¹² – als das *imperfekte Wesen*, dessen „Imperfektheit“ damit verknüpft ist, dass der Mensch sich nicht darauf beschränkt, innerhalb biologischer Vorgaben zu leben, sondern immer wieder seine mögliche Ganzheit anstrebt. Nach Finks kosmo-anthropologischem Stand-

⁹ Schellings Abhandlung wird später in zwei Übungen von Fink dargelegt, und zwar in der Übung vom WS 1951/52 (von der nur zwei knappe Aufzeichnungen in Finks Nachlass übrigbleiben) und in der Übung vom SS 1961. Vgl. das Protokoll dieser zweiten Übung (betitelt mit „Die menschliche Freiheit“), in der die Sitzungen 8 bis 10 einer Darlegung von Schellings Freiheitsschrift gewidmet sind, in Eugen Fink: *Sein und Endlichkeit*, Teilband 2: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 5.2), hg. von Riccardo Lazzari. Freiburg/München 2016, 403 ff. (= EFGA 5.2)

¹⁰ Martin Heidegger: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. (Gesamtausgabe Bd. 31), hg. von Hartmut Tietjen. Frankfurt am Main ²1994, 135.

¹¹ Ebd., 209.

¹² Fink: „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“, EFGA 5.2, 29.

punkt ist der Mensch „kein fertiges Wesen“,¹³ denn er ist weder wie das Tier noch wie der Gott vollendet; deswegen ist der Mensch sich immer voraus, ohne sich je einzuholen: Er ist das *exzentrische Wesen*, das den eigentlichen Schwerpunkt seiner selbst *außer sich* hat und daher *weltoffen* ist.

Zu einer ersten Kennzeichnung des Freiheitsproblems kommt Fink zudem durch eine Aufklärung der Sinnverflechtungen des negativen Freiheitsbegriffs: Freiheit als Selbstständigkeit, Unbedürftigkeit, Ungezwungenheit, Unabhängigkeit von anderem Seienden, als Freiheit von ... Aus dieser Aufklärung erweist sich vor allem, dass „negative Freiheit [...] kein Besitz, kein Zustand [ist], der, einmal errungen, gehalten werden kann, sondern nur eine Passage, ein Übergang“; d. h. sie ist „nicht zufällig dann und wann, sondern immer und notwendig transitorisch“.¹⁴ Was Fink mittels seiner Vorbetrachtungen über die negative Freiheit hervorhebt – und zwar in engem Zusammenhang mit einer weitgehenden kulturdiagnostischen Erwägung der Formen spezifischer „Unfreiheit unseres Zeitalters“:¹⁵ Vermassung, Selbstentfremdung, Gefangenschaft des Menschen in einer technischen Apparatur –, ist der Gedanke, dass die Freiheit ein echt philosophisch-spekulatives Problem ist, in welchem alle anderen Probleme der Philosophie „wie in einem Brennpunkt“¹⁶ versammelt sind. Das wird von Fink unter verschiedenen Gesichtspunkten herausgestellt. Wir heben folgende hervor:

a) Wie schon eine allgemeine Reflexion über die negative Freiheit – als Unabhängigkeit und Ablösung des Menschen von *Welt* (Natur) und *Gott* – zeigt, gibt es zweifellos einen besonderen Bezug des Freiheitsproblems zu den Problemkreisen, denen zufolge die Metaphysik schon immer das Ganze des Seienden denkt. Dieser Bezug verstärkt sich heute im Problem des Nihilismus als dem letzten Horizont unseres Zeitalters: „Gegen Natur, Welt und gegen Gott vollzieht sich rein tatsächlich die Grundbewegung der abendländischen Freiheit.“¹⁷

b) Die Freiheit als Bewegung des Sich-befreiens, des Abwerfens von Zwang, ist kein bestehender und gesicherter Zustand, sondern ist immer nur *transito-*

¹³ Ebd., 64.

¹⁴ Ebd., 31.

¹⁵ Ebd., 36.

¹⁶ Ebd., 59.

¹⁷ Ebd., 36. Das hat für Fink auch mit der Tendenz des modernen Menschen zu einem „In-sich-selbst-verfangensein“ zu tun, bzw. mit der Tendenz zu einer „narzisstische[n] Anthropozentrik, die Gott und das Seiende zu Geschöpfen des Menschen herabsetzt“. Siehe dazu die aphoristisch notierten Überlegungen, die Fink in seinem *Eremitie* betitelten Kriegstagebuch sammelte, insbesondere die Aphorismen 8, 10, 14 und 85. Das Manuskript *Eremitie. Aphorismen aus einem Kriegstagebuch. 1940–1944*, findet sich im wissenschaftlichen Nachlass Eugen Finks im Archiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg unter der Signatur E 15/103 archiviert.

risch.¹⁸ Das zu begreifen, erfordert für Fink „einen Wesensblick in die Natur der Geschichtlichkeit“.¹⁹ Wird nämlich die Freiheit im Ausgang von der Grunderfahrung der Befreiung *von* und *gegen* Zwang und Nötigung erfahren, so zeigt sie einen inneren Geschehens- und Bewegungscharakter und somit einen geschichtlichen Zug auf.²⁰

c) Der Bewegungscharakter, der der Freiheit zukommt, erfordert eine onto-kosmologische Erörterung. Mit anderen Worten, das Freiheitsproblem verweist uns durch die Interpretation der Bewegung auf die Frage nach dem allgemeinen Zusammenhang von *Sein* und *Werden* und daher auf die Frage nach dem Ganzen von Zeit, Raum und Bewegung.

Aus diesen kurzen Hinweisen geht hervor, dass die Freiheitsfrage für Fink keine Spezialfrage der Philosophie ist, weil sie uns ins Ganze des philosophierenden Denkens führt. Diese Frage zu stellen, bringt die Entdeckung mit sich, dass Philosophie alles in einem ist – dass es nicht möglich ist, sie in Disziplinen aufzuteilen, ohne dass das Problem des Wissens über Sein, Wahrheit und Welt, die gleichursprünglich sind, in jeder besonderen Frage erneut auftaucht. Die Freiheitsfrage wird von Fink als ein Weg in die Philosophie bezeichnet, auf dem der Mensch notwendig in Richtung auf das Ganze des Seienden bzw. auf die Welt – die auf kein summatives Ganzes reduzierbar ist – fragt.

Sofern aber der Mensch nach der Welt fragt, fragt er nicht von sich weg, sondern nach dem tiefsten Wesen seiner selbst, das in seinem Weltbezug besteht. Dieses Denkmotiv, das für Finks Reflexion seit ihren phänomenologischen Anfängen konstitutiv ist,²¹ erscheint in seiner Freiheitsvorlesung wieder als Motiv einer wechselseitigen Einbeziehung von Fragendem und der Frage der Philosophie. Wenn nämlich die Philosophie primär kein vorhandenes, geschichtlich objektiviertes Wissen ist, ist sie „nur *möglich* in der Bereitschaft eines Daseins, alles Geltende und Gewisse, alles Sichere und Feste, alles Gängige und Selbstverständliche loszulassen, ‚in Frage zu stellen‘ und *als Fragender* zu existieren“.²² Das heißt: Die Philosophie ist erst dann möglich, wenn sich der Mensch der Macht der Fragwürdigkeit des Seienden im Ganzen bzw. der Welt aussetzt. Was aber motiviert uns zum Philosophieren als einem radikalen Fragen bzw. einem Sichselbst-Aussetzen des Menschen in das Weltproblem?

¹⁸ „Freiheit [...] ist noch nicht, solange die Befreiung geschieht, und ist nicht mehr, wenn diese fertig und abgeschlossen ist“ (Fink: „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“, EFGA 5.2, 31 f.).

¹⁹ Ebd., 31.

²⁰ Es ist aber zu beachten, dass Finks Philosophie nicht die Freiheit in der Geschichte einschreibt, sondern die Geschichte als das „Ereignis der Freiheit“ begreift, denn „ohne die Voraussetzung der Freiheit ist überhaupt keine Geschichte begreiflich“ (Ebd., 34).

²¹ Vgl. z. B. EFGA 3.2, 44.

²² Fink: „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“, EFGA 5.2, 61.

Was Fink als den „Einbruch“ der Philosophie in unser alltägliches Leben kennzeichnet, geschieht als „Verwandlung des Selbstverständlichen ins Fragwürdige“²³ und setzt voraus, dass das Staunen die Gedanken antreibt – nicht das Stauen über das, was ungewöhnlich (bzw. überraschend, seltsam, rätselhaft) ist, sondern die „Verwunderung über das Selbstverständlichste“,²⁴ letztlich: über das Seiende als Seiendes und das Ganze des Seienden. Nach Finks Neuauslegung eines bekannten, von Platon und Aristoteles stammenden Motivs ist die philosophische Stimmung des *thaumazein* keine Art eines verwunderten und sich distanzierenden Betrachtens, sondern *ekplēxis*, ergriffenes Staunen, das uns aus der Befangtheit in der alltäglichen Vertrautheit mit dem Seienden herauswirft und „ein zunächst noch richtungsloses Entweichen-wollen, Ausbrechen, Sich-Befreien-wollen motiviert“.²⁵ Das Entstehen der philosophischen Verwunderung nimmt bei Fink die Bedeutung einer eigentümlichen Verkehrung des gewöhnlichen Weltverständnisses an; es gewinnt die Konturen eines Vorkommnisses, dank dessen uns das Bekannte und Selbstverständliche fragwürdig wird. Anders gesagt: Das Befangensein²⁶ des Menschen – seine Neigung, sich von den Dingen her sowie aus der mundan-ontologischen Selbstausegelegtheit zu verstehen – wird jetzt selbst für ihn zum Problem. Dieses Motiv – dass es der Philosophie bedarf, um die „erstarrte“ Transzendenz des Menschen wieder in Bewegung zu bringen – verbindet die frühere Reflexion Finks mit der erneuten Fragestellung des Weltproblems in der Nachkriegszeit, wo die „Befreiung der Existenz des Menschen“ (so hatte Fink in einer Arbeitsnotiz zu Beginn seiner Assistenzzeit bei Husserl die phänomenologische Reduktion bezeichnet)²⁷ neu verstanden wird als jene Grunderfahrung, in der sich der Mensch dem Wagnis der Fraglichkeit des Seienden im Ganzen aussetzt. Sowohl in dem frühen transzendental-phänomenologischen als auch in dem späteren kosmologischen Denken Finks

²³ Eugen Fink: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Hg. von Egon Schütz und Franz-Anton Schwarz. Freiburg/München 1995, 18.

²⁴ Siehe Eugen Fink: „Philosophie als Überwindung der ‚Naivität‘“ (1948). In: ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Hg. von Franz-Anton Schwarz, Freiburg/München 1976, 98–126, hier: 99.

²⁵ EFGA 3.2, 216. Über die „ekplektische, ent-setzende Wesensstruktur des Staunens“ vgl. auch Finks Artikel „Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls“ (1939). In: ders., *Studien zur Phänomenologie. 1930–1939*. Den Haag 1966, 179–223, hier: 183, und Finks Anfangsstück einer geplanten Schrift über „Die Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls“, in: ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Hg. von Franz-Anton Schwarz, Freiburg/München 1976, 45–74, hier: 64.

²⁶ Vgl. folgende Bestimmungen von „Befangensein“: „So in einer Situation stehen, dass diese als solche gerade nicht erfahren ist“ (Fink: „Nachdenkliches zur Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung“, 75); „Eine Befangtheit ist ein Verschlussensein in einem begrenzten Bereich des Offenen, ohne dass die Begrenztheit als solche erkannt wird“ (Fink: „Philosophie als Überwindung der ‚Naivität‘“, 107).

²⁷ EFGA 3.1, 222.

existiert Philosophie „nur um der Freiheit willen“.²⁸ Mehr noch: Die Philosophie wird bei Fink zur Befreiung aus der Situation der Fraglosigkeit, in der der Mensch sonst dumpf dahinlebt, so dass sie „der ursprünglichste Ort der Freiheit“ ist, als „ein Denken, in welchem die Freiheit sich selbst wesenhaft bildet“.²⁹

Wie bekannt, vertrat Fink in seinen frühen Entwürfen die These, dass sich der Ich-Mensch der weltlichen Konstitution im Vollzug der transzendentalen Epoche „entmenschen“ solle,³⁰ um sich von seiner Weltbefangenheit zu befreien und zum phänomenologisierenden Ich zu werden: Dank dieser Transzendenzbewegung ereigne sich eine Selbstverwandlung des Menschen und öffne sich der freie Raum der phänomenologischen Philosophie. In seiner post-phänomenologischen Phase deutet Fink die Selbstbefreiung des Menschen in der Philosophie stattdessen mit Nietzsches Übermenschen, besser gesagt: durch eine Neubestimmung dieser Denkfigur als Figur des frei spielenden Menschen, der sich der kosmischen Dimension seines Wesens vergewissert und in seiner ihm selbst offenbaren Freiheit existiert. Es entsteht daher die Frage, inwiefern diese philosophische Freiheit in der Wesensstruktur des Menschen wurzelt.

Zu 2) Die Grundmöglichkeit des Menschen, in der Philosophie das Seiende im Ganzen infrage zu stellen und sich in seine eigene Freiheit zu befreien (und überdies diese selbst zum Problem zu machen), setzt voraus, dass der Mensch ein Seiendes ist, das für sich selbst und sein eigenes Sein offen ist. Fink kennzeichnet die Struktur dieser Selbstoffenheit des Menschen als ein Verhalten, das zugleich ein *Selbstverhalten* und ein *Weltverhalten* ist. In dieser Hinsicht zeigt sich deutlich, dass sich der Mensch nur zu sich selbst verhält, weil er exzentrisch und welt-offen lebt und primär als Weltverhältnis existiert. Nur infolge seines Weltbezugs (der das „Verhältnis aller Verhältnisse“ ist)³¹ kann der Mensch nach Fink also selbstständig und für sich sein bzw. können ihm Selbstheit und Freiheit zukommen. Eben in Bezug auf diesen Charakter der Offenheit des Menschen für die Welt, der konstitutiv für sein Selbstverhalten ist, stellt sich die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit im erweiterten Sinn – d. h. nach dem, was Fink in einem Aphorismus aus seinem *Eremitie* betitelten Kriegstagebuch als „die Ungeborgenheit, das Ausgesetztsein im Ganzen des Seienden“ bestimmt.³² Das be-

²⁸ Ebd.

²⁹ Fink: „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“, EFGA 5.2, 40.

³⁰ Fink: *Textentwürfe zur Phänomenologie (1930–1932)*. EFGA 2, 256.

³¹ Eugen Fink: „Existenz und Coexistenz“ (1987). In: ders., *Existenz und Coexistenz*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 16), hg. von Annette Hilt. Freiburg/München 2018, 238 (= EFGA 16).

³² Siehe „Eremitie“ (vgl. FN 17), den Aphorismus 14.

deutet jedoch eine neue Aufgabe für die Reflexion über das Wesen der menschlichen Freiheit, nämlich die Forderung, auch die „subjektiven“ Züge des Freiheitsbegriffs (Selbstständigkeit, Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung usw.) bzw. die ganze Dimension des Für-sich-Seins angesichts dessen neu zu denken, dass das Wesen des Menschen in der unverfügbaren Tiefe des Weltalls verankert ist.

Zu 3) Es ist ersichtlich, dass wir die Freiheit nie als ein Objekt bzw. Vorkommnis antreffen, von dem wir Abstand nehmen könnten, um es zu beobachten und zu untersuchen; insofern ist Freiheit kein „Phänomen“, das direkt zu einer eindeutigen Gegebenheit gebracht werden kann. Mit einem Ausdruck, den Fink in anderem Zusammenhang verwendet, könnten wir sagen, dass von der Freiheit nur eine „spekulative Anzeige“³³ möglich ist, die den Bereich der phänomenalen Gegebenheit übersteigt. Damit meinen wir zugleich, dass der Problemkreis, zu dem der Freiheitsbegriff gehört, Gemeinsamkeiten mit den Fragen aufweist, die Fink in seinen frühen Überlegungen der Aufgabe einer „konstruktiven Phänomenologie“ zuschrieb – also einer Phänomenologie, die ins Gebiet des Ungegebenen vordringt und so eine spekulative Forderung erhebt.³⁴ Auch in seinem nachträglichen Rückblick auf Husserls Lehre beabsichtigt Fink, „das kardinalste Problem“ herauszustellen, das diese „überspringt“, nämlich die Frage, „wie das reine Sein eines Seienden sich verhält zum Gegenstand-sein dieses Seienden“.³⁵ Weil Husserls Phänomenologie „vor dem spekulativen Denken zurückweicht“, weist sie nach Fink diese Frage „als ein falsch gestelltes Problem“ zurück und „dekretiert“ einfach, „das Seiende ist gleich dem Phänomen, gleich dem sich zeigenden und sich darstellenden Seienden“.³⁶ Wie bekannt versucht Fink in seinen Schriften und Vorträgen, diese Gleichung infrage zu stellen, den „verdeckten Antagonismus“ und die „unterirdische Spannung“ zwischen „phänomenologische[r] Forschung“ und „Philosophie“³⁷ zu überwinden und den Boden des anschaulich Gegebenen zu überschreiten. In diesem problematischen Rahmen ist es nicht verwunderlich, dass Fink den Ausdruck „spekulative Anzeige“ verwendet: Mit dem Wort „Anzeige“ verbindet er ein denkerisches Verfahren, das sich keiner rein begrifflichen, leeren gedanklichen Konstruktion überlässt – das nicht metaphysisch-spekulativ ist, sondern meontisch-spekulativ,

³³ Eugen Fink: „Nachdenkliches zur Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung“, EFGA 6, 151.

³⁴ Siehe Finks Entwurf einer „VI. Cartesianischen Meditation“, Kap. 7, EFGA 2, 268 ff.

³⁵ Siehe Eugen Fink: „Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens“ (1951). In: ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg/München 1976, 139–157, hier: 147.

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. Finks Entwurf „Traktat über phänomenologische Forschung“ aus dem Nachlass im Archiv der Universität Freiburg (Sign. E 15/162).

weil es nur ein „Zeiger und Wegweiser des Denkens“³⁸ ist, der jedoch keine intuitive Ausweisung findet. Aber was heißt in diesem Zusammenhang „spekulativ“? Dieses Zitat aus dem Text *Nachdenkliches zur Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung* (1957) kann uns helfen, eine Antwort darauf zu finden: „Das Eigentümliche des ‚Spekulativen‘ ist der ‚Ausblick‘, das Hinausspähen aus einer befangenen-verschlossenen Situation ins Offene, – über alles Endliche hinweg und hinaus ins Un-Endliche, über alles Seiende hinweg ins ‚Sein‘, – über alles Gegebene hinweg ins Ungegebene, – ins Ganze.“³⁹

3

In der Vorlesung vom Sommersemester 1947 wird ein spekulativ-kosmologischer „Ausblick“ auf den Zusammenhang der menschlichen Freiheit mit dem Weltall von Fink nicht direkt, sondern auf einem Umweg gewonnen, und zwar durch eine Interpretation von zwei Momenten des Freiheitsproblems in der Geschichte der Metaphysik: den Philosophien Kants und Nietzsches. Fink hält beide Denker für Wendepunkte in der Geschichte des Freiheitsproblems, weil sowohl Kant als auch Nietzsche dieses Problem am konsequentesten gedacht haben sollen: Sie dachten es nämlich – wenn auch auf verschiedene Art und Weise – im Zusammenhang mit der metaphysischen Grundfrage nach Sein und Werden. Fink sagt, sie seien grundsätzlich „ontologische Naturalisten“,⁴⁰ weil der „Ort“ des Ansatzes der Freiheitsfrage bei ihnen die „Metaphysik der Natur“ sei. Wie befremdlich diese Interpretation auch erscheinen mag – Fink ist der Meinung, dass beide Denker die Freiheitsfrage nicht primär im Ausgang von einer Lehre der Subjektivität des menschlichen Subjekts stellen, sondern ontologisch und kosmologisch. Kants Weg zur Freiheit sei im Wesentlichen *begrifflich-spekulativ*, der Weg von Nietzsche dagegen vorwiegend *intuitiv-symbolisch*. Hinter Finks Entscheidung, den Wegen Kants und Nietzsches zur Freiheitsfrage interpretierend nachzugehen, können wir so das Problem der Beziehung zwischen reinen Gedankenbegriffen und Symbolbegriffen finden, das konstitutiv für das ganze kosmologische Denken von Fink ist.

Finks Interesse an Kants *Kritik der reinen Vernunft* hat tiefe Wurzeln und Motivationen in seinen frühen phänomenologischen Entwürfen, die sich mit dem Streit der Interpretationen des Transzendentalen bei Husserl und Heideg-

³⁸ Fink: „Nachdenkliches zur Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung“, EFGA 6, 151.

³⁹ Ebd., 77.

⁴⁰ Fink: „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“, EFGA 5.2, 77.

ger verwoben. Fink stößt jedoch auf Kants Denken eher aus der Perspektive einer *kosmologischen* Revolution in der Frage nach dem Sein des Seienden als aus der Perspektive einer ursprünglich reflektierenden Fragestellung (wie Husserl) oder einer Grundlegung der Metaphysik in der Fundamentalontologie als Analytik des Daseins (wie Heidegger). Das eigentliche Verdienst der Kopernikanischen Wende Kants besteht für Fink in einer Wendung vom binnenweltlichen Seienden zur Welt, obwohl sich die Welt bei Kant als der Horizont eines weltbildenden Subjekts gestaltet. Auf diese Weise interpretiert Fink die Transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* als den „Ort“, wo sich die „Ontologie“ der Transzendentalen Analytik in die Kosmologie umkehrt und das allgemeine Seinsproblem zum Weltproblem wandelt.⁴¹ In gleicher Weise vertritt Fink die These, dass das Freiheitsproblem bei Kant eigentlich in einer kosmologischen Perspektive zutage trete; das heißt, er deutet Kants Freiheitsfrage hauptsächlich in Bezug auf die Problemstellung der dritten kosmologischen Antinomie und sieht in gewissem Maße vom „praktischen“ Freiheitsbegriff ab, wie dieser in den *Grundrissen der Metaphysik der Sitten* und in der zweiten *Kritik* entwickelt wurde. Mit anderen Worten, Fink konzentriert sich überwiegend auf die metaphysische Bestimmung der „Kausalität aus Freiheit“ als Idee eines absoluten Anfangens, und zwar auf die „Freiheit im kosmologischen Verstande“,⁴² die bei Kant als die theoretische Voraussetzung für die Freiheit im praktischen Verstande gilt. Finks interpretative Absicht ist daher, die Genese dieser transzendentalen Idee der Freiheit aus dem Begriff der Kausalität auf dem Wege der Vernunftkritik zu rekonstruieren, der aus den „Analogien der Erfahrung“ zu den „kosmologischen Antinomien“ führt. Kant entdeckte die Freiheit im Ausgang vom Problem des Geschehenscharakters des Geschehens überhaupt und zwar als Grenzbegriff der Kausalität; er gewinne einen „spekulativen Freiheitsbegriff“, „ohne von einem anthropologischen Ansatz, vom empirischen Phänomen der Freiheit [...] auszugehen“.⁴³

Es wäre ein schwieriges Unterfangen, Finks eingehende Interpretation der dritten Antinomie und deren Auflösung einfach kurz zusammenzufassen. Es sei daher nur dies bemerkt: In der Lehre vom Doppelcharakter der Freiheit hinsichtlich ihres intelligiblen Ursacheseins und ihrer phänomenalen Wirkung liegt nach Fink die tiefe Erkenntnis, dass die Freiheit einerseits kein „phänomenales Datum“⁴⁴ ist, sich aber andererseits immer im Erscheinungszusammenhang verwirklichen muss – dass die Freiheit als Transzendenz des Menschen allem Seien-

⁴¹ Vgl. ebd., 124.

⁴² Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787). (Akademie-Ausgabe Bd. 3), B 472–478 und Fink: „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“, EFGA 5.2, 86 ff.

⁴³ Vgl. Finks Übung „Die menschliche Freiheit“ (1961), EFGA 5.2, 433.

⁴⁴ Fink: „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“, EFGA 5.2, 186.

den vorhergeht, jedoch inmitten der Dinge auftreten muss, weil „der Mensch als existierende Freiheit kein Ding unter den Dingen ist, aber dennoch in der Welt sich halten muss“. ⁴⁵ Gleichfalls unterscheidet sich Finks Interpretation des Freiheitsproblems bei Kant von jeder anderen, die sich auf einen erweiterten „Gedanken der Autonomie“ und zwar auf die „Forderung der Selbstgesetzgebung der Erkenntnis und des Willens“ ⁴⁶ stützt, sowie vom „Weg des Deutschen Idealismus“ ⁴⁷ von Fichte an, der die praktische Vernunft in der theoretischen entdeckt.

Fink findet jedoch in den Philosophien des Deutschen Idealismus den wichtigen Gedanken, dass die Freiheit, als schöpferisches Tun verstanden, das Wesen des Subjekts bzw. die Subjektivität des Subjekts ist, und dass diese Subjektivität in dem besteht, was die „heutige Philosophie“ – so konnte Fink vor 70 Jahren sagen – die *Transzendenz* nennt, und zwar den vorgängigen *Seinsentwurf*. Fink macht deutlich, dass der Deutsche Idealismus die Freiheitsfrage aus dem naturalistischen Ansatz Kants herausreißt und sie ins Zentrum der Philosophie stellt, und er fragt sich, „[...] ob das ein Fortschritt war. Verliert dort nicht die menschliche Freiheit den Charakter der Endlichkeit“? ⁴⁸ Fink stellt sich zudem die Frage, ob Kants kosmologischer Weg zur Freiheitsfrage nur eine künstliche, theoretische Hilfskonstruktion sei und ob das, worum es Kant eigentlich gehe, nicht die kosmologische Freiheit sei, sondern vielmehr die praktische. ⁴⁹ Gegen die Ansicht einer nachgeordneten Funktion des antinomischen Weges zur Freiheit in Kants System der drei *Kritiken* kann Fink einwenden, es habe eine tiefe Bedeutung, dass Kant diesen Umweg mache: den Umweg von der Naturkausalität zur praktischen Freiheit über das Problem einer absoluten Spontaneität der Ursachen im Weltlauf. Denn dieser Umweg bewahre Kant vor jeder „illusionären Absolutsetzung“ ⁵⁰ der Freiheit, und zwar vor der Gefahr, in welche die nachfolgenden Idealisten gestürzt seien. Anders gesagt: Der Idealismus habe die Transzendenz als eine absolute Tätigkeit, als eine un-endliche Produktion begriffen und so die wesenhafte Endlichkeit der menschlichen Freiheit aus dem Blick verloren.

⁴⁵ Ebd., 176.

⁴⁶ So äußerte sich Ernst Cassirer in *Freiheit und Form*. Berlin 1916 (³1921), 261 und, in ähnlicher Weise, im Zusammenhang der Davos-Debatte (1929) mit Heidegger (vgl. Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main 1991, 274–296).

⁴⁷ Siehe Finks Notizen und Dispositionen zur Vorlesung „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“, EFGA 5.2, 561.

⁴⁸ Fink: „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“, EFGA 5.2, 86.

⁴⁹ Vgl. ebd. 129. Das ist übrigens die Meinung der meisten Interpreten von Kant, und es geht aus vielen Äußerungen Kants hervor, dass uns keine Naturerkenntnis, keine theoretische Erkenntnis überhaupt sagt, dass wir frei sind, sondern nur das Gewissen bzw. die praktische Vernunft.

⁵⁰ Ebd., 176.

Wir können versuchen, den gesamten Sinn dieser Problematik bei Fink durch einen Vergleich zwischen Finks und Heideggers Interpretationen von Kants Freiheitsfrage hervorzuheben. Heidegger zeigt in seiner Vorlesung von 1930, dass die Frage nach der menschlichen Freiheit bei Kant in das allgemeine naturalistisch-kosmologische Problem einbezogen bleibt, so dass die Problematik der Existenz nicht zum Durchbruch kommt, sondern in der Seinsproblematik der überlieferten Metaphysik niedergehalten wird.⁵¹ Heideggers Einwand gegen Kants kosmologischen bzw. ersten Weg zur Freiheit besteht letzten Endes darin, dass die Freiheit bei Kant aus der Seinsweise der Vorhandenheit interpretiert wird, wenn auch kontrastiv. Kurz, Kant habe die Freiheit als ein Problem der Kausalität identifiziert, und dies habe auch auf den zweiten Weg – den Weg zur praktischen Freiheit – Auswirkungen. In seiner Diskussion Kants deutet Fink diese Einwände Heideggers an, aber er erörtert Kants Denken unter einem teilweise anders gearteten Gesichtspunkt: Er übt zwar Kritik an den ontologisch-metaphysischen Voraussetzungen der kosmologischen Problematik von Kant, aber er fragt sich auch, ob die Bedeutung des Ansatzes der Freiheitsfrage bei ihm nur darin bestehe, dass dieser Ansatz das Ziel einer existenzialen Analytik des Daseins bzw. einer Metaphysik des Menschen verfehle. In einer Notiz Finks zur Freiheitsvorlesung heißt es:

Bedeutet es eine ontologische Fehlinterpretation, wenn das Sein der Freiheit nicht primär im Blick auf die Seinsweise des Menschen aufgenommen wird? Oder! Ist die ontologische Bestimmung der Freiheit nur im Blick auf den Menschen [...] nicht eine Verengung? Ist Freiheit des Menschen dessen ganze Seinsweise? Oder ist menschliche Freiheit immer auch naturgebundene Freiheit?⁵²

Mit diesen Fragen verweist Fink auf die Problematik einer besonderen Durchdringung der Dimensionen des „Kosmologischen“ und des „Menschlichen“, infolge derer die Frage nach der menschlichen Freiheit in einem kosmologischen Horizont gestellt werden muss. Die Freiheit des Menschen, als existierende und sinnproduzierende Freiheit, ist nach Fink nur in einer kosmischen Entsprechung denkbar, und zwar aus dem ekstatischen Hinausstehen des Menschen in die Weltoffenheit. Mehr noch: Sie ist immer „in einem Leibe lokalisiert“, bleibt „an ein unabänderliches Triebgefüge, an Bedürfnisse und Nöte“, an die „panische Natur in ihm“⁵³ angekettet. Sie ist nämlich – nach Finks Worten – *naturgebundene Freiheit*.⁵⁴ Demgemäß betont Fink das zweifache Motiv, dass einerseits

⁵¹ Vgl. Heidegger: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, 246.

⁵² Fink: „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“, EFGA 5.2, 545.

⁵³ Eugen Fink: *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*. Hg. von Franz-Anton Schwarz. Würzburg 1992, 101, 194.

⁵⁴ Hierbei ist zu beachten, dass das „Naturhafte im Menschen“ für Fink „nicht einfach als eine Grundsicht am Menschen vorkommt, auf welche dann die individuelle Personal-Exis-

die Welt nicht auf das Maß des Menschlichen reduzierbar ist, sondern den Menschen übersteigt, andererseits das Wesen des Menschen in der Welt und in der *Physis* beheimatet ist, und zwar in der Spannung zwischen „Himmel“ und „Erde“, zwischen Lichtung und einem der gelichteten Dimension entzogenen Dunkel. Aber gerade *weil* die Welt den Menschen übersteigt, gerade weil sie sich ihm entzieht, wird der Mensch nach Fink seiner eigenen Freiheit überantwortet.

4

Dieses Motiv können wir auch als Ergebnis einer Interpretation der Freiheitsfrage bei Nietzsche in Finks Vorlesung finden. Fink verdeutlicht, dass die Freiheitsfrage keine spezifische Behandlung in der Philosophie von Nietzsche erfährt und doch deren wesentlichstes Problem bildet, das den Zusammenhang zwischen der Lehre des Willens zur Macht und der Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen rechtfertigt. Für Fink ist Freiheit bei Nietzsche der Ursprung des Übermenschen, der „der Wissende um den Willen zur Macht, um die Ewige Wiederkehr des Gleichen und um den Tod Gottes“ ist.⁵⁵ Dieser Nietzsche-Interpretation gemäß wird der Mensch erst dann frei, wenn er sich des Grundes bewusst wird, in dem er wurzelt – erst wenn er „die ‚Transzendenz‘ nicht mehr jenseits und draußen sucht, sondern in sich selbst findet“.⁵⁶ Fink fügt argumentierend hinzu, dass sich die „Befreiung der Freiheit“ bei Nietzsche im Philosophieren ereigne, und zwar in jenem Philosophieren, das „den Ursprung aller Wertungen aus dem Willen zur Macht aufdeckt“.⁵⁷ Anders gesagt: Freiheit wird wirklich, wenn sich der Mensch im Denken zum Übermenschen befreit bzw. wenn der Mensch (gemäß dem Gleichnis der ersten Rede von Zarathustra) die drei Verwandlungen des Geistes durchläuft: vom Kamel zum Löwen, vom Löwen zum spielenden Kind – wo das Kamel Symbol der Unfreiheit, der Löwe der negativen Freiheit und das Kind der positiven Freiheit ist.

Fink betont den mythisch-symbolischen Charakter von Nietzsches Denken, sein Misstrauen gegen die Sagbarkeit im Begriff, und hält es daher für notwendig, den Weg Nietzsches gleichsam zurückzugehen, seine kosmischen Metaphern dem Begriff zur Prüfung zu unterbreiten, um so eine „Überführung von

tenz aufgestockt wäre“, sondern beide Seinsdimensionen des Menschentums „sich durchdringen und durchwirken“ (ebd., 102). Zu Finks *Physis*-Begriff vgl. Cathrin Nielsen: „Kategorien der *Physis*. Heidegger und Fink“. In: Cathrin Nielsen, Hans Rainer Sepp, *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Freiburg/München 2011, 154–183.

⁵⁵ Fink: „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“, EFGA 5.2, 138.

⁵⁶ Ebd., 144.

⁵⁷ Ebd., 147.

Symbol in Begriff“⁵⁸ zu leisten. Nietzsche bedeutet für Fink „ein Interpretationsproblem“ aufgrund seiner Unfähigkeit, die Horizonte des „Seins“, des „Werdens“, des „Nichts“ und des „Scheins“, in denen sich sein Denken operativ bewegt, begrifflich festzulegen. Es ist aber zu bemerken, dass einerseits das Problem von spezifischen Symbol-Begriffen (wie „Himmel“, „Erde“, „Tag“, „Nacht“, die auf die meontische, unauslotbare Tiefe des Weltalls verweisen) auch bei Fink wiederkehrt, andererseits es kaum möglich ist, in Finks Erörterung über Nietzsches Philosophie zwischen dem, was er bei Nietzsche findet, und dem, was er in Nietzsche hineinlegt, eine Grenzlinie zu ziehen. Das betrifft insbesondere die Interpretation des Spielbegriffs bei Nietzsche,⁵⁹ der für Fink nicht nur auf das positive Wesen der menschlichen Freiheit, sondern auch auf die Grundverfassung des Seins verweist.

Im Symbolbegriff des Spiels kann Fink ein Modell für die Interpretation der menschlichen Freiheit gewinnen: Spielen ist in sich selbst sinnbildender Vollzug des Daseins, steht unter keinem Zwang, ist ein lustvolles Sich-aufhalten im Schein, ein Dasein im Schein; Spielen ist Hervorbringung einer Spielwelt, in der der Spielende nicht sich selbst, sondern nur seine Rolle darin erschafft; Spielen ist endliche Produktion, freies Tun, das sich unter Verbindlichkeiten und Regeln stellt – das heißt, im Spielen zeigt sich ein Wesenszug der Freiheit: das Sich-selbst-ein-Gesetz-Geben. Auf der Basis dieser Konzeption von Spiel kann Fink die Freiheit des Menschen kennzeichnen als Freisein eines Wesens, das sich in mehrdimensionalen Entwürfen auslotet bzw. experimentiert. Aufgrund dieses endlich schöpferischen Charakters der menschlichen Freiheit ist der Mensch „Mitspieler in einem größeren Spiel, das über alles Menschenmaß hinausliegt und das sich auch schon im menschlichen Spiel zeigt“.⁶⁰

5

Wir haben gesehen, dass Fink in seiner Vorlesung das Freiheitsproblem nicht in einer direkten Konstruktion entwickelt, sondern im reagierenden Kontakt zu zwei anderen Denkern: Kant und Nietzsche. Was konnte diese ungewöhnliche Annäherung rechtfertigen, die in Finks späterem Buch über *Nietzsches Philosophie* (1960) gänzlich fehlt? Was konnte nach Fink Kants transzendente Philosophie und Nietzsches Metaphysik des Spiels verbinden? Und: Warum werden

⁵⁸ Ebd., 158.

⁵⁹ Vgl. dazu Eugen Fink: „Nietzsches Metaphysik des Spiels“. In: Cathrin Nielsen, Hans Rainer Sepp (Hg.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Freiburg/München 2011, 25–37.

⁶⁰ Fink: „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“, EFGA 5.2, 170.

von Fink die deutsche Idealisten nur andeutungsweise nach dem Freiheitsproblem befragt?

An bestimmten Stellen der Freiheitsvorlesung und in manchen Vorbereitungsnotizen dazu betont Fink eine Affinität zwischen dem Deutschen Idealismus und Nietzsches Denken. Man könnte Finks interpretierenden Vergleich auf folgende Elemente gründen: Bei den Idealisten wird das Sein als *schöpferisch* gefasst: als „Tathandlung“, als „unbewusste Produktion“, als „Setzung“, als „absoluter Geist“; infolgedessen wird das *Werden* als *reine Produktion* zum zentralen Thema der modernen Metaphysik. Bei Nietzsche wird die *Schöpfung* (als spielende Schöpfung und schöpferisches Spiel des *Aion*)⁶¹ in das *Sein des Seienden* gleichsam hineingenommen; bei ihm ist Sein kein aus dem Schöpfungsvorgang resultierender Zustand, kein *Produkt*, sondern *Produktivität*. Gerade deshalb steht Nietzsche, so Fink, „in der Tradition des Deutschen Idealismus“.⁶² Dennoch gibt es – meiner Meinung nach – einen Grund dafür, warum Fink in seiner Vorlesung die Freiheitsfrage bei Nietzsche lieber in einem kontrastiven Vergleich zu Kant interpretiert, als zu den Idealisten. Wir können diesen Grund in der folgenden Äußerung Finks finden:

Bei Kant und bei Nietzsche wird das Wesen der menschlichen Freiheit so gedacht, dass Produktivität und Endlichkeit zusammen in den Blick kommen. Das gibt diesen beiden Denkern eine besondere Stellung. Sie fassen das Freiheitsproblem in der gleichen fundamentalen Dimension wie der Idealismus, in der Dimension der ursprünglichen Transzendenz, aber halten zugleich die Erscheinungssituation der Freiheit fest. Der Mensch wird nicht zum Gott.⁶³

Auf dem Weg einer Interpretation von Kant und Nietzsche stößt Fink auf das Problem, die Endlichkeit im Wesen der menschlichen Freiheit selbst zu finden, ohne sie bloß zu einer äußeren Einschränkung einer weltbildenden Subjektivität zu machen. Das erfordert eine erneute Überlegung bezüglich des Verhältnisses zwischen Weltzugehörigkeit und Naturgebundenheit des Menschen, wie Fink sie sowohl in seiner kosmo-anthropologischen Forschung als auch in seiner Philosophie der Erziehung anstellt. Dieser Überlegung zufolge gründet das Wesen des Menschen nicht nur in der „geistigen“, luminösen Dimension seiner Weltoffenheit, sondern auch in der Spannung zwischen dieser Dimension der Individuation und der irdischen Natur in ihm. In gewisser Hinsicht geht es für Fink darum, den Freiheitsbegriff außerhalb jeder Form von Anthropozentrismus zu denken und zugleich am Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen, der sich

⁶¹ Vgl. dazu Finks Übersetzung des Fragments 52 (DK) von Heraklit: „Der Aion ist ein spielendes Kind, das Brettsteine setzt; das Königreich des Kindes“, in: Fink: „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“, EFGA 5.2, 155.

⁶² Fink: *Sein und Endlichkeit*. Teilband 2, 570.

⁶³ Fink: „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“, EFGA 5.2, 176.

als „das Maß der Dinge“ begreift, festzuhalten. Aber „Maß“ – darauf macht Fink uns aufmerksam – heißt nicht „Grund“ – und der Mensch als Maß der Dinge ist nicht der „Schöpfer“, sondern der „Mittler“, der am Weltspiel teilnimmt.⁶⁴

⁶⁴ Vgl. *Eremitie* (FN 17), Aphorismus 14. Vgl. auch Finks Vortrag „Zum Problem der ontologischen Erfahrung“ (1949). In: ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg/München 1976, 127–138, hier: 137.

Yusuke Ikeda

Fink und Kants Dialektik

Abstract

This paper elucidates Fink's phenomenology of the world in its basic conception by illustrating his Kant-interpretation. However, some scholars support that his conceptions are not related to Kant's transcendental dialectic but rather generated from Hegelian speculative one. In contrast to those views in secondary literature, this study demonstrates, on the one hand, the decisive meaning of Kant's transcendental dialectic, especially the "cosmological antinomy", for the formation of Fink's philosophy as a whole and, on the other hand, how Fink elucidates phenomenologically the problem of the pre-giveness of the world by criticizing Kantian so called Copernican turn and transforming his architectonic of the transcendental philosophy.

Keywords: World, Phenomenological Kant-Interpretation, Transcendental Philosophy, Transcendental Dialectic, Copernican Turn, World-Oblivion

Einleitung – Phänomenologie und Kants Transzendentalphilosophie

Warum sollte man sich mit Finks Kant-Interpretation, insbesondere mit seiner Deutung der *transzendentalen Dialektik* befassen? Diese Frage erscheint plausibel, da sie, gründlich genommen, mindestens zwei weitere wichtige Fragen in sich birgt. Die erste lautet: Müsste nicht eher von *Hegel* die Rede sein, wo es um Finks Interpretation der *Dialektik* geht? (Auf diese Frage werde ich im Hauptteil dieses Beitrags zurückkommen). Sodann stellt sich eine noch globalere und wesentlichere Frage: Warum muss sich denn die Phänomenologie überhaupt mit Kant befassen? Diese zweite Frage scheint tatsächlich nicht nur eine gute, sondern sogar eine unumgängliche Frage zu sein, da sich zwischen Kant und der Phänomenologie mehrere Differenzen und Diskrepanzen auftun. Oder, wie Husserl selber festhält: „Tranzendentale‘ Philosophie nennt sie [Husserls Phänomenologie] sich, obschon sie keine Fortbildung, Umbildung, ob Verbesserung oder Verschlechterung, der Kantischen Philosophie ist.“¹

¹ Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. (Husserliana Bd. VI), hg. von Walter Biemel. Den Haag 1954, 431 (im Folgenden Husserl, Hua VI).

Jedoch scheint das Zitat zugleich gleichsam Husserls Ambition anzudeuten, mittels der Phänomenologie die Kantische Tradition umstürzen und die Phänomenologie als eine ganz neue Gattung der Transzendentalphilosophie darstellen zu wollen. Um hier nur ein Beispiel anzuführen, erinnern wir uns daran, dass Husserl eine völlig neue – und un-kantische – Idee der *transzendentalen Ästhetik* exponiert, deren Hauptgegenstand sich bekanntlich als „passive Synthesis“ bezeichnet, was Kant schlicht als eine *contradictio in adiecto* erscheinen muss.² Durch jene *architektonische Wandlung* der Transzendentalphilosophie Kantischer Provenienz sucht Husserl seine eigene Ur-Intuition oder genauer: den „ersten Durchbruch“ von 1898³ radikal vertiefend zu konkretisieren und seinen allgemeinen philosophischen Anspruch zu rechtfertigen, dass sich jeder Gegenstand qua „Sinneseinheit“ in der Korrelation zu seiner jeweiligen Gegebenheitsweise intentional und konstitutiv analysieren lassen soll – *Husserls Anspruch der Universalität der Synthesis, d. i. der Intentionalität*, der seiner transzendentalen Phänomenologie im Ganzen zugrunde liegt. Zusammenfassend lässt sich so sagen, dass Husserl sich eben deshalb mit Kant konfrontiert sehen muss, weil es ihm darum geht, eine völlig neue *Architektur der Transzendentalphilosophie* zu etablieren.

Ein anderes Beispiel innerhalb der phänomenologischen Tradition ist zweifelsohne Martin Heidegger. Auch Heideggers phänomenologische Kant-Interpretation zielt auf eine Destruktion der Kantischen Transzendentalphilosophie ab oder gar der gesamten Tradition des Kantianismus, insofern er, mit der fast befremdlichen „Gewaltsamkeit“ seiner Auslegung,⁴ die sog. „transzendente Einbildungskraft“ als „Wurzel“ von zwei menschlichen Erkenntnisvermögen aufweist – Sinnlichkeit und Verstand –, was die ganze Architektur der Kantischen Philosophie offensichtlich zum Einsturz bringen muss.⁵ Weil der Schwerpunkt von Heideggers Kant-Interpretation jeweils in der „Einbildungskraft“ (im *Kant-Buch* von 1929)⁶ sowie in den „transzendentalen Grundsätzen“ (in *Die Frage nach dem Ding*)⁷ liegt und Kant diese Probleme im Rahmen der „transzen-

² Edmund Husserl: *Formale und transzendente Logik*. (Husserliana Bd. XVII), hg. von Paul Janssen. Den Haag 1974, 297 (im Folgenden Husserl, Hua XVII).

³ Husserl, Hua VI, 169.

⁴ Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. (Gesamtausgabe Bd. 3), hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1991, XVII (im Folgenden Heidegger, GA 3).

⁵ Als einen deutlichen historischen Beleg dazu können wir die berühmte *Davoser Disputation* zwischen Heidegger und Ernst Cassirer lesen (Heidegger, GA 3, 274 ff.).

⁶ Heidegger, GA 3.

⁷ Martin Heidegger: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. (Gesamtausgabe Bd. 41), hg. von Petra Jaeger. Frankfurt am Main 1984 (im Folgenden Heidegger, GA 41).

dentalen Analytik“ seiner *ersten Kritik* behandelt, können wir Heideggers Deutung und ihre Triebfeder unter dem Titel einer *architektonischen Destruktion der transzendentalen Analytik Kants* zusammenfassen, welche offenbar in Ansehung seiner eigenen Seinsfrage vorgenommen wird.

Auch bei Eugen Fink ist jenes spezifische Verfahren explizit und für die Ausbildung seines Denkens leitend. Ein deutliches Zeugnis können wir z. B. seinem Aufsatz „Die Idee der transzendentalen Philosophie bei Kant und in der Phänomenologie“ aus dem Jahre 1935 entnehmen:

Die phänomenologische Philosophie erhebt nicht den Anspruch, die Kantische Lösung des transzendentalen Problems *verbessern* oder *erweitern* zu wollen: sie ist überhaupt nicht einig mit Kant in der Weise, wie das transendentale Problem angesetzt wird, sondern beginnt ihr eigentliches und eigenes Philosophieren in einer grundsätzlichen *Verwandlung* des Kantischen Problems.⁸

Zwar scheint diese *Grundhaltung Finks gegenüber Kant* denjenigen von Husserl und Heidegger zum Verwechseln ähnlich zu sein. Dennoch deckt sich sein philosophisches *Programm* nicht mit denjenigen seiner Lehrer. Wie ich in diesem Beitrag zeigen werde, nimmt Fink vielmehr eine *phänomenologisch durchgeführte architektonische Transformation der Kantischen transzendentalen Dialektik, d.i. seiner Transzendentalphilosophie der Welt* vor.

Diese These zu Finks Phänomenologie werde ich in drei Schritten belegen, indem ich seiner ‚Nähe und Distanz‘ zu Kant nachgehe. In einem ersten Schritt wird gezeigt, dass sich Finks ‚Nähe‘ zu Kant in seiner kosmologischen Kant-Interpretation herauskristallisiert: Ihr Grundansatz liegt darin, die sog. „Kopernikanische Wende“ bei Kant aus ihrem ursprünglichen Motiv her kosmologisch zu interpretieren. Kants „Wende“ versteht Fink nämlich nicht primär als ‚erkenntnistheoretische‘ Umwendung vom Gegenstand der Erkenntnis zu unserer subjektiven Erkenntnisart desselben (das Standardverständnis), sondern vielmehr als ‚metaphysische‘ Umwendung von der (überlieferten) Ontologie zur (neu zu entfaltenden) Kosmologie: Es geht Fink gerade darum, die „Kopernikanische Wende“ von der „transzendentalen Dialektik“, genauer von der „kosmologischen Antinomie“ her auszulegen, welche, wie Kant selber einräumt, den Ausgangspunkt seiner ganzen Kritik ausmacht.⁹ Daraus ergibt sich Finks Grundthese, wonach sich Kants Transzendentalphilosophie als der erste Versuch in der ganzen Geschichte der Metaphysik verstehen lässt, das zu überwinden, was er – anstatt als „Seinsvergessenheit“ im Sinne Heideggers – als „Weltvergessenheit

⁸ Eugen Fink: „Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie“ (1935). In: ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Hg. von Franz-Anton Schwarz. Freiburg/München 1976, 7–44, hier: 31 f.

⁹ Siehe Immanuel Kant: *Kants Briefwechsel III: 1795–1803*. (Akademie-Ausgabe Bd. 12), Berlin 1922, 257 f. (im Folgenden Kant AA XII).

der *Metaphysik*“ bezeichnet.¹⁰ Dementsprechend wird die – nicht ontologische, sondern – „kosmologische Differenz“ zwischen dem binnenweltlichen Seienden und der Welt als solcher für Finks Denken im Ganzen zentral (siehe Abschnitt 1. Finks „Nähe“ zu Kant).

In einem zweiten Schritt werde ich zeigen, dass und wie sich Finks „Distanz“ zu Kant in seiner Kant-Kritik sowie in seinem eigenen Weltdenken herauschält. Auch wenn Kants „kosmologisch“ ausgelegte Wende für Finks Denken im Ganzen konstitutiv bleibt, kritisiert er doch unmissverständlich und sehr grundsätzlich Kants subjektivistische bzw. transzendental-idealistische Lösung des Weltproblems (d. i. die „Kopernikanische Wende“ im Standardverständnis). Finks Kritik birgt folgende Einsicht in sich: Als Ursprung der Vernunft und Wahrheit stellt sich die *Vorgegebenheit der Welt* (welche Fink selber terminologisch „*Weltwirklichkeit*“ nennt) dar, während Kant die Welt – statt als an sich existierende Ganzheit der Gegenstände – lediglich als „*focus imaginarius*“, als subjektive Fiktion begreift und bestimmt, was daher von rein subjektivem Wert ist (siehe Abschnitt 2. Finks „Distanz“ zu Kant). In einem dritten und abschließenden Schritt werde ich ausgehend von Finks ‚Nähe und Distanz‘ herausstellen, wie er die Kantische Architektonik der transzendentalen Dialektik transformiert. Fink geht es darum, den der transzendentalen Dialektik zugrundeliegenden Subjektivismus sowie den Erscheinungsbegriff Kants zu revidieren und davon ausgehend eine neue ‚Dialektik‘ (bzw. ‚Korrelation‘) von Welt und Menschen aufzuweisen (siehe Abschnitt 3. Finks architektonische Transformation der transzendentalen Dialektik).

1. Finks „Nähe“ zu Kant: seine kosmologische Kant-Interpretation

Ich beginne mit einer kurzen Notiz aus dem Jahre 1935, aus der man schon deutlich die Kernansätze der kosmologischen Kant-Lektüre Finks ablesen kann:

Is it not Kant's metaphysical discovery, that „Sein“ überhaupt *Erscheinung*, d. i. *binnenweltlich* ist? Kant <ist> also der Metaphysiker, der den *kosmologischen Horizont des Seins* freilegte, und damit die Metaphysik aus dem bisherigen Schwerpunkt der *Aprioriproblematik* (vgl. den die abendländische Metaphysik durchziehenden Streit zwischen Rationalismus und Empirismus!) heraushob und in die umfassendere Problematik des „Seins“ über-

¹⁰ Siehe Eugen Fink: *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*. In: ders., *Sein, Wahrheit, Welt*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 6), hg. von Virgilio Cesarone, Freiburg/München 2018, 15–205; sowie Eugen Fink: *Welt und Endlichkeit*. In: ders., *Sein und Endlichkeit*, Teilband 2: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 5.2), hg. von Riccardo Lazzari. Freiburg/München 2016, 191–402.

haupt ausdrücklich einstellte. Die vorkantische Metaphysik = Ideenmetaphysik, Kant = Seinsmetaphysik. Allerdings Entrückung der *Ontologie* zum Problem der *Kosmologie*.¹¹

Kant ist für Fink vor allem deshalb „Metaphysiker“, weil er den „kosmologischen Horizont des Seins“ freilegt. Erst Kant also habe sich die metaphysische Einsicht angeeignet, dass alles Seiende, insofern es einfach Seiendes ist, notwendigerweise *binnenweltlich* sein muss. Das Seiende erscheint demnach als Seiendes nicht ursprünglich in seinem jeweiligen Apriori (wie es die „vorkantische Ideenmetaphysik“ denkt), sondern vielmehr *in seinem ontologischen Unterschied zur Welt*. Diese „metaphysische Entdeckung“ ist nichts anderes als das, was Fink später unter dem Titel der „kosmologischen Differenz“ zusammenfassen wird.¹² Inwiefern kann man diese interpretative These Finks nun als rechtens betrachten?

1.1 Die Welt gibt es nicht an sich: das Nichts der Welt

Kants Transzendentalphilosophie liegt tatsächlich insofern jene ontologisch-kosmologische Differenz zwischen der Welt und den darin existierenden Dingen zugrunde, als er die These vertritt, die Welt, die „absolute Totalität des Inbegriffs der existierenden Dinge“,¹³ könne ontologisch *weder* als „Ding an sich“ *noch* als „Gegenstand der Erfahrung („Erscheinung“) angesehen werden. Unter der Welt versteht er vielmehr eine „transzendente Idee“, welche, ontologisch gesehen, „*nicht an sich* (unabhängig von der regressiven Reihe meiner Vorstellungen) *existiert*“;¹⁴ dieses „Nichts“ der Welt lässt sich als ein „*ens rationis*“ (ein „leerer Begriff ohne Gegenstand“) auslegen.¹⁵ Kant deutet die Welt nämlich als eine zwar notwendige, jedoch rein *subjektive Fiktion* der menschlichen Vernunft, da sie von „meiner Vorstellung“, wenn man es einmal so formulieren darf, *seins-abhängig* ist: Denn die „Welt existiert“, wie gerade zitiert, „*nicht an sich* (unabhängig von der regressiven Reihe meiner Vorstellungen)“.

¹¹ Fink, OH-III 2–4, zitiert in: Ronald Bruzina: „Hinter der ausgeschriebenen Finkschen Meditation: Meontik – Pädagogik“. In: Anselm Böhmer (Hg.): *Eugen Fink. Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik*. Würzburg 2006, 193–219, hier: 205.

¹² Fink: *Welt und Endlichkeit*, 207.

¹³ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1998, A 419/B 447 (im Folgenden Kant, KrV).

¹⁴ Kant, KrV, A 504 f./B 532 f.

¹⁵ Kant, KrV, A 292/B 348. Siehe auch Eugen Fink: *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*. In: ders., *Sein, Wahrheit, Welt*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 6), hg. von Virgilio Cesarone, Freiburg/München 2018, 403 ff.

1.2 Welt als focus imaginarius

Auch wenn die Welt nichts als eine spezifisch menschliche Illusion sei, schreibt Kant ihr eine „heuristische“ Funktion zu, die zwar nicht „konstitutiv“ für den Gegenstand fungiert, jedoch „regulativ“ für jede „Erscheinung“ oder ihre regressive Reihe.¹⁶ Die Welt gibt es zwar „nicht an sich“, jedoch ist ihre „Idee“ als „*focus imaginarius*“ von Nutzen.¹⁷ Und zwar kommt der „kosmologischen Idee“, d. h. der „absoluten Totalität in der Synthese der Erscheinungen“,¹⁸ eine regulierende Funktion für die Erscheinungen im Ganzen zu, weil ein existierendes Ding, wenn es sich eben als seiend ausweist, nicht mit anderen existierenden Dingen im Widerspruch stehen, sondern, ideell gesprochen, mit anderen Dingen und Sachen im Ganzen, d. h. *mit der Welt*, übereinstimmen soll. (Ein Gespenst beispielsweise mutet uns – zumindest manchmal – deshalb illusorisch an, weil es zu den anderen Dingen oder Sachen im Ganzen in Widerspruch zu stehen scheint). Jedes Seiende, sofern es einfach ein Seiendes ist, muss daher jeweils harmonisch *in der Welt* stehen oder von ihr eingerahmt sein. Deshalb behauptet Fink mit Recht, es sei „Kants metaphysische Entdeckung“, dass ein „Seiendes“ („Erscheinung“) notwendigerweise „binnenweltlich“ ist. Fink bezeichnet diese metaphysische Einsicht sodann als die „*kosmologische Differenz*“, deren philosophische Aufklärung eine „Seinsmetaphysik“ ausmache.

1.3 Kants Kritik am Dogmatismus ist nichts anderes als ein Versuch, der „Weltvergessenheit“ zu entkommen

Anders gewendet, verkennt die damalige *cosmologia rationalis* völlig jene metaphysisch-ontologische Differenz und fällt daher einer spezifisch philosophischen Illusion zum Opfer, welche Kant „transzendentalen Schein“ nennt. Aus diesem Grund charakterisiert Fink ihre philosophische Voraussetzung zu Recht als *kosmologische „Indifferenz“* zwischen der Welt und dem Seienden in der Welt¹⁹ und bezeichnet diese „Indifferenz“ als eine „*Weltvergessenheit*“,²⁰ welche nicht nur die *cosmologia rationalis*, sondern die gesamte abendländische Metaphysik durchziehe. „Weltvergessend“ hält die *cosmologia rationalis* es nämlich für selbstverständlich, dass sich der Weltbegriff als rein rationales Prinzip dar-

¹⁶ Kant, KrV, A 771/B 799.

¹⁷ Kant, KrV, A 644/B 672.

¹⁸ Kant, KrV, A 407/B 434.

¹⁹ Fink: *Welt und Endlichkeit*, 376.

²⁰ Siehe ebd., 204 ff.; Fink: *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, 45 ff.

stellt, aus dem man jedes Seiende in seiner jeweiligen Realität apriorisch konstruieren, ja sogar gleichsam logisch ableiten können soll. Dieser Typus der apriorisch-spekulativen Konstruktion ist der Grundzug der „vorkantischen Metaphysik“, das heißt das, was Fink in der oben angeführten Notiz „Ideenmetaphysik“ nennt. Im Gegensatz dazu argumentiert Kant wie erwähnt, dass ein Seiendes in seiner Realität nur dann bestimmt werden kann, wenn es sich überhaupt als „Erscheinung“, d. i. als binnenweltliches ausweisen lässt. Mittels dieser Einsicht beweist Kant erst den philosophischen Schein der „Ideenmetaphysik“, deren Repräsentantin die *cosmologia rationalis* ist. Seine Lehre vom transzendentalen Schein setzt daher die Einsicht in die „kosmologische Differenz“ voraus, welche bei ihm als ontologischer Unterschied zwischen der Welt („Totalität der regressiven Reihen der Erscheinungen“) und den innenweltlichen Dingen („Erscheinung“) verstanden wird. Infolgedessen zieht Fink den Schluss, dass das wesentliche Thema der transzendentalen Dialektik, selbst der Transzendentalphilosophie Kants im Ganzen, nichts anderes als „Kosmologie“ sei. Diese kosmologische Kant-Interpretation Finks scheint sich daher im Sinne eines Belegs auf das folgende Selbstverständnis Kants stützen zu können: „Nicht die Untersuchung vom Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit etc. ist der Punct gewesen von dem ich [Kant] ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r. V.“²¹

1.4 „Kopernikanische Wende“ als kosmologische Wende

So kann Fink Kants Einsicht in den „kosmologischen Horizont des Seins“ als das ursprüngliche Motiv auslegen, das Kant zur Ausbildung seiner ganzen „kritischen Philosophie“, seiner Transzendentalphilosophie geführt habe, deren berühmtes Lösungswort die „Kopernikanische Wende“ ist. In der Vorlesung *Welt und Endlichkeit* versucht Fink, diese interpretative These nicht nur durch seine kosmologische Deutung der *Kritik der reinen Vernunft* zu belegen, sondern auch anhand der entscheidenden „vor-kritischen“ Schrift *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*.²² In seiner *Dissertation* von 1770 sieht sich Kant nämlich mit dem metaphysischen Problem der Welt als „Kreuz für den Philosophen“ konfrontiert. Der Grund hierfür besteht in der Frage, „wie die *Reihe* der in *Ewigkeit* sich folgenden Zustände der Welt, die niemals vollendet werden kann [d. i. die Welt als solche in ihrer vollen Realität], zu einem Ganzen,

²¹ Kant, AA XII, 257 f. (Brief an Christian Garve, 21. September 1798)

²² Fink legt diese Schrift als die „erste Vorgestalt der radikalen Frage nach der Welt bei Kant“ aus, wobei sich eine radikale, kosmologische „Wendung der abendländischen Metaphysik“ (Fink: *Welt und Endlichkeit*, 240) vorbereite.

das allen Wechsel überhaupt in sich befasst [d. h. die Welt qua Gegenstand der Erkenntnis], gemacht werden“ könne, was sich nur „schwer verstehen“²³ lasse. Denn damit sei es lediglich möglich, ein „*Ganzes der Vorstellung* [totum repraesentationis]“ zu erhalten, nicht jedoch die „*Vorstellung des an sich Ganzen* [repraesentatio totius]“, d. h. die *Vorstellung der Welt*.²⁴ Niemand kann die Welt als solche in ihrer vollen Realität erkennen, auch wenn, Kant zufolge, das Problem der Welt das zentrale Thema der *metaphysica naturalis* ausmacht,²⁵ „was jedermann notwendig interessiert“.²⁶ So muss das metaphysische Problem der Welt notwendigerweise als „Kreuz für den Philosophen“ betrachtet werden.

Hier können wir als bekannt voraussetzen, dass Kants Lösung dieser Schwierigkeit in der *Dissertation* hauptsächlich in den zwei folgenden metaphysischen Konzeptionen besteht: (a) in der Unterscheidung der „sinnlichen“ von der „intelligiblen Welt“ und (b) in der These, wonach der Raum und die Zeit nicht objektive und an sich bestehende Strukturen der Welt, sondern *subjektive Anschauungsformen* seien, die Kant in verschiedenen Zusammenhängen als „reine Anschauung [intuitus purus]“²⁷ oder als „imaginäres Ding [ens imaginarium]“²⁸ bezeichnet. Danach ist (a) die Welt qua „an sich Ganzes“ zwar rein denkbar („intelligibel“), kann jedoch keinesfalls „sinnlich“ gegeben, somit anschaulich vorgestellt werden, (b) weil, während ein „Ganzes der Vorstellung“ den subjektiven Anschauungsformen von Raum und Zeit untersteht, das „an sich Ganze“ – die Welt – jene Formen schlicht transzendiert. *Mutatis mutandis*: Die Welt stellt sich dann als das „Kreuz für den Philosophen“ dar, wenn man übersieht, dass dem „an sich Ganzen“ deswegen kein objektiver Wert zukommen kann, weil es – aufgrund seines ontologischen bzw. kosmologischen Unterschieds zum Binnenweltlichen – prinzipiell unvorstellbar bleibt.²⁹ Bereits hier operiert Kant, wie wir weiter unten sehen werden, mit der Annahme, dass das, was nicht objektiv vorgestellt werden kann (oder was, mit den Worten der ersten *Kritik*, „nicht an sich existiert“), kategorisch *etwas rein Subjektives* und *Fiktives* sein muss.

²³ Immanuel Kant: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Hamburg 1958, 15 (lateinischer Text in Kant, AA II, 385–421).

²⁴ Ebd., 10.

²⁵ Kant, KrV. B 21 f.

²⁶ Kant, KrV. A 840/B 868.

²⁷ Kant: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 32.

²⁸ Ebd., 54.

²⁹ „Nur wenn wir die Welt denken als ein Ganzes, das im Raume und in der Zeit sein soll wie die Dinge, die wir in unserer anschaulichen Erfahrung vorfinden, tritt der unlösbare Widerspruch auf. Welt aber als das Ganze des Seienden – jenseits von Raum und Zeit – ist zwar nicht ein möglicher Gegenstand unserer Anschauung und Erfahrung, aber eine *Denkbarkeit*.“ (Fink: *Welt und Endlichkeit*, 234)

Wenn das ursprüngliche Motiv für die sogenannte „Kopernikanische Wendung“ in diesem „Kreuz für den Philosophen“ zu suchen ist, kann Fink plausibel dafür argumentieren, dass „er [Kant] das Wesen des Subjekts, die Subjektivität, mit Weltcharakteren interpretiert“.³⁰ So versteht Fink Kants berühmte „Kopernikanische Wende“ als „kosmologische“, als revolutionäre Wendung vom Subjektbegriff der kosmologischen „Indifferenz“ („Weltvergessenheit“) der „Ideenmetaphysik“ zu demjenigen der „kosmologischen Differenz“ der „Seinsmetaphysik“.³¹ Diese These Finks erinnert übrigens an Heideggers Denken Ende der 1920er Jahre, dessen Kernansatz sich so zusammenfassen lässt, dass der Mensch bzw. das Dasein der Träger der „Weltbildung“ bzw. „weltbildenden Transzendenz“ ist (Finks Bezug zu Heidegger werden wir im letzten Abschnitt kurz streifen).

1.5 Dialektik bei Fink – Kant oder Hegel?

Abschließend gilt es vorläufig zu fragen, ob Finks „Dialektik“ als eine Dialektik Hegel’scher Natur zu verstehen ist. Darauf möchte ich zumindest im Zusammenhang des *Weltproblems* verneinend antworten: Da sich die kosmologische Wende auf Kants Kerneinsicht in die *Endlichkeit der menschlichen Vernunft* stützt, kritisiert Fink Hegel vielmehr ausdrücklich dafür, dass er über diese Kantische Einsicht „hinausgeht“ und somit das „Problem der Welt verliert“.³² Zumindest in diesem Kontext können wir Fink nicht als Hegelianer charakterisieren – er bleibt vielmehr Kants Schlüsselthese treu (ich komme am Ende des vorliegenden Beitrags auf diese Pointe noch zurück).

2. Finks „Distanz“ zu Kant: Grundansätze seiner Weltphänomenologie

Auch wenn Kant erstmals eine Grunddimension der „Seinsmetaphysik“ freigelegt hat, ist Fink der Ansicht, dass dieses Programm bei ihm nicht konsequent durchgeführt worden ist. Als problematisch erachtet er insbesondere die Kantische subjektivistische Lösung des „Kreuzes für den Philosophen“: „Das von Kant so ursprünglich gestellte Problem der Welt ist von ihm selbst in der Sackgasse des Subjektivismus zu Ende gekommen.“³³

³⁰ Ebd., 261.

³¹ Siehe ebd., 285 ff.

³² Ebd., 324.

³³ Ebd., 331.

2.1 Finks Kritik an Kants „Kopernikanischer Wendung“

Diese kritische Beurteilung scheint zunächst zu befremden, weil Kant selbst bekanntlich den „Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik“ in seinem eigenen „Lehrbegriff des transzendentalen Idealismus“ gefunden zu haben glaubt.³⁴ Folglich weist Fink selber auf den Grund hin, weshalb Kants „Subjektivismus“ zurückgewiesen werden soll (das folgende Zitat verständlich und anschaulich zu machen und somit plausibel auszulegen, ist die Hauptaufgabe dieses zweiten sowie des dritten Abschnitts):

Vielleicht ist das, was im Untergrund des kantischen Welt Denkens am Werk ist, deswegen nicht an die Helle heraufgekommen, weil er den *operativen ontologischen Gedanken*, mit dem er umgeht, den er gebraucht, nämlich die *Unterscheidung von „an sich“ und „Erscheinung“*, nicht selbst kosmologisch bedenkt, nicht danach fragt, wie *Ansichsein und Erscheinungen von Seiendem je zur Welt selbst stehen*.³⁵

Der zentrale Punkt besteht für Fink darin, dass Kant die kosmologische Differenz, welche bereits in der *Dissertation* die entscheidende Rolle spielt, selber nicht aus dem „kosmologischen Horizont des Seins“ her versteht, sondern *anhand seiner operativen Unterscheidung von subjektiv – objektiv* auslegt. Erinnern wir uns, dass Kant die Welt eben deshalb als rein subjektive Fiktion ansieht, weil sie insofern von keinem objektiven Wert ist, als sie „nicht an sich existiert“. In schroffem Gegensatz dazu argumentiert Fink, dass die Welt keine rein subjektive und lediglich heuristische Fiktion sei, welche also einen rein subjektiven Wert habe, eine Fiktion, deren „Gebrauch“ auf den „regulativen“ beschränkt sein muss; sondern er besteht, um das vorwegzunehmen, darauf, dass die Welt vielmehr ein „wirklicher“ Horizont ist, dessen *normative Kraft* für jedes (reale) Sein verbindlich ist,³⁶ ein Horizont, dessen *Wirklichkeit* als der *Ursprung des Vernunftanspruchs sowie der Wahrheit* angesehen werden kann und muss. Fink bezeichnet diesen Horizont selber als den „kosmologischen Horizont des Seins“ oder etwas konkreter als den „Alternationshorizont von Sein und Schein“.³⁷

³⁴ Kant, KrV, A 490 ff./B 518 ff.

³⁵ Fink: *Welt und Endlichkeit*, 377; Hervorh. Y. I.

³⁶ Wie Steven Crowell vorschlägt, sollte der Begriff „normativ“ nicht nur „im engeren Sinne“ verwendet werden können, wonach eine „Norm eine ausdrücklich formulierte Regel ist [...], die als Grundlage gilt, zu urteilen, ob etwas (hauptsächlich eine Handlung) zulässig oder verbindlich ist“, sondern auch „in einem weiteren Sinne, wonach eine Norm etwas ist, was als Maßstab für Erfolg oder Misserfolg jeglicher Art dient“ (Steven Crowell: *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge 2013, 2). Genau in diesem „weiteren Sinne“ verwende ich hier diesen Ausdruck.

³⁷ Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Teil 2. Ergänzungsband*. (Husserliana Dokumente Bd. II/2), hg. von Guy van Kerckhoven. Dordrecht 1988, 91.

Unter dem letzten Terminus versteht Fink einen Horizont, in dem das Seiende allererst *in seiner jeweiligen Modalität* (bspw. entweder „Sein“ oder „Schein“ zu sein, „wahr“ oder „falsch“) erscheinen kann. Wenn sich ein Seiendes als Seiendes ausweisen kann, dann muss ihm irgendein modaler Wert zukommen können: Denn wenn etwas *weder* Sein *noch* Nicht-Sein ist, kann dies nur *Chaos* heißen. Der „Alternationshorizont“ lässt sich somit als der Horizont eines *modalen Entweder-Oder* verstehen. Alles Seiende untersteht diesem „Alternationshorizont“ notwendigerweise, dessen Anspruch es ist, das jeweils gefragte Seiende *entweder* sein *oder* nicht sein zu lassen.

Wie wir uns näher ansehen werden, lokalisiert Fink den Ursprung dieses *modalen Entweder-Oder* und seiner Verbindlichkeit – anders als dies bei Kant und Heidegger geschieht – jedoch nicht in der menschlichen Vernunft oder im weltbildenden Dasein, sondern umgekehrt in der *Welt in ihrer Wirklichkeit*. Er entwickelt diese Grundthese seiner „Seinsmetaphysik“ dabei nicht durch eine „Kritik“ der menschlichen Erkenntnisvermögen im Sinne Kants (oder durch Heideggers „Metaphysik des Daseins“), sondern vielmehr durch eine phänomenologische Aufklärung des „kosmologischen Horizonts des Seins“ in sich, ohne einen Kantischen Subjektivismus zu verfolgen. Was bedeutet diese „Seinsmetaphysik“ genauer und wie legitimiert Fink ihre Grundansätze philosophisch?

2.2 „Modalitätenproblem“ und „Weltwirklichkeit“

Fink führt die oben genannte These durch Reflexionen dessen aus, was er als „Modalitätenproblem“ bezeichnet; er interpretiert nämlich die Welt als den ursprünglichen Horizont, in dem allererst das (reale) Seiende in seiner Modalität erscheinen kann und somit als etwas ausweisbar wird.³⁸ Warum aber schreibt Fink der Welt in ihrer Wirklichkeit jene ursprüngliche Dimension der Modalität zu?

Fink scheint von der folgenden Einsicht auszugehen: Die Modalität eines Seienden kann nicht exklusiv durch seine ontologischen Eigenschaften bestimmt werden, sondern wird dies vielmehr ursprünglich unter dem Aspekt der Welt, zu welcher das betreffende Seiende je gehört. So kann beispielsweise eine fiktive Entität (ein Terminator oder ein T-1000) nicht nur deshalb als fiktiv bestimmt werden, weil ihre ontologischen Eigenschaften (des Maschinenkörpers eines Terminators oder des flüssigen Körpers eines T-1000) als fiktive erkannt werden müssen, sondern ursprünglich, weil sie *nicht zur wirklichen Welt* gehören. Um zu behaupten oder zu verneinen bzw. um überhaupt vernünftig darüber diskutie-

³⁸ Siehe Fink: *Alles und Nichts*, 473 ff.

ren zu können, dass keine (oder fast keine) Zeitreise bspw. mit den Gesetzen der Physik verträglich ist, müssen wir uns darüber im Klaren sein, von welchen Gesetzen der Physik wir dabei sprechen – sie sollten in diesem Fall die Gesetze der *Physik der wirklichen Welt* sein. Wenn wir diese These als rechtens annehmen, liegt eine der notwendigen „Bedingungen der Möglichkeit“ oder besser der „Boden“ für die modale Aussage eben darin, dass wir selber für die Welt in ihren Modalitäten, ja in ihrer Wirklichkeit offen sind. Denn offensichtlich kann kein Satz über eine fiktive Welt Anspruch auf Wahrheit erheben. Um aber eine fiktive Welt als fiktive zu erkennen, muss es bereits die wirkliche Welt geben bzw. muss sie uns *vorgegeben* sein, damit im Vergleich mit dieser eine fiktive eben als fiktive erscheint. Daher stellt Fink schon im Jahre 1930 fest: „Die Wirklichkeit ist vor den wirklichen Dingen. Nicht weil es wirkliche Dinge gibt, gibt es Wirklichkeit (also nicht wie Farbigkeit), sondern weil Wirklichkeit ist, kann es wirkliche Dinge geben.“³⁹ Diese „Wirklichkeit“ lässt sich mit dem gleichsetzen, was er später die „Weltwirklichkeit“ nennt.⁴⁰

2.3 Wie sich das Recht der „Weltwirklichkeit“ rechtfertigen lässt

Finks These der „Weltwirklichkeit“ wird in den folgenden Schritten begrifflich präziser entfaltet und philosophisch legitimiert. Erstens kann man einem Gegenstand „Existenz“ oder „Sein“ zuschreiben, wenn, z. B. für Kant, dieser „gesetzt“ wird.⁴¹ Zweitens, wenn ein Gegenstand „gesetzt“ werden kann, muss er notwendigerweise mit der Welt verträglich sein, weil das, was vernünftig „gesetzt“ werden kann, mit den anderen schon „gesetzten“ Seienden im Ganzen, d. h. *mit der Welt*, kompatibel sein muss. Drittens vertritt Fink daher die These, der zufolge sich die Welt nicht in ihrer „*Struktur des Allgemeinbegriffs*“ philosophisch hinreichend aufklären lässt, sondern vielmehr in ihrer „*Struktur des Inbegriffs*“.⁴² Während für die „Ideenmetaphysik“, die mit dem „Allgemeinbegriff“ operiert, die „Aprioriproblematik“ zentral wird, sucht die „Seinsmetaphysik“ dagegen die Welt in ihrer „*Struktur des Inbegriffs*“ aufzuweisen.

³⁹ Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.2), hg. von Ronald Bruzina. Freiburg/München 2008, 45, Z-VII, XVII/24a–b.

⁴⁰ Fink: *Alles und Nichts*, 493 ff.; und Eugen Fink: *Einleitung in die Philosophie*, hg. von Franz-Anton Schwarz. Würzburg 1985, 105.

⁴¹ Immanuel Kant: „Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“. In: ders., *Vorkritische Schriften II*. (Akademie-Ausgabe Bd. 2), Berlin 1905, 63–163, hier: 73.

⁴² Fink: *Alles und Nichts*, 489 f., 501 ff.

Viertens müssen wir hier auf die Pointe zurückkommen, in welchem Sinne „Weltwirklichkeit“ in ihrer „Struktur des Inbegriffs“ „vor den wirklichen Dingen“ ist. Die „Weltwirklichkeit“ ist immer schon vorgegeben, wenn ein ausgesprochener Satz von modalem, insbesondere alethischem Wert ist, weil *jeder wahre (oder falsche) Aussagesatz jeweils eine richtige (oder falsche, täuschende, falsifizierte) Beschreibung der einzigen Welt ist*. Jeder Wahrheitsanspruch untersteht dieser Norm. Fünftens lässt sich daher sagen, dass es nur dann möglich ist, über Modalitäten eines Dinges je sinnvolle Aussagen zu machen und diese dann legitim zu verifizieren, wenn die Welt im Sinne einer „Weltwirklichkeit“ schon da ist. Übrigens stellt auch Husserl in einem Manuskript von 1937 eine ganz ähnliche These auf, wenn er behauptet, dass wir, wenn es keine Welt gäbe, niemals sinnvoll fragen könnten, ob ein Seiendes ist oder nicht ist: Denn die Welt sei der „Frage-Boden“, auf den hin man allererst von Wahrheit sprechen könne.⁴³

Anders gewendet kann es, sechstens, kein Sein im weitesten Sinne geben, wenn der Boden der Frage fehlt. Denn das, was je als „Sein“ verstanden werden kann, ist etwas, was *entweder* ist *oder* nicht ist: Das, was *weder* „Sein“ *noch* „Nichts“ ist, scheint so etwas wie *Chaos* zu sein. Jedoch fragen wir *de facto* nach irgendeinem Seienden, welches jeweils zur Welt (wenn es irgendwie existiert) gehört oder (wenn es nicht existiert) nicht gehört. Es kann demnach, so lässt sich nun sagen, nur Chaos geben, wenn es keine Welt gibt. Das Entweder-Oder (zum Beispiel entweder Sein oder Nicht-Sein) des fraglichen Gegenstands setzt die Wirklichkeit der Welt, ja die „Weltwirklichkeit“ voraus. Da die Welt am Ursprung des Entweder-Oder liegt, charakterisiert Fink sie zu Recht als „Alternationshorizont von Sein und Schein“. So lässt sich die Welt in ihrer „Struktur des Inbegriffs“ als der *normativ ursprüngliche Horizont der jeweiligen Modalität* verstehen.⁴⁴

Siebtens ist es zwar möglich, dass es keinen unbedingten Grund dafür gibt, dass nicht das totale Chaos herrscht, sondern es eben die Welt geben muss (erinnern wir uns bspw. an Husserls Argument der sog. „Weltvernichtung“: Das

⁴³ Edmund Husserl: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. (Husserliana Bd. XXXIX), hg. von Rochus Sowa. New York 2008, 256 f. (im Folgenden Husserl, Hua XXXIX).

⁴⁴ Fink: *Alles und Nichts*, 493 ff. Der späte Fink wird diesen Ansatz unter den Perspektiven verschiedener Modalitäten entwickeln, also den „Alternationshorizont“ in seiner Mannigfaltigkeit analysieren; es geht nämlich nicht nur um „Sein/Schein“ und „Wahrheit/Falschheit“, sondern auch um die Modi des „Erscheinens“, um „Zeit“, „Raum“ und nicht zuletzt um die „Bewegung“. Siehe, zum Beispiel Fink: *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*; Eugen Fink: *Sein, Wahrheit, Welt, Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriff*. In: ders., *Sein, Wahrheit, Welt* (EFGA 6), hg. von Virgilio Cesarone, Freiburg/München 2018, 209–329; Fink: *Welt und Endlichkeit*.

Nicht-Sein der Welt ist zumindest konsequent denkbar).⁴⁵ Wir können dennoch schon mit Recht sagen, dass es *de facto* die Welt gibt, wenn es etwas gibt (einen infrage stehenden Gegenstand, der entweder ist oder nicht ist), d. h. wenn nicht das Chaos herrscht. Daher kann die Welt in ihrer Wirklichkeit als fundamentale Tatsache angesehen werden, die die Frage und den jeweiligen Gegenstand in ihrer Modalität *normativ* möglich macht. Welt ist nämlich das, ohne welches es kein Seiendes gäbe, sondern nur das totale Chaos:⁴⁶ Wenn es also statt des Chaos *faktisch* etwas gibt, muss es *notwendig* Welt geben. Mit anderen Worten, sowohl Fink als auch der späte Husserl versuchen, auf die metaphysische Frage zu antworten, *warum es die Welt gibt und nicht vielmehr das totale Chaos* (eine Variante der berühmten metaphysischen Frage von Leibniz). Die phänomenologische Antwort lautet: *Es muss dann notwendig Welt geben, wenn etwas faktisch infrage gestellt werden kann*. Kurz, der Weltwirklichkeit kommt eine spezifisch hypothetische oder besser „*faktische Notwendigkeit*“ zu.⁴⁷

Schließlich könnte es Husserls „Weltvernichtung“ zufolge zwar das Bewusstsein ohne Welt geben (ein Bewusstsein im totalen Chaos), aber keinen Gegenstand ohne Bewusstsein.⁴⁸ *Diese These impliziert jedoch*, nach meiner Deutung, *eine weitere, der zufolge ein Bewusstsein insofern kein zureichender Grund für die Weltwirklichkeit ist, als es im vollen Chaos sein kann, d. h. nicht notwendigerweise die Welt konstituieren muss*. Wenn dies so wäre, müsste der eigentliche Ursprung der normativen Kraft des „Alternationshorizonts“ für jedes innenweltliche Seiende nicht (primär) im Bewusstsein (qua transzendentaler Subjektivität), sondern vielmehr in der *faktischen Notwendigkeit der Weltwirklichkeit in sich* gesucht werden, in der faktisch-notwendigen Weltwirklichkeit, in die wir selber jeweils hineinleben. Wie ich unten kurz zeigen werde, versucht Fink, diese Weltwirklichkeit als solche phänomenologisch (jedenfalls nicht mehr im Sinne Husserls, sondern in seiner eigenen Weise der Deskription) aufzuklären, indem er bspw. das Spielphänomen als *Weltsymbol* auslegt und analysiert.

⁴⁵ Husserls „Weltvernichtung“ soll nicht als Argument für einen Skeptizismus gedeutet werden, sondern vielmehr als eine Art von Gedankenexperiment, um die Absurdität einer „philosophischen Verabsolutierung der Welt“ zu demonstrieren (Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. (Husserliana Bd. III/1), hg. von Karl Schuhmann. Den Haag 1977, 120 (im Folgenden Husserl, Hua III/1). Es geht nämlich nicht darum, zu beweisen, dass die Welt etwa eine zu vernichtende Illusion wäre, sondern eben darum, zu zeigen, dass wir die genannte „philosophische Verabsolutierung der Welt“ insofern vermeiden sollten, als es keinen *absolut-unbedingten Grund* dafür gibt, dass es die Welt notwendigerweise geben muss.

⁴⁶ Sieh auch Fink: *Alles und Nichts*, 483–492.

⁴⁷ Siehe László Tengelyi: *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem der phänomenologischen Metaphysik*. München/Freiburg 2014, 188–191.

⁴⁸ Husserl, Hua III/1, 103–106.

Die größte „Distanz“ zwischen Kant und Fink lässt sich demnach wie folgt zusammenfassen: Die Tatsache, dass die Welt kein Ding an sich ist, legt Kant aufgrund seines „Lehrbegriffs des transzendentalen Idealismus“ so aus, dass sie eine der *menschlichen Vernunft entsprungene subjektive Fiktion* sei, während Fink (andeutungswise auch der späte Husserl) behauptet, dass die Welt zwar nicht an sich existiert, aber sich doch als ein spezifischer Horizont („Alternationshorizont“ oder „Frage-Boden“) darstellt, *dessen Wirklichkeit uns faktisch notwendig vorgegeben ist*.

Hier wird aber eine Frage vordringlich: Weist dieser Gegensatz bzw. die „Distanz“ zwischen beiden Positionen letztlich darauf hin, dass die phänomenologische These bezüglich der „Weltwirklichkeit“ dem „transzendentalen Schein“ zum Opfer fallen muss, weil die Phänomenologie – wie die *cosmologia rationalis* – auf diese Weise annimmt, dass es die Welt nicht nur faktisch gibt, sondern auch notwendig geben muss?

3. Finks architektonische Transformation der transzendentalen Dialektik

In diesem Zusammenhang muss man insbesondere hervorheben, dass die phänomenologische These der faktischen Notwendigkeit der Weltwirklichkeit keineswegs die Annahme der Existenz der absoluten Totalität der Dinge *in ihrer vollen Realität* impliziert (was den metaphysischen Fehler der *cosmologia rationalis* ausmacht); die Phänomenologie verteidigt vielmehr das Recht der Wirklichkeit des „Alternationshorizonts“ *in seiner normativen Verbindlichkeit*. Mit anderen Worten, der Anspruch, den die Welt des „Alternationshorizonts“ (bzw. „Frage-Bodens“) erhebt, besteht darin, dass das infrage stehende Seiende mit dem Inbegriff der anderen existierenden Gegenstände (d. i. mit der Welt) *entweder* seinsverträglich *oder* un-verträglich sein muss. Diese normative Regel darf jedoch nicht mit der Kantischen „regulativen Idee“ oder „heuristischen Fiktion“ identifiziert werden, deren jede nur von subjektivem Wert ist, *weil, wie gesehen, die Verbindlichkeit der Weltwirklichkeit für Fink nicht primär der Subjektivität oder der „reinen Vernunft“, sondern vielmehr der Sache selbst – der Welt als solcher – entspringt*.

Es erscheint nämlich für die Phänomenologie fraglich, wenn man – Kants Lehre globalisierend – versucht, jene Normativität ausschließlich auf dem subjektiven Erkenntnisvermögen zu begründen, da es unter dieser Voraussetzung schwierig ist, einen *subjektiven* (oder *anthropologischen*) *Fiktionalismus der Welt* und den daraus resultierenden *Skeptizismus* zu vermeiden – denn diese Po-

sition schreibt der Welt lediglich eine subjektiv-fiktive Verbindlichkeit zu.⁴⁹ Ein solcher Fiktionalismus erscheint jedoch inkonsistent und philosophisch problematisch. Er ist inkonsistent, weil manche modalen Sätze, beispielsweise *jeder* Aussagesatz, nicht schlicht einen rein subjektiv-verbindlichen, sondern eben objektiv-verbindlichen Wahrheitsanspruch erheben können: War das alles nur Fiktion oder mein subjektiv einstimmig verlaufender Traum, wenn ich von einem Ding in seiner Modalität spreche oder mit anderen Leuten darüber streite? Und er ist philosophisch problematisch, weil eine Aussage über eine fiktive Welt im Prinzip keinen Wahrheitsanspruch erheben kann und darf.⁵⁰ Wenn es dagegen möglich ist, ein fiktives Objekt als fiktives zu erkennen oder von einem wirklichen Objekt zu unterscheiden, untersteht man bereits einer Art „Ur-Glaube“ oder „Ur-Doxa“, dass die Welt keine subjektive Fiktion ist, sondern dass es sie qua *Weltwirklichkeit* gibt; wie betont, ist die Weltwirklichkeit in ihrer faktischen Notwendigkeit immer schon *vorgegeben*. Mit anderen Worten fällt man dem „transzendentalen Schein“ der kosmologischen Antinomie nicht aufgrund der *Annahme der Weltwirklichkeit* zum Opfer, sondern nur dann, wenn man zugleich eine andere These als erwiesen ansieht, nämlich die, der zufolge *die Welt als Ding an sich existiert*. Wie schon gesehen, schreibt Fink den Ursprung der letzten These jener metaphysischen Tradition zu, die er unter dem Titel „vorkantische Ideenmetaphysik“ zusammenfasst, welche die Ganzheit des Seienden in ihrer „Struktur des Allgemeinbegriffs“ metaphysisch wegzuerklären versucht

⁴⁹ Meine Wendung „Fiktionalismus“ weist jedoch nicht auf Hans Vaihingers Formulierung zurück, der die „Fiktion“ als „Kunstgriff“ oder genauer „zwecktätige Äußerungen der organischen Funktion des Denkens“ erachtet (Hans Vaihinger: *Philosophie des Als Ob*. Leipzig ⁷¹ ⁸1922, 17), dessen Funktion sich – zwar ähnlich wie bei Kant, aber doch wesentlich konsequenter und ausführlicher – gegenüber derjenigen der „Hypothese“ streng hervorheben lässt (ebd., 143 ff.). Der Ausdruck „Fiktionalismus der Welt“ bezieht sich bei mir (wenigstens teilweise) auf Husserls Wortgebrauch: Husserl charakterisiert Humes Lehre deswegen als „Fiktionalismus“, weil seine „sensualistische Erkenntnistheorie“ sowohl „wissenschaftliche“ als auch „vorwissenschaftliche“ Entitäten als „Fiktion“ auslege, indem jede Gegenständlichkeit auf rein subjektive „Datenkomplexe“ reduziert und exklusiv von der psychologischen „Gesetzlichkeit der Assoziationen und der Relationen zwischen Ideen“ her erklärt werde. Die Konsequenz des Hume’schen „Fiktionalismus“ ist daher Husserl zufolge der „Bankrott der Erkenntnis“, d. i. der „skeptische Relativismus“ (Husserl, *Hua VI*, 89 ff.). In annähernd analoger Weise charakterisiere ich als „Fiktionalismus der Welt“ jene Lehre, welche den Ursprung der Welt mit der menschlichen Vernunft gleichsetzt (dies wäre ein Anthropologismus!) und ihre normative Verbindlichkeit für den Wahrheitsanspruch als subjektiv-fiktiv ansieht; wäre die Verbindlichkeit der Wahrheit als solche etwas Fiktives, stünde man ebenfalls einem „Bankrott der Erkenntnis“ gegenüber.

⁵⁰ Man kann sinnvoll eine Frage über Arnold Schwarzenegger stellen und, wenn man will, die Antwort darauf verifizieren – nicht aber über einen Terminator. Es ist selbstverständlich immer möglich, eine Frage zu dem Film *The Terminator* zu stellen, da dieser Film ein Ereignis ist, das zur faktisch wirklichen Welt gehört. Dies ist jedoch bei einem Terminator nicht der Fall.

(siehe § 2). *Mutatis mutandis*: Es geht Fink nicht darum, diese traditionelle „Ideenmetaphysik“ durch den Kantischen Idealismus zu ersetzen. Man müsse vielmehr das Recht der Weltwirklichkeit in seiner faktischen Notwendigkeit verteidigen, wo es gilt, einen Fiktionalismus der Welt abzulehnen, dessen Weltbild zufolge wir kaum mehr sinnvoll von den Modalitäten sprechen, ja um die Wahrheit streiten können. Dies ist vermutlich der philosophisch wichtigste Grund, weshalb Fink Kants „Subjektivismus“ ablehnt. Und so ist bereits ersichtlich geworden, welche Art der *architektonischen Transformation der kosmologischen Dialektik* Fink durchführt:

(1) Erstens steht im Zentrum dieser Transformation eben Finks phänomenologische Widerlegung des als „Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik“ verstandenen Kantischen Idealismus, der behauptet, die Welt sei deshalb als eine subjektive Fiktion auszulegen, weil sie „nicht an sich existiert“. Dagegen begreift und analysiert Fink dies ‚Nichts der Welt‘ in seinem normativen Anspruch des modalen Entweder-Oder.

(2) Entsprechend erkennt Fink zweitens den Ursprung der Vernunft und des Wahrheitsanspruchs in der Weltwirklichkeit in sich, während Kant ihn mit der Vernunft als menschlichem Erkenntnisvermögen gleichsetzt.

(3) Drittens muss sich Fink folglich philosophisch dafür verantwortlich zeigen, seine Thesen *ohne Bezugnahme auf die als philosophisch unhintergebbares Prinzip verstandene Tatsache des Bewusstseins* zu rechtfertigen. Im Rahmen dieses Beitrages kann ich lediglich darauf hinweisen, dass Fink dennoch weder eine rein ‚a-subjektive‘ Philosophie (oder so etwas wie einen transzendentalen Realismus) noch eine un-phänomenologische (genauer gesagt, den phänomenalen Bereich schlicht überschreitende) ‚Spekulation‘ verfolgt. Erinnern wir uns daran, dass Fink zwei Phänomen-Begriffe deutlich voneinander unterscheidet: „Anschein“ und „Vorschein“. Mit „Anschein“ verbindet er einen subjekt-relativen Phänomen-Begriff (*Erscheinung des Vorstellbaren in seinem jeweiligen Apriori für den Menschen*), während der „Vorschein“ das *Ereignis des Zum-Vorscheinkommens des Erscheinenden überhaupt* besagt.⁵¹ Diese beiden Phänomen-Begriffe beziehen sich jedoch inhärent aufeinander; Fink vertritt nämlich die These, dass der „Anschein“ als „*Widerschein der Welt*“ auszulegen und zu analysieren sei.

Diesen Ansatz deskriptiv zu rechtfertigen ist m. E. eine der zentralen Aufgaben seiner phänomenologischen Analyse des *Spielphänomens*. Fink analysiert

⁵¹ Fink: *Sein, Wahrheit, Welt*, 279 ff., Fink: *Einleitung in die Philosophie*, 176 f.

das Spielphänomen eben als *Symbol der Welt im Menschen!* Seine Grundthese hierfür besteht, wie man andeutungsweise sagen könnte, darin, dass dem menschlichen Spiel immer schon notwendigerweise das *Weltspiel* zugrunde liegt. Wie Fink besonders im Rahmen seiner Heraklit-Interpretation zeigt, lässt sich das Wechselspiel von Tag und Nacht, ja das Wechselspiel von Scheinen und Entzug als ein Phänomen des Weltspiels als solchen beschreiben, dessen Regeln kein Mensch zu brechen vermag. Wenn der Mensch aber kein Spielverderber, sondern immer nur ein *Mitspieler* des Weltspiels sein kann, kann man mit Fink in den Regeln des spezifisch menschlichen Spielphänomens – dessen Phänomenalität nichts anderes als „Anschein“ heißt – einen gewissen „Widerschein“ des Weltspiels erkennen. Dabei handelt es sich um eine völlig neuartige ‚Korrelation‘ von Welt und Mensch.⁵² *Und dies ist nichts anderes als Finks Antwort auf die Frage, wie man Kants „Unterscheidung von ‚an sich‘ und ‚Erscheinung‘ kosmologisch bedenken“ soll* (erinnern wir uns, dass es dabei um die Frage geht, „wie Ansichsein und Erscheinen von Seiendem je zur Welt selbst stehen“)⁵³: Fink bedenkt „Kants Unterscheidung“ nämlich *vom Zusammenspiel oder, wenn man es so nennen möchte, von der ‚Dialektik‘ der zwei Phänomenalitäten „Vorschein“ und „Anschein“ her*, deren phänomenologische Analyse sich in der genannten ‚Korrelation‘ von Welt und Mensch herauskristallisiert.

(4) Übrigens können wir, viertens, in diesem kosmologischen Grundansatz und Anspruch Finks nicht nur die ‚Nähe‘, sondern auch die markante ‚Distanz‘ zu Heideggers Kant-Interpretation deutlich erkennen. Einerseits sind Fink und Heidegger zwar völlig einig in der Pointe, dass das Wesen des menschlichen Daseins in seinem Weltbezug besteht – Heidegger versucht diesen Bezug Ende der 1920er Jahre bekanntlich nicht nur als ein „In-der-Welt-sein“, sondern zugleich als „Weltbildung“ bzw. „weltbildende Transzendenz“ zu begreifen. Andererseits jedoch will Heidegger den Ursprung des sog. „transzendentalen Scheins“

⁵² Siehe Yusuke Ikeda: „Eugen Finks transzendental-phänomenologisches Weltdenken und seine Heraklit-Interpretation unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs der Physis“. In: Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp (Hg.), *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*. Freiburg/München 2019, 15–41. Diese neue ‚Korrelation‘ von Welt und Mensch analysieren Hans Rainer Sepp und Anna Luiza Coli zu Recht in ihrem spezifischen „Bildcharakter“ bzw. ihrer „Medialität“, was das zentrale Thema seiner Erstlingspublikation bildet; siehe Eugen Fink: „Vergegenwärtigung und Bild“. In: Eugen Fink: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag 1966, 1 ff. Siehe Hans Rainer Sepp: *Bild. Phänomenologie der Epoché I.* (= Orbis Phaenomenologicus Studien, Bd. 30). Würzburg 2012 und Anna Luiza Coli: „Tantalus und die kosmologische Dialektik. Bildhaftigkeit der ontologischen Erfahrung des Menschen als *ens cosmologicum*“. In: Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp (Hg.), *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*. Freiburg/München 2019, 126–141.

⁵³ Siehe das oben angeführte Zitat aus Finks *Welt und Endlichkeit* (ebd., 377).

im Sinne Kants im „innersten Kern der Struktur des Daseins“ ergründen.⁵⁴ Schon dies weist darauf hin, dass für Heidegger, ganz wie bei Kant, die Welt – der scheinbare Gegenstand des transzendentalen Scheins – im Menschen entspringt. Dagegen lässt sich Finks These etwas zugespitzt so formulieren: *Erst der Welt entspringt der Mensch als Mensch* – und zwar als *ens cosmologicum*.⁵⁵

(5) Weil sich Finks Denken durch seine radikale Auseinandersetzung mit Kants Dialektik formt, betont er unmissverständlich: „Das Kosmologische denke ich [...] von Kant her, und zwar von der Antinomie der reinen Vernunft.“⁵⁶ Dieses „Kosmologische“ ist also genau das, was Fink seinerseits zu einer architektonischen Transformation der Kantischen Transzendentalphilosophie geführt hat. Das philosophische Verfahren Finks können wir jedoch rein formal als *hegelisch* charakterisieren, da beide Philosophen – Hegel wie Fink – bemüht sind, *mit Kant über Kant hinauszugehen*, wobei der Ausgangspunkt dieses philosophischen Darüberhinausgehens jeweils Kants transzendente Dialektik ist. Die „Distanz“ zwischen Fink und Hegel liegt also unter dieser Perspektive betrachtet offenbar darin, dass Hegel das Dialektische aus dem *Wesen des Begriffs* im Sinne des Systems der spekulativen Logik entwickelt und somit „den eigentlich-kosmologischen Sinne der kantischen Antinomielehre“⁵⁷ verfehlt.

⁵⁴ Heidegger, GA 3, 281.

⁵⁵ Zu Finks intensiver Auseinandersetzung mit dem „transzendentalen Ideal“ als mit einem anderen kardinalen Problem der transzendentalen Dialektik Kants, siehe Ovidiu Stanciu: „An Explosive Thought: Kant, Fink, and the Cosmic Concept of the World“. In: Iulian Apostolescu und Claudia Serban (Hg.), *Husserl, Kant and the Transcendental Phenomenology*. Berlin 2020, 439–454, hier: 450 ff.

⁵⁶ Martin Heidegger und Eugen Fink: „Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967“. In: *Seminare* (Heidegger-Gesamtausgabe Bd. 15), hg. von Curd Ochwandt. Frankfurt am Main 1986, 178.

⁵⁷ Fink: *Welt und Endlichkeit*, 323.

Alexander Schnell

Konstruktion und Reflexion

Zum transzendentalen Idealismus bei Fink und Fichte

Abstract

This paper examines the systematic connections between Fink and Fichte. For this purpose, three points are emphasized. The text that is mainly referred to is the *VI. Cartesian Meditation*. The first point concerns the notion of “construction”, which is methodologically central to the genuine mode of knowledge of transcendental idealism; secondly, a consideration will be given to the extent to which “reflection of reflection” provides crucial insights for the basic position of phenomenological transcendental idealism; and third, in a concluding consideration of the status of transcendental idealism, several points will be made which should allow us to grasp “transcendental idealism” in Kant, Fichte, Husserl, and Fink as precisely as possible. These considerations make it their task to contribute to counteract the indeterminacy of this concept within this entire tradition.

Keywords: Fink, Fichte, transcendental idealism, construction, reflection of reflection

Ein kurzer Blick in die zwei ersten Bände der *Phänomenologischen Werkstatt*¹ genügt, um sich bewusst zu werden, dass Fink Ende der 1920er und Anfang der 1930er Jahre in seiner denkerischen Auseinandersetzung mit der Klassischen Deutschen Philosophie – die für die Debatte zwischen ihr und der Phänomenologie *überhaupt* exemplarisch ist – seine ganze Aufmerksamkeit vor allen Dingen *Hegel* gewidmet hat. Dafür gibt es auch ein beredtes Zeugnis in der *VI. Cartesianischen Meditation* (1932) und dabei vor allem am Ende des § 11. Hier scheint es so, als stülpe Fink der „Selbstverständigung“ der Phänomenologie, die sich so als „Phänomenologie der Phänomenologie“ ausbilden soll, eine Hegel’sche Begriffskonstellation über, die einem „orthodoxen“ Phänomenologen als inakzeptabel vorkommen muss, da sie Anleihen bei einem „absoluten Idealismus“ macht, der den genuin phänomenologischen Rahmen doch ganz of-

¹ Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.1), hg. v. Ronald Bruzina. Freiburg/München 2006 (= EFGA 3.1); ders.: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.2), hg. v. Ronald Bruzina. Freiburg/München 2008 (= EFGA 3.2).

fensichtlich überschreitet.² Für eine solche Zurückhaltung oder gar Ablehnung dieser Hegel'schen Auslegungsart könnte auch die Tatsache sprechen, dass Husserls Randbemerkungen zu den Fink'schen Ausarbeitungen auf den letzten Seiten des § 11 bemerkenswerterweise immer spärlicher werden.

Abgesehen davon, dass sich meines Erachtens leicht zeigen ließe, weshalb von einer solchen „Überstülpung“ keineswegs die Rede sein kann, sondern Fink durchaus – und von Anfang an – sein *eigenes* phänomenologisches Projekt einer Ausarbeitung einer „Phänomenologie der Phänomenologie“ verfolgt, möchte ich im Folgenden jedoch nicht eine historiografische Diskussion mit *Hegel* führen, sondern eher eine systematische Betrachtung über Finks möglichen Bezug zu *Fichte* anzustellen versuchen. Es geht mir dabei insbesondere darum, einige Hinweise auf die gemeinsamen Ziele und Absichten zu geben, die meiner Auffassung nach von *Fichte* und von *Fink* hinsichtlich der Grundlegung eines „transzendentalen Idealismus“ verfolgt werden. Dabei steht also nicht die tatsächliche, an konkreten Textstellen nachzuweisende Bezugnahme Finks auf *Fichte* im Vordergrund, sondern es soll vielmehr angezeigt werden, welches systematische Projekt sich aus einer sozusagen virtuellen Auseinandersetzung *zwischen beiden Denkern* ausarbeiten lässt. Die Verwirklichung eines solchen Projekts scheint mir persönlich – für auch heute noch offen gebliebene Fragen innerhalb der phänomenologischen Forschung *allgemein* – sehr nützlich und gewinnbringend zu sein.

Ich möchte im Folgenden die Ansätze *Fichtes* und *Finks* bezüglich dreier grundlegender Punkte zusammenführen. Der Text, auf den ich mich dabei hauptsächlich beziehen werde, ist die erwähnte *VI. Cartesianische Meditation*. Der erste Punkt betrifft den Begriff der „Konstruktion“, der methodologisch betrachtet für die genuine Erkenntnisweise des transzendentalen Idealismus von zentraler Bedeutung ist; zweitens möchte ich eine Überlegung darüber anstellen, inwieweit die „Reflexion der Reflexion“, also gewissermaßen eine Reflexion „zweiter Potenz“, für die Grundposition des phänomenologischen transzendentalen Idealismus entscheidende Einsichten liefert; und drittens soll in einer abschließenden Betrachtung über den Status des transzendentalen Idealismus auf mehrere Punkte hingewiesen werden, die es gestatten sollen, den „transzendentalen Idealismus“ bei *Kant*, *Fichte*, *Husserl* und *Fink* so präzise wie möglich zu fassen. Es geht dabei um Überlegungen, die es sich zur gewiss nicht unambitionierten Aufgabe machen, dazu beizutragen, der Unter- wenn nicht gar der Unbestimmtheit dieses Begriffs innerhalb dieser gesamten Tradition entgegenzuwirken.

² Siehe hierzu exemplarisch: Steven Crowell: *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*. Evanston 2001, 245 f.

1. Phänomenologische Konstruktion und genetische Konstruktion

Neben der Unterscheidung unterschiedlicher Iche bzw. Ichstufen gehören sicherlich die Ausführungen zur konstruktiven Phänomenologie und zur phänomenologischen Konstruktion zu den bekanntesten Lehrstücken der *VI. Cartesianischen Meditation*. Woher stammt aber eigentlich der Begriff der „phänomenologischen Konstruktion“ und welche neuen Einsichten werden durch ihn ermöglicht?

Die meines Wissens früheste Erwähnung der „phänomenologischen Konstruktion“ befindet sich im § 39 von Husserls *Einleitung in die Philosophie* (1922/23). Ich zitiere den einschlägigen Auszug, der auf den Zusammenhang von Konstruktion, Phantasie und „wirklichem“, „wahrem“ Gegenstand innerhalb der „wirklichen Erfahrung“ hinweist:

Wirkliche Erfahrung weist vor auf neue Erfahrung, sie weist wirklich vor, in wirklichen Erwartungen, und diese erfüllen sich in fortgehender Erfahrung wirklich [...]. Die Einstimmigkeit erhält sich *de facto*, oder sie erhält sich faktisch nicht. Insofern besteht keine Willkür. Dabei ist doch der wirkliche Gegenstand selbst, der Gegenstand, wie er selbst und in Wahrheit ist, immerfort und in jeder Erfahrungsphase eine vom Erfahrenden *frei zu konstruierende Idee*. Er ist ein *Gebilde der Phantasie, nur nicht der reinen, in völliger Ungebundenheit konstruierenden Phantasie*. Die wirkliche Erfahrung, und jede neue sich anpassende wirkliche Erfahrung im Besonderen, schafft den bindenden und immer neu bindenden Rahmen, *an den die Konstruktion sich halten muss*.³

Dieser weit vor Heideggers und Finks Ausführungen zur phänomenologischen Konstruktion geäußerte Gedanke besagt ganz deutlich und explizit, dass die phänomenologische Konstruktion, die keinesfalls ungebunden ist, sondern sich notwendig je an den bindenden Rahmen der wirklichen Erfahrung zu halten hat, durch die „bildende, konstruierende Phantasie“ eine Grundvoraussetzung für den „wirklichen Gegenstand“ ausmacht. Worin besteht nun aber genau die Rolle und Funktion der phänomenologischen Konstruktion? Um dies zu beantworten, ist es notwendig, sich dem zuzuwenden, was Fink in der *VI. Cartesianischen Meditation* eben unter dem Titel „phänomenologische Konstruktion“ bzw. „konstruktive Phänomenologie“ dargelegt hat. Es wird sich hierbei zeigen, dass von Husserls Bestimmung der phänomenologischen Konstruktion ein wenig abgewichen werden muss.

Die These dieses ersten Abschnittes lautet, dass in Finks Ausarbeitung der „Idee einer transzendentalen Methodenlehre“ zwei Begriffe der phänomenologischen Konstruktion im Spiel sind und dass die bedeutsamere der beiden in abso-

³ Edmund Husserl: *Einleitung in die Philosophie: Vorlesungen (1922/23)*. (Husserliana Bd. XXXV), hg. von Berndt Goossens. Dordrecht/Boston/London 2002, 202 f. (Hervorh. A. S.).

luter Nähe zu dem, was Fichte in der *Wissenschaftslehre von 1804/II* eine „genetische Konstruktion“ genannt hat, steht. Aber zunächst zu Fink selbst.

Es gibt meines Erachtens in der Tat zwei Auffassungsarten der phänomenologischen Konstruktion in der *VI. Cartesianischen Meditation* – nämlich einen „thematischen“ und einen „operativen“ Begriff derselben. Ich möchte jedenfalls in einem ersten Schritt ihre *thematische* Bedeutung erläutern.

Fink stellt in seinen Methodenüberlegungen klar, dass diese unvollständig bleiben, wenn man sich auf *Epoché*, Reduktion, eidetische Variation und anschauliche Evidenz beschränkt. Es gibt laut Fink mindestens drei Phänomenbereiche, die sich nicht mit den bekannten Mitteln der phänomenologischen Methode beschreiben lassen, nämlich „Anfang und Ende“ des konstituierenden Lebens (also „Geburt“ und „Tod“ der transzendentalen Subjektivität), Phänomene der frühkindlichen Entwicklung (leibliche Koordination, Raumorientierung usw.) und die Ganzheitsform der intersubjektiven Monadengemeinschaft (insbesondere die Totalitätsform der monadischen Historie).⁴ Was die Besonderheit dieser Phänomene ausmacht, ist, dass hier entweder die Erste-Person-Perspektive grundsätzlich nicht eingenommen werden kann oder dass keine anschauliche Gegebenheit einer „Ganzheitsform“ überhaupt möglich ist. Aus diesem Grund veranschlagt Fink ein „Übersteigen“ des anschaulich Gegebenen im Sinne einer „Ergänzung“ alles deskriptiv Vorliegenden – und zwar so, dass gleichsam *ein durch die regressive Phänomenologie bereits erschlossenes „Tableau“ hinsichtlich seiner freien Felder ausgefüllt bzw. hinsichtlich seiner dunklen Flecken erhellt wird*. Die phänomenologische Konstruktion im thematischen Sinne holt somit konstruktiv ein, was als noch unausgewiesen und in der Ersten-Person-Perspektive auch gar nicht deskriptiv ausweisbar, aber dennoch etwa durch Dritte bezeugbar, zur Vervollständigung der Grundeinsichten der transzendentalen Erfahrung notwendig ist.

Diese Bedeutung der phänomenologischen Konstruktion erschöpft allerdings weder, was Fink bezüglich ihrer *insgesamt* geltend macht, noch was deren eigentliches philosophisches Potenzial *vollends* ausmacht. Die bedeutendste Kennzeichnung der phänomenologischen Konstruktion besagt, dass sie die „Gesamtheit aller die intuitive Gegebenheit des transzendentalen Lebens *übersteigenden* motivierten Konstruktionen“⁵ umfasst; und damit hängt ganz wesentlich zusammen, dass die „Sinnggebung, die [...] in der Situation der Auslegung der transzendentalen Erkenntnis erfolgt“, die „mundan intersubjektiven Bedeutungen mit ei-

⁴ Zu diesen drei Beispielen, siehe Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Hg. von Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven, Dordrecht/Boston/London 1988, 67–71.

⁵ Ebd., 8 (Hervorh. A. S.).

nem analogisierten Bedeutungssinn“ erfüllt, der „überhaupt erst verstehbar [wird], wenn der Auffassende durch den Selbstvollzug der phänomenologischen Reduktion die Sphäre der vorgegebenen intersubjektiven Objektivität überhaupt: die Sphäre des weltlich Seienden, *transzendiert*“.⁶ Das durch die phänomenologische Konstruktion vollzogene „Übersteigen“ bedeutet somit ein Hin- bzw. Hinaustranszendieren auf eine extramundane, *nicht* bereits vorgegebene Sinnbildung oder *Sinnausbildung*, *von der her die Verstehbarkeit allererst möglich wird*. Von welcher „Verstehbarkeit“ ist hierbei aber genau die Rede?

Das „Verstehen“ ist in der *VI. Cartesianischen Meditation* der entscheidende Begriff für die Bestimmung der Phänomenologie als transzendente Idealismus. Fink bezeichnet es näher als „konstitutive[s] Verstehen“⁷ (bzw. „konstitutives Begreifen“)⁸. Damit kommt der genuine Verstehensbegriff der Phänomenologie, die Fink dann konsequenterweise auch als „konstitutiven Idealismus“ bezeichnet, zum Ausdruck (darüber weiter unten Näheres). Es geht dabei nicht um den Verstehensbegriff, der Heideggers hermeneutische Phänomenologie eröffnet, sondern um jenes sowohl den mundanen als auch den immanenten Bewandniszusammenhang übersteigende Verstehen, das eben der phänomenologischen Konstruktion im operativen Sinne gleichkommt. Was zeichnet diese also genau aus?

Der erste Punkt wurde bereits genannt: Die phänomenologische Konstruktion besteht grundsätzlich darin, dass sie das *anschaulich*, sich in „reduktiver Gegebenheit“ Darstellende *übersteigt*.⁹ Dieses Übersteigen vollzieht sich zweitens, wie das bereits bei Husserls allererstem Gebrauch dieses Begriffs zum Ausdruck kam, nicht sozusagen „ins Blaue“ hinein, sondern bewegt sich im „Zickzack“ zwischen der Konstruktion selbst und dem sie bindenden, phänomenalen Rahmen, der diese Konstruktion je motiviert. Auch der dritte Punkt wurde bereits erwähnt: Die phänomenologische Konstruktion ist kein von außen an das zu Konstruierende herangetragen Werkzeug, sondern besteht im Aufgehen von Verständlichkeit und damit im lebendigen Mitvollziehen von Sinnaufgang, Verständniserzeugung, kurz: von Kreativität – das heißt, wie Cathrin Nielsen es einmal mündlich zum Ausdruck gebracht hat: „von dem Genötigtsein, schöpferisch zu werden“. Dabei erschließt sich der phänomenologischen Konstruktion je nur *in* der Konstruktion die innere Gesetzmäßigkeit derselben, was bedeutet, dass hier niemals ein vorausbestehender und äußerlich angewendeter Kanon von Gesetzen bereitsteht. All das bedeutet fünftens, und das scheint mir dabei der

⁶ Ebd., 139 (Hervorh. A. S.).

⁷ Ebd., 4.

⁸ Ebd., 7.

⁹ Ebd., 12.

entscheidende Punkt zu sein, dass hier nicht ein Feld vorgegebener Leerstellen nach und nach ausgefüllt und ergänzt wird, sondern dass in und mit der Konstruktion neue Sinnhaftigkeit allererst aufbricht und hervorquillt. Dem entspricht übrigens auch, was Fink im § 11b.) der *VI. Cartesianischen Meditation* über die genuine „Potentialität des Phänomenologisierens“ anführt. Mit dem Vollzug der Reduktion geschehe nämlich ein (Sichselbst-)Übersteigen, ein Transzendieren, wodurch der Mensch „sich selbst in *allen seinen menschlichen Möglichkeiten übersteig[e]*“.¹⁰ Daraus folge, dass nach der Reduktion „eine *scheinbare Erweiterung* des Bereiches der Möglichkeiten des Menschen“¹¹ geschehe. Diese Erweiterung sei allerdings nur eine „scheinbare“, weil hier eine Zweideutigkeit von „Erscheinen“ und „Schein“ bestehe. Nach der Reduktion erscheine die Potenzialität als eine menschliche – vielmehr: als eine übermenschliche, denn der Mensch habe sich darin ja selbst überstiegen. Aber sie „*erscheine*“ eben auch nur, gerade weil ihr transzendentaler Charakter dabei nicht aufgehoben werde.

Wie ließe sich nun aber der Sachverhalt begründen, dass sowohl eine Orientierung am phänomenalen Bestand vollzogen, als auch neu(artig)e Sinnhaftigkeit erschlossen wird? Schreibt jenes Orientieren am phänomenalen Problembestand der Konstruktion nicht doch eine bestimmte vorgegebene Richtung vor, sodass im Grunde auch hier von einer Art „Ergänzung“ gesprochen werden müsste? Dem ist nicht so,¹² da zwischen horizontmäßiger Richtungsanzeige und sachlichem Gehalt unterschieden werden muss. Wenn zum Beispiel die phänomenologische Konstruktion ursprünglicher Zeitlichkeit zu erweisen hat, dass diese *diesseits* von „subjektiver“ und „objektiver“ Zeit anzusiedeln ist, dann ist damit *nicht* gesagt, *wie* sie sich konkret ausgestaltet. Die hier zu vollziehende Konstruktion ist ganz anderer Art als der phänomenologische Nachvollzug etwa des Erlernens, sich leiblich im Raum zu orientieren, was durch einen Dritten bei einem Kleinkind beobachtet werden kann und somit gewissermaßen offen vorliegt (nur eben nicht vom Ich *selbst* eigens bezeugt werden kann). Die Beschreibung dieses Sachverhaltes wird andererseits durch Finks bedeutende Einsicht vervollständigt, dass das Übersteigen von Anschaulichkeit *in* der Konstruktion und *durch* dieselbe doch auch von einer „konstruktiven Anschauung“¹³ gleichsam begleitet und mitvollzogen wird.

Für diese Art der Konstruktion (also der phänomenologischen Konstruktion im operativen Sinne) gibt es nun bereits bei Fichte nicht nur ein Vorläufermodell, sondern eine in den wichtigsten Zügen sehr genaue Entsprechung. In der

¹⁰ Ebd., 132.

¹¹ Ebd., 133.

¹² Vgl. jedoch ebd., 141, Z. 35.

¹³ EFGA 3.1, 259.

Wissenschaftslehre 1804/II führt er den Begriff einer „genetischen Konstruktion“ ein, der jenen der „Synthese“, wie er in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 vorkommt, ablöst. Während dieser Synthese-Begriff dazu diente, immer neu aufscheinende antithetische Verhältnisse in einem fortlaufenden Prozess (einer „pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes“) auf eine Einheit zu bringen, bis alle Widersprüche aufgehoben würden, ist es die Aufgabe einer genetischen Konstruktion, „Fakten“ auf ihre „Genese“, d. h. ihre legitimierenden Reflexionsleistungen zurückzuführen. Genau wie auch in der konstruktiven Phänomenologie Finks steht hier keine Ansammlung von zu befolgenden Gesetzen zur Verfügung, sondern die Gesetzmäßigkeit der Konstruktion wird allererst in ihr entdeckt und verständlich. Der Transzendentalphilosoph beschreibt daher nicht einfach das sinnlich Gegebene, sondern er *konstruiert* oder *erzeugt* die *Genese* dessen, was eine solche Gegebenheit allererst möglich macht. Die genetische Konstruktion verfährt dabei nicht *more geometrico*. Was der Transzendentalphilosoph erzeugt, wird *eingesehen* – nicht nur in dem, was diese Konstruktionen eigentlich legitimiert, sondern ebenso (und das ist entscheidend) in dem, was sich auf das zu Konstruierende richtet, nämlich die Bedingungen der Möglichkeit der wirklichen Erfahrung. Das dieses Einsehen ermöglichende Vermögen nennt Fichte die – über die der *Deskription verhaftete Anschauung hinausgehende* – „intellektuelle Anschauung“.¹⁴ Genau in diesem Punkt stimmen in der Tat Fichtes „genetische“ Konstruktion und Finks im Lichte der „konstruktiven Anschauung“ vollzogene „phänomenologische“ Konstruktion überein.

Darüber hinaus ist zwar nicht zu leugnen, dass ein Unterschied in dem besteht, was Fichte und Fink jeweils zum *Gegenstand* der Konstruktion machen: Bei Fichte beschränkt sich die genetische Konstruktion lediglich auf die Begründung des „reinen Wissens“, während bei Fink die Genetisierung jegliches, nicht anschaulich verständlich zu machendes Phänomen betreffen kann. Gleichwohl sticht die strukturelle Übereinstimmung von „genetischer“ und „phänomenologischer“ Konstruktion ins Auge und rechtfertigt somit die systematische Parallelisierung dieser beiden transzendentalphilosophischen – und näherhin konstruktiven – Ansätze.

¹⁴ Der eigentliche Gegenstand des Transzendentalphilosophen sind somit nicht die (sinnlichen) „Gegenstände“, sondern das, was die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände und unserer Erkenntnis zu erzeugen gestattet – dies allerdings nur insofern, als diese Bedingungen der Möglichkeit immer auch in gewisser Weise von den Gegenständen, d. h. den „Erscheinungen“, abhängen. Hierin besteht der subtile Unterschied von Fichtes Ansatz zu jenem Hegels (hierzu gleich mehr).

2. Transzendente Phänomenologie als reflexive Selbstverständigung

In einem zweiten Schritt soll nun dargelegt werden, weshalb es höchst sinnvoll ist, die Grundabsicht der *VI. Cartesianischen Meditation* wiederum mit Fichtes Ausarbeitungen in Zusammenhang zu bringen.

Wenn die *VI. Cartesianische Meditation* sich als „Methodenlehre“ versteht, ist damit *nicht* gemeint, dass sie sich über die spezifische Methode der konkreten phänomenologischen Analysen zu verständigen hätte. *Diese Art* von Überlegungen gehört nicht in die transzendente *Methodenlehre*, sondern ist noch ein Teil der transzendentalen *Elementarlehre*. Um verständlich zu machen, was genau zu dieser Methodenlehre gehört, ist zunächst von Husserls Bestimmung der transzendentalen Phänomenologie auszugehen. Neben der Tatsache, dass sie eine *Sinnesauslegung* ist, betont Husserl in der kanonischen Definition derselben (die er im § 41 der vierten der *Cartesianischen Meditationen* anführt), dass sie „in Form systematisch egologischer Wissenschaft konsequent durchgeführte *Selbstausslegung meines ego* als Subjektes jeder möglichen Erkenntnis, und zwar in Hinsicht auf jeden Sinn von Seiendem, mit dem es für mich, das ego, eben soll Sinn haben können“,¹⁵ ist. Dieses ego ist sich selbst zugänglich und reflektierend. Das erschöpft allerdings nicht die reflexive Dimension der Methodenlehre, denn diese stellt eine „Selbstvergegenständlichung“¹⁶ dieses bereits „reflektierenden Ich“ und somit eine „*Reflexion höherer Stufe*“¹⁷ dar. Damit lässt sich die Aufgabe der transzendentalen Methodenlehre präzise fassen:

In der transzendentalen Methodenlehre soll [...] die *Enthüllung* des Zu-sich-selbst-Kommens der konstituierenden Subjektivität, oder anders gewendet, die transzendente Subjektivität als die die transzendente Weltkonstitution *freilegende* und *sichtende*, ihrerseits zum Selbstbewusstsein kommen. Auf die abstrakte Formel herabgesetzt, ist die transzendente Methodenlehre: *transzendentales Für-sich-Werden eines transzendentalen Für-sich-Werdens*.¹⁸

Die zentrale Frage betrifft nun die Art, wie dieses „transzendente Für-sich-Werden eines transzendentalen Für-sich-Werdens“ genau aufzufassen und phänomenologisch zu interpretieren ist. Eine naheliegende und in gewissen Grenzen auch berechtigte Auslegung könnte darin bestehen, dieses „Für-sich-Werden“ im Hegel’schen Sinne als ein Auf- und Zu-sich-Zurückkommen der *entäußerten Subjektivität* zu fassen. Das scheint an einer Stelle von Fink ja auch so zum Ausdruck gebracht zu werden:

¹⁵ Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. (Husserliana Bd. I), hg. v. Stephan Strasser. Den Haag 1950, 118 (Hervorh. A. S.).

¹⁶ Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, 15.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, 16.

Das „Selbstbewusstsein“ der transzendentalen Subjektivität ist prinzipiell nicht möglich als ein Bei-sich-Sein des konstituierenden Lebens auf den tiefsten Konstitutionsstufen, sondern geschieht *in der transzendentalen Schicht der Endkonstituiertheit*; m. a. W. das *Für-sich-Werden* der transzendentalen Subjektivität spielt sich ab in der konstitutiven Dimension des – allerdings transzendental durchhellten – „*Außersichseins*“.¹⁹

Durch diese Bezugnahme auf die „Endkonstituiertheit“ wird jedoch klar, dass dieses „Außersichsein“ *nicht* die Entäußerung eines je bei sich seienden und bleibenden absoluten Geistes ist. „Endkonstituiertheit“ besagt, dass hier eine „Äußerung“ angenommen werden muss, die nicht ein ideales, immer schon gegebenes Bei-sich-Sein voraussetzt, dessen „*Für-sich-Sein*“ es dann auch noch zu erweisen gälte, sondern dass der Konstituiertheit gleichsam eine Gleichursprünglichkeit zugesprochen wird, welche die Phänomenologie gerade von einem rein spekulativen absoluten Idealismus *unterscheidet*. Viel fruchtbarer ist daher in der Tat die strukturelle Verwandtschaft mit Fichte, dessen reife Wissenschaftslehre ebenso nicht nur eine mächtige Alternative zum Hegel’schen Idealismus darstellt, sondern den Status der Phänomenalität ganz ähnlich fasst wie Fink.

Zwei Punkte sind für die Begründung dieser Behauptung hervorzuheben. In der *Wissenschaftslehre von 1804/II* stellt Fichte erstens ein Grundschemata auf, das als „Begriff-Licht-Sein-Schema“ bezeichnet werden kann.²⁰ Laut diesem Grundschemata, welches einerseits besagt, dass das Prinzip des Wissens im sich äußernden „Licht“ besteht, das eine Begriffsvernichtung zur Voraussetzung hat, welche zugleich eine Seins(ab)setzung mit sich bringt (wodurch also sowohl die „Vernichtung“ der *Verstandesleistungen* [also ihre Aufhebung, um so das Lichtprinzip vorschein lassen zu können] als auch die Genetisierung des Seins vollzogen wird), und *andererseits* betont, dass dieser Begriffsvernichtung notwendig eine Begriffssetzung vorausgehen muss, *wird – da der Begriff dem Phänomen gleichkommt – eine Phänomenalität gesetzt, die in ihrer unerschütterlichen Faktizität dem transzendentalen Licht-Prinzip GLEICHGESTELLT ist*. Finks Eintreten für die – das transzendente Sichselbstwerden der konstituierenden Subjektivität leitende – „Endkonstituiertheit“ entspricht voll und ganz Fichtes Starkmachen von Begriff, Verstand oder Phänomen im „Begriff-Licht-Sein-Schema“.

Zweitens kann auch Finks Entfaltung des „transzendentalen Für-sich-Werdens eines transzendentalen Für-sich-Werdens“ durch eine Grundfigur der Fichte’schen Wissenschaftslehre verständlicher gemacht werden (auch wenn das kurioserweise eher in Finks Hegel-Auslegung zum Vorschein zu kommen scheint). Laut Fink ist der Gegenstand des Phänomenologisierens (welches sich als das „Thema“ der Methodenlehre darstellt) der „konstitutive Prozess“²¹ qua „*tran-*

¹⁹ Ebd., 151.

²⁰ Alexander Schnell: *Réflexion et spéculation*. Grenoble 2009, 34–40 und 43 ff.

²¹ Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, 49.

szendentales Geschehen [...] als das Geschehen der transzendentalen *Selbstbewegung des konstituierenden Lebens*“.²² Damit wird nichts Anderes bezeichnet als der selbstreflexive Prozess, der in Fichtes Wissenslegitimation verschiedene Reflexionsstufen durchläuft, um so das Grundprinzip des transzendentalen Wissens reflexiv durchsichtig zu machen. Dieser Prozess kulminiert beim ganz späten Fichte in der „Reflexibilität“,²³ das heißt in jener Instanz, die keine Reflexion auf den Begriff und dessen Vermögen, das ihm korrelierte Sein zu fassen, ausmacht, sondern jene innere „Reflexion der Reflexion“ bezeichnet, die allererst die Reflexionsgesetzlichkeit aufscheinen lässt und so dem „Begriff-Licht-Sein-Schema“ seine endgültige Legitimation liefert. Wenn Fink nun eine „Reflexion höherer Stufe“ geltend macht und dabei betont, dass „die transzendente Reflexion nicht mit einer Reflexion schlechthin verglichen werden kann, als einer bloßen Umwendung einer Geradehineinstellung, dass sie [somit] keine Reflexion in einem vorbekannten und vorgegebenen Sinne darstellt, also auch nicht mit den Verständnismitteln des weltlichen Strukturwissens um Reflexion und Reflexionsiterabilität begriffen werden kann“,²⁴ dann erinnert das ganz stark an den Fichte’schen Reflexibilitätsbegriff²⁵ (oder an Hegels „Ontologie der Wissensbeziehungen“),²⁶ weil die transzendente Reflexion eben eine *neue* Reflexionsweise darstellt, die ihrerseits (ganz wie Fichtes Reflexibilität) den Bezug zur *mundanen* Gegenständlichkeit auflöst, um so deren innere Konstitution aufweisen zu können – mit einem wesentlichen Unterschied allerdings, der deshalb noch nach einer genaueren Präzisierung dieses Begriffs verlangt. Man kann nämlich zwischen zwei Verständnisarten der „Reflexibilität“ unterscheiden. Während die „*transzendente* Reflexibilität“ das Gesetz des Sich-Reflektierens der Reflexion auf der Ebene des „Prinzips“ der *Erkenntnisverständlichmachung* betrifft, besteht die „*transzendierende* Reflexibilität“ darin, dass sie die Gleichsetzung von der „Reflexion der Reflexion“ und dem „*Sein*“ als „Träger der Realität“ möglich macht (dies kommt dem sehr nahe, was Fink in seiner Auslegung von Hegels *Phänomenologie des Geistes* bezüglich einer Ontologie des Gesetzes des Phänomens²⁷ ausführt). Die transzendente Reflexibilität hat also eine gnoseologische, die transzendierende Reflexibilität dagegen eine eher ontologische Bedeu-

²² Ebd., 124.

²³ Zu diesem Begriff, siehe insbesondere die *Wissenschaftslehre 1811* und die *Wissenschaftslehre 1812*.

²⁴ Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, 15.

²⁵ Das gilt freilich nur bis zu einem gewissen Grad. Zum Beispiel haben Fichtes Ausführungen zu einer „Reflexibilität der Reflexibilität“ (in der *Wissenschaftslehre 1812*) bei Fink dann keine Entsprechung mehr.

²⁶ Dieser Ausdruck ist von Dina Emundts und Cathrin Nielsen.

²⁷ Eugen Fink: *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*. Hg. v. Jann Holl. Frankfurt am Main 1977, 146 f.

tung.²⁸ Wenn Fink nun in seiner Bestimmung des phänomenologischen Absoluten darauf verweist, dass dieses als „der Inbegriff von ‚*vor-seiendem*‘ Werden des Seins (Konstitution) und dem *Sein* (Welt)“²⁹ verstanden werden muss, als „Einheit von *Seiendem überhaupt* und *Vor-Seiendem* (von *mundanem* und *transzendentalen* Sein), von *Welt* und *Ursprung der Welt*“,³⁰ als „Einheit von transzendentaler *Konstitution* und dem transzendentalen Geschehen des *Phänomenologisierens*“³¹ bzw. als „*Synthema der konstitutiven und ‚transzendentalen‘ Tendenz*“,³² dann wird deutlich, dass diese Annäherung an den Fichte’schen Reflexibilitätsbegriff nur in Bezug auf den einer „*transzendierenden* Reflexibilität“ sinnvoll sein kann.

3. Grundsätzliche Betrachtungen zum transzendentalen Idealismus

In einem dritten und letzten Abschnitt soll nun versucht werden zu erläutern, wie sich die Phänomenologie genau als „transzendentaler Idealismus“ fassen lässt. Fink hat dazu wertvolle Hinweise geliefert, die meines Erachtens aber nur dann voll und ganz verständlich werden, wenn man sie in ihrem historischen Kontext verortet. Daher werde ich mich zunächst den Bestimmungen des transzendentalen Idealismus bei Kant, Fichte und Husserl zuwenden.

Zwar hat Kant den transzendentalen Idealismus nicht als die „Seele seines Systems“ angesehen, gleichwohl hat er sich aber selbst an einer systematisch bedeutsamen Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft* als „transzendentalen Idealisten“ bezeichnet und einsichtsvolle Überlegungen darüber angestellt, wie diese Position genau aufzufassen ist.

Diese Stelle befindet sich im Paralogismen-Kapitel (genauer: im *vierten* Paralogismus) der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*. Kant unterscheidet hier sowohl die transzendentalen als auch die empirischen Spielarten von Idealismus und Realismus. Gemein ist diesen verschiedenen Positionen, dass sie über den ontologischen Status der *äußeren Gegenstände* befinden. Kant führt diese Unterscheidung nun so durch, dass er eine transzendente und eine empirische Hinsicht beschreibt. Die transzendente Hinsicht betrifft den zeitlichen und räumlichen Rahmen der äußeren Gegenstände – gleichsam ihr Eingebettetsein in Raum und Zeit (qua die *Erkenntnismöglichkeit begründend*) –, während die empirische Hinsicht sich auf deren Realitätsstatus bezieht. Laut transzendenta-

²⁸ Zu Näherem hierzu siehe Alexander Schnell: *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen 2015, 104 f.

²⁹ Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, 161.

³⁰ Ebd., 157.

³¹ Ebd.

³² Ebd., 165.

lem Realismus sind *Raum und Zeit real* und an sich existent (wie übrigens auch all das, was in ihnen ist). Gemäß dem transzendentalen Idealismus dagegen sind sie Formen a priori des Subjekts (nämlich der Sinnlichkeit) und an sich überhaupt nichts. Dem empirischen Realismus nach sind die *äußeren Gegenstände* ebenfalls real und an sich existent. Er folgt somit gleichsam aus dem transzendentalen Realismus. – Die einzige Ausnahme stellt *Kants* Version selbst dar, da er dies *nur unter der Einschränkung, dass diese reale Existenz lediglich für ERSCHEINUNGEN gilt*, annimmt. – Der empirische Idealismus schließlich behauptet (laut Kant), dass die Realität der äußeren Gegenstände zweifelhaft sei. Folgende Tafel mag das veranschaulichen:

	Transzendental	Empirisch
Realismus	Raum und Zeit sind real und an sich existent.	Die äußeren Gegenstände sind real und an sich existent.
Idealismus	Raum und Zeit sind Formen a priori des Subjekts.	Die Realität der äußeren Gegenstände ist zweifelhaft.

Der Kantischen Auffassung des transzendentalen Idealismus zufolge ist dieser also eine Philosophie, *welche die Erfahrungswelt als ERSCHEINUNGSHAFT bestimmt und für die deren Gegenstände auf einer apriorischen BEDINGTHEIT beruhen*. Hiermit eröffnet Kant in der Philosophiegeschichte eine völlig neue Position;³³ dieser Gestus ist in seiner Radikalität nur mit dem Platons vergleichbar.

Fichte definiert 1797 seinen eigenen transzendentalen Idealismus dagegen so:

Welches ist [...] der Inhalt der Wissenschaftslehre in zwei Worten? Dieser: die Vernunft ist absolut *selbstständig*; sie ist nur für sich; aber für sie ist auch nur sie. Alles sonach, was sie ist, muss *in ihr selbst begründet* sein, und nur aus ihr selbst, nicht aber aus Etwas außer ihr erklärt werden, zu welchem, außer ihr, sie nicht gelangen könnte, ohne sich selbst aufzugeben. Kurz: *die Wissenschaftslehre ist transzendentaler Idealismus*.³⁴

³³ Kant sah sich selbst als einen „Dualisten“ an, der *sowohl* einen transzendentalen Idealismus *als auch* einen empirischen Realismus (mit der besagten Einschränkung auf die mögliche Erfahrung) vertritt. Was die Gegenpositionen angeht, müsste man vielleicht noch einmal differenzieren zwischen „dogmatischem Empirismus“ (= einseitiger transzendentaler Realismus), „dogmatischem Rationalismus“ (= einseitiger empirischer Idealismus, der die Vernunft als ein [bzw. alleiniges] Erkenntnisvermögen betrachtet), „prästabiliert Harmonie“ (= eine Kombination beider letzterer) und „Skeptizismus“ (= radikaler empirischer Idealismus, welcher der Vernunft das Erkenntnisvermögen abspricht und damit die Erkenntnismöglichkeit überhaupt konsequent bezweifelt). Für diese gesamte Betrachtung siehe Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. In: ders., *Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.). Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. (Akademie-Ausgabe Bd. 4), Berlin/Boston 2022, A 369–370, 232 f.

³⁴ Johann Gottfried Fichte: „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“ (1797). (Gesamt-

Fichte insistiert in seiner Definition des transzendentalen Idealismus auf der *Selbstständigkeit* und der *Selbstgegründetheit* bzw. *Selbstbegründetheit* der Vernunft. Hierdurch wird seiner Ansicht nach auch der *Apriorizitäts-* und *Bedingungscharakter* fundiert, der für sein Dafürhalten bei Kant in der Schwebelage gelassen und lediglich faktisch aufgestellt wurde, ohne durch eine Genetisierung legitimiert zu werden.³⁵

Auf der Grundlage dieser Auffassungen des transzendentalen Idealismus muss dann auch Husserls eigener Standpunkt bewertet werden. Er schreibt im bereits zitierten § 41 der vierten der *Cartesianischen Meditationen*:

[D]ie Phänomenologie [ist] eo ipso transzendentaler Idealismus, [...] ein Idealismus, der nichts weiter ist als in Form systematisch egologischer Wissenschaft konsequent durchgeführte *Selbstausslegung meines ego* als Subjektes jeder möglichen Erkenntnis, und zwar in Hinsicht auf jeden Sinn von Seiendem, mit dem es für mich, das ego, eben soll Sinn haben können. Dieser Idealismus ist [...] die an jedem mir, dem ego, je erdenklichen Typus von Seiendem, und speziell an der (mir durch Erfahrung wirklich vorgegebenen) Transzendenz der Natur, der Kultur, der Welt überhaupt, in wirklicher Arbeit durchgeführte *Sinnesauslegung*. Dasselbe aber sagt: systematische Enthüllung der konstituierenden Intentionalität selbst. *Der Erweis dieses Idealismus ist also die Phänomenologie selbst.*³⁶

Die als transzendentaler Idealismus verstandene Phänomenologie hat somit laut Husserl zwei Hauptcharakteristiken: Sie besteht einerseits in der Selbstausslegung des Feldes der transzendentalen Subjektivität (nicht des bloßen Ichpols, auch wenn das in diesem Auszug nicht klar genug zum Ausdruck kommt); diese Selbstausslegung ist andererseits eine an allem Seiendem (sowohl an mir selbst als auch jedem [subjektiven oder objektiven] „Anderen“) vollzogene Sinnesauslegung. *Selbst-* und *Sinnesauslegung* sind also die zentralen Bestimmungen des phänomenologischen transzendentalen Idealismus Husserl'scher Prägung.

ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band I/4), hg. v. Hans Gliwitzky u. Reinhard Lauth. Stuttgart 1970, 227 (Hervorh. A. S.).

³⁵ Ein bemerkenswerter Ansatz hierzu wird in Schellings „Darstellung meines Systems“ geliefert, die dieser in der von ihm selbst herausgegebenen *Zeitschrift für spekulative Physik* publiziert hat, um so eine (in seinen Augen) überzeugendere Fassung des transzendentalen Idealismus (als jene Fichtes) vorzulegen. Er stellt dort seinen Standpunkt der *Produktion* Fichtes Standpunkt der *Reflexion* entgegen. „Reflexion“ stehe dort für einen reinen (leeren) Formalismus, während die „Produktion“ die Weise bezeichne, wie die kategorialen Bestimmungen der realen Natur in die Wissensbegründungen konkret eingehen und so der angeprangerte leere Formalismus widerlegt werde. In der „Darstellung meines Systems“ schlagen sich somit die wesentlichen Ergebnisse von Schellings Auseinandersetzung mit Fichte nieder, die in ihrem gemeinsamen Briefwechsel zwischen 1800 und 1801 ausgetragen wurde. Siehe Friedrich W. J. Schelling: „Darstellung meines Systems der Philosophie“. In: ders., *Schriften 1801: ›Darstellung meines Systems der Philosophie‹ und andere Texte*. (Historisch-Kritische Ausgabe Bd. 10), hg. v. Manfred Durner, Stuttgart 2009.

³⁶ Husserl: *Cartesianische Meditationen* (Hua 1), 118 f. So wie Fichte im obigen Zitat transzendentalen Idealismus und Wissenschaftslehre identifiziert, setzt hier Husserl also transzendentalen Idealismus und Phänomenologie gleich.

Was geht schließlich aus Finks eigener Bestimmung des „transzendentalen Idealismus“ in der *VI. Cartesianischen Meditation* hervor? Für ihn stellt der phänomenologische Idealismus zunächst eine *ontologische* These dar. Phänomenologie als transzendentaler Idealismus hat einen grundsätzlich ontologischen Einschlag. Jedoch hat der Begriff der „Ontologie“ eine ganz andere Bedeutung als in der metaphysischen Tradition: Sie steht nämlich nicht mit der Theoriebildung in Einklang, der die natürliche Einstellung (mit ihrem Mundanitätshorizont) verhaftet bleibt. Zentral hierbei ist einmal mehr die phänomenologische Reduktion.

Die phänomenologische Reduktion ist die methodologische Voraussetzung wie auch die genuine Vollzugsweise der Eröffnung jener „Dimension“, von der her „Sein“ sich überhaupt bestimmen lässt. Diese Dimension wird von Fink als „Vor-Sein“ bezeichnet. Die dem entsprechende „Meontik“ (die Fink in der *VI. Cartesianischen Meditation* freilich nicht weiter ausführt) besagt, dass das „on“ dank der Reduktion in ein grundlegendes Verhältnis zum „me-on“ gesetzt wird. Dies macht für Fink eine erste fundamentale Bestimmung der Phänomenologie als transzendentalen Idealismus aus.

Das erschöpft aber noch nicht die ontologische These des phänomenologischen Idealismus. Hinzu kommt der Begriff der „Konstitution“. Dies schließt an Husserls Betonung der wesentlichen Rolle der „konstituierenden Intentionalität“³⁷ an. Fink erläutert das so: „Der zentrale Grundgedanke des transzendentalen Idealismus ist: *Seiendes ist prinzipiell konstituiert* – in den Lebensprozessen der transzendentalen Subjektivität.“³⁸ Zur möglichen Herausstellung des Seinsbezugs muss neben dem „Vor-Sein“ also auch der „Konstitutions“begriff mit in Betracht gezogen werden.

Fink weist schließlich darauf hin, dass hier eine „*Interpretation* des Seins“ im Spiel ist. Dieser Bezug auf die „Interpretation“ lässt sich dadurch erklären, dass Fink den phänomenologischen Idealismus als „konstitutiven Idealismus“³⁹ bestimmt, der selbstverständlich mit dem eingangs eingeführten Begriff des „konstitutiven Verstehens“ in engstem Zusammenhang steht. Dieses Verstehen ist ein interpretierendes Erkennen bzw. ein erkennendes Interpretieren, das die Konstitutionsleistungen nicht hinsichtlich einer Erkenntnislegitimation, sondern im Hinblick auf ein „transzendentales Verständlichmachen“ (wie Husserl dann in der *Krisis*-Schrift schreiben wird)⁴⁰ beleuchtet – daher also jener Ausdruck des den „konstitutiven Idealismus“ kennzeichnenden „konstitutiven Verstehens“⁴¹

³⁷ Husserl: *Cartesianische Meditationen* (Hua 1), 119.

³⁸ Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, 178.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana VI). Den Haag 1976, 171.

⁴¹ Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, 4.

bzw. des „konstitutiven Begreifens“⁴² oder auch der „konstitutiven Besinnung“.⁴³ Dabei wird der Konstitutionsbegriff in seiner „Verstehens-Dimension“ (bzw. als „Interpretation“) – über den inneren Zusammenhang mit dem „Konstruktions“begriff hinaus – wiederum mit dem „Vor-Sein“ in Verbindung gesetzt: „Während der mundane Idealismus *Seiendes durch Seiendes* zu erklären versucht“, schreibt Fink, „stellt die ontologische Weltthese des *transzendentalen* Idealismus die *Interpretation des Seins aus der ‚vor-seienden‘ Konstitution* dar“.⁴⁴ Auf den Punkt gebracht besteht der transzendente Idealismus laut Fink (also als „konstitutiver Idealismus“) in der Zusammenführung von konstruktiver Phänomenologie (mit dem Konstruktionsbegriff im operativen Sinne) und Meontik. Folgende Tafel möge hierfür der Veranschaulichung dienen:

	Grundbestimmungen des transzendentalen Idealismus
Kant	- Objektivität qua <i>Phänomenalität</i> - apriorische <i>Bedingtheit</i>
Fichte	- <i>Selbstständigkeit</i> der Vernunft - <i>Selbstbegründetheit</i> und <i>-gegründetheit</i> der Vernunft
Husserl	- <i>Selbstausslegung</i> der konstituierenden Subjektivität - <i>Sinnesauslegung</i>
Fink	- <i>Meontik</i> - <i>konstitutives Verstehen</i> (via die phänomenologische <i>Konstruktion</i>)

Kommen wir damit zum Schluss. Die ersten beiden Abschnitte dieser Überlegungen standen ganz im Dienste des dritten Abschnitts. „Phänomenologische Konstruktion“ und „Reflexion ‚höherer Stufe“ (= „Reflexibilität“) als wesentliche theoretische Bestandteile des „konstitutiven Idealismus“ qua „Selbstverständigung“ der transzendentalen Phänomenologie sollten in erster Linie zur Aufklärung des phänomenologischen transzendentalen Idealismus beitragen. Finks eigener Ansatz besteht einerseits in der Aufweisung des im Konstitutionsbegriff implizierten genuinen Verstehensbegriffs (qua „konstitutiven Verstehens“), um so dem „konstitutiven Idealismus“ seinen spezifischen „Erkenntnisbegriff“, besser: den geeignetsten „Verständnisbegriff“ (der eben mit der phänomenologischen Konstruktion zusammenhängt) zu sichern.⁴⁵ Andererseits ist aber auch

⁴² Ebd., 7.

⁴³ Ebd., 4.

⁴⁴ Ebd., 178.

⁴⁵ Es ist wie gesagt höchst bemerkenswert, dass einige Jahre später bei Husserl in der *Krisis*-Schrift (1934–1937) vom „transzendentalen Verständlichmachen“ die Rede sein und Heidegger seinerseits quasi zeitgleich im § 198 der *Beiträge zur Philosophie* (1936–1937) in einem ganz ähnlichen Sinne vom „hermeneutischen Gewinnen“ (des Bezugs des „Da-seins“ zum „Seyn“) sprechen wird.

die „ontologische These“ dieses konstitutiven Idealismus zu beachten. Mit der Eröffnung der Dimension des „Vor-Seins“ und seiner konstitutiven Funktion hinsichtlich des (reduktiven) „Seins“ schließt er die Lücke, die sich in Husserls Erörterungen der „Präimmanenz“ hinsichtlich ihrer „ontologischen“ bzw. vielmehr „präontologischen“ Dimension aufgetan hatte.⁴⁶

Durch die aufgewiesene systematische Nähe zu Fichte soll somit hoffentlich deutlich geworden sein, dass kaum etwas besser dazu zu dienen vermag, Fichtes Wissenschaftslehre in einen fruchtbaren Zusammenhang mit der als transzendentaler Idealismus verstandenen Phänomenologie zu bringen, als Finks systematischer Versuch der Ausarbeitung einer „Phänomenologie der Phänomenologie“.

⁴⁶ Es gibt allerdings auch bei Husserl (wenige) Stellen, in denen das „Vor-Sein“ thematisch wird: Siehe insbesondere den Text Nr. 62 der C-Manuskripte (Edmund Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)* (Husserliana Materialien, Bd. VIII), hg. v. Dieter Lohmar. Dordrecht 2006, 269) und eine Fußnote im Text Nr. 35 von Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929–1935*. (Husserliana Bd. XV), hg. von Iso Kern, Den Haag 1973 (S. 613).

Philosophen, mit denen man denkt – Fink liest Hegel

Abstract

According to Fink, self-reference is one of the distinct features of philosophy. This isn't merely restricted to her referring to herself thematically. Self-reference is also the key feature of philosophy's principles, inasmuch as any principle has to be a principle for the very philosophical position explicating this principle. Thus, in my article I will look at four ways in which Fink addresses the self-referential structure of philosophy: Firstly, I will recapitulate Fink's concept of a "meontic" philosophy. Secondly, I will link this "meontic" philosophy with Fink's reading of Hegel's concept of theophany, tracing it back to neoplatonic tradition. Thirdly, I will follow Fink's reading of Hegel as it transforms his former phenomenological approach into a speculative dialectics of a metaphilosophy of philosophical principles. In a fourth and last step, I will try to give a sketch of Fink's "phenomenology of the absolute" which combines Husserl, Heidegger, and Hegel into a speculative phenomenology.

Keywords: Fink, "meontic" philosophy, Hegel, neplatonian tradition, the Absolute

„Philosophie: ist ihre eigene Selbstbestimmung, ist ein ‚ens a se‘. Sie vollendet sich in der Bestimmung ihres eigenen Wesens. Thema der Philosophie ist sie selbst: sie ist das reine Fürsichsein als solches.“¹ Diese Notiz, die Eugen Fink wohl gegen Ende des Jahres 1930 auf einem Zettel notiert, deutet einen Gedanken an, der Finks gesamtes Philosophieren durchstimmt. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als sei die Vollendung der Philosophie hier bereits in wenigen Worten erreicht: Bestimmt wird ja sie selbst durch sie selbst – und dann auch noch als „reine[s] Fürsichsein als solches“. Doch die Notiz formuliert ein Problem, kein Argument: Wie ist die Philosophie durch sich selbst bestimmbar, wie ist ihr Selbstbezug denkbar, ist eine Vollendung „ihres eigenen Wesens“ möglich?

Gleich der nächste Satz macht dieses Problem explizit: „Philosophie als Ontologie zu bestimmen ist ein Vorläufiges. Diese hebt sich auf in ihrer Bestimmung als Meontik. Meontik aber ist in sich selbst der eigene Widerspruch, der um-

¹ Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.2), hg. v. Ronald Bruzina. Freiburg/München 2008, im Folgenden zitiert mit der Sigle „EFGA 3.2“, Z-VII, Reihe XIV, 7a, 24.

schlägt in Ontologie.“ Die Selbstbestimmung der Philosophie ist hier auf doppelte Weise problematisch: einmal greift sie, in der Bestimmung der Philosophie als Ontologie, zu kurz, bleibt vorläufig. Und das andere Mal hebt sich die Bestimmung selbst auf, wird das ‚ens a se‘ zum Widerspruch „in sich selbst“ und schlägt wieder um zur ersten Bestimmung, die doch vorläufig bleibt und so die Philosophie gerade nicht vollendet.

Finks gesamtes frühes Philosophieren, wie es in den von Ronald Bruzina besorgten Werkstattbänden der *Eugen Fink Gesamtausgabe* versammelt ist, dreht sich unaufhörlich um diese Probleme der Selbstbezüglichkeit des philosophischen Denkens. Ihren phänomenologischen Ausgang hat diese Problematisierung von den bekannten Aporien der Rückbezüglichkeit, wie sie in der transzendentalen Phänomenologie vor allem in der Explikation der Begriffe ‚Zeit‘ oder ‚transzendentes Subjekt‘ erscheinen. Aber Finks Interesse reicht von Beginn an über Fragen phänomenologischer Letztbegründung hinaus. Ihn interessieren diese Grund- und Grenzprobleme nicht nur vor dem Hintergrund einer geforderten Vollständigkeit oder Wohlbegründetheit der Phänomenologie. Fink will sie selbst als Phänomene in den Blick bekommen.

Die Denkwege, die Fink dabei geht, sind durchaus vielfältig, oft gewunden und verzweigt. Im Großen und Ganzen folgen sie aber alle der gleichen Bewegungsrichtung: Ausgehend von Husserl radikalisieren sie ihre Fragestellung bis zur Bestimmung von Finks eigener Position. Und auch diese vertieft sich immer weiter, stellt frühere Versionen ihrer selbst in Frage, bis sie bei jener Bestimmung ankommt, die Fink ab da konsequent „meontisch“ nennt.

Als Durchlauferhitzer dieser fortlaufenden Radikalisierung und Vertiefung fungieren in Finks Notizen vor allem zwei Philosophen: Martin Heidegger und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, deren Denkprobleme und Ausdrucksmittel er mit der eigenen Fragestellung kombiniert und diese an jenen schärft und weiterentwickelt. Genauso wie in seiner Auseinandersetzung mit Edmund Husserl, von dem er sich immer wieder kritisch abstößt, übernimmt Fink die Begrifflichkeiten der beiden Philosophen, drückt sich durch ihr Denken hindurch aus, um dann in kritischer Auseinandersetzung mit ihnen – und mit sich selbst – zu einem eigenen Ausdruck zu finden.

In meinem Text möchte ich aus den Denkwegen des jungen Fink, die er in seinen Notizen angelegt hat, vier Hinsichten herausgreifen. Diese vier Hinsichten, die zentrale Aspekte von Finks früher Philosophie betreffen, ergänzen einander in wechselseitiger Erhellung:

Im ersten Schritt meines Textes möchte ich den Entwurf einer „meontischen“ Philosophie rekapitulieren, der in Finks Notizen vor allem als Ursprungsforschung erscheint. Dieser zentrale Entwurf gehört, auch durch die Betonung, die Ronald Bruzina und Dai Takeuchi auf ihn gelegt haben, zu den besser erforsch-

ten Aspekten in Finks früher Philosophie. Ich möchte daher nur einen kurzen Umriss geben, der sich vor allem auf die in diesem Entwurf liegenden Denkprobleme konzentriert.

Diese Denkprobleme finden in den Notizen noch einen weiteren Ausdruck, der den ansonsten vor allem phänomenologisch-begriffslogisch durchstimmten Überlegungen Finks eine so intensive wie abgründige, geradezu bildhaft-metaphorische Rückseite verleiht. Das Bild vom „Weltsturz des Absoluten“² bricht vor allem in der Auseinandersetzung mit Heidegger und Hegel in Finks Denken ein und konzentriert es in Entwürfen zu einer Theophanie, die ein verborgenes Tertium von Finks Vermittlung der drei großen modernen Philosophen erahnen lassen: die Tradition der *philosophia perennis* und der Prinzipienphilosophie des Neuplatonismus.

Damit sind die Wege beschritten, die zu Finks direkter Auseinandersetzung mit Hegel führen. Im dritten Schritt meines Textes verfolge ich daher Finks Hegellektüre in einigen ausgewählten Beispielen, vor allem aber dort, wo Hegel zu einem Philosophen wird, mit dem Fink denkt. Gerade weil Hegel Finks eigener Philosophie des Absoluten am nächsten ist, ist es die Auseinandersetzung mit ihm, in der sich Finks eigene Position am schärfsten konturieren lässt.

Diese eigenständige Position hat Fink nie ausgearbeitet. Die Pläne dazu gibt es und sie sind unterschiedlich gewichtet: *Vergegenwärtigung und Bild II*, der Folgeband der Dissertation Finks, erscheint als Neuentwurf der phänomenologischen Konstitutionsforschung, der sich vor allem mit einem, den phänomenologischen Ausdruck selbst betreffenden, transzendentalen Schein auseinandersetzt. Die Notizen zu einem *System der Philosophie im Grundriß*³ von 1934/35 wiederum versammeln Finks spekulative Überlegungen, die dort als Dreischritt von „Kosmologie“, „Phänomenologie“ und „Meontik“ entworfen sind.

Hier lassen sich unschwer Thematiken und Problemstellungen wiederkennen, die sich in den uns verfügbaren Texten wiederfinden: die Ergänzung der Phänomenologie durch eine eigene konstitutive und konstruktive Phänomenologie in der *VI. Cartesianischen Meditation* (1932), die Kosmologie in *Spiel als Weltsymbol* (1960) und die auf die Antike zurückgreifenden Überlegungen⁴ des System-Entwurfs in den Studien *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung* (1951/57). Insofern können diese Texte als Palimpseste eines spekulativen Denkens gelesen werden, das, gleichsam versunken, in ihnen immer noch operativ am Werk ist.

² EFGA 3.2, Z-VIII, 12a–b, 79; Z-IX, 50a, 108 f.

³ EFGA 3.2, Z-IX, 10a, 141; Z-XII, 2a–b, 179 f.; Z-XIII, 25a, 220; Z-XIV, 249 ff.

⁴ EFGA 3.2, Z-XIV, I/1a–I/4a, 249–251.

Im vierten Schritt meines Textes möchte ich diesen Spuren allerdings nicht nachgehen.⁵ Stattdessen werde ich versuchen, Finks *Phänomenologie des Absoluten* in ihren Grundzügen zu skizzieren. Sie besteht, so meine These, in einer eigenständigen Auseinandersetzung mit Phänomenen des Ursprungs, die wesentliche Probleme der Prinzipienforschung jeglicher Philosophie auf den Begriff bringt. Fink durchläuft die Phänomenologie Husserls, die Seinsphilosophie Heideggers und die spekulative Philosophie Hegels nicht als deren Schüler oder als Anwender des einen auf den anderen. Er durchläuft sie mit Blick auf ein Denkproblem, das durch den notwendigen Selbstbezug einer Philosophie gestellt wird, die das Prinzip, den Ursprung, das Erste, das Letzte, die Genese und den Hervorgang der Welt denken will. Dabei nimmt Fink Denkfiguren auf und nimmt solche vorweg, die ihn nicht nur als eigenständigen Philosophen aus eigenem Recht, sondern als einen der wichtigsten Beiträge einer reflexivitätslogischen philosophischen Komparatistik ausweisen.

Die Sichtung von Finks Notizen macht eine Zusammenschau der dort entwickelten Explikationen nötig. Fink entwirft in ihnen zwar Argumente, aber er führt sie nicht aus. Von daher ist meine Auseinandersetzung als vorläufig zu betrachten. Sie kann nur erschließend, am Leitfaden eines Denkens, das vor allem in gebrochener Form existiert, das Problem dieses Denkens zu entwickeln versuchen. Wenn das glückt, ist das Ziel meines Textes erreicht.

1. Finks meontische Philosophie als Ursprungsforschung

Finks Überlegungen zur Meontik nehmen ihren Ausgang von Problemen, die sich für ihn aus Husserls Begriffen und Explikationsansprüchen ergeben. Immer handelt es sich um Grund- und Grenzfragen, die sich als typische Rückbezüglichkeitsproblematiken ergeben. Ein geradezu klassisches Beispiel dafür ist der Versuch, den letzten oder transzendentalen Denkkakt inhaltlich einzuholen. Fink stellt fest, dass dieser letzte oder „reine“ Denkkakt immer nur nachträglich erreichbar ist, immer nur *als* Inhalt erscheinen kann: „Noesis (Bewußtsein) ist sich selbst immer noematisch, die ‚erzeugende Noesis‘ wird zugänglich in der Retention [...], von ihr wissen wir nur durch Retention, durch Vergegenständlichung.“ Wenn das Bewusstsein aber immer nur „als ein [...] (ontisches) sich selbst auffaßbar“⁶ ist, stellt sich die Frage, wie eigentlich die „reine Noesis“ *vor*

⁵ Vgl. zu dem Versuch, Finks nur in seinen Notizen greifbare Meontik mit der VI. *Cartesischen Meditation* zu verbinden, Ronald Bruzina: „Hinter der ausgeschriebenen Finkschen Meditation: Meontik – Pädagogik“. In: Anselm Böhmer (Hg.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik*. Würzburg 2006, 193–219.

⁶ Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assis-*

dieser Vergegenständlichung aufzufassen ist. In diesem Zusammenhang schreibt Fink: „[R]eine Noesis, die noch nicht noematisch geworden ist, ist *meontisch*.“⁷

Die transzendente Bedingung der Möglichkeit ist nur von dem her ansprechbar, was durch sie bedingt wird. Die Nachträglichkeit ist konstitutiv, die Noematisierung lässt sich nicht überwinden. Fink nennt das in seinen frühen Notizen „Urnoematisierung“ und bringt damit ein Problem zum Ausdruck, das jede Ursprungs- und Prinzipienforschung hat: Was als Ursprung anzusprechen ist, „kann [...] philosophisch nur durch die Rücklegung des [...] Ermöglichten [...] beschrieben werden.“⁸ Die „rätselhaft[e], an den Abgrund möglicher Frage führend[e] Struktur der ‚Rücklage‘“⁹ wird für Fink zu einem entscheidenden Problem. Radikalisiert man sie in der Weise, dass die Voraussetzung des Ontischen immer nur vom Ontischen aus gedacht werden kann, ist diese Voraussetzung „toto coelo verschieden vom ‚Weltsein‘, ist nicht von dieser Welt, ist meontisch“.¹⁰

Fink entwickelt diese Fragerichtungen zunächst noch in Auseinandersetzung mit entsprechenden Problemen der Phänomenologie: der Frage nach dem Anfang des transzendentalen Erlebnisstromes¹¹ oder nach der transzendentalen Zeitbestimmung.¹² Bald aber verallgemeinert sich die anhand dieser Probleme herausgearbeitete reflexive Strukturlogik in Kategorisierungsvorschlägen. Angeregt durch Oskar Beckers *Mathematische Existenz* sowie durch Heideggers Daseinsanalyse unterscheidet Fink – mit wechselnden Akzenten – zwischen ‚Transfinitheiten‘, also „horizontalen Jenseitigkeiten“¹³, ‚Selbstauffassungen‘ und ‚Inständen‘. Während erstere, etwa die „Apperzeption‘ des eigenen Leibes als naturales Objekt“,¹⁴ eine „[genetisch]-konstitutive Aufklärung zulassen“, sind „eidetische Strukturen“ wie „die Bestimmtheit des Daseins als Daseins zum Tode und als gebürtiges“ prinzipiell nicht genetisch erschließbar. Sie erfordern „neu[e] Methoden“ der „konstitutiven Aufklärung“.¹⁵ Jeder dieser Problembegriffe, die Fink prägt, ist zu einem bestimmten Zeitpunkt Ausdruck¹⁶ oder „Einleitungsthema für eine transzendente Meontik“.¹⁷

tenzjahre bei Husserl. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.1), hg. v. Ronald Bruzina. Freiburg/München 2006, im Folgenden zitiert mit der Sigle „EFGA 3.1“, 23b–24a, 22.

⁷ EFGA 3.1, 19a, 18.

⁸ EFGA 3.1, Z-IV, 10a, 214.

⁹ Ebd.

¹⁰ EFGA 3.1, 32b, 29.

¹¹ Ebd.

¹² EFGA 3.1, 149b–150a, 98.

¹³ EFGA 3.1, 105b, 72.

¹⁴ EFGA 3.1, Z-IV, 44a, 232.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Vgl. EFGA 3.1, Z-IV, 49b, 235.

¹⁷ EFGA 3.1, Z-IV, 44a, S. 233. – Vgl. auch EFGA 3.2, Z-XV, 22a–b, 275–276.

Fink entwirft hier eine „integrale Philosophie“¹⁸, die er schrittweise erweitert. Er integriert die Fragerichtungen von Becker, Husserl und Heidegger in seine Philosophie, indem er sein Fragen nach dem Ursprung immer weiter radikalisiert. „[J]ede ontologische Auffassung“, fordert Fink, „muss der [epoché] verfallen“.¹⁹ Über eine „apophantische Reduktion“²⁰ soll eine Begriffsebene erreicht werden, die ohne ontisch-ontologische Unterstellung Beschreibungen leisten kann. Diese Forderung ist schwer verständlich, wird aber deutlicher, wenn man sich ansieht, wie sich das Problem der ‚Rücklage‘ auf den zu erforschenden Ursprung überträgt:

Jeder Ursprung, der als solcher angesprochen werden kann, ist immer nur ansprechbar vom Entsprungenen aus. Dadurch wird jeder Ausdruck für den Ursprung zum uneigentlichen Ausdruck – Fink spricht hier auch von „ironischen“²¹ oder „symbolischen“²² Begriffen. Die meontischen Begriffe sind, schreibt Fink,

in ihrer Bedeutungsfunktion von einer eigentümlichen ‚dynamischen‘ (nicht ‚statischen‘) Struktur: die Bedeutung ist nie abgesetzt und zur Ruhe gekommen, sondern ist in sich unruhig, fordert vom den Begriff Gebrauchenden eine Verwandlung, nämlich die Rückversetzung in [...] [die] Schwierigkeit, ein Un-Seiendes mit Seinsbegriffen zu treffen.²³

Meontische Begriffe sind damit metaleptische, problemanzeigende Begriffe. Sie bezeichnen nicht etwas, das irgendwo da ist, sondern *sie bezeichnen in eins mit der Unmöglichkeit der endgültigen Festlegung eines Ursprungsbegriffs ihre eigene Möglichkeit der Bezeichnung und ihrer Struktur*.²⁴ Gegenstand der Ursprungsforschung der Meontik ist nicht der Ursprung als irgendwo isoliert vorliegende Sache, sondern „als Verhältnis von Ursprung und Entsprungenheit“.²⁵ Der Begriff des Nichts, des „Meon [...] hat“, so Fink, „den Sinn zwar des Fehlens, aber dieses Fehlen ist kein Privativum, sondern ein Positivum“. Das ‚Absolute‘ „ist überhaupt nur zugänglich vom Ontischen aus [...]. Die Beziehung des ‚Absoluten‘ zum Ontischen nennen wir den ‚Ursprung‘“.²⁶ Jede Thematisierung

¹⁸ EFGA 3.1, 53b, 44.

¹⁹ Ebd.

²⁰ EFGA 3.1, 45b, 37.

²¹ EFGA 3.1, Z-V, VI/8b, 300.

²² EFGA 3.1, Z-II, 39a, 170.

²³ EFGA 3.1, Z-V, VI/18b, 305.

²⁴ Vgl. Urs Schällibaum: *Reflexivität und Verschiebung*. Wien 2001, 267: „Als Beispiel kann die Formel ‚incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecti‘ [von Cusanus, D. P. Z.] [...] angeführt werden. Die Ablenkung von Thematisierung und Thema auf den Modus (in-comprehensibiliter) enthält formelhaft einen Übereinstimmungstypus. Das ‚nicht-erfassenderweise‘ oder ‚nicht-umfassenderweise‘ bezeichnet die Möglichkeit des ‚Begriffens‘ und nicht dessen Unmöglichkeit.“

²⁵ EFGA 3.2, Z-XV, 26a, 277.

²⁶ EFGA 3.1, Z-IV, 112b, 269.

des Ursprungs involviert, als Thematisierung, das Entsprungene. Und so ist es eigentlich dieses „Verhältnis“, diese „Beziehung“, die im Fokus der Meontik als Ursprungsforschung steht.²⁷

Das Befragte der „Frage nach dem Ursprung“ ist „nicht Etwas [...], sondern das Nichts“.²⁸ „Die innerste Leidenschaft des Philosophen ist der Kampf mit dem Nichts [...]“.²⁹ Finks Insistieren auf der Frage nach dem Nichts erinnert an das Insistieren Heideggers auf der Seinsfrage. Und in der Tat ist Heidegger ungleich schwerer für Fink zu integrieren als Husserls allzu vorläufiges, ontisches Denken.³⁰ Heideggers – für Fink – ontologische Fragestellung im Ausgang vom Sein kann nur als Ableitung der Meontik erscheinen, wenn der Begriff des Seins selbst als abgeleitet erscheint.

Hier kommt Finks Auseinandersetzung mit Hegel ins Spiel, in dessen *Wissenschaft der Logik* ‚Sein‘ und ‚Nichts‘ Aspekte ihrer Wahrheit, des ‚Werdens‘ sind. Auch hier wird deutlich, dass es weniger um den Ursprung, als um das Verhältnis von Ursprung und Entsprungenem geht: Fink interessiert sich für das ‚Nichts‘, weil es die ontische Auffassung negiert: „‚Nichts‘ ist lediglich die Abwehr gegen die naiven ontischen Auffassungen.“³¹ Fink sieht in Hegels spekulativem Begriff des ‚Werdens‘ einen meontischen Ausdruck, der „nicht als ein zeitlicher Vorgang“ verstanden werden „kann“,³² sondern der „auf das Quasi-Geschehen [...] der Selbstverwirklichung des Absoluten als eines Sichanderswerdens in Sichselbstgleichheit [zielt]“.³³ Das ‚Werden‘ ist der ironische Begriff, der die Verschiebung des Absoluten in seine Erscheinungsweisen beschreibt, zu denen der Begriff ‚Werden‘ selbst gehört. „Das ‚Sein‘“ dagegen „ist abstraktes Moment des spekulativen Werdens der Weltkonstitution“³⁴ und gehört damit zwar zum Phänomenbereich der Meontik, nicht aber zu ihrer Voraussetzung.

Für Fink zeigt sich in der Verschiebung des Meon oder des Absoluten in die explizierende Begrifflichkeit eine Art Meta-Ontifizierung, ein transzendentaler Schein, der als „malum necessarium“ eine „notwendige Mißdeutlichkeit aller Explikationsbegriffe“³⁵ bezeichnet. Anders als der transzendentaler Schein, der sich aus der unzureichenden „Scheidung zwischen mundaner und transzendentaler Subjektivität“³⁶ ergibt – oder gar, als „unverschämtes Mißverständnis des gemei-

²⁷ Vgl. EFGA 3.2, Z-XV, 22a–b, 275–276.

²⁸ EFGA 3.1, 148a, 96.

²⁹ EFGA 3.1, Z-V, 18a, 305.

³⁰ EFGA 3.2 Z-XV, 26a, 277.

³¹ EFGA 3.2, Z-VII, XXI/9a, 61.

³² EFGA 3.2, Z-XV, 44a, 284.

³³ EFGA 3.2, Z-XV, 47a, 285.

³⁴ EFGA 3.2, Z-XV, 38a–b, 39a, 282.

³⁵ EFGA 3.2, Z-XV, 56b, 288.

³⁶ EFGA 3.2, Z-XV, 56a, 288.

nen Verstandes“, der Philosophie „biographische, biologische, soziologische, historische“ Bedingtheiten aufbürdet –, ist der transzendente Schein der Meontik unvermeidbar.

Der Ursprung „ist allein in einer vorsichtigen, notwendig ‚falschen‘ Begrifflichkeit zu explizieren“ schreibt Fink – und fügt hinzu: „Das Verhältnis der ontisch-ontologischen Begriffe zu den meontischen ist ein merkwürdiges. Sie sind nicht nebeneinanderstehend, jeweils bezogen auf verschiedene Reiche, sondern sind im Übergang zu einander.“³⁷ Dem Übergang von Ursprung und Entsprungenem entspricht der Übergang von meontischer in ontologische und ontische Begrifflichkeit. Es ist diese Lücke, die Fink hier nicht mehr bedenkt und die für ihn den Abgrund eröffnet, in dem die Fragestellung der Meontik eine geradezu existenzielle Dimension gewinnt.

2. Der Weltsturz des Absoluten

Wie ist der Übergang der Begriffe, der meontischen in die ontisch-ontologischen, zu denken? Fink formuliert dazu eine These: „Die meontischen Begriffe sind die umfassenden, sie enthalten die ontisch-ontologischen in sich, sofern diese erwachsen in der Weltbefangenheit als dem Wohin des Weltsturzes der Entnichtung.“³⁸ Hier, an dieser Stelle, wo der Übergang der Begrifflichkeit den Übergang des durch sie Auszudrückenden übernimmt, erscheint ein Motiv, das Fink spätestens seit seiner intensiven Auseinandersetzung mit Heidegger ab 1928 fortlaufend beschäftigt: das Motiv des „Weltsturzes des Absoluten“.

Auf bestimmte Weise ist dieses Motiv die Verbildlichung des Übergangs des Absoluten in die Welt, des Einen in das Viele, des Nichts in das Seiende. Das Motiv als Bild kann man sich wie einen ablaufenden Prozess vorstellen – aber das, wofür er steht, ist kein genetischer Vorgang, keine Weltentstehung im ontologischen Sinne. Es ist Finks Denkproblem, einen Ursprung mit den dafür unzureichenden Mitteln endlicher Begriffe zu denken, die immer dann, wenn sie eingesetzt sind, sich schon wieder in den Bereich des Entsprungenen verschoben haben.

Fink hat dieses Denkproblem nicht erfunden.³⁹ Es gehört seit Platon⁴⁰ und der Ursprungsspekulation der Älteren Akademie und des Mittelplatonismus⁴¹

³⁷ EFGA 3.2, Z-XV, 31b, 279.

³⁸ Ebd.

³⁹ Die wesentlichen Anschläge Finks, sowohl an die Tradition (Plotin, Eriugena, Cusanus, Schelling) als auch in Bezug auf Philosophen wie Gilles Deleuze, hat Dai Takeuchi herausgearbeitet, vgl. Dai Takeuchi: „Zweideutigkeit des Meon und Kosmologie als Phänomenologie der Immanenz. Fink und Deleuze“. In: Cathrin Nielsen, Hans Rainer Sepp (Hg.), *Welt denken*.

zum Grundbestand der Philosophie als *philosophia perennis*, spätestens jedoch seit Plotin⁴² und allen auf seiner Philosophie aufbauenden Ursprungsforschungen⁴³. Fink bezieht sich auf diese Tradition in seinen Notizen immer wieder.⁴⁴ Vor allem aber gebraucht er mehrfach den Begriff der „Theophanie“ für sein Motiv, das inhaltlich⁴⁵ auffällig mit der Theophanie des Johannes Scotus Eriugena, des Hofgrammaticus von Karl dem Kahlen aus dem 9. Jahrhundert, zusammenstimmt.⁴⁶

Das Motiv ist wie folgt aufgebaut: *Das Nichts* – Gott, der Ursprung, das Absolute – *negiert sich selbst* – man könnte auch sagen: reflektiert⁴⁷, bestimmt sich

Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks. Freiburg/München 2011, 237–249. Hier finden sich auch wichtige Literaturhinweise zur neuplatonischen Denkfigur der ‚Entnichtung Gottes‘ (Scholem, Beierwaltes, Moran).

⁴⁰ Vgl. die Prinzipienreflexionen in Platons Dialogen *Parmenides*, *Sophistes*, *Timaios* sowie die bei Aristoteles und in den Briefen Platons nur angedeuteten platonischen Prinzipien ‚hen‘ und ‚aoristas dyas‘. Vgl. zu Letzterem Hans Joachim Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg 1959; Konrad Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart³1998; Jens Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*. München u. a. ²2006.

⁴¹ Vor allem Eudoros v. Alexandria (1. Jh.), Philon Judaeus (15 v. bis 40 n. Chr.), Albinos und Numenios (beide 2. Jh.). Vgl. dazu Clemens Zintzen (Hg.): *Der Mittelplatonismus*. Darmstadt 1981.

⁴² Konkret: Die Explikation des Verhältnisses von ‚hen‘ und ‚noesis‘ als ‚epistrophé‘; vgl. dazu Daniel-Pascal Zorn: *Vom Gebäude zum Gerüst. Entwurf einer Komparatistik reflexiver Figuretionen in der Philosophie*. Berlin 2016, 193–208. – Im Folgenden zitiert mit der Sigle „VGzG I“.

⁴³ Vor allem Proklos (412–485), Ps.-Dionysios Areopagita (6. Jh.), Joh. Scotus Eriugena (9. Jh.), Nikolaus Cusanus (1401–1464), Giordano Bruno (1548–1600). Vgl. zu Fink und Bruno Bruzina: „Meontik – Pädagogik“, 197 f. – Fink zitiert an mehreren Stellen die Lessing zugeschriebene Formulierung ‚hen kai pan‘ (z. B. 3.1, Z-IV, 49a, 235; Z-IV, 66a, 246) und spielt damit nicht auf einen einzelnen Text, sondern auf eine ganze Texttradition an, die Ralph Cudworth in seinem *True Intellectual System* zusammengefasst und die von dort aus die Autoren der Aufklärung und der Klassischen Deutschen Philosophie erreicht hat. Vgl. dazu Jan Assmann: „Hen kai pan“. Ralph Cudworth und die Rehabilitierung der hermetischen Tradition“. In: Monika Neugebauer-Wölk (Hg.), *Aufklärung und Esoterik*. Hamburg 1999, 38–52.

⁴⁴ 3.1, Z-I, 67b, 53; Z-IV, 19a–b, 219; Z-IV, 49a, 235; Z-IV, 66a, 246.

⁴⁵ Vgl. Eriugena: *Periphyseon* III, 168: „Die göttliche Gutheit, die angemessenermaßen Nichts genannt wird, weil sie jenseits von allem ist, was ist und nicht ist, und in keinem Sein gefunden wird, steigt aus der Negation allen Seins [= Überseins] in die Affirmation des ganzen Alls des Seins von sich selbst her in sich selbst herab, gleichsam aus dem Nichts in Etwas, aus der Nicht-Seiendheit in die Seiendheit, aus der Formlosigkeit in die unzählbaren Formen und Gestalten.“ Übers. nach Jens Halfwassen: *Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*. Tübingen 2015, 346. Vgl. alternativ Werner Beierwaltes: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt am Main 1985, 357–358.

⁴⁶ Vgl. Takeuchi: „Zweideutigkeit des Meon“, 240 Anm. 3. – Vgl. zur Theophanie bei Eriugena Beierwaltes: *Denken des Einen*, 337–367.

⁴⁷ Vgl. Beierwaltes: *Denken des Einen*, 357: „die Entfaltung ist [...] ein Sich-selbst-Gegenständig-Werden und dessen Aufhebung zugleich: die Modifikation der neuplatonischen

selbst – und erzeugt oder entlässt aus sich dabei allererst Endliches, Ontisches. Diese „Emanation“⁴⁸ des Ontischen oder Seienden aus dem Nichts nennt Fink „Theophanie“:⁴⁹ *das Erscheinen Gottes* nicht nur in der, sondern vor allem *als Welt*. Sie „ist das Wohin des Weltsturzes Gottes, seine De-terminatio, seine Selbstbestimmung“.⁵⁰ Umgekehrt bedeutet diese Selbstbestimmung des meontischen Absoluten, sofern es „das urgründig[e] ursprünglich[e] Nichts“⁵¹ ist, die „Entnichtung“⁵² des Absoluten. Das Absolute ist Nichts – dieses Nichts negiert sich, bestimmt sich – daraus entsteht die Welt – und diese Welt ist das *entnichtete* Absolute, die Negation seiner Negation.⁵³

Der Grund, warum man dieses Motiv nicht bloß als Beschreibung eines irgendwo ablaufenden Prozesses nehmen darf, liegt in der Reflexion der Bedingung dieser Beschreibung: diese Bedingung ist die Philosophie. Das Absolute ist „nicht die Welt“, so Fink, solange das Verhältnis zwischen Absolutem und Welt bloß ontisch aufgefasst wird: „Wenn die Welt ist, als Entnichtung des Absoluten, ist das Absolute nicht.“ Solange die Beschreibung unvollständig ist, gibt es hier nur Sein und Nicht-Sein, ohne Vermittlung. Die Welt „als Bedingung des Nichtseins des Absoluten“, als „erste Stufe“ seiner „Selbstverwirklichung“ erscheint nur, wenn die Philosophie selbst ihr Involviertsein in diesen Quasi-Prozess mitbedenkt: „Erst die philosophische Entnichtung des Nichts des Absoluten ist die eigentliche Ontifikation des Absoluten. So wird die Welt zur bloßen Episode in der Selbstverwirklichung des Absoluten.“⁵⁴

Vor diesem Hintergrund ist die Philosophie nicht nur das Medium, *in dem*, sondern auch das Medium, *durch das* das Absolute allererst erscheint. Der notwendige transzendente Schein ihrer Begrifflichkeit, die stets so (miss)verstanden werden kann, dass sie etwas irgendwo Vorhandenes bezeichnet, macht sie zum Agenten der Ontifikation. Genau deswegen muss sie ihre Begriffe, will sie den *Übergang* des Absoluten *zur* Welt beschreiben, so wählen, dass sie die Ontifizierungstendenz ihrer eigenen Begrifflichkeit unterläuft – eben mit ironischen,

Grundgesetzlichkeit, daß reflexiv Seiendes *als* Hervorgang in seinen in sich bleibenden Anfang zurückgeht“.

⁴⁸ EFGA 3.1, Z-IV, 19a–b, 219; EFGA 3.2, Z-VII, III/5a, 7; X/3a, 17; XVII/8a, 35–36; Z-VIII, 8b, 76; Z-XI, III/4a–b, 138; 71a, 167; Z-XIII, 58a, 229; Z-XV, 22a–b, 275–276; 29a, 278; 38a, 282; 47a, 284–285; 62a, 290; 105b, 309.

⁴⁹ EFGA 3.2, Z-VII, XVII/8a, 35–36; Z-XI, 69b, 166; 71a, 167; Z-XV, 110a, 310.

⁵⁰ EFGA 3.2, Z-XV, 55a–b, 287–288: 287.

⁵¹ EFGA 3.2, XVII/20b, 43.

⁵² EFGA 3.2, Z-XV, 55a, 288.

⁵³ Vgl. Beierwaltes: *Denken des Einen*, 358: „ein ‚Verlassen‘ des Nichts, ein ‚Herabsteigen‘ aus sich selbst – interpretierbar auch als eine ‚produktive‘ Negation des Nichts“.

⁵⁴ EFGA 3.2, Z-XV, 55b, 288.

analogischen oder symbolischen Ausdrücken, bis hin zu einem Motiv aus der Tradition für das Denkproblem dieses Übergangs.

Der Begriff der „Theophanie“ gibt außerdem einen Hinweis auf das, worauf Fink hier mit Blick auf Husserl abzielt: eine Erscheinungslehre des Absoluten, eine „Phänomenologie des Absoluten“, die das „spekulative Urverhältnis von Ursprung und Entsprungenheit (Absolutem und Welt)“ und die „meontische Emanation und Selbstverwirklichung ‚Gottes‘“⁵⁵ beschreiben kann. All das, so Fink, „ist mit den methodischen Einsichten der Husserlschen Phänomenologie prinzipiell nicht zu entscheiden, da [diese] überhaupt nur randhaft die Problematik der ‚Selbstopperzeptionen‘ tangiert“.⁵⁶ Auf diesen Entwurf einer Phänomenologie des Absoluten werde ich später noch einmal zu sprechen kommen.

Das Weltsturz-Motiv taucht das erste Mal im Umkreis von Finks Überlegungen zu Heidegger auf, 1927 oder 1928. Wie die ‚Selbstopperzeptionen‘ die genetische Phänomenologie Husserls, so repräsentieren die ‚Instände‘ in Finks Begrifflichkeit die Daseinsanalyse Heideggers. Entsprechend knüpfen die ersten Instanzen des Weltsturz-Motivs direkt an Heidegger an: in der Daseinsanalyse stößt das „Dasein [...] an seine Grenzen und Tiefen“.⁵⁷ An die Stelle des Seins, das bei Heidegger die Fragerichtung dieser „Grenzen“ und „Tiefen“ markiert, tritt bei Fink eine Frage: die „Erschütterung aller Bodenständigkeit“ führt „in die Unruhe der Frage nach dem Ursprung“ und damit in die „Absolution“, verstanden – durchaus wörtlich – als „Ablösung der Instände“. Das Fragen lässt das Dasein und sein Seinsverständnis hinter sich und wendet sich, als „Hintersichspringen der Reflexion“, zum „Phänomen des ‚Abgrundes‘ [...] des Nichts“. Bereits hier formuliert Fink die „Aufgabe der Philosophie [...] [.] den Sprung zu wagen in die Tiefe des Abgrundes, der hinter allem Sein und Seiendem gähnt“.⁵⁸

Die Strukturlogik des Weltsturz-Motivs erlaubt es Fink, seinen Überlegungen zu einem systematischen Übergang von Husserls Phänomenologie in seine eigene spekulative Phänomenologie des Absoluten eine Orientierung zu geben. Doch die verschiedenen Entwürfe, die Fink aus diesem Motiv zieht, sind durchaus unterschiedlich. Schlägt er in den Jahren 1928 und 1929 noch einen mit Heidegger gestimmten emphatischen Ton an, so erscheint das Motiv im Herbst 1930 bereits merklich abgekühlt, als begriffslogische Explikation. In den Sommern 1928 und 1929 ist die Rede von „Kraftquellen“ der „meontischen Entrückung“, von der Welt als dem „metaphysische[n] Leid Gottes“, das Fink mit dem Leiden Christi und dem Buddhismus in Verbindung bringt.⁵⁹ Im Herbst 1930 verknüpft

⁵⁵ EFGA 3.2, Z-XV, 22a–b, 275–276.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ EFGA 3.1, Z-IV, 57b, 240.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ EFGA 3.1, Z-V, VI/20a–b, 306.

Fink das Weltsturz-Motiv mit der Tradition, durchdenkt es mit Hegel und Nietzsche und arbeitet an begrifflicher Klärung. Ein Jahr später legt er es seinen Entwürfen für eine Phänomenologie des Absoluten zugrunde.

Noch ein paar Jahre später, in seinen Notizen zum *System der Philosophie* von 1934/35, ist die anfängliche Emphase einem fatalistischen Ton gewichen. War die Philosophie 1930 noch „das Durchbrechen des Weltgefängnisses“, zu dem das Absolute sich entfaltet hat, so transponiert Fink das Thema des Weltsturzes nun in das Pathos der von ihm geplanten „Kosmologie“. Zwar sei das Leben hier „den kosmischen Mächten [zugewandt] [...] und von ihnen durchmacht und erschüttert“, aber dies vor allem in der „Einsicht in die Unmöglichkeit der Überspringung des tragischen Daseinscharakters“, im „Kampf gegen alle ontischen ‚Erlösungen‘“, der als „Welttapferkeit im Wissen um die Gefangenschaft“⁶⁰ zu verstehen ist. Das Teilmotiv vom sich selbst nichtenden Gott, der die Welt entstehen lässt, wendet sich zum „im Feuer der Erkenntnis brennenden und sich selbst verzehrenden Menschen“, in die „Ergriffenheit vom ‚spekulativen Charfreitag‘, das ‚Gott ist tot‘, die Einsamkeit [...] im Dunkel der Weltnacht“.⁶¹

3. Fink liest Hegel

In Hegels Philosophie findet Fink vor allem im Herbst 1930 wichtige Anschlussmöglichkeiten. Während Husserl mit Grippe und Bronchitis im Bett liegt,⁶² hat Fink viel Zeit, sich seinen eigenen Gedanken zu widmen. Im Wintersemester 1930/31 besucht er außerdem Heideggers Vorlesung zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* und bearbeitet dieselbe in seinem „Japaner-Seminar“⁶³ im gleichen Semester.

Fink versteht Hegels *Phänomenologie* als eine „Ontologie des Absoluten“, als einen „Weg des Zusichselbstkommens des Absoluten“.⁶⁴ Entscheidend an diesem Weg ist für Fink „nicht der ontisch-tatsächliche Prozeß des Zusichselbst-

⁶⁰ EFGA 3.2, Z-XIV, 10a–b, 263.

⁶¹ Ebd. – Man kann hier schon die Konturen des späteren Textes *Spiel als Weltsymbol* erkennen: Die Struktur der „Emanation“ ist dort auf die Welt übertragen, die Menschen und Götter gleichermaßen einschließt, so aber, dass irgendwann die Götter – oder der Gott – mit der Welt verwechselt werden. Das Weltsturz-Motiv nimmt eine kosmologische Wende, die Begriffe werden indirekter, nicht mehr im eigentlichen Sinne ironisch, dafür aber zu vielfältigen Anzeigen der Struktur des Übergangs, die auch den späten Fink nicht loslässt.

⁶² Vgl. Guy van Kerckhoven: *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink. Die sechste Cartesianische Meditation und ihr ‚Einsatz‘*. Aus dem Französischen übersetzt von Gerhard Hammerschied und Artur R. Boelderl. Würzburg 2003, 119.

⁶³ EFGA 3.2, Z-VIII, 1a, 71.

⁶⁴ EFGA 3.2, Z-VIII, 2a, 71.

kommens“⁶⁵ sondern der Schritt von der Endlichkeit in die (vermittelte) Unendlichkeit, „die Ent-endlichung des Geistes, der Angriff des Geistes auf die Befangenheit im Weltgehäuse“⁶⁶. Fink liest Hegel hier als einen Philosophen, der sein eigenes Programm verwirklicht hat. Noch ein Jahr später notiert er: „Dialektik‘ im Sinne Hegels ist *me-ontisches* Denken. Der Unterschied eines gewöhnlichen Satzes und eines ‚spekulativen‘ ist der Unterschied eines ontisch-ontologischen und eines meontischen.“⁶⁷

Hegels spekulative Begrifflichkeit ist damit eine Möglichkeit, das „merkwürdig[e]“⁶⁸ Verhältnis der Begriffsebenen zu bedenken. Als genuin meontische Begrifflichkeit bedenkt es das eigene Verhältnis zu dem, wozu es im transzendentalen Schein sedimentiert, mit. Das wird deutlich, wenn Fink in Hegels Philosophie des Absoluten eben jene Bewegung wiedererkennt, die ihn laufend beschäftigt: „Hegels Einsicht: das Absolute ist als Absolutes nicht, es ist es selbst nur als Anderssein [...] ‚das Absolute ist das Gegenteil seiner selbst‘. *Das ‚Sein‘ des Absoluten ist sein Sichselbstpreisgeben.*“⁶⁹

Alles, was im Begriff als etwas erscheint, *ist* das Absolute *in seinem Anderen*, verschoben in diese Erscheinung hinein. Damit wird es möglich, nicht nur die Zeit, sondern auch das Sein als Erscheinungsform des Absoluten zu denken und so nicht nur Husserls, sondern auch Heideggers Grenzbegriff zu integrieren. Die Zeit wird von Hegel in der *Phänomenologie* als „der Begriff selbst, der da ist, und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt“⁷⁰, gedacht. Fink notiert sich: „Zeit als der ‚daseiende Begriff‘.“⁷¹

Analog dazu gewinnt Fink aus der Lektüre der *Wissenschaft der Logik* die Möglichkeit, das Sein als Ableitung zu verstehen: „Hegels Satz ‚Das Sein und das Nichts‘ [ist dasselbe]⁷² [...] ist der ‚oberste‘ Satz einer meontisch-absoluten Philosophie. Wir interpretieren: [...] das Sein *ist* das Nichts.“⁷³ Die „Selbstbewegung des Begriffs“⁷⁴ des Nichts, wie Hegel sie zum Anfang seiner Logik macht, ist für Fink nichts anderes als eine Version des meontisch verstandenen Übergangs: „Das Nichts ist als Sein Sein als Entnichtung des Nichts. Das Nichts ‚ist‘

⁶⁵ EFGA 3.2, Z-VIII, 2a, 71–72.

⁶⁶ EFGA 3.2, Z-VIII, 2a, 72.

⁶⁷ EFGA 3.2, Z-IX, 45a, 106.

⁶⁸ EFGA 3.2, Z-XV, 31b, 279.

⁶⁹ EFGA 3.2, Z-VIII, 8b, 76.

⁷⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. (Werke Bd. 3), Frankfurt am Main 1973, im Folgenden zitiert mit der Sigle „PhG“, 584.

⁷¹ EFGA 3.2, Z-XI, III/2a, 137.

⁷² Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik I*. (Werke Bd. 5), Frankfurt am Main 1986, 83.

⁷³ EFGA 3.2, Z-XV, 47a, 284.

⁷⁴ EFGA 3.2, Z-XV, 44b, 284.

nur sich entnichtigend; es ist Sein.⁷⁵ Und in einem letzten Schritt: „Die Entnichtung des Nichts, die zum Sein führt, nennt Hegel das ‚Werden‘.“⁷⁶ Damit wird für Fink das „‚Sein‘ prinzipiell ‚Resultat‘ eines nichtseienden Prozesses! ‚Sein‘: ein ‚Moment‘ des Prozesses: das Wohin des Weltsturzes des sich entnichtigenden Absoluten“.⁷⁷ Weil damit aber das Sein und die Zeit „absolut betrachtet, keine Wahrheit ha[ben], ist letztlich der absolute Prozeß ‚absolutes Werden‘“.⁷⁸

Daneben finden sich in Finks Hegelrezeption auch subtilere Bezüge. Eine Linie der Gedankenführung, die Hegel und Nietzsche miteinander verbindet, bedenkt die Konsequenz aus der begrifflichen Überwindung des Ontischen – als „Vernichtung des Menschen“.⁷⁹ Das ist kein Antihumanismus, sondern orientiert sich, wie die Notiz zeigt, an Hegels Argument zum „Wahnsinn des Eigendünkels“⁸⁰ in der *Phänomenologie*. Der Wahnsinn resultiert bei Hegel bekanntermaßen daraus, dass das Subjekt in der Einsicht der Notwendigkeit des Selbstbewusstseins sich selbst zum „Gesetz des Herzens“⁸¹ erhebt. Weil aber alles, was es in seiner absoluten Freiheit zum Gesetz aller erhebt, ein Bestimmtes ist, tritt ihm sein eigenes Gesetz als etwas gegenüber, dem es sich abermals unterwerfen müsste, das es somit unterläuft und sich als reflexive Willkür äußert, für die sich historisch unschwer Beispiele finden lassen.

Meontisch ausgedrückt sind „Subjekt“ und „Mensch“ selbst ontische Begriffe, die an die Stelle des Absoluten gesetzt werden. Das erfordert, so Fink, den „Angriff auf den Menschen“, die „aggressivste Thematisierung meiner Situation“.⁸² „Philosophieren“ wird damit „katastrophales Denken“, ein „Zu-Ende-Denken des Menschen“, noch stärker: „die Entnichtung Gottes in der Vernichtung des Menschen“.⁸³ Die Verabsolutierung des Subjekts hat nicht nur verbergenden Charakter. Das größere Problem für eine rückbezügliche Struktur ist nicht ihr Implizitsein, sondern ihr Ausgelegtsein – was Heidegger „Seinsvergessenheit“⁸⁴ nennt, ist hier bei Fink bedacht als Mahnung, den Ursprung nicht an den Menschen oder das Subjekt zu binden.

Bei Hegel findet sich ein Motiv, das dem Weltsturz-Motiv Finks sehr ähnlich ist. In seinem Wastebook schreibt Hegel: „Gott, zur Natur geworden, hat sich

⁷⁵ EFGA 3.2, Z-XV, 47a, 284.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ EFGA 3.2, Z-XVII, 50a, 108–109.

⁷⁸ EFGA 3.2, Z-VIII, 8a, 76.

⁷⁹ EFGA 3.2, Z-VII, 11a, 25.

⁸⁰ EFGA 3.2, Z-VII, 11b, 26.

⁸¹ Hegel, PhG, 275.

⁸² EFGA 3.2, Z-VII, 26a, 47.

⁸³ EFGA 3.2, Z-VII, 11b, 26.

⁸⁴ Vgl. Daniel-Pascal Zorn: *Vom Gebäude zum Gerüst. Reflexivität bei Martin Heidegger und Michel Foucault*. Berlin 2016, 218 ff.

ausgebreitet in die Pracht und den stummen Kreislauf der Gestaltungen, wird sich der Expansion, der verlorenen Punktualität bewußt und ergrimmt darüber.“⁸⁵ Der Grimm des Gottes äußert sich zuerst als maßloser Versuch, die Gestaltungen der Natur in sich hineinzufressen, alles zu sein, ohne Rest. Doch dieser erste Versuch scheitert, weil er sich in seiner Einseitigkeit selbst aufzehrt. Das Aufzehren wiederum ist selbst nur ein Schein – und so erhebt sich die Natur abermals, dieses Mal vermittelt, „als freier Geist, der nur in der Natur diese seine Verklärung sieht“.⁸⁶ Zurück bleibt „ein Residuum, das das reine Nichts ist“.⁸⁷

Vielleicht deutet diese Stelle an, welcher Tragödie Fink nachdenkt, als er die Überwindung des Menschen fordert – und welcher Tragödie er auszuweichen versucht, als er die ins Nichts springende Meontik durch eine Kosmologie ersetzt und sie selbst zurücklässt, als Residuum, in seinen Notizen.

4. Finks Phänomenologie des Absoluten

Die vorangegangenen Abschnitte geben einen guten Eindruck davon, was die Ausarbeitung einer Phänomenologie des Absoluten bezüglich des Absoluten bedeuten könnte. Doch Fink will nicht Husserls Phänomenologie durch eine Ursprungsforschung ersetzen, sondern sie durch eine solche ergänzen. In einer später gestrichenen Aussage ist er davon überzeugt, dass „[d]ie Phänomenologie E. Husserls [...] ein Durchbruch [ist], der in seiner Eigenart wohl heute unverstanden ist“, ein „Durchbruch in die ‚Dimension des Absoluten‘“.⁸⁸ Fink möchte den Schritt „radikal zu Ende [...] gehen“,⁸⁹ der Husserl „unbewuß[t]“ geblieben ist. Husserls Verfehlen der „Natur des spekulativen Denkens“ verfehlt „die zentrale philosophische Problematik der Philosophie [...]: die Selbstverwirklichung des in der Selbstverwirklichung sich verwirklichenden absoluten göttlichen ‚Nichts‘“.⁹⁰

Trotz aller Differenzen⁹¹ zu Husserl bleibt ihm Fink in allen Programmatiken zur Phänomenologie des Absoluten treu. In einer Notiz⁹² aus Anfang bis Mitte der 1930er Jahre legt er eine Stufenfolge an, die den Weg von Husserl zu ihm selbst beschreibt: Dem Ausgang von der „Weltbefangenheit“ als Problemstel-

⁸⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Jenaer Schriften 1801–1807* (Werke Bd. 2). Frankfurt am Main 1986, 552

⁸⁶ Ebd., 553

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ EFGA 3.2, Z.-XV, 31a, 279.

⁸⁹ EFGA 3.2, Z.-XV, 26a, 277.

⁹⁰ EFGA 3.2, Z.-XV, 6a, 271.

⁹¹ Vgl. z. B. die Auflistung in EFGA 3.2, Z.-IX, IX/2a–b, 92.

⁹² EFGA 3.2, Z.-XV, 124a, 314

lung folgt die „Gegenstands-konstitutive Phänomenologie (Husserls)“, dann Finks „Phänomenologie der Selbstapperzeption“ als Übergang in die „Zeitigung der Welt: der Weltsturz“, der in der „Welt als das seiende Nichts“ seinen meontischen Abschluss findet. Für Fink ist „[d]ie konstitutive Phänomenologie Husserls ein Ansatz, die Versprechungen einzulösen, die der Deutsche Idealismus gegeben hat“. ⁹³ ‚Phänomenologie‘, als „[m]eontischer Terminus bedeutet den Logos des philosophischen Urphänomens: der Theophanie des Absoluten: Weltsturz“. ⁹⁴

Entscheidend für den Anschluss an Husserl ist der Begriff der ‚Konstitution‘. Entsprechend fasst Fink den Husserl’schen Konstitutionsbegriff als eine ontische Sonderform eines umfassenderen, meontischen Konstitutionsbegriffs auf: „Erst die meontische Fassung der absoluten Subjektivität zeigt die Konstitution als ein me-ontisches Verhältnis [...] ‚zwischen‘ / Welt (Sein) und ‚Nichts‘; als Verhältnis von Ursprung und Entsprungenheit.“ ⁹⁵ Was Fink hier, sich Husserl angleichend, ‚Konstitution‘ nennt, ist ein Synonym für das, was er bei Hegel als ‚Werden‘ findet, was er begrifflich als ‚Übergang‘ gedacht hat und was ganz zu Anfang als Nachträglichkeit und Verschiebung erschien. Fink legt die Phänomenologie eine Ebene tiefer und das zeitweise Vorhaben, eine ‚Differenzschrift‘ ⁹⁶ zu verfassen – mit Fink also in der Position Hegels –, zeigt, dass diese Tieferlegung einem philosophischen Höchstanspruch folgt.

In der Tat gehört Finks Philosophie, wie sie als Meontik und Ursprungsforschung in den Notizen erscheint, zu den großen philosophischen Ansätzen des 20. Jahrhunderts. Es gibt in der Doxographie größere Philosophen mit weniger tiefgreifenden Gedanken, und auch den Vergleich mit Heidegger besteht Fink, auch und gerade, weil er darauf verzichtet, die eigene Ursprungsfrage mit der Philosophie als solcher zu identifizieren.

Doch eine letzte Frage scheint offengeblieben zu sein: Wohin genau verlegt Fink eigentlich die Phänomenologie? Was ist eigentlich der Gegenstandsbereich seiner Ursprungsforschung? Wenn diese Frage keine naive sein soll, also nicht qua „Gegenstandsbereich“ schon wieder ontisch fragt und damit Finks eigener Fragerichtung eine *petitio principii* entgegenhält, dann kann doch gefragt werden: Was wird da eigentlich genau beschrieben, in dieser Meontik?

Ich habe hier versucht, dazu einige Hinweise zu geben. Vorhin habe ich darauf verwiesen, dass Fink den Übergang seines Gegenstandes – des Ursprungs hin zum Entsprungenen – noch einmal im Übergang der meontischen in die on-

⁹³ EFGA 3.2, Z-VII, 10a, 61.

⁹⁴ EFGA 3.2, Z-XI, 69b, 166.

⁹⁵ EFGA 3.2, Z-XV, 26a, 277.

⁹⁶ EFGA 3.2, Z-XIV, II/1b, 252: „Differenz des Husserlschen und Heideggerschen Systems der Philosophie.“ Vgl. auch Z-X, 13a, 121.

tisch-ontologischen Begriffe sieht. Auch in der gerade gehörten Rede vom „Logos des philosophischen Urphänomens“ scheint der Genitiv mehrdeutig auslegbar zu sein. Fink unterscheidet klar zwischen einer „mundane[n] Logik“, die ihre Voraussetzungen in ontischen Vorstellungen hat, und der „spekulativen Logik“⁹⁷ Hegel'scher Prägung, die sich als „Selbstbewegung des Begriffs“⁹⁸ zeigt.

Schon mit einem Hegel'schen Verständnis vom „spekulativen Satz“⁹⁹, der für Fink geeignet ist, meontische Einsichten auszudrücken, lässt sich der Gegenstandsbereich auf den Logos festlegen, der selbst derjenige der ‚Phänomenologie‘ ist: Phänomenologie des Absoluten wäre dann Phänomenologie des Logos in ‚Phänomenologie‘ qua -Logie.

Wem das noch zu abstrakt erscheint, der findet beim späten Fink deutlichere Hinweise. In seinem Royaumont-Vortrag¹⁰⁰ von 1957 führt Fink eine Unterscheidung ein, die es möglich macht, den Rückbezug, um den es hier laufend gegangen ist, als einen logischen im Sinne dieses Logos, dieses Vollzugs und Verhältnisses zu verstehen, in dem sich jede Explikation immer schon bewegt: die Unterscheidung von *thematischen* und *operativen* Begriffen. Es sind letztere Begriffe, die als implizite Einsätze (und Faktoren) in philosophischen Texten mitarbeiten und auf die man *zurückfragt*, wenn man nach Voraussetzungen fragt. Klammert man das ontische Vorverständnis von ‚Sprache‘, ‚Logik‘, ‚Logos‘ usw. ein, ergeben sich auch die Strukturen, die Fink in seiner Phänomenologie des Absoluten immer wieder beschrieben hat.¹⁰¹ Ebenso finden sich in späteren Texten Finks einige der Probleme, die in den Notizen noch als meontische erscheinen, nun als Verhältnis von Operation und Inhalt beschrieben.¹⁰²

Finks Phänomenologie des Absoluten, weit davon entfernt, eine phänomenferne Ursprungsspekulation zu sein, wäre dann eine *logische Phänomenologie*. Ihr „Gegenstandsbereich“ wäre nicht irgendein ontischer Gegenstand oder eine

⁹⁷ EFGA 3.2, Z-XV, 43a, 283.

⁹⁸ EFGA 3.2, Z-XV, 44b, 284.

⁹⁹ Vgl. Hegel, PhG, 59–61. Der spekulative Satz fordert immer wieder zur Neuauslegung auf – die erste Auslegung sieht sich durch die Aporie gehemmt, wird zurückgeworfen, setzt neu an. Fink kennt diese Bewegung als methodisches Prinzip seiner Dissertation, vgl. EFGA 3.1, Z-I, 138b, 91.

¹⁰⁰ Veröffentlicht als Eugen Fink: „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie“. In: ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg/München 1976, 180–204.

¹⁰¹ Vgl. Urs Schällibaum: *Reflexivität und Verschiebung*. Wien 2001; ders.: *Macht und Möglichkeit. Konzeptionen von Sein-Können im Ausgang von Hölderlin und Novalis*. Wien 2013; VGzG I.

¹⁰² Vgl. Eugen Fink: „Zum Problem der ontologischen Erfahrung“ (1949). In: ders., *Nähe und Distanz*, 127–138, hier: 133–134; ders.: *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der ‚Phänomenologie des Geistes‘*. Frankfurt am Main 1977, 103; ders.: *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*. Dordrecht 1957, 51–52, 155–156.

ontologische Voraussetzung. Er bestünde in dem, was wir immer schon einsetzen, etwa um zu thematisieren, was wir immer schon eingesetzt haben – inklusive des Terms „immer schon eingesetzt haben“, in dem sich eine konstitutive Nachträglichkeit ausdrückt.

Die Philosophie, schreibt Fink, „vollendet sich in der Bestimmung ihres eigenen Wesens“. Vielleicht aber liegt gerade darin ihr Wesen: sich immer wieder neu in sehr unterschiedlichen Weisen zu vollenden, sich manchmal auch zu verfehlen, im Wahnsinn des Eigendünkels oder in der Verzweiflung der Weltgefangenschaft zu kreisen. Philosophie wäre sie dann, insofern sie Phänomen des Absoluten ist, das sich in jeder Erscheinung seiner selbst wiederfinden kann. Eine ewige Wiedergeburt, die „Erscheinung ihres Geistes nach dem Tode ihres Lebens“¹⁰³, der zu neuem Leben sich anspannt und entfaltet. Vielleicht ein angemessener Trost im „Dunkel der Weltnacht.“

¹⁰³ Hegel: *Jenaer Schriften* 1801–1807 (wie Anm. 85), 553.

Ovidiu Stanciu

The Power of the Speculative

Fink, Hegel and the Horizons of Thinking

Spekulative Gedanken sind keine gedachten Bäume, keine bloß gedachten Taler – im Gegensatz zu den wirklichen Talern (um Kants berühmtes Beispiel zu nehmen), sie sind die Seinsgedanken der Wirklichkeit selbst – sie sind das Wirkliche an den wirklichen Talern.¹

Abstract

The thesis I defend in this text is that Eugen Fink's most original contribution to the phenomenological tradition consists in the rehabilitation of speculative thinking as a legitimate and compelling mode of approaching philosophical problems. Furthermore, I claim that this theoretical move is accomplished through a constant while critical dialogue with Hegel. I start by exposing the criticism Fink levelled against the canonical, Husserlian, understanding of phenomenology as a descriptive enterprise. Then, I delineate the interpretative strategy Fink puts in place in his reading of Hegel and bring out its underlying commitments. As I will show, his interpretation of Hegel is determined by the concern of rescuing some deep-seated cosmological insights determining Hegel's philosophy. I further show that his understanding of Hegel is worked out in reference to, but also in explicit contrast to, Heidegger's reading of Hegel. Finally, I claim that Fink's sustained attention to Hegel does not amount to an endorsement of his position and examine the reasons he advances for "rejecting Hegel".

Keywords: Hegel, Fink, Speculative, World, Cosmological Difference

1. Descriptive analysis and speculative thought

The most incisive theoretical innovation brought about by Fink within the phenomenological movement lies in the attempt of joining together descriptive analysis and speculative thought, of articulating the phenomenological and the speculative as two constitutive and irreducible dimensions of thinking. This, in turn, involves the rehabilitation of the speculative as a legitimate and compelling mode of approaching philosophical problems. Indeed, no other phenomenologist has so forcefully and unabashedly defended the rights and titles of speculative thought in front of the attacks waged against it by different strands of positivism and empiricism, acting from within or without the phenomenological tradition. While the concept of the speculative bears a multitude of meanings

¹ Eugen Fink: *Sein und Mensch*. Freiburg/Munich 1977, 191.

and has received a wide variety of treatments within the Western tradition, Fink retains and considers paradigmatic its transgressive sense: speculation designates an inquiry whose thematic field lies beyond what can be evidentially given in intuition and thus can capture what eludes or resists phenomenalisation. However, venturing beyond the confines of the phenomenal realm is not to engage in the hopeless and incautious adventure of an “Icarus flight”;² rather, it amounts to assuming the only position enabling us to scrutinize the phenomenal field in all its amplitude and to yield an accurate account of the scope and nature of philosophical activity.

The adoption by Fink of a speculative stance is motivated by two interrelated claims: an *ontological* claim regarding the inner restrictions of *phenomenality* as such and a *methodological* claim concerning the unavoidable shortcomings of “modern” (i. e. Husserlian) *phenomenology* and of its descriptive approach. In the first place, Fink points out the intrinsic limits of the phenomenal realm. He maintains that phenomenality is too narrow a field to embrace everything that stirs thought and sets it in movement. On his account, phenomenality is necessarily ascribed to the *res* – the individuated thing having a defined aspect and sharp outlines – and to its purview, its non-thematical background. However, insofar as the world cannot be construed on the model of the *res*, as a thing of gigantic proportions or as the sum total of beings, it cannot be brought to phenomenological givenness: “the world as a whole lies beyond the reach of our experience.”³ To put the matter more starkly, phenomenality is always innerworldly and never of the world. However, insofar as every innerworldly being has its place within the overall fabric of the world and is set “in the unique space and unique time of the world,”⁴ illuminating the world is a necessary requirement for having a firm grasp of what is given. The field of the appearing cannot espouse the world in all its expanse, but the non-givenness of the world conditions everything that can be experientially given. While the world eludes phenomenality, it cannot nonetheless be dismissed from a thorough account of manifestation. Two implications can be drawn from this development: a) the phenomenal field is not self-sufficient – neither in the order of being, nor in that of the conceptual elucidation; b) in as much as the core of speculative thought lies in a movement of transgression of the phenomenal field, it can thereby account for

² Eugen Fink: “Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie” (1935). In: Id., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, edited by Franz-Anton Schwarz. Freiburg/Munich 1976, 7–44, here: 43.

³ Eugen Fink: *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der “Phänomenologie des Geistes”*, edited and with an afterword by Jan Holl. Frankfurt 2012, 16.

⁴ *Ibid.*, 20.

what cannot be presented intuitively. Speculative thought appears thus as an inquiry into the non-phenomenal conditions of phenomenality.

Secondly, Fink's project of retrieving and revindicating the positive meaning of speculative thought leads him to call into question some of the most deeply held assumptions of canonical phenomenology and more specifically its attachment to the idea of intuitive givenness. Thus, he takes aim at what he deems to be the "anti-speculative *pathos* of early phenomenology"⁵ and claims that Husserl's utter disregard for speculative thought is responsible for his insufficient or misleading account of philosophical activity and for his misapprehension of the breadth and meaning of the conceptual. Indeed, on Fink's account, "the basic approach of modern 'phenomenology', which starts out from beings (*Seienden*) as *given* to human perception and proclaims the *phenomenon* as the only legitimate basis of philosophical explanation"⁶ is insufficiently radical. This lack of radicality is manifested at two distinct levels. First, Fink maintains that the insights that can be drawn by holding fast to the imperatives and constraints of the phenomenological method are necessarily regional: the most comprehensive structures of the phenomenal field cannot thereby be made visible. Thus, the phenomenological method

which is based exclusively on the principle of the universal "originary attestation" (*originären Ausweisung*) restricts itself, willy-nilly, to that which can become a "phenomenon". However, it is by no means certain that space, time and movement can be grasped and analyzed according to their actual essence as an appearing (*Erscheinen*).⁷

The argument conveyed in this text is that the most comprehensive dimensions of the field of experience resist "originary" intuitive givenness. Intuitive attestation is a requirement that can be applied only to local phenomena, and never to the most encompassing articulations of phenomenality. Secondly, Fink sustains that the dominant orientation of canonical phenomenology relies on the assumption that our primary relation to the world consists in the uptake of the given, and, consequently, that philosophical activity, in its paradigmatic form, amounts to a description of what is available in experience. Therefore, the only legitimate task of philosophy is that of exploring the phenomenal field, of exhibiting and clarifying the underlying structures of the given. However, for Fink, this approach falls prey to "the mirage of immediacy, of a pure and simple

⁵ Eugen Fink: "Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens" (1951). In: Id., *Nähe und Distanz*, 139–157, here: 140.

⁶ Eugen Fink: *Sein, Wahrheit, Welt* (Eugen Fink Gesamtausgabe Vol. 6), edited by Virgilio Cesarone, Freiburg/Munich 2018, 276 (= EFGA 6).

⁷ Eugen Fink: *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*. In: EFGA 6, 15–205, here: 45.

recording of a being that is simply there, a thing that is ready for us.”⁸ He further adds that “a crude preconception of the phenomenological description is the idea of a simple donation before any judgmental thinking, as an ante-predicative foundation of the expressive judgments.”⁹ In this passage, a central claim of Husserl’s phenomenology, according to which the phenomenon provides itself with its own standard of assessment and, therefore, that we should not impose upon it external criteria of evaluation, comes in for a vehement critique. On Fink’s view, such an account is ruled by the maxim of pure observation. However, the idea of a purely observational knowledge fails to account for the actual process of description, which involves not only the passive moment of encounter, but also a projective moment, whereby the very conceptuality employed in the description is forged. There is no innocent description, for any description is intimately tied up with a conceptual construction. Thus, while any philosophically sound explanation must make reference to and incorporate the ante-predicative level, this dimension cannot function as an ultimate ground. The passive moment of the philosophical elucidation cannot be absolutized.

Moreover, endorsing the idea of a pure donation of the ante-predicative, prior to and independent of any logical articulation, constitutes for Fink not only a structural defect afflicting Husserl’s account of the experience. It is also the sign of a profound disengagement with the most genuine and far-reaching aspirations of philosophical thought, the abandonment of the inaugural experience of philosophy itself: namely, thinking’s capacity of undercutting the credentials of the merely given, of detaching itself from whatever presents itself as simply there, of extending past any given confines, and of constituting an authority in and for itself. In an extremely virulent, almost visceral, working note from 1940, Fink writes:

on the side of being, Husserl’s method is primarily a “description” with determined prejudices about the nature of the concept and language [...] on the side of knowledge, it is an “analysis”: an infinitesimal differentiation and a deployment of the knowledge of the given being. The description without a project, without positing the concept of the given, is a concept-blind positivism; analysis without reference to speculative thought, thus analysis that deploys infinitely only a given knowledge is mere gossip.¹⁰

⁸ Eugen Fink: “Elemente einer Husserl-Kritik”. Published only in the French Translation as “Éléments d’une critique de Husserl (texte inédit)” by G. van Kerckhoven and S. Finetti, In: *Annales de Phénoménologie*, 15, 2016, 35–53, here: 52. My translation.

⁹ *Ibid.*, 51.

¹⁰ *Ibid.*, 42. It is obvious that, for polemical reasons, Fink overemphasizes to the point of caricature Husserl’s appeal to the ante-predicative. However, Fink’s diagnosis remains relevant in as much as it allows to circumscribe a tendency inherent in the phenomenological tradition, one that has been unfolded in its subsequent development, for instance in the work of Jean-Luc Marion. See in this respect Jean-Luc Marion: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris 1990.

Overcoming the “concept-blind positivism” and the ceaseless and unclusive “gossip” of micrological descriptions requires the acknowledgment of the capacity of thought to device its own paths which do not rely on, nor “express phenomenal results.”¹¹ Fink insists that thinking is not necessarily riveted to the given, and that its innermost core lies rather in its active and projective capacity. The proper operation of thinking is an active one. It consists in projecting a sphere of meaning which is not a mere reflection of the existing. Consequently, the concept is not simply a useful abbreviation, a derivative instance grafted on and dependent upon the sensible, but rather an autonomous instance, having its distinctive consistency. Such a theoretical move hinders the identification of philosophy with a descriptive undertaking, with the survey of the phenomenal field, and allows to open up a field of questions that would otherwise remain unaddressed.

Following this strand of thought, in a manuscript from 1939 Fink criticizes Husserl’s understanding of the speculative and claims that it “does not spring from a real coming to terms with speculative philosophy but is a polemical concept.”¹² Husserl construes speculation as a purely noetic relation to the world deprived of any intuitive basis and opposes to it an account of thinking as “an intentional modification of intuition and one that is thus characterized by a certain mediacy and distance from phenomena.”¹³ While Fink admits that speculative thought is bereft of any intuitional ground, he does not follow Husserl in sustaining that speculation is thereby delegitimized, that it becomes a mere semblance of knowledge, a vacuous pretention deprived of any credentials. However, rejecting Husserl’s assessment of speculative thought does not lead Fink to simply endorse the position of Husserl’s opponents: the emancipation of thinking from the shackles of givenness does not mean for him, as the classical idealist argument goes, that thinking is essentially self-referential. Quite the contrary, thinking is hetero-referential, but it determines something that cannot be brought to a phenomenal view. On this approach, speculation designates not just a methodological “device” or mode of knowledge, which could be indistinctly applied to any sort of problematic field, but points rather toward an exemplary domain: the world. This allows us to formulate the paradoxical-sound-

¹¹ Eugen Fink: *Spiel als Weltsymbol* (Eugen Fink Gesamtausgabe Vol. 7), edited by Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp. Freiburg/Munich 2010, 81; Translated by Ian Alexander Moore and Christopher Turner as *Play as Symbol of the World: And Other Writings*. Bloomington/Indianapolis 2016, 82.

¹² Cf. Ronald Bruzina: *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and ends in phenomenology 1928–1938*. New Haven/London 2004, 399–400. Bruzina refers to the unpublished manuscript Z-XXVII 59a.

¹³ *Ibid.*

ing thesis governing Fink's analysis: the experience offers us an access to the world – and thus enables speculation – but only in a negative manner: what experience presents is not the world itself, rather its withdrawal.¹⁴

However, redeeming speculation as a legitimate philosophical approach does not amount to an outright dismissal of the patient and sober project of exhibiting the structures of lived experience, of what Fink calls “intentional analysis.”¹⁵ On the contrary, the radical and relentless effort aiming at charting off the field of the appearing undertaken under the strict observance of the requirements of phenomenological method retains an uncontested legitimacy. However, its legitimacy is limited, for the results of such analysis need to be recast and set within a wider framework. Speculation and description are not at odds with each other, they are not mutually exclusive, they can be joined together into a unified account. It is precisely the project of establishing an alliance between intentional analysis and speculative thought that constitutes the very core of Fink's theoretical program. As he puts it in *Sein, Wahrheit, Welt*:

It is just as much the task of philosophy to investigate faithfully the given field of phenomena, as also to ask questions beyond it, reflecting back to the self-movement, which in the first place makes the phenomena appear. Philosophy must unite phenomenally-bounded sobriety with speculative power.¹⁶

The nexus of questions revolving around Fink's attempt of overcoming the limitations of Husserlian phenomenology inform the background of his reading of Hegel and signal the dominant concerns guiding his approach. Indeed, the attempt of securing the legitimacy of speculative thought makes up the systematic place from where Fink engages in a thorough interpretation of Hegel's *Phenomenology of Spirit*. Furthermore, on Fink's account, the overall thrust of Hegel's thinking is fully consonant with the view he has laid out in his criticism of the descriptive orientation of Husserl's phenomenology. As he puts in his commentary of Hegel's *Phenomenology*:

The unprecedented difficulty of his (Hegel's) phenomenology lies in the fact that it does not content itself with describing available results or simply given ‘phenomena’, then adding additional judgments and theorems to them, but rather delves deeply into those thoughts by which (and through which) we understand [...] the phenomenon. [...] Hegel's thinking concerns the ‘understanding of being’, not only as an object, but as an operation. It is not a question for him of bringing to concept a preconceptual knowledge about being,

¹⁴ Cf. on this point: Hans Rainer Sepp and Cathrin Nielsen: “Welt bei Fink”. In: Hans Rainer Sepp, Cathrin Nielsen (eds.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Freiburg/Munich 2011, 9–24.

¹⁵ Cf. Eugen Fink: “Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens” (1951). In: Id., *Nähe und Distanz*, 139–157.

¹⁶ Fink: *Sein, Wahrheit, Welt*, 248.

but of reflecting on the thoughts and concepts of being, bringing to completion their internal contradictions.¹⁷

However, Fink's turn towards Hegel is not the result of his dissatisfaction with Husserl's phenomenology. Ever since his years of assistantship to Husserl, Hegel's philosophy has exerted a formative influence and a marked impact on Fink's intellectual trajectory. His sustained interest in Hegel can be documented from the beginning of his philosophical pathway. As Dorion Cairns reports in his Freiburg diary in an entry from September 23, 1932:

Fink has long been working on Hegel, especially on his youthful works, couched in a Schellingian-Fichtean language, but with a new content. The difficulty with the Hegel interpretation is the erroneous application of mundane concepts and logic to what Hegel says.¹⁸

And he adds, offering a glimpse of the interpretive stance taken up by Fink, that: "The difficulty with the Hegel interpretation is the erroneous application of mundane concepts and logic to what Hegel says. For example, the identity of *Sein* and *Nichts* is not a mundane identity, but the identity of the constituted and constituting."¹⁹ As this passage makes clear, Fink approaches Hegel not as an episode in the history of ideas but mobilizes his conceptuality to pin down more precisely the central themes of phenomenological philosophy. Numerous working manuscripts collected in his *Phänomenologische Werkstatt* bear witness to the same movement of thought. In a fragment from 1930 he maintains that "the 'natural attitude' is the world of 'unhappy consciousness' (Hegel)."²⁰ Furthermore, in his doctoral thesis as well as in his *Kant-Studien* article, he uses Hegel's concept of *Aufhebung* to describe the relationship between the phenomenological reduction and the natural attitude – the reduction being, according to this interpretation, an *Aufhebung* of the natural attitude.²¹ It is also worth recalling that during the 1930/31 winter semester he gave a Privat-Seminar to visiting Japanese scholars on Hegel's *Phenomenology of Spirit*.²² Furthermore, it has been argued that Fink's specific phenomenological approach bears distinct similarities with Hegel's thought. This Hegelian background has been understood as the source of Fink's "deviation" from Husserl's canonical doctrine, so that it was claimed that the *6th Cartesian Meditation* reflects an orientation of phenomenology towards Hegelianism (or even a hybridization of phenomenol-

¹⁷ Fink: *Hegel*, 202–203.

¹⁸ Dorion Cairns: *Conversations with Husserl und Fink*. The Hague 1976, 96.

¹⁹ *Ibid.*, 96–97.

²⁰ Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (Eugen Fink Gesamtausgabe Vol. 3.2), Edited by Ronald Bruzina. Freiburg/Munich 2008, 54.

²¹ Eugen Fink: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, The Hague 1966, 15 and 110.

²² Cf. Bruzina: *Edmund Husserl & Eugen Fink*, 129.

ogy by Hegelianism).²³ However, if these elements are beyond any doubt, it remains to measure the specific use to which Fink puts Hegel's conceptuality and more particularly the idea of the speculative.

In what follows, I will mainly focus on Fink's post-war writings and, in particular, on two lectures given at the University of Freiburg and published under the titles *Sein und Mensch* (lecture-course delivered in the WS 1950/51) and *Phänomenologische Interpretation der Phänomenologie des Geistes* (lecture-course delivered first in the WS 1948–49 and repeated in a revised form in the WS 1966–67 and SS 1967), while also drawing on the working notes gathered in the *Phänomenologische Werkstatt*. I will start by delineating the interpretative strategy Fink puts in place in his reading of Hegel and bring out its underlying commitments. As I will show, his reading of Hegel is determined by the concern of rescuing some deep-seated cosmological insights determining Hegel's position. Then, I will sustain that his interpretation is worked out in reference to, but also in explicit contrast to, Heidegger's reading of Hegel. Finally, I will claim that Fink's sustained attention to Hegel does not amount to a thorough embrace or a full allegiance of his position and examine the reasons he advances for "rejecting Hegel."²⁴

2. Beyond subjectivism

Fink's reading of Hegel relies on the assumption that the guiding thread running throughout Hegel's entire work, the cardinal topic of Hegel's philosophy is the question of "being in its worldly expanse (*Sein in seiner welthaften Weite*)."²⁵ Thus, on Fink's account, "in his ontology [...] Hegel thinks in a tacit way the

²³ Steven Galt Crowell: *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*. Evanston 2001, 245–246: "The particular shape given to the 'phenomenology of phenomenology' in the *Sixth Cartesian Meditation*, the particular conception of what belongs to (and is implied by) a 'critique of transcendental reason,' does indeed come, if not precisely from outside phenomenology, then at least from failure to recognize a trap lying within it, namely, the potential for 'dialectical illusion [Schein]' in Kant's sense. And Fink is indeed responsible for this, if only because he actually tried to prepare the move from phenomenology to metaphysics that Husserl only pined after. [...] Fink steers transcendental phenomenology toward Hegelianism, repeating in a precisely identifiable way the move from Kant to Hegel". See also J. N. Mohanty: *Edmund Husserl's Freiburg Years 1916–1938*. New Haven 2011, 430: "[Fink] was seeking to incorporate into a Husserlian thinking Heidegger's problematic and results, as well as, through Heidegger, Hegel's phenomenology. These are laudable efforts that deserve serious consideration on their own, but we must be aware of not ascribing the resulting positions as constituting the goal of Husserl's thinking."

²⁴ Fink: *Sein und Mensch*, 196.

²⁵ Fink: *Hegel*, 33.

sway of the world (*Walten der Welt*) that embraces all that is finite.”²⁶ He further substantiates this thesis, by claiming that:

Hegel’s outlook of thinking is directed from the outset to the world-wide sway of being in everything that exists and through everything (*das weltweite Walten des Seins in allem Seienden und durch alles hindurch*); the thing becomes for him merely a passage. He thinks “being” as “life” – as the “flow” in all beings.²⁷

From the outset, Hegel’s thought is thus firmly set within a cosmological horizon: the starting point of his philosophy is deemed by Fink to be “cosmo-ontological”²⁸ and his fundamental concepts have a “cosmo-ontological reach.”²⁹ Characterizing Hegel’s philosophy in such a way involves also claiming that he has performed a decisive break with the prevailing orientation of traditional ontology. On Fink’s view, traditional ontology is fundamentally a “thing-ontology” (*Dingontologie*): the individuated, singularized, innerworldly being is taken to be the paragon of everything that exists and can be thought. The theoretical move enabling Hegel to overcome the handed-down “thing ontology” is speculation.³⁰ Moreover, it is the speculative character of Hegel’s philosophy that allowed him to address “the question of being in its worldly expanse” and, hence, to gain access to a cosmological problematic.

However, while Fink describes Hegel’s thinking as unfolding within a cosmological horizon, he also stresses that the question of the world is not explicitly taken up by Hegel: “the world is only the horizon, lying in twilight, of the dialectical play of <Hegel’s> universal-ontological concepts,”³¹ so that Hegel offers only an “implicit exposition of the world problem.”³² In the theoretical setting devised by Fink, world does not designate the blind and compact mass of the real, a collection of entities or the sum total of beings; nor can it be simply equated with a cosmological “idea” projected by our spirit, the total-horizon to which we arrive progressively by delving into the outer horizons of a given perceptual object, or the totality of involvements governing our practices. It is rather the originary and all-encompassing whole from which forms and beings continually emerge and to which they return; it is the power governing the unrelenting differentiation of beings and presiding over their reunification. As Fink puts it:

²⁶ Fink: *Sein und Mensch*, 27.

²⁷ *Ibid.*, 50.

²⁸ Fink: *Hegel*, 23.

²⁹ *Ibid.*, 15.

³⁰ Fink: *Sein und Mensch*, 29.

³¹ Fink: *Hegel*, 23.

³² Fink: *Sein und Mensch*, 168.

The course of the world enjoins [*verfügt*] all individual beings; it allows them to emerge and perish, to grow and to shrivel; it brings things into their individuation and takes them away from it again—it occurs as the universal individuation of all finitely existing beings. The universal being-in-the-world of all finite things in general as a belonging within the cosmos does not therefore mean a static, stationary relation, but rather the belonging of things within the prevailing of worldwide individuation, within the cosmic process of individuation.³³

Within this setting, Hegel's position comes to be characterized by a tension or an oscillation: while he has departed from the traditional thing-ontology and set on a path leading to an overt treatment of the question of world, he has not fully accomplished this possibility. Thus, although Fink straightforwardly acknowledges that Hegel offers impulses for a cosmological problematic, he nevertheless points out the insufficiencies of Hegel's approach to the question of the world. However, interpreting Hegel from a cosmological standpoint makes it obvious that Fink's dialogue with Hegel is part of his larger project of providing "a reconstructive, 'apocryphal' interpretation of cosmological moments within metaphysics."³⁴ Thus, in approaching Hegel, Fink's aim is to examine a moment in the pre-history of his cosmological approach, a station "in our pathway towards the originary concept of world,"³⁵ but also to show how the question of the world, which he deems to be the authentic *Sache selbst* of thought, shapes profoundly, albeit implicitly, this decisive moment of the metaphysical tradition.³⁶

In order to justify this interpretative stance, Fink is compelled to ward off a number of competing, and on his account, inaccurate interpretations of Hegel's project. The first interpretation alluded to by Fink considers the "speculative logic" as a relapse into the dogmatism of the old metaphysics, beyond the caesura represented by Kant's transcendental philosophy. On such a view, Hegel's philosophy would be essentially a "the(i)ology", an "ontic of the absolute Spirit (*Ontik des absoluten Geistes*)."³⁷ Against such a "theologizing" reading which equates Hegel's absolute Spirit with God, Fink insists on the critical thrust of

³³ Fink: *Spiel als Weltsymbol*, 70–71; transl. 72–72.

³⁴ Thomas Franz: "Weltspiel und Spielwelt. Eugen Finks symbolische Kosmologie". In: Cathrin Nielsen, Hans-Reiner Sepp (eds.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Freiburg/Munich 2010, 250–266, here: 253.

³⁵ Fink: *Hegel*, 84.

³⁶ It is obvious that the concept of world as Fink thematizes it, is by no means central to the self-understanding of Hegel's thought, nor to its dominant interpretations. However, the claim he is staking out is not historiographical or philological: he aims to unearth possibilities and latencies Hegel's philosophy contains. While the concept of world is not absent in Hegel's, its field of application is usually restricted to the cultural-political realm. See in this regard: Angelica Nuzzo: "Hegel's Philosophy of Right and the Idea of the World: Dialectic's 'Political Cosmology'". In: *Critical Review: A Journal of Politics and Society* 33 (3–4), 2021, 332–358.

³⁷ Fink: *Sein und Mensch*, 49.

Hegel's enterprise and on the radical rebuttal of traditional metaphysics it contains. Seen from this angle, the *Phenomenology of the Spirit* stands in close vicinity to Kant's *Critique of Pure Reason* and its critique of dogmatic metaphysics,³⁸ insofar as the two works seek to dismantle the main tenets of traditional metaphysics and to clear the ground for a new metaphysics. Moreover, a "theological" reading of Hegel ignores the capstone of Hegel's thought, the question pervading his enterprise, and which also explains the account he gives of the absolute Spirit: namely, the question of being. Far from unfolding an investigation aimed at exposing the constitution of the supreme being, the center of gravity of the Hegelian project lies in the question of being – or rather of *Sein in allem Seienden* –, so that it does not accomplish a regression to a pre-transcendental space, but rather constitutes a radicalization of the transcendental approach itself: "he is only concerned with the question of being in all being (*es geht ihm einzig um die Frage nach dem Sein in allem Seienden*)."³⁹

The second interpretative option discussed by Fink is the existentialist and historicist reading of Hegel's *Phenomenology* and he alludes briefly, in this context, to Kojève.⁴⁰ Such a position remains caught up in the same quandary as the theological reading, for it assumes that the question driving the whole project of the *Phenomenology* is the elucidation of the mode of being and the historical and logical unfolding of the essence of a specific entity. With regard to the theological position, the existentialist-historicist reading merely operates a substitution of the entity to which an absolute character is attributed: the God of traditional metaphysics is replaced by "the whole Man (*l'homme integral*),"⁴¹ Man considered in the totality of his historical evolution or "the whole of humanity's historical evolution."⁴² On Fink's account, such a reading engenders necessarily "a dogmatic and massive ontic of the human spirit."⁴³ The theological and the anthropologico-existential interpretations rely on the same argumentative strategy: a given entity is singled out, heightened above all else, and invested with a foundational significance. They both unduly restrict the subject-matter of Hegel's *Phenomenology* to the clarification of a given entity (*Seiende*) – and, in this regard, it matters little whether this entity is divine or humane. Against these readings he deems misguided, Fink maintains that the driving

³⁸ Cf. Fink: *Hegel*, 59.

³⁹ Fink: *Sein und Mensch*, 50.

⁴⁰ Fink: *Hegel*, 189.

⁴¹ Alexandre Kojève: *Introduction to the reading of Hegel*. Ithaca/London 1969, 44. For an analysis of the argumentative strategy adopted by Kojève to justify this reading, cf. Ovidiu Stanciu: "Le lieu de la négativité. Tran Duc Thao, Kojève et le 'contenu réel' de la *Phénoménologie de l'Esprit*". In: *Revue Philosophique de Louvain*, 117(3), 2019, 441–464.

⁴² *Ibid.*, 244.

⁴³ Fink: *Hegel*, 111.

question of the *Phenomenology* is not an entity – be it divine or humane – but the question of being: “Hegel’s dialectical thinking is primarily an unfolding of the question of being.”⁴⁴

The forceful assertion of the question of being as the master issue in the *Phenomenology of Spirit* places Fink in the vicinity of Heidegger. It is, indeed, beyond doubt that the interpretation he builds up owes a great deal to Heidegger’s treatment of Hegel. He acknowledges explicitly this debt, noting that Heidegger’s interpretation of Hegel “is the most radical contemporary questioning of Hegel”⁴⁵ and, in his commentary, he makes frequent use of a vocabulary and of a set of terminological distinctions that bear an unmistakably Heideggerian imprint: he characterizes the transition from the consciousness to the self-consciousness as a „leap in thinking”;⁴⁶ identifies the being with the originary *a priori*;⁴⁷ uses the distinction between ontic and ontological concepts;⁴⁸ interprets the trajectory described in the first chapters of the *Phenomenology* not simply as an account of different formations and shapes of consciousness, but rather as displaying a series of „ontological experiences”;⁴⁹ employs characteristically Heideggerian expression such as „the originary violence of the problem of being” or “the finitude of Dasein.”⁵⁰

However, despite this thematical and terminological overlappings, he does not take for granted the theoretical decisions guiding Heidegger’s reading of Hegel but subjects them to intense critical scrutiny. Indeed, Fink characterizes Heidegger’s interpretation of Hegel as “one-sided”⁵¹ and explicitly rejects Heidegger’s characterization of Hegel as a “Cartesian,”⁵² i. e. as accomplishing and consuming the modern metaphysics of subjectivity. On Fink’s account, such an interpretation minimizes Hegel’s real breakthrough⁵³ and occludes precisely what is most valuable and far-reaching in Hegel’s project. Hence, Fink endeavors precisely “to extricate Hegel from the narrow framework of modern metaphysics”⁵⁴ and to offer an alternative account whereby his enduring relevance for a cosmological approach could be grasped.

⁴⁴ Ibid., 135.

⁴⁵ Fink: *Sein und Mensch*, 165.

⁴⁶ Fink: *Hegel*, 134.

⁴⁷ Fink: *Sein und Mensch*, 188.

⁴⁸ Fink: *Hegel*, 48.

⁴⁹ Ibid., 112.

⁵⁰ Ibid., 192.

⁵¹ Fink: *Sein und Mensch*, 178.

⁵² Ibid., 175.

⁵³ Fink: *Hegel*, 135.

⁵⁴ Fink: *Sein und Mensch*, 177.

However, what does it mean to understand Hegel as being situated in the wake of Descartes, or to determine his overall stance as a Cartesian one? It is tantamount to affirm that Hegel is pursuing and accomplishing a triple reduction which, for Heidegger, constitutes the hallmark of Descartes' position: a) the reduction of the ego to the "authoritative *subiectum*";⁵⁵ b) the reduction of beings to objects lying available for a subjective grasp, effected in the mode of representation; c) the reduction of truth to certainty, for "ever since modern philosophy has set foot on what for it is *terra firma*, truth has held sway as certainty. True is that which is known in unconditional self-awareness."⁵⁶ Considered from this angle, Hegel appears as offering the fullest unfolding of the Cartesian project and as taking the logic of Modernity to its furthest limit. He is thus a terminal figure, the accomplishment of the project of a radical subjective grounding of knowledge in the self-certainty of the subject, the epitome and completion of modern, cartesian, philosophy. As Bernard Mabile aptly sums up the gist of Heidegger's reading of Hegel in a way convergent with Fink's analysis: "the Absolute-subject of which the Preface to the *Phenomenology of Spirit* speaks is only the apotheosis of the Cartesian *ego cogito* weighted with the Spinozist conception of the Absolute-substance."⁵⁷ And, when he widens this historical perspective, "Heidegger reinscribes the Hegelian metaphysics in a lineage that, from Duns Scotus to the pre-Kantian scholastic metaphysics, has accomplished a 'noetization' of the being, that is to say, has progressively reduced the object of metaphysics to the thinkable."⁵⁸ It is this double process of "noetization" and "subjectivation" of being that, on Heidegger's view, comes to completion in Hegel's philosophy. Fink explicitly takes up this interpretative stance when he summarizes Heidegger's reading of Hegel in the following manner: "The thinking of being must start from thinking itself and have its ground in it, because thinking itself has shown itself to be the real, true being."⁵⁹

Heidegger's diagnosis of Hegel as a Cartesian thinker is set within the wider framework of his destinal, onto-historical account of the inner transformations of Western metaphysics. By placing Hegel in the historical sequence in-

⁵⁵ Martin Heidegger: "Hegel und die Griechen". In: *Wegmarken* (Gesamtausgabe Vol. 9), edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt 1976, 427–444, here: 429. Translated by Robert Metcalf as „Hegel and the Greeks (1958)". In: Martin Heidegger (Author), William McNeil (Ed.), *Pathmarks*, Cambridge 1998, 323–336, here: 325.

⁵⁶ Martin Heidegger: "Hegels Begriff der Erfahrung". In: *Holzwege* (Gesamtausgabe Vol. 5), edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt 2003, 115–208, here: 135; Translated by Kenley Royce Dove as *Hegel's Concept of Experience*, San Francisco 1970, 38.

⁵⁷ Bernard Mabile: *Hegel, Heidegger et la métaphysique. Recherches pour une constitution*. Paris 2004, 55.

⁵⁸ *Ibid.*, 55.

⁵⁹ Fink: *Sein und Mensch*, 175.

augurated by Descartes, he aims not only to bring out the implicit commitments underpinning his philosophical project, but also to show that through the adoption of such a stance more originary possibilities of thought have been foreclosed. Thus, he contrasts the modern (Cartesian and Hegelian) conception of truth as certainty with an apprehension of truth as a movement of self-disclosure which harbors (and maintains) within it a moment of concealment; the understanding of subjectivity as an authoritative instance with an account of it whereby it is defined by its attunement and responsiveness to the unconcealment of being; and a conception of beings as objects, as posited by a sovereign subjectivity, to an understanding of beings as self-standing and surging forth out of the concealment.⁶⁰

While Fink seems to endorse a version of Heidegger's account of the history of metaphysics (inasmuch as he characterizes traditional metaphysics as an innerworldly oriented ontology or as a thing-ontology) and while he adheres to Heidegger's characterization of Modernity as determined by the understanding of truth as certitude, subjectivity as sovereign, and beings as posited by a subjective act of representation, he attempts to disentangle Hegel from this constellation and argues that a crucial and distinctive dimension of Hegel's project is overlooked when he is placed in the wake of Descartes. To do so, he does not content himself to invoking the incommensurable profusion, the "disconcerting polyphony of Hegel's thought"⁶¹ which, from the outset, would exceed any such one-sided apprehension, but points out some interpretative difficulties left unresolved by Heidegger's account.

In the first place, Fink insists that one of the internal inadequacies of Heidegger's account of Hegel comes to light when we turn to the interpretation offered of the famous injunction formulated in the *Preface* of the *Phenomenology* according to which "everything hangs on grasping and expressing the true not just as *substance* but just as much as *subject*."⁶² Fink remarks that, in order to make Hegel's position fit into the Cartesian framework he has construed, Heidegger must set aside one of the claims this sentence contains: namely, that the true should not be exclusively grasped as subject, but also as substance. While indeed, against a substance-oriented ontology, Hegel places the emphasis on the necessity of apprehending the true also as subject, he does not thereby dismiss the

⁶⁰ Heidegger: "Hegel und die Griechen", 440; transl. 333: "he [Hegel] is not able to release *einai*, being in the Greek sense, from the relation to the subject, and set it free into its own essence."

⁶¹ Fink: *Hegel*, 135.

⁶² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. (Gesammelte Werke IX), Hamburg 1980, 18. Translated by Terry Pinkard as *The Phenomenology of the Spirit*, Cambridge 2018, 12.

necessity of apprehending it as substance: substance and subject are not mutually exclusive or, in Fink's words, "everything is both substance and subject."⁶³ Asserting their incompatibility amounts to a distortion of the idea conveyed in the maxim and serves the purpose of reducing the overarching orientation of Hegel's thought to a mere reinstatement of the Cartesian project. Fink argues that, in as much as we make visible the twofold commitment expressed in this injunction, we can articulate an alternative understanding of Hegel whereby he will appear "as an enigmatic transitional figure – accomplishing and already dissolving and overcoming (modern metaphysics)."⁶⁴ However, it is important to stress that the criticism leveled against Heidegger is not akin to the one formulated against the anthropological and theological readings. With Heidegger, the discussion is set from the beginning on an ontological, and not ontic, terrain. It is not a specific entity (existing in a subjective mode) that acquires prominence and explanatory centrality, but rather a determinate meaning of being. It is not the restriction of the ontological to the ontic that Fink incriminates in the case of Heidegger, but rather the primacy granted to a specific ontological dimension, that of the For-itself, and the subsequent evacuation of the In-itself. Hence, the task Fink assigns to his undertaking is to unseat the primacy Heidegger granted to the *Fürsichsein* and to show that it constitutes only a moment in the overall Hegelian project.

The same hermeneutical gesture, consisting in sidelining or evacuating a central dimension of Hegel's thought which does not square with the Cartesian framework is apparent in the treatment Heidegger provides of other key topics in the *Phenomenology*, such as experience and dialectic. While for Hegel, the experience designates "the pervasive movement of being from *Ansich* to *Fürsich*, whereby man is only the mediator or the intermediary", Heidegger interprets it as "the noetic movement of the self-knowing subject."⁶⁵ From a necessary moment of a dynamic which permeates and surpasses him, man becomes the pivotal figure, the organizing center of this overarching movement. The same gesture determines Heidegger's reduction of dialectic to "the process of the production of the subjectivity of the absolute subject."⁶⁶ Against this, Fink wants to maintain that dialectic is grounded in being and only reflected in thinking.⁶⁷ More

⁶³ Fink: *Sein und Mensch*, 196.

⁶⁴ *Ibid.*, 177.

⁶⁵ *Ibid.*, 177.

⁶⁶ Heidegger: "Hegel und die Griechen", 429; Transl. 325.

⁶⁷ Martin Heidegger, Eugen Fink: "Colloquium über Dialektik (Muggenbrunn, 15th of September 1952)". In: Martin Heidegger, *Seminare. Hegel – Schelling* (Gesamtausgabe Vol. 86), edited by Peter Trawny. Frankfurt 2011, 745–754, here: 756.

precisely, dialectic is rooted in the very structure of the whole, in the very concept of the world.⁶⁸

Furthermore, it is Fink's claim that this overall orientation has prevented Heidegger from working out an accurate analysis of the Hegelian concept of the speculative. While Heidegger invokes the Hegelian characterization to the speculative as overcoming the fixed and rigid determinations of the understanding and recalls that for Hegel "*speculari* means detecting, catching sight of, apprehending, com-prehending" and more precisely "apprehending the opposites in their unity,"⁶⁹ the field of application of the speculative is restricted to subjectivity. On this account, speculation allows to scrutinize the inner movement of subjectivity, the oscillations between its different determinations, the tensions that inhabit it, and to overcome the sharp separations and the inner splits that affect it. Grasped speculatively, subjectivity appears not as the fixed and static unity of the thing, but as a dynamic and disquiet process of unification. However, reducing speculation to a radical mode of self-grasping of subjectivity fails to do justice to the radicality of Hegel's project. If, as Hegel pretends, speculative thinking is capable of grasping the Absolute, the Absolute should not be unilaterally construed as Subjectivity. As Fink puts it in a passage that is worth quoting at length:

The Absolute in Hegel's philosophy is not the unconditionally knowing subject, as the self-consciousness that has fully realized itself – but it is also not a simple being that rests in itself like a shapeless boulder, it is neither restless spirit, nor nature that is calm in itself, neither *res cogitans*, nor *res extensa*, neither substance, nor subject, – or rather it is all of these simultaneously; all such differences are in it, but it is not the empty beyond of the differences, rather it is the being that distinguishes itself in itself, the being that is life and therefore has death in itself [...]. Hegel's Absolute is the being-in-and-for-itself.⁷⁰

The implicit criticism Fink mounts in this passage concerns Heidegger's tendency of merging the *Ansichsein* into the *Fürsichsein*, and in casting the Absolute in terms of the *Fürsichsein*. Such a reading leads to an abstract understanding of the For-itself, inasmuch as it is teared apart from the complex network of mediations which provide its full meaning. Moreover, the Absolute does not appear as the superior unity irreducible to any of its moments but would rather be equated with the full deployment of the *Fürsichsein*. Against what he deems to be an illegitimate restriction, Fink aims to restore the magnitude of the speculative

⁶⁸ Ibid., 748. Cf. also Heidegger's summation of Fink's position: "*Nach Fink liegt die Dialektik notwendig im Weltbegriff*" (ibid., 751). On the link established by Fink between the question of world and dialectics in Kant, cf. Ovidiu Stanciu: "'An explosive thought'. Kant, Fink, and the Cosmic Concept of the World". In: Claudia Serban, Iulian Apostolescu (eds.), *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*. Berlin 2020, 429–444.

⁶⁹ Heidegger: "Hegel und die Griechen", 430; transl. 326.

⁷⁰ Fink: *Sein und Mensch*, 182–183.

field Hegel had in view, by showing that it necessarily overflows the margins of subjective realm. To be true to Hegel's insight is to acknowledge that speculation enables us to think not only subjectivity's inner splits, but difference in its most radical form. Or, according to Fink, the most radical difference is the cosmological difference, the difference separating the world from the innerworldly beings, the whole from the thing.

3. Speculative thinking and cosmological difference

The attempt of thinking through the cosmological difference carries with it a triple requirement: maintaining the difference in its radicality, which amounts to saying that it is not reducible to a difference between two things; accounting both for the belonging of the innerworldly things to the world and for their independence; forging a concept of the world sanctioning both its difference in relation to innerworldly entities and its capacity to encompass and pervade them. In every case, meeting these seemingly incompatible requirements involves the mobilization of speculative thinking, for it is through the "power of speculation that we can overcome (the domain of) individuation."⁷¹

In the first place, the world must be construed as an all-inclusive or all-embracing totality. As such, it does not only encompass the totality of objective entities, for our encounter with them also takes place within the world:

The world lies beyond all 'objects'. Not only the being that is encountered as an object is already embraced in it [...]; but the encounter itself takes place in the world. The world is thus a whole, which cannot be reduced to the objective side [...]. It has always already superseded the opposition of subject and object.⁷²

The In-Itself and the For-Itself are both dimensions of the world, so that Fink can claim that his concept of world is intimately tied with Hegel's Absolute. However, in order to work out the concept of world in its distinctiveness, it is necessary to emphasize the radical disparity between the world and the innerworldly beings and to show that the world cannot be properly displayed as long as the theoretical commitments underpinning the "thing-ontology" are kept in place. Indeed, apprehended along the lines of the thing-ontology, the world is necessarily obscured or distorted: it appears under the guise of a massive, thinglike totality, an aggregate of realities or as an empty framework that

⁷¹ Ibid., 13.

⁷² Eugen Fink: "Die verkehrte Welt". In: Werner Beierwaltes, Wiebke Schrader (eds.), *Weltaspekte der Philosophie. Rudolph Berlinger zum 26. Oktober 1972*. Amsterdam 1972, 41–52, here: 41.

could subsequently be filled with a determinate content. On such a view, the difference between world and innerworldly being would be construed as a difference between two things of different magnitudes, but ontologically equivalent. This way of framing the issue is explicitly rejected by Fink:

Where the cosmological difference between the world and the inner-worldly being steps into the consciousness as an upsetting riddle, the explicit question of the world can be raised. This difference is not a difference like that between two objects or things. What is usually called a difference is the difference of two beings, like the difference between Simias and Kebes, or a difference within a being (difference of qualities, e. g. color and shape). The world is not one thing and the multitude of the inner-worldly-being a different thing. It is not a container, and the things are not a mere 'content'. The cosmological difference does not mean the setting apart of two different things [...]. It is a difference, which constantly, even if mostly hardly consciously, permeates our entire existence and runs through it like a tremendous rift.⁷³

As this passage makes clear, the “thing-ontology” imposes a uniform grid cutting across the difference between world and thing and placing them on an equal footing: the world becomes a positive entity standing apart from the multitude of finite things but identical with them by its very positivity. When crafted in innerworldly terms, the difference is immediately canceled out, annulled as radical difference. The accomplishment of the cosmological difference involves thus a thorough break with the “thing-ontology”, an emancipation of thinking from the restrictive model of the innerworldly being.

Discriminating between world and things requires thus to admit the overwhelming presence of the world: the world is not set apart from things, it is not external to them, but rather pervades and encompasses them. Thus, the cosmological difference can be maintained in its radicality only insofar as it is not construed in too rigid a fashion: drawing a clear-cut, inflexible distinction is paradoxically tantamount to affirming an underlying homogeneity. The cosmological difference necessarily involves the acknowledgment of the bond that ties the things to the world. This is the reason why Fink insists on what we may call the necessary one-sidedness of the cosmological difference: things are different from the world, but world is not distinct from things; quite the contrary, it permeates all manifestation, it embraces any innerworldly entity. As Fink puts it, the world is the “all-encompassing whole which has superseded every entity and integrated it within itself. The world is the ontological space-time of every entity.”⁷⁴ However, acknowledging the belongingness of things to the world (*die Weltinnigkeit des Seienden*) is not tantamount to surrendering their consistency and independence (*Selbststand*), nor does it give rise to a cele-

⁷³ Ibid., 43.

⁷⁴ Fink: *Hegel*

bration of indistinctness, of a supposed absorption of every individuated thing into the totality. By being integrated into the world, the individuated finite being is not submerged into a confused totality. Things belong to the world, but do not thereby collapse into an undifferentiated unity. Their consistency is not cancelled out by the fact that they belong to the world, that they are embedded in the movement of the world (*Weltlauf*). To sum up these points: the difference is radical inasmuch as it is not inflexible and insofar as it does not separate two positive entities; the thing is distinct from the world, but not sundered from it; the world encompasses the things but is not identical with their sum.

According to Fink, these requirements are explicitly taken up by Hegel insofar as he challenges the fixed division between the finite and the Absolute, while unabashedly rejecting the temptation of dissolving the finite into the Absolute and warding off a conception of the Absolute as indifference (*Indifferenz*). To make the Absolute the ultimate horizon of thought does not consist, according to a formula of *Differenzschrift*, in drowning differences in the colorless light of pure identity. Indeed, to think the absolute as an “indifference point” is to reiterate at a more abstract level the *Dingontologie* and, hence, to remain trapped in it, so that ultimately “the absolute is a mere negation of the finite and thus precisely still dependent upon it.”⁷⁵

However, Fink’s attempt of shielding Hegel’s project from the subjectivist interpretation offered by Heidegger and of showing the fundamental convergence between Hegel’s project and his own cosmological approach do not result in a thorough acceptance of the main tenets of Hegel’s thinking. On the contrary, the initial assessment of Hegel’s thinking as moving within a “cosmological” horizon is tempered by the acknowledgment of two important shortcomings affecting this orientation: the centrality of the concept of “life” and the teleological thrust of Hegel’s project. Thus, when displaying the intrinsic limitations of Hegel’s perspective, Fink points out that while he overcomes the “thing-ontology”, the *terminus ad quem* of this transgressive movement is the universal “life”, the global movement of things, which cancels their fixity, dissolves their rigid determinations and undoes their division:

Hegel’s decisive metaphysical stance is that the entity is not fixed, does not rest, does not have the permanence and stillness of the always-identical-as-itself, but is itself movement, is the play of forces. Movement cuts through and permeates the being down to its innermost depths. Difference belongs, therefore, to the very nature of being. It is not something that comes to an entity from outside in comparison with others. It is anchored in the innermost depth of being.⁷⁶

⁷⁵ Fink: *Sein und Mensch*, 13.

⁷⁶ Fink: *Hegel*, 152.

And he further specifies this point by noting that

because he thinks primarily “life”, being as a governing power, which disposes over all things [...] the world [...] is not in itself directly the subject of his (Hegel’s) thinking, it is only its implicit space of play. What Hegel tries to grasp through his dialectical conceptuality is the play of the moved, moving being in all being, that is precisely what he calls “life”, but not its space of play.⁷⁷

Grasping the kernel of Hegel’s thought through the concept of life, as Fink does in these passages, does not amount to ascribing him a vitalist or organicist position. The concept of life has here a purely phenomenological meaning: it describes a dynamic activity in constant development capable of unifying heterogeneous elements. What seems at first a bewildering multitude of static, discrete, and separated entities shows itself to be integrated into a more comprehensive movement, the broad stream of life. Hegel exhibits thus a universal dynamic which accounts for the unrelenting transformation of things, their passing into one another, their coming into actuality and receding from it, their surging up and fading away. However, the “all-encompassing flux of life”⁷⁸ is thought of without any reference to the space of play wherein it unfolds, to the ground upon which it rests: therein lies, according to Fink, the shortcoming of Hegel’s overcoming of the “thing-ontology”. Or, in so far as Fink identifies this “space of play” with the world, he claims that Hegel’s emphasis on life necessarily pushes the world into the background or the margin of this approach. The guiding insight of this criticism is that the domain life delineates is not an all-inclusive domain, and that life necessarily unfolds within a world it cannot entirely encompass. Thus, Hegel’s advance towards a cosmological approach appears to be fundamentally incomplete.

The centrality of the concept of life for Hegel’s overall outlook is, on Fink’s account, at the origin of a second shortcoming: while Hegel conceives life as a tensed field, where the “dualism of his fundamental concepts unfolds as the strife of being in itself,”⁷⁹ the tension permeating life is ultimately set by Hegel within a teleological framework, so that life is endowed with a purposive structure. As Fink puts it:

Hegel thinks “life”, the sway of being, which is intrinsically a strife between *Ansichsein* and *Fürsichsein*, and in such inner strife constitutes the effectiveness of the real. The greatness of this speculative conception, which makes Hegel the forerunner of a Dionysian experience of being, is, however, compromised, in my opinion, by the fact that he interprets the happening of being as a purposeful development.⁸⁰

⁷⁷ Fink: *Sein und Mensch*, 32.

⁷⁸ Fink: *Hegel*, 172.

⁷⁹ Fink: *Sein und Mensch*, 199.

⁸⁰ *Ibid.*, 198.

Fink's criticism is directed towards two dimensions of the teleological scenario Hegel puts in place. In the first place, he signals that understanding life as a movement directed towards a final purpose amounts to pretending that the tension that inhabits it can be brought to a standstill, and the contradictions permeating it can be finally resorbed. The reconciliation appears thus to be the final horizon of Hegel's thought. Secondly, Fink claims that "the expungement of the dichotomy of being, the extinction of the opposition"⁸¹ is effected at the expense of one of the fundamental dimensions of being:

The Absolute is the being that had become entirely light, which has absorbed all darkness in itself and has brought the *Ansich* to *Fürsich* in all its depth. With this, Hegel stands in the wake of Plato and his metaphysics of light, which conceives of being as that which is bright, luminous and rational in itself. [...] Hegel ultimately brings the strife to reconciliation, namely to the supremacy of knowledge, of light, of reason.⁸²

Against this final settlement of the contradictions, Fink maintains that the inner polarity of the world is unsurpassable: it is this duality that preserves the inexhaustible openness of the world and allows for the cosmological difference to be constantly accomplished. Thus, the speculative insight guiding his rejection of Hegel's position is the "ultimate irreconcilability of the strife, the tragic character of being."⁸³

Conclusion

Fink's attempt to restore the legitimacy of speculative thinking marks his departure from the canonical, Husserlian, version of phenomenology. This theoretical move involves, in the first place, a direct challenge to the prevailing self-understanding of phenomenology as an essentially descriptive enterprise. On Fink's account, such an approach inevitably succumbs to the lure of immediacy and of a purely observational knowledge and, hence, necessarily narrows down the field of philosophical questioning by systematically screening out a vast array of legitimate interrogations. Secondly, Fink's project implies a reassessment of the character and meaning of speculative thought: far from being reducible to a frictionless spinning in the void, the production of an array of "cobwebbed concepts (*Spinnwebbegriffe*),"⁸⁴ the assertion of some ungrounded presuppositions, or to the creation of fictitious beings, speculative thinking appears to be the indispensable means for liberating thinking from the strictures of the given. Thinking is unsettled by question that cannot receive a proper answer

⁸¹ Ibid., 209.

⁸² Ibid., 200.

⁸³ Ibid., 202.

⁸⁴ Ibid., 186.

by a meticulous exploration of the phenomenal field: the very emergence of phenomenality, its origin, and its relation to what cannot be brought to a phenomenal view are questions that reach beyond the horizon a descriptive approach can scrutinize and pertain to speculative thought. Renouncing to embark on a speculative path is thus tantamount to curtailing the broader ambitions of philosophy, its capacity to account not only for the given but for its non-phenomenal conditions and for the relation between the two.

In the course of his dialogue with Hegel, Fink is led to further specify the meaning he allots to speculative thought. While he upholds its initial characterization and maintains that the kernel of the speculative lies in a transgressive movement, in thinking's ability to overcome the phenomenal field, he now adds a supplementary determination. The crucial insight that comes to the fore is that speculative thinking has a paradigmatic field of application: it is an inquiry into the cosmological difference. Therefore, its ownmost aim consists in sanctioning the ontological disparity between thing and world while also acknowledging the irreducible embeddedness of things in the world. Accomplishing the cosmological difference amounts thus to thinking together world and things, in their identity and difference. However, in a crucial departure from Hegel, Fink stresses that such a speculative identity is by no means equivalent to a reconciliation: the space of the cosmological difference can remain open only insofar as the fundamental duality of being, the two folded articulation of the world is preserved.⁸⁵

⁸⁵ The research for this paper was funded by the ANID Research project Fondecyt Iniciación en Investigación No. 11220879 developed at the Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.

Anna Luiza Coli

Finks Hegel-Deutung als Leitfaden der Entwicklung seines philosophischen Projekts

Abstract

While avoiding taking part in the discussion of whether Fink's philosophy should or not be considered from two different moments, the intention of the present contribution is to follow the track given by an evident readjustment in the interpretation of Hegel proposed by Fink in two different moments of his intellectual production. The thematic frame concerning his interpretation of Hegel privileges the concepts of *absolute* and *identity*, in order to show how they were articulated in two different ways throughout the development of what we here refer to as Fink's philosophical project.

Keywords: Absolute, Identity, Phenomenological System, Transcendentals, Being

Einleitung

Eugen Fink war bekanntlich ein bedeutender Kenner der Geschichte der Philosophie. Unter den verschiedenen Autoren, denen er seine scharfsinnige Analyse widmet, erwirbt die Auseinandersetzung mit Hegel meines Erachtens eine besondere Bedeutung für die Entfaltung seines eigenen, zeit seines Lebens verfolgten philosophischen Projekts. Zu zeigen wäre dies durch eine am Text selbst überprüfbare Interpretation, die sichtbar macht, dass die Schwerpunktverlagerung von Finks Hegel-Deutung eine tiefgreifende Neuformulierung einiger struktureller Begriffe seines eigenen Denkens nach sich zieht. Eine solche Interpretation versucht der vorliegende Beitrag zu geben. Ich beabsichtige dabei nicht, in die Diskussion über Kontinuität oder Diskontinuität von Finks Philosophie über die Zäsur des Zweiten Weltkriegs hinweg einzutreten, wobei die erste Phase mit der Arbeit als Husserls Assistent und Mitarbeiter zusammenfallen, die zweite sich dagegen auf seine akademische Laufbahn an der Universität Freiburg beziehen würde. Der hermeneutische Versuch des vorliegenden Beitrags zielt vielmehr darauf ab, einen interpretativen Weg zu verfolgen, der die Umgestaltung von Finks Hegeldeutung parallel zur Neuformulierung von Grundelementen seiner eigenen Philosophie einsichtig macht. Als Leitfaden dieses spezifi-

schen Ausschnitts schlage ich den Begriff des *Absoluten* vor und dabei insbesondere den Zusammenhang, den das Absolute zum Begriff der *Identität* herstellt.¹

Die Präsenz Hegels in Finks Denken profiliert sich während seiner Assistentenzeit bei Husserl – und im spezifischen Kontext von Finks Projekt einer meontischen Phänomenologie – in einer spezifischen Systemkonzeption sowie der systematischen Umsetzung der Phänomenologie als logischer Entfaltung ihrer eigenen Voraussetzungen. In der zweiten Phase seiner Philosophie, die sich einem kosmologischen Denken nähert, können wir Hegels Präsenz in der radikalen Umgestaltung des nun als *Transcendental*-Problem angenommenen Seinsbegriffes im Rahmen der Problematik der *Transcendentalien* erkennen.² Liegt in der ersten Phase der Schwerpunkt von Finks Hegeldeutung auf dem Identitätsproblem und der Interpretation des Absoluten als meontischer Identität zwischen Welt und Absolutem, ist die zweite Phase durch eine Umkehrung der Perspektive auf das Absolute charakterisiert: Nachdem die *Identität* ihrer systematischen Funktion beraubt ist, entwickelt sich das Absolute nun vom Kulminationspunkt eines Identitätsprozesses hin zum Merkmal des ‚Gegenteils seiner selbst‘.

1. Das System und die meontische Identität

Von Hegels Begriff des Systems des „absoluten Wissens“ inspiriert, befasst sich Fink um 1930 mit der Festlegung eines *Systems der phänomenologischen Philosophie*, in dem das System als Vorzeichnung und Problemaufriss der offenen Arbeitshorizonte der Phänomenologie zu verstehen ist.³ Die Leitidee, die Fink in diesem Kontext als Vorhaben der systematischen Strukturierung der Phänomenologie ankündigt, greift das bereits in der Einleitung seiner Dissertation *Vergewärtigung und Bild* von 1929 vorgestellte – und in diesem Fall zugleich stark von Heidegger inspirierte – Konzept wieder auf, den Weg des phänomenologischen Fragens von folgender Erwägung her einzuleiten: „[J]ede Frage birgt als Strukturmoment in sich eine vorgängige Sicht auf das, was in die Frage genommen werden soll. Jedes Fragen ist ein Offenhalten eines Horizontes und Umbli-

¹ Vgl. Eugen Fink: *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der ‚Phänomenologie des Geistes‘*. Frankfurt am Main 1977, 247: „Hegels Philosophie ist Identitätsphilosophie.“

² Die *Transcendentalien* bezeichnen die Begriffe *Sein*, *Wahrheit* und *Welt*. „Dabei sind diese drei Titel nicht Namen für drei verschiedene Themen, es sind drei Hinsichten auf das Selbe. Das Seinsproblem, Wahrheitsproblem und Weltproblem hängen unlöslich zusammen.“ (Eugen Fink: *Sein, Wahrheit, Welt. Vorfragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. In: ders., *Sein, Wahrheit, Welt*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 6), hg. von Virgilio Cesarone, Freiburg/München 2018, 209–329, hier: 254 (= EFGA 6)).

³ Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation*. Teil I. Dordrecht 1988, 4.

ckes möglicher Beantwortungen.“⁴ In dieser ersten Arbeit Finks geht es darum, eine Anpassung im Grunde der phänomenologischen Methode vorzunehmen, die den Ausgangspunkt der philosophischen Reflexion bzw. der phänomenologischen Einstellung als Vorverständnis der thematischen Phänomene neu positionieren soll. Dem zufolge geht man von einer vagen, verworrenen und vor allem präreflexiven Ahnung über sich selbst und sein eigenes In-der-Welt-Sein aus, die in der unmittelbaren praktischen Dimension des Daseins wirksam ist, um diese explizit zu thematisieren und auf diese Weise in die umstrittenen Horizonte des Fragens selbst einzutreten.

Nun sei Folgendes angemerkt: Das philosophierende Ich geht also von einem Vorverständnis seiner selbst und seines In-der-Welt-seins aus, um durch die Entfesselung seines Fragens die phänomenologische Philosophie „als die universale Menschheitsintention auf ein letztes und radikales Selbst- und Weltverstehen!“⁵ durchzuführen. Gerade in der Struktur des durch die phänomenologische Reduktion eingeleiteten philosophischen Denkens offenbart der Systembegriff seinen Stellenwert in der methodologischen Umarbeitung der Husserl'schen Phänomenologie – und weist zugleich auf seine Verwandtschaft zu jener systematischen Struktur hin, die Hegel der Bewusstseinsentwicklung in seiner *Phänomenologie des Geistes* zuschreibt. Weiterhin lassen sich die von Fink erbrachten methodischen Anpassungen im Lichte der Gestaltung des phänomenologischen Werkes als System am deutlichsten nachvollziehen.⁶ Denn die Rückgewinnung der Welt als „phänomenale[r] Bestand“,⁷ in dem die Welt zunächst als Leitfaden der in *Vergegenwärtigung und Bild* unternommenen phänomenologischen Analysen fungiert, dient nicht nur dem Zweck, die natürliche Einstellung bereits als Ausgangspunkt zu betrachten, in dem die vorgegebene Welt zur transzendentalen Struktur der phänomenologischen Untersuchung erhoben wird.⁸ Jene Rückgewinnung der Welt dient vielmehr vor allem der Bestimmung der Grundfrage der Phänomenologie als der „Frage nach dem *Ursprung der Welt*“.⁹

In Anbetracht der Frage nach der Welt (bzw. nach ihrem Ursprung) sowohl als Ausgangspunkt als auch als durchschlagendes Ziel der phänomenologischen Untersuchung ist der entscheidende Einfluss des Hegel'schen Systembegriffs zu

⁴ Eugen Fink: *Studien zur Phänomenologie*. Den Haag 1966, 3.

⁵ Fink: *VI. Cartesianische Meditation* 1, 4.

⁶ Zur Interpretation der methodologischen Umarbeitung Finks im Lichte des Systemansatzes, vgl. Anna Luiza Coli: „Notas sobre o projeto de uma fenomenologia meôntica“. In: *Phenomenology, Humanities and Sciences* 1(3), 2020, 423–435.

⁷ Fink: *Studien zur Phänomenologie*, 12.

⁸ Sie wird dies als „konstitutives Resultat“ (ebd., 14).

⁹ Ebd., 101.

spüren: eines Systems, das um den dialektischen Prozess der Selbstbewusstwerdung kreist, in dem sich das Bewusstsein fortschreitend selbst in dem, was ihm zunächst als Gegenübergestelltes erschien, anerkennt. Der Anerkennungs- und Selbstbewusstseinsvorgang vollzieht insofern einen Identifizierungsprozess, als das erfahrende Bewusstsein das Äußerliche und Entgegengesetzte – die Welt bzw. die Natur – als sich selbst anerkennt. Die Identifizierung anerkennt also letztlich das Ungleiche als Gleiches, selbst wenn es sich dabei um keine einfache, sondern um eine mittelbare, spekulative¹⁰ Identität handelt, die insbesondere denen widersprüchlich und paradox erscheint, die seine erfahrende Entfaltung nicht mitverfolgen. Was Hegel also der ebenso von Heidegger inspirierten Idee – nach der der Ausgangspunkt der phänomenologischen Untersuchung weniger im intentionalen Tätigsein des Bewusstseins als im Faktum der Vorgegebenheit der Welt und ihres Vorverständnisses zu suchen sei – hinzufügt, ist wiederum der ergänzende und sachgerechte systematische Gedanke, dass der Ausgangspunkt mit dem Ankunftspunkt des phänomenologischen Fragens – wenn auch nicht in Form einer einfachen, ontischen und unmittelbar zu verstehenden Identität – zusammenfallen soll.

Wie in der *VI. Cartesianischen Meditation* – und ebenso in den umfangreichen Materialien aus dieser Zeit – klar und unmissverständlich dargelegt wird, verbirgt sich im Entfaltungsprozess jenes Ausgangspunktes eine sich auf sein Zusammenfallen mit dem Ankunftspunkt auswirkende Verkomplizierung insofern, als dieser Zusammenfall nicht nur auf keiner ontischen, sondern vielmehr auf einer *meontischen* Ebene stattfindet, und zugleich nicht konkret-wirklich zustande kommen kann, da seine Verwirklichung von der Möglichkeit abhängt, dass das philosophierende Ich seine ontische Dimension bzw. die ontische Begrenzung seines eigenen menschlichen Zustands als in der Welt Existierendes überwinden kann. Nicht umsonst bezeichnet Fink diesen Prozess als *Entmenschung*¹¹ – aber ebenso und auch als *Absolution*: Die Absolution als Ankunftspunkt meint dabei eine konkret-wirkliche Unmöglichkeit und eine systematische Notwendigkeit zugleich, da der Weg dorthin ausschließlich der Entfaltung des Ausgangspunktes als dessen eigener Voraussetzung (die mundane Situation¹²) entspreche. Somit bezeichnet die Absolution ein *meontisches* Zusammenfallen von Welt und Absolutem. Diese meontische Identität zwischen Welt und

¹⁰ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I.* (Werke Bd. 8), Berlin 1986, 347: „Wie allenthalben ist die spekulative Identität nicht jene triviale, daß Begriff und Objekt an sich identisch seien“.

¹¹ Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie.* (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.2), hg. von Ronald Bruzina. Freiburg/München 2008, 55 (= EFGA 3.2).

¹² Fink: *Studien zur Phänomenologie*, 14.

Absolutem, die in der Dimension des praktischen Weltverhaltens völlig ignoriert wird, ist das Thema der phänomenologischen Erfahrung, die sich wiederum in dem Maße verwirklicht und intensiviert, wie sich die phänomenologische Reduktion selbst vertieft und vielschichtig wird. „Die in der phänomenologischen Reduktion eröffnete transzendente Subjektivität ist zunächst transzendentales Korrelat der vorgegebenen Welt.“¹³ Auf diese Weise erweist sich die Reduktion in der von Fink erbrachten systematischen Architektur als der Weg, durch den sich die natürliche Einstellung als transzendentales Korrelat, als konstituierte, entsprungene Welt erkennt: „Die Reduktion hat selbst ihre mundane Situation, in der sie anhebt und in der sie irgendwie verbleibt.“¹⁴ Dass der Ankunftspunkt der reduktiven Bewegung ihrem Ausgangspunkt ‚irgendwie‘ entspricht, drückt nicht nur die Einsicht aus, dass der Abstand zwischen dem ersten, mundanen Anhebungspunkt und dem letzten, transzendentalen (d. h. meontischen) Standort ein unüberwindbarer und unauflösbarer ist, sondern bestimmt gleichzeitig die eigentliche Aufgabe der phänomenologischen Untersuchung: „Die natürliche Einstellung ist der Grundmodus der transzendentalen weltkonstituierenden Erfahrung, demgemäß sie in einer tiefen Selbstvergessenheit verläuft, während die ‚transzendente Einstellung‘ den Modus der reflektiven Selbsterhelltheit bezeichnet.“¹⁵

Fink weist jedoch an mehreren Stellen darauf hin, dass der gesamte Weg der phänomenologischen Reduktion, der rein theoretisch bis zur entmenschenden Absolution reichen sollte, in zwei qualitativ unterschiedlichen Seinsdimensionen verläuft. In einer ersten Seinsdimension thematisiert das phänomenologisierende Ich explizit die Weltkonstitution und wendet auf diese Weise die Phänomenologie als Elementarlehre an,¹⁶ in der das phänomenologisierende Ich, ausgehend von der ihm als Voraussetzung und Ausgangspunkt dienenden Weltssituation, die Frage nach dem Weltursprung zu stellen vermag. Indem es die Welt durch die Frage nach ihrem Ursprung explizit zum Thema macht, entdeckt sich das philosophierende Ich als Zuschauer seiner eigenen konstitutiven Beziehung, wie sie sich zwischen seinem weltlichen psychophysischen Ich und einem transzendentalen Ich abspielt. Die zweite Seinsdimension wiederum eröffnet die Phänomenologie als Methodenlehre, insofern der Zuschauer der Konstitutions-

¹³ Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Ergänzungsband*. Teil 2. Dordrecht 1988, 103.

¹⁴ Fink: *Studien zur Phänomenologie*, 14.

¹⁵ Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Ergänzungsband*, 104.

¹⁶ Die Elementarlehre beinhaltet als ihre strukturierenden Momente einerseits die regressive Phänomenologie (transzendente Ästhetik und Analytik) und andererseits die konstruktive Phänomenologie (die transzendente Dialektik) Vgl.: Fink: *VI. Cartesianische Meditation* 1, 13.

beziehung der egologischen Sphäre sich selbst zum Thema der phänomenologischen Untersuchung erklärt. Das methodologische Moment der Selbstbezogenheit der Phänomenologie ist also erst dann eingetreten, wenn das philosophierende Ich sich selbst in der Konstitutionsbeziehung nicht nur erkennt, sondern als konstituierendes Subjekt aufdeckt, so dass die Frage nach dem Weltursprung zur Frage nach sich selbst wird: „In der phänomenologischen Reduktion geschieht das ‚Erwachen‘ der transzendentalen Weltkonstitution, vollzieht sich der Prozess transzendentaler Selbstbewusstwerdung.“¹⁷

Doch entspricht dasjenige Subjekt, das tatsächlich an der Konstitutionsbeziehung als Konstituierendes beteiligt ist, nicht dem psychophysischen, aus einer bestimmten Weltsituation herauskommenden Subjekt. Eben in diesem Zusammenhang betreibt das philosophierende Ich eine *radikalisierte Reduktion* – die Reduktion der Seinsidee –,¹⁸ die wiederum den qualitativen Sprung von einer egologisch-individuellen Seinsdimension hin zu einer transzendentalen vollzieht. Das Thema der Methodenlehre ist nicht das egologische, sondern das transzendente Subjekt, welches also nicht auf einen einzelnen Menschen, sondern eher auf das *Menschsein* überhaupt bezogen ist.¹⁹

Das konstituierende Subjekt verweltlicht sich selbst zum innerweltlich seienden Menschen, indem es sich niederlässt und gewissermaßen Platz einnimmt inmitten des von ihm konstituierten Seinszusammenhangs. Die weltfinale Tendenz des transzendental-konstitutiven Prozesses terminiert nicht nur in den mundanen „Objekten“ als den Endprodukten konstituierender Leistungen, sondern ebenso sehr im mundanen Subjekt: im Menschen, der ebenfalls ein Resultat einer konstitutiven Sinngebung darstellt.²⁰

Erst im Szenario einer Selbstbezogenheit, einer Phänomenologie der Phänomenologie, lässt sich die Struktur des Systems in Form des Weges einer Anerkennung des Ankunftspunktes als eines bereits im Ausgangspunkt vorhandenen deutlicher erkennen. Dieser Weg entspricht seinerseits der sich durch die Reduktion vollziehenden Entfaltung der eigenen Voraussetzung – oder genauer: Er fungiert als Weg sukzessiver Vermittlungen, durch die sich der Ausgangspunkt als unmittelbare Darstellung dessen, was mit dem vermittelten Ankunftspunkt zusammenfällt, offenbart. Somit deckt sich die Frage nach dem Weltursprung mit der nach der transzendentalen Subjektivität, die Fink häufig als gleichbedeutend mit dem Absoluten verwendet – zumindest hinsichtlich der nach der Reduktion der Seinsidee erreichten transzendentalen Subjektivität –, bzw. mit dem *meontischen* Absoluten als konstituierendem Ursprung alles Konstituierten. Welt als konstitutives Resultat wird dadurch als Verweltlichung eines meontischen Abso-

¹⁷ Ebd., 15.

¹⁸ Ebd., 80.

¹⁹ Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Ergänzungsband*, 104.

²⁰ Fink: *VI. Cartesianische Meditation* 1, 117 f. Vgl. ebenso ebd., 36.

luten anerkannt, welche ihrerseits dem Außersichgehen des Absoluten entspricht. Die Verweltlichung und damit die Weltkonstitution vollzieht sich in dem Maße als Ontifikation des meontischen Absoluten, in dem das Absolute aus sich selbst herauskommt, zum Gegenteil seiner selbst wird: vom Meontischen zum Ontischen.

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.²¹

In solcher meontischen Identität, durch die sich die Welt als ontisches Korrelat des Absoluten bzw. als „Weltsturz des Absoluten“²² (Katabasis) erfassen lässt, begreift das phänomenologisierende Ich, sobald das Moment der menschlich-egologischen Selbstbesinnung bewältigt wird, dass eine ebenso radikalisierte Selbstbesinnung „gar nicht in der Richtung [liegt], in der <der> Mensch sich immer radikaleren und tieferen Selbstbesinnungen anheimgeben kann“.²³ Sondern vielmehr

geschieht im Wirklichwerden der Reduktion eine Selbstbesinnung von einer ganz neuartigen Struktur: nicht der Mensch besinnt sich auf sein Selbst, sondern die transzendente Subjektivität, in der Selbstobjektivation als Mensch verhüllt, besinnt sich, indem sie *scheinbar* als Mensch beginnt, sich als Mensch aufhebt und zugrunde richtet: nämlich auf den eigenen letztinnersten Lebensgrund richtet.²⁴

Die Thematisierung dessen, was als das Unbekannte schlechthin in universalen Bekanntheitshorizonten der Phänomenologie blieb – das meontische Absolute –, eröffnet dem phänomenologisierenden Ich also die Möglichkeit einer „ekbantische[n] Sicht auf das Absolute“,²⁵ durch die es die *transzendente Subjektivität* als konstitutives Korrelat der vorgegebenen Welt²⁶ anzuerkennen vermag. Schließlich beruht die radikalisierte Selbstbesinnung der transzendentalen Subjektivität darauf, sich selbst in der Welt als ihre Ontifikation, ihre Verweltlichung anzuerkennen, und umgekehrt die Welt als ihr konstituiertes Korrelat. „Nicht ist die transzendente Subjektivität *hier* und die Welt *dort*, und *zwischen* beiden spielt die konstitutive Beziehung, sondern das Werden der Konstitution ist die *Selbstverwirklichung* der konstituierenden Subjektivität in der *Weltverwirklichung*.“²⁷

²¹ EFGA 3.2, 302.

²² Ebd., 285.

²³ Fink: VI. *Cartesianische Meditation 1*, 36.

²⁴ Ebd.

²⁵ EFGA 3.2, 44.

²⁶ Fink: VI. *Cartesianische Meditation. Ergänzungsband*, 105.

²⁷ Fink: VI. *Cartesianische Meditation 1*, 49.

In der meontischen Architektonik besteht also eine (verkomplizierte, meontische) Identität zwischen Welt und meontischem Absoluten,²⁸ die zum einen die Welt als ‚Sturz‘ des Absoluten bzw. als die Negation eines meontischen Absoluten enthüllt, das dennoch in ihr gerade als Entnichtung erhalten und aufgehoben bleibt. Das Ontische wird als Negativ des Meontischen insofern festgelegt, als es ausschließlich als Negation des Meontischen – als dessen Ontifikation – existieren kann. Gleichermassen kann man daher das meontische Absolute als ontische Negation der Welt verstehen, insofern dem Meontischen die nicht-ontische Existenz und dadurch die Bedingung der Möglichkeit – der konstitutive Ursprung – der ontischen Existenz der Welt selbst entspricht. Die Selbstbesinnung der transzendentalen Subjektivität fällt zusammen mit der Anerkennung jener Identität, die notwendigerweise eine widersprüchliche sein muss, da sie alle Möglichkeiten ontischer Koinzidenz bzw. ontischer Identität übersteigt und sich selbst in Form einer *coincidentia oppositorum* herausstellt. Der Entdeckung der meontischen Identität als oberster Aufgabe der phänomenologischen Reduktion ordnet Fink zwei besonders wichtige Bezeichnungen zu: Die erste betrifft die Charakterisierung des Reduktionsweges als *Entmenschung*: Sie weist darauf, dass es sich bei der sukzessiven Vertiefung der phänomenologischen Reduktion um jenen Weg handelt, den das Absolute durch die Philosophie als menschlicher Möglichkeit in Form seiner Selbstbesinnung zurück zu sich selbst geht. Als aufsteigenden Weg hinsichtlich des Absoluten begreift die Reduktion die systematische Notwendigkeit (was zugleich die konkrete Unmöglichkeit bedeutet) eines ekbantischen Aufstiegs, der sich von der ontischen Dimension der menschlichen Existenz und dadurch vom ontischen Sinn des in der Welt seienden Lebens befreit. Ent-menschung bezieht sich also auf einen *Ent-ontifizierungsprozess*, der im Gegensatz zur Ontifizierung steht und den einzigen Weg vorführt, durch den sich das meontische Absolute auf sich selbst zu besinnen vermag.

²⁸ Es ist interessant zu bemerken, dass in dieser Annäherung der transzendentalen Subjektivität an das Absolute ein religiöser Anklang laut wird, der nicht übergangen werden sollte, da sich dadurch zeigen lässt, dass die transzendente Subjektivität von Fink als die vom Menschen geteilte Ähnlichkeit mit Gott gedacht wird, und dass nur aus diesem Grund die Sicht auf das Absolute allein dem Menschen gestattet ist. Dennoch thematisiert Fink das Problem einer religiösen Motivation des Philosophierens explizit nur in den Entwürfen zum systematischen Werk. Vgl. Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Ergänzungsband*, 30–32: „Die philosophische Bedeutsamkeit dieser [religiösen] Motivation ist ungeheuer, in ihr richtet sich das natürliche Weltleben erstmals auf einen absoluten Urgrund der Welt hin, führt so zum ersten Vorbeigreifen des Absoluten. [...] Erst wenn die Philosophie in der Strenge des Begreifens und ihrer Begrifflichkeit als Wissen und letztlich als Wissenschaft das Weltproblem aufzulösen begonnen hat, dann ist die Aussicht vorhanden, die religiöse Motivation der Philosophie zu deuten und verständlich zu machen, die ‚Wahrheit‘ der religiösen Erlebnisse als Antizipationen philosophisch begründeter – in ihrem Aussagegehalt allerdings von Grund auf verwandelter – Wahrheiten zu erkennen.“

Gerade wegen der zwischen der systematischen Notwendigkeit des identifizierenden (ekbantischen) Aufstiegs und seiner konkreten Unmöglichkeit entstandenen Spannung, bezieht sich Fink auf die phänomenologische Untersuchung und insbesondere auf die Reduktion als *Fenster ins Absolute* oder genauer als ekbantische Sicht auf das Absolute. Auch wenn es nicht konkret zu erreichen ist, wird doch das meontische Absolute in seiner systematischen Funktion sichtbar. Erst durch die reduzierende Anstrengung des menschlichen Philosophierens wird das Absolute zur Selbstbesinnung als systematischer Projektion und somit zur Besinnung des Weltursprungs als des Außersichtretens bzw. als seiner eigenen Ontifikation. Daher die zweite Charakterisierung der Reduktion als *Ab-solution*, die ihrerseits sowohl den Weg des Absoluten zurück zu sich selbst markiert als auch die „Absolutheit des transzendentalen Bewusstseins [als] absolutum ab esse“. „Absolutum esse“ = Solutum ab esse“.²⁹

Philosophie ist Menschenleidenschaft der Welterkenntnis, ist *weltweites-selbstnächstes* Fragen des Menschen. Sofern der Mensch nach der Welt frägt, frägt er nicht von sich weg, sondern im Stellen der Ursprungsfrage frägt er nach dem tiefsten Wesen seiner selbst, nach der verborgenen Weltgröße in ihm: nach dem transzendentalen Subjekt. – Die Befangenheit in der Einsatzreflexion ist der Schlaf des sich selbst entfremdeten absoluten Geistes: ist Philosophie in der fremden Welt: ist das „unglückliche Bewußtsein“ Hegels.³⁰

Die Selbstäußerung des Absoluten in der Welt besagt eigentlich die notwendige und grundlegende Voraussetzung dafür, dass das Absolute in Form seiner Selbstbesinnung zu sich selbst zurückkehrt. Das heißt letztlich, dass der Zugang zum Absoluten zugleich dessen Selbstäußerung ist. In diesem Sinne ist Philosophie als die die meontische Identität von Welt und Absolutem aufdeckende Selbstbesinnung der Welt und seiner selbst überhaupt möglich, gerade weil eine solche Identität bereits vorausgesetzt wird. Die Identität ist also das die Entfaltung eines kreisenden Systems strukturierende Gefüge, das sich von sich selbst entfremden muss, um erst dann zu sich selbst und seinem Ausgangspunkt zurückzukehren und dort seinen Ankunftspunkt wiederzuerkennen.

2. Das Sein und das absolute Medium des Erscheinens

Formulierte Fink in der ersten Phase seines Denkens das System der Phänomenologie um die Dynamik der Selbstbesinnung des Absoluten herum, so wird in seinem Nachkriegswerk das Absolute seiner systematischen Funktion, die meon-

²⁹ Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl.* (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.1), hg. von Ronald Bruzina. Freiburg/München 2006, 321.

³⁰ EFGA 3.2, 44.

tische Identität der transzendentalen Subjektivität als Weltursprung zu verankern, eindeutig enthoben. Und obwohl Fink nun jenen Begriff eines Absoluten ablehnt, „der die Negativität des Endlichen negiert, [...], den scharfen Kampf der Gegensätze mildert in der Konzeption der ursprünglichen Indifferenz aller Differenzen etwa des Ideellen und Reellen, der Natur und des Geistes, der Materie und der Form“,³¹ bedient er sich doch der Charakterisierung des Absoluten als Gegenteil des Relativen und schreibt dem Erscheinen des Seienden den Charakter eines *absoluten Mediums* zu. „Das Erscheinen von Seiendem kann nicht selber noch von etwas Umgreifenderem umgriffen sein. Es ist das äußerste aller Medien.“³² Wenn „der traditionelle Begriff des Absoluten den Gedanken der Vermittlung von sich aus[schließt]“, da er immer noch „am Modell des insichstehenden Dinges [orientiert ist]“,³³ dann erlaubt die neue Projektion eines Absoluten als *absolutes Medium* das Erscheinen als jenes Feld zu begreifen, durch das alle Vermittlung hindurchgeht. Was vermittelt sich im Erscheinen des Seienden? Es vermittelt sich das Sein selbst. Bei der Entmachtung der systematischen und identifizierenden Funktion des Absoluten, das eben *den Kampf der Gegensätze mildern soll*, geht es um die Infragestellung der zentralen Rolle des Begriffs der Identität und des Modells des „in sich stehenden Dinges“ innerhalb der traditionellen Metaphysik. Noch spezifischer geht es hier um die Infragestellung des Weges der Philosophie als Besinnung auf eine vorausgesetzte und dennoch zunächst ignorierte Identität – was diese Besinnung zur Selbstbesinnung werden ließ.

Zwar formuliert Fink also nun den Begriff des Absoluten seines Hegel'schen Erbes um – er findet allerdings bei Hegel zugleich auch die Alternative zum Gedanken der Identität. Seine Rückkehr zu Hegel ist jedoch überraschenderweise durchdrungen von seiner Interpretation des Werkes Nietzsches als einer „Metaphysik des Spiels“, die wiederum auf der Idee einer *Ontologie des Werdens* beruhe, da „das Wesen des Werdens das Spiel“³⁴ sei. In der unerwarteten Überschneidung von Hegel und Nietzsche sucht Fink nach einer Neubetrachtung des *Seins* und der Ontologie an den Rändern des Identitätsproblems. Bevor ich mich jedoch mit dem Sein im Bereich seiner Vermittlung durch das Erscheinen des Seienden befaße, ist eine kurze Bemerkung zum breiteren Kontext von Finks Neubetrachtung des Seinsverständnisses nötig.

³¹ Eugen Fink: *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg/München 1977, 13.

³² EFGA 6, 301.

³³ Ebd.

³⁴ Eugen Fink: „Nietzsches Metaphysik des Spiels“. In: Cathrin Nielsen, Hans Rainer Sepp (Hg.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Freiburg/München 2011, 25–37, hier: S. 31 f.

Das *Sein* entspricht einem der vier (oder drei)³⁵ Grundbegriffe, die jedem Gedanken und somit der gesamten Denkgeschichte zugrunde liegen. Für die Idee, diese grundlegendsten und fundamentalsten Begriffe aufzulisten und sie als *Transcendentalien* zu bezeichnen, ließ sich Fink von der scholastischen Tradition inspirieren, welche Grundprobleme behandelt, um die die philosophische Reflexion im Laufe ihrer Geschichte mehr oder weniger regelmäßig kreiste, insofern sie „alle obersten sachhaltigen Allgemeinbegriffe transcendieren“.³⁶ Daher deuten die *Transcendentalien* auf die Bedingung der Möglichkeit jeden Begriffs und jeder Begrifflichkeit hin, ohne selbst begrifflich fassbar zu sein. Trotz der Kontroverse im Zusammenhang der Bestimmung dieser Begriffe im scholastischen Kontext wurden sie von Fink in einer allgemeinen, vierfachen Struktur wieder aufgegriffen: „ON, AGATHON, HEN, ALETHES oder lateinisch ens, bonum, unum, verum sind die Namen der sogenannten ‚Transcendentalien‘.“³⁷ Nach der terminologischen Prägung der Scholastik beziehen sich die Transcendentalien daher auf jene Kategorie, die die Grenze des begrifflich Fassbaren insofern festlegt, als sich auf sie, aufgrund ihrer Einfachheit und Allgemeinheit, nicht in der gleichen Weise bezogen werden kann, wie wir uns auf Seiendes im Allgemeinen beziehen. Wenn nun jede Bezugnahme bereits eine Bestimmung dessen voraussetzt, worauf man sich bezieht, verfällt jede Rede über das Sein unweigerlich in eine Rede über das Seiende.

Im vorliegenden Aufsatz befaße ich mich ausschließlich mit dem Transcendental *Sein*, da in seiner begrifflichen Umgestaltung aus der Infragestellung des Identitätsproblems heraus zugleich die starre Kategorie der Identität zu einer zwiespältigen und dynamischen Kategorie der *Selbstheit* umgewandelt wird. Im Rahmen der thematischen Seins-Achse erfährt die Präsenz Hegels eine Verwandlung: und zwar von einer „Identitätsphilosophie“ zu der bahnbrechenden Betrachtung der Selbstheit als Kraftfeld – als Effekt der wechselseitigen Durchdringung von Insichbleiben und Außersichgehen –, und all dies nun ohne mögliche Erlösung. Die Umgestaltung bezüglich der Identität wirkt dabei ihrerseits zerstörerisch auf die systematische Struktur des Absoluten. Dass die Struktur und innere Dynamik des *Seins* auch in Bezug auf die Transcendentalien *Welt* und *Wahrheit* gedacht werden, gilt es auf jeden Fall im Blick zu behalten.

³⁵ Trotz der ursprünglicheren Annahme der *Transcendentalien* aus einer Vierfachstruktur scheint das auf Gott verwiesene Transcendental *bonum* (*agathon*) im Vergleich zu den anderen eine untergeordnete Stellung einzunehmen, so dass Fink im Allgemeinen eher von einer dreifachen Struktur ausgeht. Ein paradigmatisches Beispiel dafür liegt im Titel des Werkes, in dem die Problematik der Transcendentalien am eindringlichsten thematisiert wird: *Sein, Wahrheit, Welt*.

³⁶ Eugen Fink: *Philosophie des Geistes*. Würzburg 1994, 117.

³⁷ Diese sind: Sein, Gott, Welt, Wahrheit. Vgl. EFGA 6, 258.

Fink greift also aus der Scholastik die Transcendentalien als grundlegende Begriffe auf, die jedem Gedanken und jeder begrifflichen Auffassung zugrunde liegen. Dieser ersten und abstraktesten Begrenzung jeder möglichen Auffassung fügt Fink jedoch noch eine zweite Begrenzung hinzu: das am meisten *konkrete* Sein, das in seinen konkreten faktischen Bestimmtheiten nicht begrifflich zu fassen ist, „denn solches kann *nur* in der *Erfahrung* aufgehen“.³⁸ Diese zweite Beschränkung des begrifflichen Fassungsvermögens wurde von der Tradition einer „[w]eltvergessene[n] Philosophie“,³⁹ die sich vorzugsweise mit dem *eidōs*, dem Unveränderlichen und mit abstrakten Ideen befasst, in den Hintergrund gerückt. Denn sie provoziert den unbehaglichen Gedanken, dass sich das radikal Konkrete unseren Auffassungsmodalitäten unwiderruflich entzieht, weil wir als Sprachwesen immer schon dazu verurteilt sind, in jeder Bezugnahme auf das Individuelle „ein[en] allgemeine[n] Zug“ zum Ausdruck zu bringen. „Deswegen ist schon jedes Sagen über Individuen in das allgemeine Medium der Sprache eingetaucht.“⁴⁰ Auf diese Weise wird anerkannt, dass das radikal Konkrete nur durch „das Zeigen, das demonstrative Berühren als kommunikative Geste individualisierend [ist]: ich, dieses Ich, zeige auf diesen konkreten, einzelnen, anschaulich gegebenen Gegenstand“.⁴¹

Wichtig an dieser Stelle ist, dass das Einbringen dieser zweiten Begrenzung des begrifflich Fassbaren die vorherrschende Tendenz der metaphysischen Tradition offenlegt, die Identität des Seienden mit sich selbst einfach und unhinterfragt vorauszusetzen. Verwiesen wird hier auf Hegels Kritik an Kants Identitätsschema $A = A$, die von Fink genau unter diesem Aspekt aufgegriffen wird,⁴² dass nämlich die Identifikation eher der menschlichen Auffassungsweise und ihrer Begrenzung als der Seinsweise der „Sachen selbst“ entspricht. In dieser Modulation des Seinsverständnisses, das keine leere Tautologie (einen „unmittelbaren Idealismus“, so Hegel) besagt, sondern eher eine Selbstheit, die mit einem konstitutiven Doppelsinn begabt ist – Ansich- und Fürsichsein oder allgemeiner: Insichbleiben und Außersichgehen –,⁴³ liegt der Grund, warum Fink auf Nietzsche und seine so gedeutete *Ontologie des Werdens* zurückgreift. In seiner *Ontologie des Werdens* habe Nietzsche, so Fink, eine differenzierte Erfahrung des Seins als *tragischer* Erfahrung des Widerspruchs und der unauflösbaren Durchdringung gegensätzlicher Prinzipien – Apoll und Dionysos – angekündigt, für die es keine Erlösungsmöglichkeit gebe. „Die tragische Kunst erkennt

³⁸ Ebd., 292.

³⁹ Ebd., 327.

⁴⁰ Fink: *Hegel*, 342.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. Fink: *Hegel*, 103.

⁴³ Vgl. dazu Fink: *Hegel*; ders.: EFGA 6

das tragische Wesen der Welt. Das Tragische ist Nietzsches erste Grundformel für seine Seinserfahrung. Die Wirklichkeit ist ihm das Widerspiel von Urgegensätzen.⁴⁴ Dadurch denkt Fink die Seinserfahrung, in der die konstitutive Doppelsinnigkeit der Selbstheit die Dynamik des Widerstreits von Gegensätzen übernimmt, als jene Erfahrung des radikalen Werdens des Seins, in der die apollinischen Formen der Individuation gleichzeitig mit der lebendigen Maßlosigkeit des dionysischen Flusses in Zwietracht geraten, indem diese beiden Gegenmächte einander „verdrängen und bestreiten, aber nicht ohne einander sein“⁴⁵ können. Doch bei Hegel sucht Fink nach den begrifflichen Instrumenten, um dieser Erfahrung eine „seinsbegriffliche“ Formulierung zu verleihen. Wenn Fink einerseits dieses programmatische Vorhaben bei der Doppelbetrachtung der Selbstheit als „Selbstunterscheidung“ zustande bringt, da „das Selbst der Sache schon mit dem Unterschied behaftet [ist]“,⁴⁶ eignet er sich auf der anderen Seite den Hegelschen Begriff der *Kraft* an als „Kategorie der Kategorie“,⁴⁷ das heißt als eine im Blick auf die *Transcendentalien* noch ursprünglichere Kategorie, insofern sie diese in ihrer Dynamik bzw. als dynamische und nicht als statische Struktur darstellt. Die Kraft besagt die Urkategorie, insofern sie „das merkwürdige Zusammen von Gegenteiligem [ist]. Sie ist sozusagen das existierende Paradox“.⁴⁸

Die Bestimmung des Seins als Kraft ermöglicht das Bedenken des Seins in seiner grundlegenden und wesentlichen Zwietracht. Sein ist sowohl am Anfang als auch am Ende, sowohl vorausgesetzt als auch nur durch die Vermittlung des Seienden zu erreichen. „Die Kraft hat den Grundriss der Entfaltung des Einen ins Viele, des Sichdarstellens in der Äußerung, des Insichbleibens im Außersichgehen, – und des Zusammenspiels von Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit.“⁴⁹ Durch den Begriff der Kraft und die paradoxe Struktur, die die Urkategorie der Kraft den *Transcendentalien* verleiht, denkt Fink die dynamische Struktur des Seins zugleich als unwiderruflichen Zusammenprall seiner konstitutiven Gegensätze, nämlich seines abstraktesten und seines konkretesten Aspekts bzw. des unmittelbaren Seins der unmittelbaren Erfahrung einerseits und andererseits des radikal-konkreten Seins, wie es im Erscheinen des Seienden zum Vorschein kommt. Das Sein des Seienden ist also das Walten der Kraft des Seins im Seienden. Unmittelbar kann das Sein des Seienden uns nicht begegnen – sei es aufgrund seines radikal einfachen und abstrakten Aspekts oder aber seines radi-

⁴⁴ Eugen Fink: *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart 1960, 17.

⁴⁵ Ebd. 24.

⁴⁶ Fink: *Hegel*, 11.

⁴⁷ Ebd., 115.

⁴⁸ Ebd., 120.

⁴⁹ Ebd., 123.

kal konkreten. Diese Seinsaspekte sind wiederum beide gleichermaßen auf das Sein bezogen und fallen mit ihm zusammen, allerdings nur gemäß jenem durch das spannungsvolle Aufeinanderprallen von Gegensätzen verstandenen Zusammenfallen, welches Fink so oft mit der Hilfe Nietzsches zum Ausdruck bringt: „Dionysus redet die Sprache des Apollo, Apollo aber schließlich die Sprache des Dionysus.“⁵⁰

Anders ausgedrückt: Wenn sich das Sein auf die eine oder andere Weise unserer Auffassung entzieht, sei es aufgrund seiner radikalen Einfachheit oder aber aufgrund seiner hochgradigen werdenden Konkretheit – womit muss dann die ontologische Erfahrung beginnen, damit das Sein zum Vorschein⁵¹ kommen kann? „Das Erscheinen des Seins ist der Grund, dass überhaupt Seiendes ist.“⁵²

Im Erscheinen von Seiendem geschieht ursprünglicher ein Erscheinen von Sein, da das Erscheinen des Seienden eine besondere Weise ist, wie das Sein selbst erscheint.⁵³ Ohne auf das Problem des *Lichts des Seins* einzugehen, das uns zur Thematisierung des Transcendentals der *Wahrheit* (a-letheia/verum) führen würde, verbleiben wir hier bei der Idee, dass die Seinsvermittlung nur in der Erfahrung des Erscheinens des Seienden im Hier und Jetzt der Welt möglich ist. Auch auf das Transcendental *Welt* (hen/unum) werde ich hier nicht eingehen können.⁵⁴

Die Struktur der Transcendentalien verweist auf die Zirkularität des Systems insofern, als der Ausgangspunkt – der einfachste, abstrakteste und daher unmittelbare Aspekt des Seins – nach seiner Vermittlung mit dem Ankunftspunkt zusammenfällt und sich in ihm wiedererkennt. Darüber hinaus wird bei der Durchführung der den Weg vom einen zum anderen bildenden Vermittlung deutlich, dass der Punkt der Ankunft, der höchste Vermittlungsgrad, bereits am Ausgangspunkt verstanden und vorausgesetzt wurde, wenn auch unmittelbar. Der abstrakt-transzendente Seinsbegriff fungiert gerade aufgrund seiner Allgemeinheit und Einfachheit als die sogenannte *Seinsahnung*, die uns in der unmittelbaren und praktischen Beziehung zur Welt verstehen lässt, was es für ein Seiendes bedeutet, in der Welt zu „sein“.

⁵⁰ Zit. nach Fink: *Nietzsches Philosophie*, 26.

⁵¹ Vgl. EFGA 6, 297: „Erscheinen, als Vorschein gedacht, ist nicht etwas, was mit den Dingen auch noch passiert; dieses Erscheinen ist gerade ihr Sein. In der Metapher gesprochen: die Sonne ist nicht zuerst einmal und dann scheint sie und erscheint sie, sie ist einzig in ihrem Schein das, was sie ist. *Die Dinge sind erscheinend.*“

⁵² Ebd., 269.

⁵³ Ebd., 270 f.

⁵⁴ Es ist allerdings wichtig, darauf hinzuweisen, dass die *Transcendentalien*, einmal durch die ontologische Erfahrung vermittelt, ihren untrennbaren Charakter als „Hinsichten auf das Selbe“ offenbaren. Vgl. ebd., 253 f.

Der Bezug des Seins zum Menschenwesen aber ereignet sich als das Hereinragen der Seinsahnung in unser endliches Dasein. Diese Ahnung ist die Bahn alles philosophierenden Denkens. Im Raume der Seinsahnung vollzieht sich die Bewegung der ontologischen Begriffe. Die Philosophie steht in das Menschenleben herein, weil zuvor und ursprünglicher wir durch die Ahnung vom Sein aufgerissen sind.⁵⁵

Angesichts der Anerkennung der „Seinsahnung“ als eines ersten präreflexiven und unmittelbar verfügbaren, wenn auch einfachen und vagen Begriffs, der dennoch die unmittelbare Erfahrung der Welt ermöglicht, offenbart sich die Aufgabe der Philosophie als Vermittlung des Seins und Errichtung einer *ontologischen Erfahrung*, die durch die „Arbeit des Begriffs“ an der Selbstheit des Erscheinens des Seienden zu vollenden ist. „[D]ie Ahnung ist der Treiber, der uns aufjagt und uns zwingt, eigens zu denken, was das ist: ‚Sein‘. Das Wissen des Seins [...] ist nichts anderes als das am meisten in der ‚Arbeit des Begriffs‘ ausgearbeitete Seinsverständnis.“⁵⁶ Aus diesem Grund fasst Fink die Philosophie als „Bewegung des menschlichen Seinsverständnisses“⁵⁷ auf, das heißt als ein In-Bewegung-Setzen der stillstehenden und einfachsten aller Ahnungen, die uns auf eine nicht-thematisierte Weise *a priori* begleitet. Philosophie muss daher die uns *a priori* als Bedingung aller präreflexiven Erfahrung einbezogenen Ahnungen explizit *thematisieren*.⁵⁸ Und das bedeutet wiederum, die verworrene und unmittelbare Erfahrung auf gedankliche Weise zu vermitteln. Diese Vermittlung, die Fink sich dem Hegel’schen Begriff der *Erfahrung* annähern lässt, entspricht dem philosophischen Weg, entlang dessen sich die Seinsahnung in Form einer radikalen Seinserfahrung vermittelnd entfaltet, in der sich das nun radikal vermittelte Sein als *Werden* offenbart. Einmal als Werden erfahren, lässt sich das Sein dennoch in der unmittelbaren Seinsahnung als Ursprung und Ursache der Möglichkeit seiner eigenen Vermittlung wiedererkennen.

Erst in der Vermittlung kommt das Sein zum Vorschein. Die Seinsahnung ist in diesem Sinne ein erstes Scheinen des Seins. Die durch die Arbeit des Begriffs zu vollziehende Vermittlung, die an der Selbstheit des im Jetzt der Welt erscheinenden Seienden zu leisten ist, zeigt also an, dass die Kontur der vermittelnden Arbeit mit der kreisförmigen Kontur jenes Systems zusammenfällt, in der man von einer bestimmten Situation ausgeht (Seinsahnung), um, im Laufe seines eigenen Weges, zum Ankunftspunkt zurückzukehren und ihn aus einer neuen Perspektive zu bedenken (Seinserfahrung). „Das radicale Denken kommt bei keinen ‚radices‘, bei keinen letzten Wurzeln an, – es bleibt vielmehr immer im Wirbel, der es in das Unausdenkliche hineinreißt. Wesenhaftes Denken dreht

⁵⁵ Ebd., 222.

⁵⁶ Fink: *Hegel*, 80.

⁵⁷ EFGA 6, 221.

⁵⁸ Vgl. Fink: *Hegel*, 7.

sich im Kreise“,⁵⁹ da es „in der Philosophie keine letzten ‚Urphänomene‘ [gibt], auf die alles zurückleitbar ist“.⁶⁰

Kehren wir schließlich zum Problem des Absoluten zurück: Wenn das Absolute nicht mehr die Funktion der *coincidentia oppositorum* einer Identität erfüllt, wo befindet es sich dann in dieser neuen begrifflichen Anordnung des Fink'schen Denkens? Wenn Fink Hegels Idee beibehält, nach der die Formel für das Absolute „das Gegenteil seiner selbst“ lautet,⁶¹ dann übernimmt das Absolute die Funktion des äußersten Punktes, an dem die Sache, die an sich selbst ist (In-sich-bleiben), aus sich selbst herauskommt, um sich der Begegnung mit allen anderen zu öffnen (Außersichgehen). Wenn das Absolute also dem Punkt entspricht, an dem die Sache als das Gegenteil ihrer selbst ist und sich im Feld des Erscheinens zeigt, in dem sie das Erscheinen aller anderen, was es gibt, gleichermaßen teilt, kann das Absolute nur im Kraftfeld des Erscheinens vorkommen. In diesem Sinne lässt sich die Behauptung Finks verstehen, dass es das Absolute nur als *absolutes Medium des Erscheinens* gibt. „Das Medium ist kein ‚Zwischending‘, das als ein Mittleres zwischen den beiden Dingen stünde, die es ‚vermittelt‘, – es bildet die Dimension des ‚Zwischen‘, durch die hindurch die Dinge sich aufeinander beziehen.“⁶² Dieser Dimension des Zwischen entspricht das Erscheinen des Seienden, in dem ihre Selbstheiten in einem Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit und Bestimmung stehen: das Absolute als Kräftefeld des Erscheinens und des Erscheinens des Seienden im Jetzt der raumgebenden und zeitlassenden Welt.

Alles Seiende, von dem wir sinnvoll jemals nur sprechen können, ist durch das Erscheinen vermittelt. Was aber ist das Wesen dieser Vermittlung? Handelt es sich hier auch um „Dimensionen“, die einer gewissen Vergegenständlichung fähig sind? [...] Das Erscheinen des Seienden ist das absolute Medium. Das ist einmal gesagt als Abgrenzung gegen alle relativen Medien. Ein relatives Medium ist ein solches, das als Dimension einen Spielraum von Beziehungen zwischen Dingen bildet, aber im ganzen selber auch ein „Ding“ ist, ein umgreifendes Ding, das in sich ein System möglicher Beziehungen von Dingen offenhält.⁶³

Schlussbemerkung

Der Begriff des „Absoluten“ wird hier weder in traditioneller Weise noch in seiner systematischen (Hegel'schen) Funktion genommen, sondern bezeichnet eher das Seiende im Bezugsgeflecht, insofern Fink das Absolute von seiner He-

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ EFGA 6, 244.

⁶² Ebd., 300.

⁶³ Ebd., 301.

gel'schen Bedeutung eines „völlig selbstgenügend[en]“⁶⁴ Seins bereinigt. Wenn dies einerseits bedeutet, dass der Begriff des Absoluten als Vollendung des Weges der Selbstbesinnung und damit als höchste Auflösung der Identifikation und Unterwerfung des Ungleichen unter das Gleiche, des Nicht-Identischen unter das Identische verstanden werden muss, bleibt jedoch die kreisförmige Dynamik des Systems in jener Erfahrung verwurzelt, die uns die begriffliche Arbeit der Philosophie von den apriorischen Begriffen, die unsere mundane Existenz verankern, ermöglicht. Die Dynamik des Systems bleibt daher in der Auffassung der Philosophie als Arbeit an den *urlichtenden Begriffen*⁶⁵ erhalten. Dem philosophischen Weg entspricht somit jene Erfahrung, die immer wieder und jedes Mal neu durchgegangen werden muss: der beschwerliche Weg von Spannung und Widerspruch: „Wo die Philosophie sich aus der unablegbaren Endlichkeit des menschlichen Daseins versteht, – wo sie sich als das wachste und schärfste Zeugnis derselben bekundet, dort ist der Weg des Denkens endlos.“⁶⁶

Weil das Sein im Seienden als untergründige Bewegung haust, als der Wirbel des Erscheinens, als Aufgang und Untergang der endlichen Dinge, ist die Philosophie wesentlich „Weg“: ein Weg der Stufen und Widersprüche: – ein Weg wohin? [...] Der Weg des menschlichen Denkens führt ins Unausdenkliche, führt ins Labyrinth der Welt. [...] Vielmehr gilt davon Heraklits weisender Spruch: „man soll eingedenk sein desjenigen, der vergisst, wohin der Weg führt“ (Diels, Frg. 71).⁶⁷

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Fink: „Elemente einer Husserl-Kritik“. Nachlassmanuskript (Sigle E 015/441) im Archiv der Universität Freiburg.

⁶⁶ EFGA 6, 250.

⁶⁷ Ebd., 238.

Simona Bertolini

Sein und Mensch

Ontologische Erfahrung und Welterfahrung in
Finks Interpretation der Philosophie Hegels

Abstract

Hegel's philosophy had a decisive role in the development of Eugen Fink's thought, by suggesting the conceptual means to elaborate a third phenomenological paradigm beyond Husserl and Heidegger. In particular, this applies to the cosmological ontology that Fink developed after World War II, aimed at overcoming metaphysics while combining ontology with the rigorous method of phenomenology and a cosmological interpretation of being. In this regard, Hegel appeared to Fink as the first Western philosopher who had conceived the ground of beings without basing on ontic models, that is, as dynamical genesis of the structure of the world and human experience. The aim of the paper is to deepen Fink's interpretation of Hegel's philosophy and to show how (and to what extent) Hegel is not a metaphysical thinker in this perspective. What is Hegel's conception of being? Fink's work *Sein und Mensch* provides responses to this question.

Keywords: Hegel, Phenomenology of Spirit, Being, Ontological Experience, History of Metaphysics

1. Einleitung

Die Auseinandersetzung mit Hegel spielt eine wichtige Rolle in der Genese der Weltphilosophie, die Fink nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt. Wenn Hegels Einfluss schon vor dem Krieg für die Herausarbeitung und Neubearbeitung der Fundamente der Phänomenologie entscheidend war,¹ so wurde er in der zweiten Phase von Finks Denkweg noch systematischer und expliziter, insofern Fink dem Philosophen aus Stuttgart nun entweder beträchtliche Teile seiner Vorlesungen oder sogar ganze Vorlesungen widmet. Schon im Wintersemester 1948/

¹ Vgl. Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.2), hg. von Ronald Bruzina. Freiburg/München 2008 (= EFGA 3.2), 25, 76, 269, 279, 284–285, 295 u. ö. Der Einfluss Hegels ist auch offensichtlich in Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Hg. von Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven, Dordrecht/Boston/London 1988, 36, 44, 154–157, 163–164, 169.

49 hielt er eine Vorlesung (*Die Philosophie Hegels*), in der er die *Phänomenologie des Geistes* deutet² und deren Inhalte partiell im Wintersemester 1966/67 und Sommersemester 1967 wiederholt; diese zweite Fassung erschien dann 1977 im Verlag Klostermann und stellt zusammen mit dem Text der im Wintersemester 1950/51 zum Thema *Sein und Mensch* gehaltenen Vorlesung das bedeutendste veröffentlichte Zeugnis von Finks Interpretation Hegels und ihres Einflusses auf die ontologischen Voraussetzungen der Weltphilosophie dar.³ Tatsächlich weisen die genannten Werke eine Kreisbeziehung zwischen den beiden Denkern auf, denn es wird deutlich, unter welcher Perspektive Fink die Hegel'sche Philosophie auslegt – nämlich geleitet von den ontologischen Fragen seiner eigenen Weltphilosophie – und wie er zugleich umgekehrt bei Hegel (zumindest einige) Antworten auf seine Fragen findet.

Zusammenfassend kann man behaupten, dass drei grundsätzliche Ziele diese zweite Phase von Finks Philosophieren kennzeichnen: erstens die Absicht, an Heideggers Begriff der „ontologischen Differenz“ als Leitfaden festzuhalten und die Seinsfrage neu zu stellen, ohne sie mit der Frage nach dem Seienden zu verwechseln; zweitens der Wille, bei diesem Fragen dem phänomenologischen Vorgehen Husserls treu zu bleiben, was bedeutet, dass die Konstitution der natürlichen Einstellung und der Vollzug der Reduktion als Richtlinien gelten müssen; drittens der Versuch, sowohl die Definition der Phänomenologie als auch die ontologische Frage *kosmologisch* zu ‚übersetzen‘ und das Sein des Seienden als Ursprung des *Logos* der Welt bzw. der Weltvorgegebenheit zu vertiefen.

Auf der Suche nach einem begrifflichen Modell, das den ontologischen Grund als dynamische Genese der Weltform und der Welterfahrung darstellt, erscheint Fink Hegel als der erste Philosoph der abendländischen Tradition, der ein entsprechendes Modell denkt. Denn Hegels Seinskonzeption verbindet nach Fink das Problem des ontologischen Grundes mit einer phänomenologisch orientierten Fragestellung und betrachtet folglich den Grund als Konstitution der Struktur von Erfahrung. Wie ich bereits in anderen Kontexten gezeigt habe,⁴ decken sich die theoretischen Schritte, die in den Werken Finks die ontologische Starrheit der natürlichen Einstellung ‚in Fluss bringen‘, mit den einzelnen Schritten, die in der *Phänomenologie des Geistes* zur Überwindung bzw. zur Aufhe-

² Eugen Fink: *Die Philosophie Hegels*. Eugen-Fink-Archiv Freiburg im Breisgau, E15/150.

³ Eugen Fink: *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg/München 2004; Eugen Fink: *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*. Hg. und mit einem Nachwort versehen von Jan Holl. Frankfurt am Main 1977.

⁴ Vgl. Simona Bertolini: *Eugen Fink e il problema del mondo. Tra ontologia, idealismo e fenomenologia*. Milano 2012; dies., „Einige Bemerkungen über Finks Interpretation der Phänomenologie des Geistes und Hegels Einfluss auf die Weltphilosophie“. In: *Horizon. Studies in Phenomenology*, 4 (2), 2015 (special issue: *Phenomenology and Classical German Philosophy*), 203–217.

bung des natürlichen Bewusstseins führen. Anders formuliert: Der theoretische Weg, der im Weltgedanken gipfelt, entspricht – zumindest strukturell – dem Weg, den Fink in Hegels *Phänomenologie des Geistes* vorfindet, was eine gewisse Entsprechung zwischen Finks Weltbegriff und dem dialektischen Gefüge des Absoluten bei Hegel impliziert.

Ziel des vorliegenden Beitrags ist es nicht, diese Entsprechung ausführlich zu analysieren, sondern ihre hermeneutischen Voraussetzungen herauszustellen. Die Frage, die ich in den folgenden Ausführungen zunächst behandeln werde, betrifft nämlich nicht unmittelbar den Einfluss Hegels auf die Weltphilosophie (auf den ich erst im vierten Absatz anspielen werde), sondern die diesen Einfluss ermöglichende Interpretation der Hegel'schen Grundperspektive, die Fink vor allem in *Sein und Mensch* systematisch expliziert. Die Frage lässt sich auch wie folgt zusammenfassen: Warum und inwiefern ist Hegel der Philosoph, bei dem nach Fink die Überwindung der Metaphysik ihren Anfang nimmt? Warum und inwiefern ist Hegel der erste Denker der abendländischen Philosophie, der das Sein nicht mit dem Seienden verwechselt? Wie definiert Hegel Sein?

2. *Das Sein als Schein, Werden und Denken*

Wie mehrere Stellen von *Sein und Mensch* zeigen, umfasst die Antwort auf Fragen wie diese sowohl eine Auffassung des Absoluten als auch eine der ontologischen Erfahrung (d. h. des menschlichen Seinsverständnisses), sofern beide Auffassungen eng miteinander verbunden sind und erst zusammen eine neue, postmetaphysische Haltung herausbilden können. Die erstere zu thematisieren, zieht es demnach nach sich, auch die letztere zum Thema zu machen, und umgekehrt.

Die Struktur des Absoluten bei Hegel stellt Fink zufolge deswegen ein nicht-metaphysisches ontologisches Paradigma dar, weil sie *nicht* auf dem Modell des in sich stehenden Dinges beruht.⁵ Dies bedeutet zumindest zweierlei. Zunächst bedeutet es, dass Hegel sich nicht darauf beschränkt hat, das eidetische und kategoriale Gefüge des Seienden zu untersuchen, sondern er hat dieses mit Bezug auf seinen einheitlichen Ursprung im Blick. Darüber hinaus ist dieser Ursprung bei Hegel keine absolute Substanz, die durch ontische Kategorien als transzendent, überweltlich und unterschiedslos beschrieben werden könnte, sondern das absolute Leben, das als *Logos* und weltdurchwaltende Macht „fügend über alle Dinge verfügt“.⁶ Das heißt, dass sich das Sein in Hegels Philosophie als eine dynami-

⁵ Fink: *Sein und Mensch*, 29.

⁶ Ebd., 32.

sche und artikulierte ontologische Dimension verwirklicht, die sich einschließlich der ontischen Vielfältigkeit und ihrer Gliederung entfaltet: „Mit anderen Worten, es ist begriffen, dass das Sein in allem Seienden waltet nicht in der leeren Einförmigkeit, sondern als ein in sich unterschiedenes Gefüge von Dimensionen, – dass ihm der Unterschied einhaust, dass die Macht des Negativen in ihm heimisch ist.“⁷ Fink beharrt darauf, dass dies das erste und wesentliche Ergebnis des Hegel’schen Ansatzes darstelle: Die Tatsache nämlich, dass der Grund sich durch das strukturierte Erscheinen der endlichen Dinge entwickelt und genau deswegen – fast widersprüchlich – durch keine Begriffe expliziert werden kann, die sich auf die Dinge beziehen. In diesem Zusammenhang verweist Fink in *Sein und Mensch* auf eine dreifache Bestimmung des Seins, indem er behauptet, Werden, Schein und Denken seien „die prinzipiellen Horizonte von Hegels ontologischem Ansatz“.⁸

Was Werden und Schein betrifft, so hängen sie voneinander ab, denn das Sein kann auch als Grundgeschichte und Zeit (eben als Werden) aufgefasst werden insofern, als es sich als „Lichtung“ ereignet, in der sich die innerweltlichen zeitlichen Dinge und Verhältnisse darstellen. In dieser Perspektive ist die Quelle des zeitlichen Weltseins nichts anderes als der Fluss der Zeit bzw. die Zeitlichkeit selbst, die zugleich der bewegende und bewegte Strom des Lebens ist, der als konstituiertes Ergebnis sowohl den ontologischen Stil der Welt als auch die diesem Stil entsprechende Existenz der einzelnen zeitlichen Seienden hat: „Für Hegel“, so Fink, „gilt die spekulative Gleichung *Sein und Zeit*“.⁹ Unmissverständlich ist, dass Fink die Hegel’sche Philosophie hier durch die Begrifflichkeit und Terminologie Heideggers liest, was aber nicht bedeutet, dass er sie von der bestimmten Antwort Heideggers auf die Seinsfrage her interpretiert. Es bedeutet vielmehr, dass er bei Hegel die Spuren einer alternativen Antwort auf dieselbe Frage findet.¹⁰

⁷ Ebd., 40.

⁸ Ebd., 65. Vgl. hierzu auch Eugen Fink: *Hegels ontologischer Grundansatz* (Konferenzbeitrag 1951). Eugen-Fink-Archiv Freiburg im Breisgau, E15/142.

⁹ Fink: *Sein und Mensch*, 64.

¹⁰ Ein bedeutendes Zeugnis des Unterschiedes zwischen der Ontologie Finks und dem Seinsdenkens Heideggers ist der Text des Heraklit-Seminars, das die beiden Denker im Wintersemester 1966/67 gemeinsam an der Universität Freiburg im Breisgau veranstalteten (Martin Heidegger, Eugen Fink: *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67*. Frankfurt am Main 1970). Zum Vergleich zwischen den beiden Perspektiven vgl. z. B. Ronald Bruzina: „Die Auseinandersetzung Fink-Heidegger: das Denken des letzten Ursprungs“. In: *Perspektiven der Philosophie*, 22, 1996, 77–104; Guy van Kerckhoven: „Die Heimat Welt. Zur Denkspur Martin Heideggers in Eugen Finks Frühwerk“. In: *Perspektiven der Philosophie*, 22, 1996, 105–137; Jonathan L. Dronsfeld: „The Resistance of the Question to Phenomenological Reduction: Husserl, Fink and the Adequacy of the *Sixth Cartesian Meditation* as a Response to Heidegger“. In: Anna-Teresa Tymieniecka (Hg.), *Logos of Phenomenology and Phenomenology of*

Wenn das Sein als Zeit und Lichtung ist, dann ist es auch als *Denken*, insofern die ontologische Grundmacht des Denkens – so liest man in *Sein und Mensch*¹¹ – derart in allem Sein wirkt, dass sich die Dinge zeigen und in einem Gesicht offenbaren, welches die *conditio sine qua non* des menschlichen und endlichen Denkens ist; also fällt das Denken bei Hegel nicht nur mit einer menschlichen Möglichkeit, sondern auch – und ursprünglicher – mit der Selbstlichtung des Seins zusammen.¹² Anders formuliert: Wenn sich das Wortpaar Sein-Schein auf das werdende Erscheinen des Seienden bezieht, so spielt das Wortpaar Sein-Denken auf die formale und materiale Bestimmung an, die erscheinend Gestalt annimmt und das Gesicht der phänomenalen Welt bzw. das Feld des *Welt-Logos* überhaupt ermöglicht. Die Wörter „Schein“, „Zeit“ und „Denken“ beziehen sich also auf dasselbe ontologische Ereignis, dessen Struktur sie aus einer dreifachen Perspektive beschreiben.

Diese Zentralität des Denkens begründet die entscheidende Rolle, die das Wissens- und Wahrheitsproblem in Hegels Philosophie spielt. Diesbezüglich spezifiziert Fink, dass eine solche Philosophie eine „Metaphysik des Wissens“ darstelle (obwohl sie eine Ontologie und keine Erkenntnistheorie sei), die sich an folgenden Fragen orientiere: „Wie muß das Sein selbst begriffen werden, wenn es so etwas gibt wie das Wissen?“ Vorausgesetzt, dass im Wissen Wahrheit geschieht, „wie gehört Wahrheit selbst ins Sein?“ „Können wir von uns aus Wahrheit machen, oder ist das Sein selbst in sich schon ‚wahr‘?“¹³

Offensichtlich ist das Wissen in diesen Fragen kein bloßes Ergebnis eines erkennenden Subjekts, sondern ein wesentlicher – vielleicht der wesentlichste – Zug des Seins selbst, der aus dessen absolutem Leben hervorgeht; wären die Dinge nicht ontologisch aufgeschlossen, könnte der Mensch sie nicht zwingen, „seiner Neugier sich zu enthüllen“.¹⁴ Solange das menschliche Subjekt für den ursprünglichen Sitz der Erkenntnis gehalten wird, solange gilt die Annahme, dass eine Grenze zwischen den Dingen und ihrem Gewusst-Sein bestehe, d. h., dass die Erscheinung das Ding an sich verdeckt. Dagegen besteht die Gültigkeit die-

the Logos. Book 1: Phenomenology as the Critique of Reason in Contemporary Criticism and Interpretation (Analecta Husserliana, 88). Dordrecht 2005, 293–305; Riccardo Lazzari: *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*. Milano 2009; Virgilio Cesarone: „Una fenomenologia aletheiologica. Fink interprete di Heidegger“. In: Adriano Ardivino (Hg.), *Eugen Fink. Interpretazioni fenomenologiche*. Roma 2011, 35–52; Cathrin Nielsen: „Kategorien der Physis. Heidegger und Fink“. In: Cathrin Nielsen, Hans Rainer Sepp (Hg.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Freiburg/München 2011, 154–183; Helmuth Vetter: „Die nächtliche Seite der Welt. Anmerkungen zu Martin Heidegger und Eugen Fink“. In: Nielsen, Sepp (Hg.), *Welt denken*, 184–207.

¹¹ Fink: *Sein und Mensch*, 65.

¹² Vgl. auch Fink: *Die Philosophie Hegels*, 330.

¹³ Fink: *Sein und Mensch*, 41 f.

¹⁴ Ebd., 56.

ser Annahme nicht länger, wenn man zugibt, dass das Wissen ein Geheimnis innerhalb der ontologischen Frage selbst ist und seine Möglichkeitsbedingung mit dem Aufgehen des Seins zusammenfällt, das die universale Dimension enthüllt, die sowohl das menschliche Subjekt als auch das Objekt seiner endlichen Erkenntnis umfasst. Fink kann daher schließen, dass bei Hegel alles Sein im Seienden „von Hause aus Gewußtsein“ ist,¹⁵ indem es sich in einem Gesicht zeigt, das als ontologische Urstruktur auch das menschliche Denken einschließt und – demzufolge – die Möglichkeit des menschlichen Wissens zulässt.

Diese Auffassung von Wissen, die Fink hier herausstellt, setzt eine Auffassung von Denken voraus, die die antike und die neuzeitliche Bedeutung vereint. Angesichts der Tatsache, dass das Wissen das Denken impliziert und letzteres als ontologische Macht gedacht wird, ist das Denken einerseits die *praesentatio* und „Darstellung“ jedes Seienden, d. h. das Einrücken jedes Seienden in einen Umriss, andererseits die *repraesentatio* und subjektive „Vorstellung“, die solch einen Umriss voraussetzt. Das Sichzeigen des Seins als Werden und Denken folgt dann einer zweifachen Trajektorie, die Fink auch durch das Begriffspaar *Vorschein–Anschein* zum Ausdruck bringt, welches er im Werk *Sein, Wahrheit, Welt* vertieft hat¹⁶ und das sich auf das Aufgehen des Seienden bzw. das Aussehen von Seiendem für uns bezieht: „Das Gesicht der Dinge kann wiederum zweifach aufgefaßt werden: antik gedacht als *Vorschein*, neuzeitlich gedacht als *Anschein*. Hegel greift auch hier die ganze seinsbegriffliche Tradition zusammen.“¹⁷ Wo Hegel die Bewegung des Sichdarstellens der Dinge gedacht hat, hat er sich an die antike Philosophie angelehnt; er ist dagegen in die Fußstapfen der neuzeitlichen Philosophie getreten, wo das Problem des Wissens seine Ontologie leitet und er das Phänomen auch unter Berücksichtigung der Subjektivität auffasst. Wir können daher schließen, dass die von Fink interpretierte Philosophie Hegels auch deshalb nicht mehr metaphysisch (oder rein metaphysisch) ist, weil sie die antike (Objekt-)Metaphysik und die neuzeitliche (Subjekt-)Metaphysik so überholt, dass sie beide vereint und eine neue theoretische Ansicht vorschlägt, die über die Trennung zwischen Subjekt und Objekt hinausgeht und ursprünglicher das ontologische Feld ihrer Beziehung betrachtet.

¹⁵ Ebd., 63.

¹⁶ Eugen Fink: „Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs“. In: *Sein, Wahrheit, Welt* (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 6), hg. von Virgilio Cesarone, Den Haag 1958, Kap. 8. Vgl. Jean Wahl: „Eugen Fink, *Sein, Wahrheit, Welt* (Rezension)“. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 65, 1960, 187–194.

¹⁷ Fink: *Sein und Mensch*, 65.

3. *Sein und Mensch: die ontologische Erfahrung*

Die eben beschriebene ontologische Struktur des Hegel'schen Absoluten, die Fink in *Sein und Mensch* skizziert, schließt eine Auffassung der Beziehung zwischen dem Sein und dem menschlichen Wissen ein, die im selben Werk mit Bezug auf die *Einleitung der Phänomenologie des Geistes* analytisch dargelegt wird. Man kann diese Auffassung als Antwort auf folgende Fragen ansehen: Wenn das Sein bzw. das Absolute als Schein, Werden und Denken ist und das Denken sich sowohl als Darstellung als auch als Vorstellung ereignet – wie entfaltet sich dann die menschliche Seinserfahrung? Wie kreuzen sich Darstellung und Vorstellung?

Im Ausgang davon, dass die *Phänomenologie des Geistes* den dialektischen Übergang von dem in der ontischen Dimension befangenen Bewusstsein zur eigentlichen ontologischen Wahrheit darlege, behauptet Fink, dass ihre Entwicklung eine Auffassung von ontologischer Erfahrung voraussetze, deren Grundelemente – die erst durch den phänomenologischen Weg gewonnen und erkannt werden können – Hegel bereits in der *Einleitung* des Werkes ausdrückt, um die Möglichkeitsbedingung des ganzen Weges im Voraus explizit zu machen. Und in der Tat ist es genau die Entfaltungsmöglichkeit der Erfahrung, die es ermöglicht, dass das menschliche Bewusstsein die Anfangssituation, in der es im Bereich der bloßen Erscheinung, des bloßen Aussehens und Unwesens umgetrieben wird, ohne dem Wesen und „dem Seienden am Herzen“¹⁸ zu liegen, bereits graduell überwindet.

Am Anfang seiner in *Sein und Mensch* enthaltenen Interpretation der *Einleitung der Phänomenologie* erläutert Fink, diese Einleitung bestehe „den Hauptgedanken nach“ aus vier Schritten, deren leitendes Thema das Grundverhältnis von Sein und Wissen sei.¹⁹ Die Abfolge dieser Schritte zeigt deutlich, dass die oben geschilderte Auffassung des Absoluten und der Erfahrungsbegriff einander wechselseitig implizieren, sofern Hegel „jeder thematischen Ontologie das Problem einer ontologischen Erfahrung vorgeordnet hat“.²⁰

Fink bezeichnet den ersten Schritt als „polemisch“, da er dazu beitrage, von allen philosophischen Lehren Abstand zu nehmen, die das Sein und das Wissen als voneinander getrennt denken:

Hegel wendet sich gegen den Versuch, den Bezug von Sein und Wissen zu denken in einer Weise, welche zunächst zwischen beidem einfachhin unterscheidet und beide Momente auseinanderstellt, d. h. die das Sein denkt wie ein vorhandenes Ding und das Wissen vom Sein

¹⁸ Ebd., 58.

¹⁹ Ebd., 73 f.

²⁰ Ebd., 24.

wie ein Wissen von einem dem Wissen fremden Gegenstand; dann steht das Sein gleichsam dort und das Wissen hier.²¹

Dieses Zitat macht offensichtlich, dass und wie Fink bereits in den ersten Zeilen der Hegel'schen *Einleitung* die beschriebene Definition des Seins als Wissen findet: Das Sein hat die Vermittlung des Wissens in sich, und das Wissen gehört umgekehrt dem Sein an, indem es gerade das ist, was das Sein als Denken, Werden und Schein bestimmt, d. h., was das Ansichsein des Absoluten mit dem Fürsichsein seines Sichzeigens zusammenbindet.²² Auf eine ähnliche Bedeutung verweist auch der von Fink betonte zweite Schritt, der sich auf den folgenden bekannten Satz Hegels beruft: „Diese Konsequenz ergibt sich daraus, dass *das Absolute allein wahr, oder das Wahre allein absolut ist.*“²³ Auch in diesem Fall geht es Fink um die Weise, wie das Absolute als wirkliches und wirkendes Sein ist, d. h., wie es sich als bewegende Bewegung von sich selbst unterscheidet und den Übergang vom ungelichteten Grund zur Lichtung, in der sich das Wissen ereignet, möglich macht.

Der dritte und der vierte Schritt beziehen sich endlich auf das Ziel der *Phänomenologie des Geistes* und konzentrieren sich auf die Hegel'schen Ausdrücke „Darstellung des erscheinenden Wissens“ und „Prüfung der Realität des Erkennens“,²⁴ die die Struktur der menschlichen ontologischen Erfahrung dadurch mit sich bringen und erklären, dass sie die echte Bedeutung des phänomenologischen Weges angeben und auf die Art und Weise verweisen, wie das Wissen sich entwickeln und gestalten kann. Die Tatsache, dass das erscheinende und noch nicht ‚eigentliche‘ Wissen durch einen solchen Weg nicht einfach annulliert, sondern *geprüft* und *dargestellt* wird, impliziert nämlich, dass das absolute Erkennen dieses nicht einfach überwindet, sondern auf- hebt, also überwindet und zugleich behält. Das will besagen, dass die konstitutive Beziehung zwischen Sein und Wissen, die das Wesen des Seins ausmacht und sein Erscheinen bedingt, insofern keine feste ist, als sie die ganze Entwicklung vom uneigentlichen Erkennen des Bewusstseins bis hin zum wahren selbstbewussten Wissen umfasst, das sich graduell und dialektisch mit seinem ontologischen Ursprung vereint und demnach die naive Überzeugung aufhebt, nach der Wissen und Sein getrennt sind. Diesbezüglich fügt Fink hinzu, eine solche menschliche Vermittlung der Wahr-

²¹ Ebd., 74.

²² Ebd., 75.

²³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (Gesammelte Werke, hg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 9), hg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Hamburg 1980, 54.

²⁴ Ebd., 55, 58. Zur „Prüfung der Realität des Erkennens“ vgl. auch Eugen Fink: „Hegels Problemformel ‚Prüfung der Realität des Erkennens‘ (in der *Phänomenologie des Geistes*)“. In: *Praxis. A Philosophical Journal. International Edition*, 8, 1971, 39–47.

heit ‚im Herzen des Seins‘ sei nur möglich, wenn das anfängliche Erkennen mittels eines Maßstabes geprüft werde, den das Bewusstsein – nach Hegels Worten – „an ihm selbst gibt“,²⁵ indem es angetrieben wird, nach keiner äußeren Wahrheit, sondern nach seinen verborgenen ontologischen Wurzeln zu suchen.

Diesen Behauptungen liegt eine eigenartige Weise zugrunde, das Wort „Bewusstsein“ zu interpretieren, eine Weise, die den Kern der Interpretation Hegels durch Fink ausmacht. Wie Fink mehrmals präzisiert, ist das Bewusstsein, wie Hegel es gebraucht, keineswegs das Ich im Sinne Husserls, d. h. der Erlebnisstrom und das Ganze der subjektiven Akte; das Bewusstsein deckt sich nicht mit dem Inhalt des Bewusstseinslebens. Das Wort muss vielmehr in einer Heidegger’schen Bedeutung verstanden werden, und zwar als Transzendenz und Seinsverständnis:

Hegel [...] versteht unter dem Bewußtsein jetzt strenger das Seinsverständnis im Menschen, d. h. das Ganze der ontologischen Gedanken, die uns je schon leiten und alle unsere Erfahrungen von einzel-Seiendem erhellen; diese Seinsgedanken stehen aber zumeist still; ihr Stillstand und ihre Leblosigkeit machen die ungebrochene Naivität unseres Alltagslebens aus. Aber sie sind nicht notwendig stillstehend, sind nicht eine fertige Ausstattung unseres Geistes, eine von der Natur aus einfach mitgegebene Ausrüstung. Diese Seinsgedanken können in Bewegung kommen. Diese Bewegung ist die Philosophie. In der Prüfung der Realität des Erkennens geraten sie notwendig in Fluß.²⁶

Diese Definition des Bewusstseins enthüllt die strukturelle *conditio sine qua non* der oben erwähnten Beziehung zwischen Sein und Wissen sowie der ontologischen Erfahrung, die Fink in Hegels *Phänomenologie des Geistes* findet. Statt mit einer immanenten Dimension zusammenzufallen, ist das Bewusstsein nach dieser Deutung *die Offenheit für die Welt und das Sein selbst*, dank derer der Mensch das ganze apriorische Feld seiner empirischen Beziehung auf das Seiende vor-versteht, indem er durch *apriorische Gedanken* ein begriffliches Gefüge vor-entscheidet, das den Horizont des menschlichen „In-der-Welt-Seins“ bedingt und ermöglicht. Diese Vor-Entscheidung wird von Fink auch mit dem Ausdruck „ontologischer Entwurf“ bezeichnet, der auf das „Erdenken“ und auf die apriorische „Konstruktion“ der Seiendheit des Seienden anspielt.²⁷

Gerade dieses apriorische Entwerfen, dessen Fungieren am Anfang der *Phänomenologie des Geistes* noch nicht gewusst ist, ist das, was die Erscheinung des Seins vermittelt und durch die phänomenologische Erfahrung in Bewegung gebracht werden muss, damit es sich mit dem Wissen über sich selbst und über seinen ontologisch-absoluten Ursprung wiedervereinen kann. Das ist nach Fink die echte Bedeutung der in der *Einleitung* der *Phänomenologie* erwähnten „Prü-

²⁵ Hegel: *Phänomenologie*, 59.

²⁶ Fink: *Sein und Mensch*, 110. Vgl. auch Fink: *Die Philosophie Hegels*, 89.

²⁷ Zu diesem Begriff vgl. auch Eugen Fink: *Philosophie des Geistes*. Würzburg 1994.

fung der Realität des Erkennens“, die die dialektische Umwandlung des Seinsverständnisses des Bewusstseins nach sich zieht. Wie Fink verdeutlicht, ist diese Erfahrung merkwürdig und eigentümlich, weil sie „weder eine ist, die das Bewußtsein von Dingen oder Gegenständen, noch von sich selbst als Erlebniszentrum und Erlebnisstrom macht, sondern eine Erfahrung des seinsdenkenden Bewußtseins mit seinen eigenen Seinsgedanken“. ²⁸ Sie ist eben eine *ontologische* Erfahrung, die jeder ontischen Erfahrung zugrunde liegt und die Weise betrifft, wie der Mensch das Sein apriorisch erfährt und das Sein als Werden und Denken erscheint.

Diese Prüfung der Seinsgedanken und die entsprechende Aufhebung des erscheinenden Wissens verfolgen nach Fink zwei Richtungen, die auf zwei unterschiedliche Weisen jene Frage nach der Entsprechung von *Begriff* und *Gegenstand* aufwerfen, die Hegel wie folgt ausdrückt:

Nennen wir das Wissen den Begriff, das Wesen oder das Wahre aber das Seiende oder den Gegenstand, so besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstande entspricht. Nennen wir aber das Wesen oder das an sich des Gegenstandes den Begriff, und verstehen dagegen unter dem Gegenstande, ihn als Gegenstand, nämlich wie er für ein anderes ist, so besteht die Prüfung darin, daß wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriff entspricht. Man sieht wohl, daß beides dasselbe ist. ²⁹

Die Prüfung der Realität des Erkennens innerhalb des Bewusstseins beginnt, weil Wissen und Gegenstand einander nicht entsprechen, was das Bewusstsein gewissermaßen dazu *zwingt*, sein Wissen und sein apriorisches Seinsverständnis zu ändern. Wie das Zitat zeigt, bedeutet dies aber zweierlei, sofern die anfänglichen ontologischen Gedanken, von denen die Erfahrung der *Phänomenologie* ausgeht, aus zwei „ontologischen Gründen“ aufgehoben werden müssen, die Fink wie folgt verdeutlicht: Einerseits entspricht der Begriff nicht dem Gegenstand (nach dem Ausdruck Hegels), wenn das subjektive Wissen (der Begriff) und sein Objekt (der Gegenstand) als getrennte Momente gemeint werden, d. h. wenn das Objekt als das An-sich-Sein interpretiert wird, das das Subjekt irgendwie erreichen muss, um die Wahrheit zu gewinnen; andererseits entspricht der Gegenstand nicht dem Begriff, wenn das Phänomen anders als das Wesen ist und die Erscheinungswelt als *unwesentlich* gedeutet wird. Obwohl Hegel nur bei der ersten Bedeutung verweilt, indem er die Wahrheit als „An-sich-für-das-Bewusstsein“ bestimmt, beharrt Fink darauf, dass die zweite Fragerichtung ebenso entscheidend sei, da Wissensfrage und Seinsfrage in der Hegel’schen Philosophie zwei Seiten derselben Medaille seien. Diese beiden Entsprechungen zu prüfen bedeutet deshalb, dass die ontologischen Gedanken in Fluss gebracht werden,

²⁸ Fink: *Sein und Mensch*, 193.

²⁹ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 59.

damit das Bewusstsein das Feld seines ontologischen Entwurfs anerkennt (erster Prüfungsweg) und das durch diesen Entwurf vermittelte Leben des Seins als Identifizierung von Wesen und Erscheinung versteht (zweiter Prüfungsweg). Hierdurch kann das menschliche apriorische Denken erkennen, dass es das Objekt bedingt und das Objekt kein getrenntes Moment ist, während das auf es bezogene Sichdarstellen des Seins seinem wahren Boden und dynamischen Ursprung entsprechen kann: Der Begriff entspricht jetzt dem Gegenstand und der Gegenstand dem Begriff. Das ist nach Fink das innere Ziel der ontologisch interpretierten *Phänomenologie des Geistes*.

4. Metaphysik und Weltgedanke

Die eben geschilderte Seinsauffassung stellt nach Fink den Anfang der Überwindung des metaphysischen Denkens dar, welches das Sein durch ontische Kategorien beschreibt. Es ist keine Überraschung, dass die zweifache Entsprechung, nach der das Bewusstsein durch die Odyssee der *Phänomenologie des Geistes* sucht, sich auf dem problematischen Boden bewegt, auf dem sich auch die Fragestellung der antiken bzw. der neuzeitlichen Metaphysik bewegt hat: die Spannung von Wesen und Erscheinung und von An-sich-Sein und Wissen (Objekt und Subjekt). Diese Spannungen zu prüfen, schließt dann nicht nur die fragende Darstellung des dem „natürlichen Bewusstsein“ zugrundeliegenden Seinsverständnisses ein, sondern auch die Aufhebung der ontologischen Gedanken, die die ganze Geschichte der Metaphysik gekennzeichnet haben: „Hegel geht aus vom Widerstreit der überlieferten Seinsgedanken im Bewußtsein“³⁰ und legt damit den Grundstein für die Überwindung des metaphysischen Denkens, sofern er den Boden der geschichtlichen Entwicklung der Metaphysik selbst enthüllt und hervorhebt. Indem Hegel das Sein als Werden, Erscheinen und Denken auffasst und die menschliche Seinserfahrung als wesentliches Moment dieser dreifachen Definition denkt, ist er schon über die Metaphysik hinausgegangen, weil er das Sein nicht mehr auf die starren ontischen Trennungen der Tradition, sondern auf den Ursprung des Erscheinens dieser Trennungen und des *Logos* der Welt zurückführt.

Diese Interpretation gilt aber nicht unbedingt und vorbehaltlos, da Fink Hegel als einen Denker bezeichnet, der trotz seiner epochalen Rolle in der Geschichte der abendländischen Philosophie wie eine „Janus-Figur“ nach zwei Seiten blicke und folglich *nur partiell* über die Metaphysik hinausgegangen sei: Er gehöre zwar nicht mehr der Metaphysik an, da er „das Sein nicht als die Seiend-

³⁰ Fink: *Sein und Mensch*, 137.

heit der endlichen Dinge [denkt], sondern als das waltende Leben, welches alle Einzeldinge durchströmt“;³¹ er sei aber noch Metaphysiker, weil die von ihm gedachte Teleologie des Geistes letztlich die Spannung zwischen der Erscheinungsdimension und ihrem Grund aus dem Gleichgewicht bringe und so den Seinsbegriff erneut starr – und folglich ontisch – werden lasse³². Bei Hegel ist, anders formuliert, die Verflüssigung der Form des Phänomens so tiefgreifend, dass sie das Phänomen in ein bloßes Moment innerhalb der Entwicklung des absoluten Seins umwandelt: „Die Seinsmacht, die den Streit entbrennen läßt, ist es auch, welche ihn zuletzt schlichtet.“³³ Die anfänglichen Spannungen, die die Triebkraft der ontologischen Erfahrung der *Phänomenologie* darstellen, werden auf diese Weise nicht nur fundiert und in Bewegung gebracht, sondern auch und sogar gezeugnet; Subjekt und Objekt, Wesen und Erscheinung, erreichen im absoluten Wissen die Einheit, was es nicht länger erlaubt, das Sein als die offene Bewegung zwischen ihnen zu verstehen.

Daher kann man behaupten, dass Fink bei Hegel eine Seinserfahrung findet, die sowohl die Negation der Metaphysik als auch den ontologisch-phänomenologischen Weg der Weltphilosophie vorbereitet; *er findet aber keine Welterfahrung*, weil bei Hegel die innerweltlichen Unterschiede sowie die Weltstruktur und das menschlich-endliche In-der-Welt-Sein letztlich von dem unendlichen Leben des Absoluten gleichsam „verschluckt“ werden.

Es ist folglich keine Überraschung, dass Fink Hegels ontologische Erfahrung auf eine neu untersuchende Weise wiederholt, um seine Weltontologie zu denken; der Weltgedanke deckt sich strukturell mit der Erkenntnisperspektive, die das Bewusstsein bei Hegel gewinnt, wenngleich er nicht das Ergebnis einer radikal gemeinten Aufhebung ist. Es scheint, als ginge Fink im Vergleich zu Hegel immer einen Schritt zurück, was es ermöglicht, die Hegel'sche „Aufhebung“ in seiner Philosophie zu einer kosmologischen Reduktion werden zu lassen: In der Tat ist das Sein auch bei Fink das ursprüngliche Leben, das sich als Dialektik von An-sich und Für-sich ereignet,³⁴ aber es erreicht nie die Transparenz, die diese

³¹ Ebd., 235. Zu der wichtigen Rolle, die Hegel für die Entwicklung der Fink'schen Philosophie unter besonderer Berücksichtigung des Lebensbegriffs spielt, vgl. Dai Takeuchi: „Sein und Welt. Das Problem des Lebens bei Eugen Fink“. In: Hans Rainer Sepp, Ichiro Yamaguchi (Hg.), *Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog*. Würzburg 2006, 121–128.

³² Diese Interpretation von Hegel unterscheidet sich von Heideggers Interpretation, nach der sich in Hegels Philosophie der „Gipfel“ der Metaphysik verwirklicht. Vgl. Martin Heidegger: „Hegels Begriff der Erfahrung“. In: ders., *Holzwege* (Heidegger Gesamtausgabe Bd. 5), hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 2003, 115–208; Fink: *Sein und Mensch*, 168–185.

³³ Ebd., 200.

³⁴ Zum Thema vgl. Karel Novotný: „Die Welt und das Ereignis des Erscheinens. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz“. In: Hans Rainer Sepp, Cathrin Niel-

Dialektik innerhalb einer absoluten Teleologie begreift; auch das als In-der-Welt-Sein interpretierte Bewusstsein ist bei Fink (genau wie bei Hegel) nicht von seinem Objekt getrennt, was aber nicht bedeutet, dass das menschliche Bewusstsein sich letztlich mit dem absoluten Geist vereint. Der Weltgedanke impliziert vielmehr, dass die Spannungen und Unterschiede, die die Welt ausmachen, *als solche* auf ihren Vorschein und auf ihren Anschein so zurückgeführt werden, dass sowohl die Seinsbewegung als auch die Bewusstseinsentwicklung, die das Erscheinen dieser Bewegung vermittelt, eben *als Bewegungen* bzw. als Spannungen enthüllt und beibehalten werden, ohne sie angesichts einer bestimmten Seinsinterpretation zu versöhnen. Im Unterschied zu Hegel, der das Feld der endlichen Dinge und der Phänomene als Resultat des Prozesses vergessen habe,³⁵ zielt Fink darauf, eine Ontologie vorzuschlagen, die von Anfang bis Ende phänomenologisch „bei der Welt“ ist und „im Dienst [...] der Welterfahrung“ steht. In diesem Zusammenhang bleibt Hegel ein unentbehrlicher Bezugspunkt, der systematisch wiederholt werden muss (kraft der Tatsache, dass sein Weg zum Wahren mit dem langsamen Durchschreiten der starren Begriffe des „natürlichen Bewusstseins“ zusammenfällt); seine „kosmologische“ Wiederholung bedarf jedoch einer systematischen Neuauslegung, welche die Schritte seines philosophischen Wissens ebenso annimmt wie sie sie zugleich spekulativ „schwächt“.

Wie schon in der Einleitung des vorliegenden Aufsatzes vorweggenommen, beweist der Kommentar der ersten Abschnitte der *Phänomenologie des Geistes*, den Fink in seiner Vorlesung über *Die Philosophie Hegels* im Wintersemester 1948/49 und dann wieder 1966/1967 vorlegt, diesen „geschwächten“ Parallelismus, sofern er theoretische Momente herausstellt, die in anderen Werken Finks wiederholt und zugleich phänomenologisch „übersetzt“ werden. So bestimmt Fink beispielsweise den ersten Hauptabschnitt des Hegel'schen Werkes (*Bewusstsein*) als eine Ontologie des objektiven Seins, in der die substanzielle Struktur des Dinges in Fluss gerät und langsam in eine neu und dynamisch entworfene dingliche Struktur umschlägt,³⁶ die die substanzielle Geschlossenheit überholt und deren Definition sich auf das ganze Leben des Absoluten bezieht. Zusammenfassend kann man feststellen, dass das Ding bei Hegel nach dieser ontologischen Interpretation keine Substanz (mehr) ist, was zwar auch bei Fink zutrifft, aber nur partiell: Fink behauptet nämlich einerseits (z. B. in *Welt und Endlichkeit*), dass das Ding bzw. das Seiende nicht einfach unter Berücksichtigung des Substanzbegriffs und dinghafter Kategorien definiert werden könne,

sen (Hg.), *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*. Freiburg/München 2019, 201–222.

³⁵ Fink: *Sein und Mensch*, 201.

³⁶ Vgl. Fink: *Hegel*, 111–133.

weil das dingliche Sein in der Weltganzheit verwurzelt sei, das heißt, ihre ontologische Konstitution strukturell voraussetzt;³⁷ andererseits fügt er aber in *Sein und Mensch* hinzu, das Ding sei „als die Substanz“, „als das Wesen, das in sich bleibt, das in sich geborgen und verborgen bleibt, das einen undurchdringlichen Kern behält, wie immer es sich auch sonst zeigen mag“.³⁸ Die ersten Behauptungen bestätigen zwar, dass Fink (genau wie Hegel) die Struktur des Dinges dadurch de-hypostasiert, dass er sie mit Bezug auf den ursprünglichen Boden betrachtet, dem das Seiende entspringt; das Ding ist jedoch bei Fink noch immer eine einen Kern behaltende Substanz, was der Evidenz der menschlichen Dingerfahrung entspricht, der das Phänomenologisieren immer treu bleiben muss. Die ontologische Geschlossenheit des Seienden zu verleugnen (und damit Hegels Beispiel zu folgen) ist nicht notwendigerweise damit gleichbedeutend, sie radikal aufzuheben.

Dasselbe Interpretationsschema sieht man auch mit Bezug auf das Verhältnis, das zwischen der Fink'schen Auffassung des menschlichen Seinsverständnisses und dem ontologisch interpretierten, im zweiten Abschnitt der *Phänomenologie des Geistes* gewonnenen *Selbstbewusstsein* des Subjekts besteht³⁹ – auch in diesem Fall ist eine Überlappung offensichtlich, die gleichwohl nicht total ist. Einerseits werden alle Bilder, die die Bahn des *Selbstbewusstseins* ausmachen, von Fink als Momente interpretiert, die zur Enthüllung des ontologischen Entwurfs führen und das naive Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt prüfen, das auf der Voraussetzung ihrer starren Trennung beruht; der Gegenbezug von „Herr und Knecht“ sowie „Stoizismus“, „Skeptizismus“ und das Moment des „unglücklichen Bewusstseins“ stellen die dialektischen Schritte dar, durch welche das Bewusstsein langsam herausfindet, dass es seine transzendente Struktur ist, was den ganzen phänomenologischen Weg ermöglicht hat. Andererseits ist aber die Transzendenz des Bewusstseins, die bei Hegel entdeckt wird, anders als das Gefüge des ontologischen Entwurfs, auf dem der Weltgedanke fußt. Obwohl man in beiden Fällen zugeben kann, dass das Bewusstsein herausfindet, „alle Realität zu sein“ (nach dem Ausdruck Hegels),⁴⁰ ist die Bedeutung des Wortes „Realität“ nicht dieselbe: Wie Fink in seinem Kommentar erklärt, umfasst sie bei Hegel sowohl die Essenz als auch die Existenz der Welt, was nach sich zieht, dass sich das Bewusstsein mit dem absoluten Grund des Realen vereint; dagegen kann das Subjekt bei Fink nur insofern die apriorische Struktur entwerfen, durch die die Welt erfahren wird, als es ein *endliches* Subjekt ist, das die Existenz

³⁷ Vgl. dazu auch Eugen Fink: *Welt und Endlichkeit*. Würzburg 1990, 190 ff.

³⁸ Fink: *Sein und Mensch*, 304.

³⁹ Vgl. Fink: *Hegel*, 156–201.

⁴⁰ Hegel: *Phänomenologie*, 131.

des Seienden sowie das ursprüngliche „Spiel“ des Erscheinens von Sein immer außer sich hat. Bei Fink hat das Bewusstsein keine Möglichkeit, sein ontologisches „Unglück“ zu überwinden.

Auch angesichts dieser Betrachtungen können wir letztlich bestätigen, dass die Auseinandersetzung mit Hegel in einem doppelten Sinne eine zentrale Rolle für Fink gespielt hat. Zunächst hat sie es ihm erlaubt, ein theoretisches Modell zu rekonstruieren, das der Weltphilosophie die richtige prüfende Richtung aufzeigt; sodann hat sie eine solche Philosophie zugleich vor den spekulativen und nach wie vor metaphysischen „Versuchungen“ gewarnt, denen sie ständig und methodisch widerstehen muss.

Cathrin Nielsen

„Verkehrte Welt“

Zu Finks Deutung des Kraftkapitels aus Hegels
Phänomenologie des Geistes

Abstract

The paper reconstructs the “speculative exposition” of the correlative distinction between being and cognition called for by Fink in Husserl’s intentional analytics on the basis of his discussion of Hegel’s *Phenomenology of Spirit*. In this context, for Fink the chapter “Force and the Understanding, Appearance and the Supersensible World” is key in the *Phenomenology* as a whole. There, not only the transition from object-consciousness to self-consciousness is accomplished but also the question of the basic structure of thinghood in general is raised: From where does being as such and as a whole make itself appear? The paper traces Fink’s reading step by step, which is guided by a radicalisation of “ontological experience” – ontology as an “Er-fahrung (ex-perience)”, which sounds out itself in view of its presuppositions. “Radicalisation”, according to Fink, is the “transition from operative use to the subject”: the living, performative reference itself moves to the abysmal centre of an “inverted world”, which at the same time can be read as an introduction to Fink’s own thinking of a “cosmological difference”.

Keywords: Eugen Fink, Hegel, Phenomenology of Spirit, Speculative Exposition, Force, Ontological Experience, „Inverted World“

1

1951 hält Fink im Rahmen eines Kolloquiums einen Vortrag zum Thema „Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens“, in dem ein Grundmotiv seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Phänomenologie und damit verbunden auch seine Hinwendung zu Hegel deutlich wird. Ich möchte dieses Grundmotiv als Einstieg in die übergeordnete Fragestellung nutzen, in die auch Finks Deutung von Hegels *Phänomenologie des Geistes* – genauer deren Abschnitte „A. Bewusstsein“, „B. Selbstbewusstsein“ und „C (AA) Vernunft“ – gehört, der er Ende der 1940er und dann wieder Mitte der 1960er Jahre zwei große Vorlesungen gewidmet hat. Sehr knapp formuliert lässt sich dieses Motiv so umreißen: Nach Fink besteht das wesentliche Verdienst Husserls und damit der Phänomenologie darin, die Problematik des Erkennens durch den Aufweis der Intentionalität des Bewusstseins auf eine neue Stufe gehoben zu haben. Danach sei Intentionalität weder einseitig im Subjekt zu lokalisieren noch

draußen in den Dingen; es gehe nun vielmehr um das „konkrete Ganze des subjektiv-objektiven Bezugs“ selbst: Die Gegebenheit der Sache ist, mit anderen Worten, immer schon eine „für uns“, und umgekehrt ist jede Erfahrung immer Erfahrung von „etwas“, so dass sich das Phänomen *als* „Sache selbst“ der Phänomenologie grundsätzlich dadurch auszeichnet, „Bewusstsein von (etwas)“ zu sein. Auf diese Weise gelange Husserl zu der Konzeption eines, so Fink, „universalen Prozesses“, in welchem der Gegensatz von Subjekt und Objekt übergriffen sei „von der konkreten Gesamtheit des ‚intentionalen Lebens‘“.¹

Dieses Verdienst bzw. die Reichweite der Phänomenologie stoße jedoch an eine Grenze, die Fink dahingehend bestimmt, dass diese Gesamtheit des ‚intentionalen Lebens‘ nicht „spekulativ exponiert“² werde und damit hinsichtlich ihrer impliziten Voraussetzungen dunkel bleibe. Die Phänomenologie, so Fink, macht beim „Phänomen“ Halt, ohne zu bedenken, dass die Phänomenalität der Phänomene selbst keine phänomenale Gegebenheit ist und sich daher nicht deskriptiv aufweisen lässt. Sie ignoriert mit anderen Worten die „ontologische Erfahrung“³ als Voraussetzung der Dimension, innerhalb derer sie überhaupt zum Zuge kommen kann. (Bereits Ende der 1930er Jahre notiert Fink im Rahmen eines *Colloquiums über Hegel*: „Gegen die Trennung von Erkennen und Sein“,⁴

¹ Eugen Fink: „Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens“ (1951). In: ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Hg. von Franz-Anton Schwarz. Freiburg/München 2004, 139–157, hier: 151.

² Ebd., 152.

³ Vgl. Eugen Fink: „Zum Problem der ontologischen Erfahrung“ (1949). In: ders., *Nähe und Distanz*, 127–138; ders.: *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung* (1950/51). Freiburg/München 1977; ders., „Die verkehrte Welt“. In: Werner Beierwaltes, Wiebke Schrader (Hg.), *Weltaspekte der Philosophie. Rudolph Berlinger zum 26. Oktober 1972*. Amsterdam 1972, 41–52, hier: 48: „Intentionalität selbst als Seinsvollzug und Weltverhältnis bleibt in der Phänomenologie unbegriffen, in ihrer inneren Möglichkeit undurchsichtig und in ihrer eigenen Seinsart unbefragt. Der Bezug des Menschen zum vorliegenden Seienden, das in der Zuwendung Objekt wird, bildet den selbstverständlichen Horizont der intentional-analytischen Exegese. [...]“

Der soeben erschienene Teilband 4 der *Phänomenologischen Werkstatt* (= EFGA 3.1–4) umfasst ungemein aufschlussreiches Material sowohl zum Terminus der „ontologischen Erfahrung“ (der einen Titel für ein eigenes Publikationsprojekt Finks bilden sollte) wie auch zu Finks Auseinandersetzung mit Hegel; vgl. für einen ersten Einblick Giovanni Jan Giubilato: „Individuation und ontologische Erfahrung. Die philosophische Entwicklung des frühen Fink im Lichte seiner Auseinandersetzung mit Heidegger“. In: *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* (November 2022; im Erscheinen). Vgl. Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 4: Finks phänomenologisches Philosophieren nach dem Tod Husserls* (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.4), hg. von Ronald Bruzina (†), Giovanni Jan Giubilato und Guy van Kerckhoven. Freiburg/München 2023 (im Erscheinen).

⁴ Es handelt sich hier um Zitate aus der Mappe Z-XXV: Mosaik, 1937–1939 (hier Z-XXV/79a); jetzt abgedruckt in Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 3: Letzte phänomenologische Darstellung: die „Krisis“-Problematik* (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.3), hg.

die die Grundvoraussetzung des „Korrelativismus“ bilde; Husserls Phänomenologie berge „die immanente Gefahr der verabsolutierenden *ontischen* Hypostase der Intentionalität“.⁵)

Um die eigentliche *Dimension* der Intentionalanalyse zu verstehen und diese aus der „Sackgasse“ der neuzeitlichen Bewusstseinsmetaphysik herauszuholen, bedürfe die anti-spekulative Grundeinstellung der Phänomenologie daher einer radikalen Revision. Diese Revision bedeute, die „ontologische Erfahrung“ selbst zum Problem zu machen, das heißt, die Phänomenologie von der in ihr aufleuchtenden Grenze her neu aufzurollen. Ihre Zukunft hänge davon ab, ob es gelinge, die intentionale Analytik in einen, wie Fink hier ziemlich provokant sagt, „*echten* Bezug zum *eigentlichen* Denken zu bringen“.⁶ Das wiederum erfordere „eine Aufnahme des Seinsproblems“ und damit eine „Annäherung an die metaphysische Tradition“⁷, insofern die Ontologie das „Kardinalproblem der Metaphysik“⁸ bilde. Welche Rolle spielt nun Hegel, insbesondere seine *Phänomenologie des Geistes*, in diesem Zusammenhang für Fink? Ich möchte zunächst vier allgemeinere Aspekte hervorheben.

a) Hegels *Phänomenologie des Geistes* stellt nach Fink den letzten großen ontologischen Entwurf abendländischer Metaphysik dar; dieser ontologische Entwurf zeichne sich zugleich dadurch aus, dass er der „thematischen Ontologie das Problem einer ontologischen Erfahrung“⁹ vorordne. Das heißt, in seiner *Phänomenologie* hole Hegel das ein, was die Phänomenologie Husserls gerade nicht „exponiert“ (also eigens als Frage ausgearbeitet und thematisch gemacht) habe: das „Sein“, und er hole es so ein, dass das Sein als „Erfahrung“ ausdrücklich werde, und zwar als eine, in welcher die Geschichte der Metaphysik gerade nicht (wie bei Husserl) methodisch ausgeklammert, sondern ausdrücklich integriert werde, ja in einem gewissen Sinne sogar den Motor der Selbstverständigung bilde. Es gibt daher bei Hegel – anders als im Selbstverständnis der Phänomenologie – keinen voraussetzungslosen Anfang, die Bewusstwerdung hat immer schon begonnen. Der Anfang des Philosophierens, so hatte es Fink bereits in der Überarbeitung der *VI. Cartesianischen Meditation* gegenüber Husserl deutlich gemacht, ist voraussetzungshaft dadurch, dass das Individuum den

von Ronald Bruzina (†), Francesco Alfieri und Guy van Kerckhoven. Freiburg/München 2023 (im Erscheinen) (= EFGA 3.3).

⁵ Ebd., Z-XXV/86a.

⁶ Fink: „Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens“, 152; Hervorh. C. N.

⁷ Ebd., 156.

⁸ Eugen Fink: *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*. Hg. von Jann Holl. Frankfurt am Main 1977, 93.

⁹ Fink: *Sein und Mensch*, 24.

Austragungsort bildet¹⁰ und dabei immer schon (ob es will oder nicht) in einem „Seinsverständnis“ steht. Dieses, wie man unter Abwandlung eines Heidegger'schen Terminus sagen könnte: „apriorische Perfekt“, gilt natürlich nicht zuletzt für die Sprache, die Fink folglich auch als „Ontologie‘ der Vorzeit“ bezeichnet.¹¹

b) Die Geschichte der Onto-logie wird als die Geschichte des „Fürsichwerdens“ des „Ansich“ entfaltet, nach der es Hegels berühmter Formulierung zufolge gelte, „das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken“.¹² Als ersten und entscheidenden Hinweis entnimmt Fink dieser Formulierung das Bemühen, dem „dunklen Zusammenhang von Substanz und Subjekt [...] nachzudenken“, was genauer bedeute, den Ausgang nicht von zwei in sich abgeschlossenen Seinsweisen zu nehmen (hier Substanz, dort Subjekt, hier Sein, dort Mensch usw.), die dann in Relation zueinander treten, sondern beides – spekulativ – aus dem Zusammenhang zu entfalten:

Der Problemverfall (gegen den Hegel sich wendet, um den Ansatz seiner Problemstellung zu gewinnen) ist das Auseinanderfallen des Seinsproblems und des Wahrheitsproblems, ist die Preisgabe der transzendentalen Einheit von $\delta\nu\ \eta\ \delta\nu$ und $\delta\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ in der Form der plausiblen Trennung von ‚Erkenntnistheorie‘ und ‚Ontologie‘, thematischer Seinserkenntnis und reflexiver Bewusstseinerkenntnis; d. h. in der Form einer *korrelativen Unterscheidung von Sein und Erkenntnis*. Was damit [mit der korrelativen Unterscheidung] preisgegeben ist, ist die totale Seinsimmanenz der Erkenntnis und die Erkenntnisimmanenz des Seins; das führt notwendig zur Vernachlässigung der ontologischen Bestimmung des Seins der Erkenntnis (und des Erkennenden) einerseits und zur Verkennung der *prinzipiellen Intelligibilität des Seins des Seienden* andererseits.¹³

Der lebendige (ontogonische) *Bezug selbst* rückt ins Zentrum: Die Philosophie, so Fink, „muß in eine Seinsbewegung zurück[...]denken, welche überhaupt erst die Phänomene zum ‚Stand‘ bringt“; dieses „Durchdenken und Wei-

¹⁰ Vgl. Sebastian Lederle: *Endlichkeit und Metapher. Studien zu Hans Blumenberg und Eugen Fink*. Würzburg 2021, der vom „Kern einer ontologischen Erfahrung des verweltlichten Ichs“ spricht (ebd., 196). In der Verknüpfung zu Hegel vgl. auch Alfred Denker: „In the Spirit of Hegel's Phenomenology: Heidegger and Fink“. In: Alfred Denker, Michael Vater (Hg.), *Hegel's Phenomenology of Spirit: New Critical Essays*. New York 2003; Kenley Dove: „Die Epoché der *Phänomenologie des Geistes*“. In: *Hegel-Studien*. Beiheft XI (1973), 605–621. Zum Problem des „Anfangs“ und „Anfangens“ in der Philosophie vgl. u. a. Eugen Fink: *Einleitung in die Philosophie*. Hg. von Franz-Anton Schwarz. Würzburg 1985; zu Hegel ebd.: 10–12.

¹¹ EFGA 3.3, Z-XXV 38b; ebd. 42b: „Sprache ist zum *Stehen gekommene Philosophie*.“; ebd., 83a: „Die ‚natürliche‘ Sprache ist die *erste Philosophie*, aber *bewegungslos* geworden.“

¹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. (Werke Bd. 3), Frankfurt am Main 41993, 22; vgl. Fink: *Sein und Mensch*, 24; Eugen Fink: *Natur, Freiheit, Welt*. Hg. von Franz-Anton Schwarz, Würzburg 1992, 135.

¹³ EFGA 3.3, Z-XXV/79a.

terdenken des Seinsbegriffes“ sei der Weg der geforderten „spekulativen Philosophie“. ¹⁴

c) Unter Subjekt versteht Hegel zunächst die reine einfache Negativität, die die Substanz aufschließt und verlebendigt, wie es in der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* heißt. An die Stelle der Substanz qua einfachem Sein tritt die „Selbstbewegung des Seins“; der Nachvollzug dieser „Bewegung“ erfordere wiederum eine dialektische Durchwanderung der Bewusstseinsgestalten als (wie Fink unterstreicht) „sich vollziehende“ – also nicht mehr einfache bzw. unmittelbare – „Ontologie“ ¹⁵ im Ausgang von der sinnlichen Erfahrung bis hin zu dem, was Hegel „Selbstbewusstsein“ nennt – wobei sich das, was unter „Wissen“, unter „Sein“, „Bewusst-Sein“, „Selbst“, „Bewusst“ und „Sein“ usw. zu verstehen ist, in allen Durchgängen erweitert und verwandelt. Fink spricht auch von einer „Herausarbeitung aus der Naivität“ ¹⁶ bzw. (in einer gewissen Analogie zur Husserl’schen Epoché) „Selbstvernichtung“ des natürlichen Wissens als die „entscheidende Weise, wie sich der Mensch zugrunde richtet, in dem Doppelsinn, daß er auf den Grund geht und daß er die tragende Lebenssicherheit verliert“. ¹⁷ Gegenüber der „ungebrochenen Positivität des menschlichen Daseins“ bringe die Philosophie einen „Riß in die naive Weltgeborgenheit der menschlichen Existenz“. ¹⁸

d) Die innere ‚Logik‘ dieser – bei Hegel nun geschichtlich entfalteteten, nicht methodisch durch Epoché vollzogenen – Bewegung besteht dabei darin, die ontologischen Vorannahmen einer bestimmten Bewusstseinsgestalt zum Thema der „Prüfung“ zu machen und auf diese Weise auf eine neue Stufe zu heben. Den Auslöser bildet dabei die negative Erfahrung eines immanenten Widerspruchs, die Fink mit den Vokabeln des „Ruckes“ ¹⁹, der „Zündung“ ²⁰ oder „Radikalisierung“ fasst und die dazu nötige, das, was eine unbedachte Voraussetzung (das „Womit und Wodurch“) einer Bewusstseins-Gestalt und somit ihren „Schatten“ bilde, selber thematisch werden zu lassen. „Radikalisierung“, so Fink auch lakonisch, „ist der Umschlag aus dem operativen Gebrauch ins Thema“. ²¹ (Die Prü-

¹⁴ Eugen Fink: *Sein, Wahrheit, Welt*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 6), hg. von Virgilio Cesarone. Freiburg/München 2018, 248.

¹⁵ Fink: *Hegel*, 49.

¹⁶ Ebd., 40

¹⁷ Ebd., 47. Zur produktiven Aneignung Hegel’scher Methodik durch Fink vgl. auch Simona Bertolini: „Einige Bemerkungen über Finks Interpretation der *Phänomenologie des Geistes* und Hegels Einfluss auf die Weltphilosophie“. In: *Horizon. Studies in Phenomenology* 4 (2), 2015, 203–217.

¹⁸ Fink: *Einleitung in die Philosophie*, 12; Hervorh. C. N.

¹⁹ Fink, *Hegel*, 56.

²⁰ Ebd., 97.

²¹ Ebd., 103. Eugen Fink: „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie“. In: ders., *Nähe und Distanz*, 180–204, hier: 186.

fung der „sinnlichen Gewissheit“ etwa als dem Prototyp des gegenständlichen Wissens – das Sinnliche als einfaches, unvermitteltes „Dieses“, dem als das Subjekt das „Ich“ passiv gegenübersteht – verlangt, das ausdrücklich ins Thema zu heben, „womit und wodurch“ wir die Seinsvorstellung des „Dieses-da“ operativ rechtfertigen. Wie Hegel zeigt, ist dieses „Womit und Wodurch“ das zeitliche Erfahrungsmoment des „Jetzt“: Ich kann Dieses-da hier und jetzt doch anfassen! Sobald wir dieses „Jetzt“ allerdings aus seinem rein operativen „Schatten-Dasein“ befreien und eigens durchdenken, wird deutlich, dass die sinnliche Fülle eines „Dieses“, das „hier und jetzt“ das „Ich“ angeht, sprachlich nicht anders als in den vier genannten Bestimmungen zu fassen ist; die „Wahrheit“ des Einmalig-Einzeln ist „das Allgemeine“. Was also operativ dazu dienen sollte, die Seinsvorstellung des ontisch Konkreten zu untermauern, erweist sich nun vielmehr als ihre Grenze; die Ontologie der sinnlichen Gewissheit muss diesen Einbruch des Negativen in sich integrieren – und erzwingt damit eine Selbstumwandlung.)

Rekapituliert man das eben skizzenhaft Gesagte zur immanenten Selbstprüfung der Bewusstseins-Gestalten vor dem Hintergrund von Finks eingangs formulierter Forderung, die Phänomenologie müsse „spekulativ exponiert“²² werden, um das „ontologische Wesen der intentionalen Konstitution“²³ freizulegen, so legt Fink folglich weniger einen bereits vorliegenden, äußeren (metaphysischen, ontologischen) Maßstab an die Phänomenologie an als dass er sie vielmehr „durch das Nach-denken zu einer potentiell auch gefährlich werdenden Lebendigkeit“²⁴ wiedererwecken möchte, einer Lebendigkeit, die „die ungeheure Macht des Negativen“²⁵ in sich aufnimmt und eigens thematisch werden lässt (die Herausforderung und Paradoxie einer solchen ‚Thematisierung des Unthematisierbaren‘ ist Fink bewusst).²⁶ Wenn Fink der sich vollziehenden Ontologie vom elementarsten Bewusstsein der sinnlichen Gewissheit bis hin zu dem, was Hegel „Selbstbewusstsein“ nennt, in seiner Interpretation der *Phänomenologie des Geistes* „nach-denkt“, geht es demnach, wie der erste Herausgeber von Finks Hegel-Vorlesungen Jann Holl treffend bemerkt, „sowohl um das Nach als

²² Fink: *Hegel*, 152. „Exposition“ verbindet Fink mit einer „Umkehrung aller Weltvertrautheit [...]. Das verstehende Dasein des Menschen muss sich selbst [...] aussetzen, d. h. heraussetzen aus der Gängigkeit und Fraglosigkeit, in der es sonst dumpf dahinlebt.“ (Eugen Fink: *Welt und Endlichkeit* (1949). In: *Sein und Endlichkeit*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 5.2), hg. von Riccardo Lazzari. Freiburg/München 2016, 191–402, hier: 195)

²³ Fink: „Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens“, 153.

²⁴ Holl: „Nachwort des Herausgebers“. In: Fink, *Hegel*, 354.

²⁵ Fink: *Einleitung in die Philosophie*, 12, Hegel-Zitat aus der Einleitung der *Phänomenologie*.

²⁶ Vgl. u. a. Fink: *Sein und Mensch*, 186 ff.

auch um das Denken“.²⁷ Um das „Nach“, weil der Interpret Fink ein anderes Individuum in einer anderen geschichtlichen Welt ist und somit einen anderen Austragungsort verkörpert; und um das „Denken“; weil er als (guter) Interpret ebenfalls aus der „Sache selbst“ denkt, so dass streng genommen „gleichsam eine *verdoppelte Thematik*“ im Blick steht: „[D]as philosophierende Denken wird ‚Thema‘ hinsichtlich seiner Aussagen über das, was ihm selbst das ursprüngliche Thema ist“.²⁸ Holl bezeichnet Finks Interpretation in diesem Sinne auch als „Er-innerung‘ zweiter Potenz“.²⁹ Er-innert wird die Philosophie als „ontologische Erfahrung“ nicht nur im Sinne von Hegels Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins; diese „Wissenschaft“ wird vielmehr zugleich auf die ‚ontologische Erfahrung‘ geöffnet, in der Hegel und erneut wieder Fink stehen und aus der heraus sie philosophieren. Nicht nur das in der *Phänomenologie* niedergelegte Seinsverständnis macht Erfahrungen mit sich oder hat solche Erfahrungen mit sich gemacht; auch Fink findet sich ja in der Situation wieder, in der er in der intentionalen Analyse Husserl’scher Prägung einen Schatten, eine Grenze wahrnimmt, die es verlangt, die Phänomenologie einer Selbstprüfung zu unterziehen, also ihre operativen Begriffe als das „*Begriffsmedium*, das sie selber gar nicht in den Blick zu nehmen“³⁰ vermag, thematisch werden zu lassen. Diese strukturelle Bedingung der Schattenhaftigkeit gehöre dabei zur Philosophie – in Methodik und Sache (beides lässt sich nicht trennen) –, daher führe „alles Durchdenken des seinsbegrifflichen Verstehens [...] immer tiefer ins Unausdenkliche hinein“.³¹ Diese Durchstreichung einer *absoluten* Vermittlung/ ‚Gewusstbarmachung‘ (und damit der Möglichkeit einer ontologisch-metaphysischen *Logik*) wird für Fink zur Grenze wiederum der Hegel’schen Philosophie werden und leitet implizit bereits seine Lektüre der *Phänomenologie des Geistes*: „Die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins übersetzen wir interpretierend: die Philosophie als die ‚ontologische Erfahrung‘.“³²

²⁷ Holl: „Nachwort des Herausgebers“, 354.

²⁸ Fink: „Operative Begriffe“, 181.

²⁹ Holl: „Nachwort des Herausgebers“, 354.

³⁰ Fink: „Operative Begriffe“, 189: „Das so umgängig *Verbrauchte*, *Durchdachte*, aber nicht eigens *Bedachte* eines philosophierenden Denkens nennen wir die operativen Begriffe. Sie sind – bildlich gesprochen – der *Schatten der Philosophie*.“ Vgl. auch Pietro Terzi: „The Relevance of Fink’s Notion of Operative Concepts for Derrida’s Deconstruction“. In: *Journal of the British Society for Phenomenology* 50 (1), 2019, 1–18, hier: 10: „What is important in this definition is the fact that the distinction between thematic and operative concepts is a *structural condition* of every philosophical discourse. Fink is very clear about this point: *the author is blind to the operative concepts he employs*.“

³¹ Fink: „Operative Begriffe“, 182.

³² Fink: *Hegel*, 128. Was Fink mit dem Terminus der „ontologischen Erfahrung“ belegt, wird also im Grunde bereits in der *VI. Cartesianischen Meditation* als notwendige Aufgabe einer radikalen Selbstkritik der Phänomenologie formuliert, die sich aus dem ergibt, was Guy

2

Das Kapitel „Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt“ nimmt für Fink im Ganzen der *Phänomenologie des Geistes* eine Schlüsselstellung ein. In ihm wird nicht nur der Übergang vom (Gegenstands-)Bewusstsein zum Selbstbewusstsein vollzogen; nach der Prüfung der sinnlichen Gewissheit und der Wahrnehmung stößt Hegel mit dem „Kraft und Verstand“-Kapitel auf die für Fink zentrale Frage nach der Grundstruktur der Dingheit überhaupt: *Von wo aus bringt sich Seiendes als solches und im Ganzen zur Erscheinung?* Mit dieser Frage tritt Hegel in eine Auseinandersetzung mit der abendländischen Metaphysik (worauf auch der zweite Teil der Kapitelüberschrift hinweist: „Erscheinung und übersinnliche Welt“) und zugleich in eine Auseinandersetzung mit dem subjektiven Idealismus Kants. Im Folgenden möchte ich diese aus der Radikalisierung der „ontologischen Erfahrung“ heraus geführte Lesart des „Kraft und Verstand-Kapitels“ der *Phänomenologie des Geistes* Schritt für Schritt rekonstruieren.

2.1

Der innere Widerspruch, mit dem das Wahrnehmungskapitel, dem die dialektische Prüfung der sinnlichen Gewissheit voranging, geendet hatte, bestand darin, dass sich das sinnlich wahrnehmbare *Eine* durch seine unterschiedlichen Eigenschaften zugleich als *Vieles* erwies. Um den inneren Widerspruch dieser Bewusstseinsgestalt aufzulösen und auf eine positive Stufe zu heben, müssen nun Kategorien einbezogen werden, die die Wahrnehmung als solche übersteigen, da diese selbst das in sich viele Eine nicht erklären kann (so wie die sinnliche Gewissheit die im ontisch Konkreten aufbrechende All-gemeinheit von Hier und Jetzt nicht auflösen konnte). Um erklären zu können, wie Eines zugleich Vieles sein kann, muss dieses Einfache nun nach Hegel *verstandesmäßig* gefasst werden, das heißt, seine Allgemeinheit wird unbedingt; sie entfernt sich vom ontisch Konkreten und tritt in einen Nexus von Kategorien ein, die ihrem Begriff nach jeweils *sowohl für sich als auch für anderes* sind. Das einfachste Modell dafür ist nach Hegel die „Kraft“, und die ihr zugeordnete Aktivität des Bewusstseins der „Verstand“. „Kraft“, weil wir Kraft als etwas wesentlich Relationales³³

van Kerckhoven die für Finks Denken insgesamt entscheidende „Einsicht in die Unmöglichkeit einer vollständigen Reduktion“ genannt hat; vgl. ders.: „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*. Hg. von Natalie Depraz und Marc Richir. Amsterdam/Atlanta 1997.

³³ Zur Identifikation von „Kraft“ und „Verhältnis“ siehe Peter Kalkavage: „Principles of

denken – und „Verstand“, weil diese innere Bezüglichkeit der Kraft nicht einfach sinnlich wahrgenommen, sondern eben verstanden wird.

Gemeint sind also nicht Kräfte im ontischen Sinne, sondern Kraft ist jetzt die meta-physische Grundbestimmung des Seienden, die das „Gegenspiel der Bezüge“, die der Wahrnehmung als paradox erscheinen mussten, zugleich als, wie Fink sagt, „einheitliche Bewegung“ aufweist. Denn das Wesen der Kraft besteht gerade darin, sich zu äußern und doch in dieser Äußerung bei sich zu bleiben, bzw. der spezifische *Bewegtheits*charakter der Kraft macht, so Fink, „das Eine zugleich zum Vielen, das Insichbleibende zugleich zum Gegenteil seiner selbst“.³⁴ Alles, was (dinglich) ist, ist somit „schon als Bewegung, ist sich äußern- de Kraft“.³⁵

Das Seinsmodell der Kraft ermöglicht es somit, die statische Dingauffassung, die im Wahrnehmungskapitel in Konflikt mit den verschiedenen Seinszuständen geriet, zu überwinden. Das Ding ist nicht nur *hypokeimenon*, kein einfach Zu- grundliegendes, sondern als Zugleich von Insichbleiben und Außersichgehen „in sich Bewegung“, und das „Sein im Seienden“³⁶ somit ein Bewegungsgeschehen, wie Fink sagt, ein „Kraften“ oder „Kraft-Spiel“³⁷ – ein ontologischer Gedanke, den Hegel von Leibniz aufnehme und der die künftige philosophische Entwicklung vorzeichne, das Wesen des Seienden als *actio* oder *appetitus* (Begierde) zu denken oder wie Nietzsche als einander übermächtigende Willensquanten, als eine (wie ein entsprechender Aufsatz Finks zu Nietzsche überschrieben ist) „Metaphysik des Spiels“.³⁸ Entscheidend ist auf jeden Fall, dass das ontologische Modell der Kraft den Gedanken der Substanz dahingehend modifiziert, dass das Sein „in den Horizont des Werdens“³⁹ gestellt wird, wie Fink sagt. Jetzt ist gewissermaßen die Bewegung das *hypokeimenon* oder ‚Subjekt‘, und zwar die Bewegung als Paradoxie des Sich-äußerns und in der Äußerung zugleich in

Motion and the Motion of Principles: Hegel's Inverted World“. In: *The St. John's Review* 52(1), 2010, 71–98.

³⁴ Fink: *Hegel*, 119; vgl. Fink: *Sein und Mensch*, 106.

³⁵ Fink: *Hegel*, 120.

³⁶ Hier ist noch einmal daran zu erinnern, dass die Radikalität von Hegels Ansatz Fink zufolge gerade darin liegt, dass er das „Sein im Seienden“ denke, das Sein, „wie es welthaft in allem Seienden und durch alles Seiende hindurch waltet“, was seinen Ansatz von der ontologischen Blickrichtung trenne, die „das Sein am Seienden, eben als dessen Seinsverfassung, dessen eidetische oder kategoriale Struktur fixieren will“ (Fink: *Sein und Mensch*, 32, Hervorh. C. N.).

³⁷ Fink: *Hegel*, 119.

³⁸ Eugen Fink: „Nietzsches Metaphysik des Spiels“. In: Cathrin Nielsen, Hans Rainer Sepp (Hg.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Freiburg/München 2011, 25–37.

³⁹ Fink: *Hegel*, 124.

sich Zurückkehrens, als Für-Anderes- und zugleich Bei-sich-Sein.⁴⁰ Diese Paradoxie (als das, was dem allgemein Erwarteten zuwiderläuft) entzieht sich der *doxa*, dem Meinen der sinnlichen Wahrnehmung; sie enthüllt sich vielmehr „als Gedanke, als Begriff“.⁴¹ Als die „Wahrheit der Kraft“ bleibt, so heißt es bei Hegel, „nur der *Gedanke* derselben; und haltungslos stürzen die Momente ihrer Wirklichkeit, ihre Substanzen und ihre Bewegung in eine ununterschiedene Einheit zusammen“.⁴²

Als erstes Moment der Kraft ist für Fink also festzuhalten, dass sie über alle sinnliche Konkretion hinaus als etwas *verstandesmäßig* Gefasstes ist, und zwar dahingehend, dass sie sich als einheitliche Bewegung erweist, die allem diskret Seienden zugrunde liegt. Im Gedanken der Kraft (als *Bezüglichkeit*) liegt aber auch (zweites Moment), dass Kraft einen Widerpart braucht, um überhaupt *als* Kraft in Erscheinung zu treten (auch das wird Nietzsche später ausbuchstabieren). Ohne den Bezug auf etwas außerhalb ihrer selbst kann Kraft nicht *wirken*. Was also gedanklich als ein paradoxales Zugleich von Fürsich- und Für-anderes-Sein aufgewiesen wurde, erfordert zugleich ein Auseandertreten in zwei ‚Pole‘, von denen sich der eine aktiv auslässt, während der andere ihn auf eine gewissermaßen passive Weise hervorruft. Das „Kraft-Spiel“ ist folglich zugleich eine „Bewegung“, die *erscheint*, indem sie „in sich selber die Pole erzeugt, zwischen denen sie spielt“,⁴³ eine *ontogonische Bewegtheit* oder (platonisch gesprochen) *dynamis tou poiein kai paschein*. Wenn nun, wie es oben hieß, Kraft und Äußerung, Wesen und Erscheinung „zusammengehören“, impliziert der mit dem ontologischen Modell der Kraft geborene *Gedanke*, in den die Momente ihrer Wirklichkeit in eine, wie Hegel sagt, „ununterschiedene Einheit zusammen-

⁴⁰ Fink wird in *Existenz und Coexistenz* die Seinsweise des Menschen dadurch bestimmen, dass dieser „bei-sich ist, indem e[r] außer-sich ist“ (Eugen Fink: *Existenz und Coexistenz*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 16), hg. von Annette Hilt. Freiburg/München 2018, 258). Vgl. hierzu Hans Rainer Sepp: „Exzentrisch wohnen“. In: Cathrin Nielsen, Hans Rainer Sepp (Hg.), *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über die Physis des Menschen*. Freiburg/München 2019, 142–161.

⁴¹ Fink: *Hegel*, 126.

⁴² Hegel: *Phänomenologie*, 87.

⁴³ Fink: *Hegel*, 128. Fink deutet an anderer Stelle an, dass mit dem Modell von Leiden und Tun in ihrer unauflösbaren „gegenseitigen Bezogenheit“ die *Bewegung* der „unausgesprochene operative Horizont der Seinsaussagen“ werde (Eugen Fink: *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*. In: ders., *Sein, Wahrheit, Welt*, 15–205, hier: 99). Vgl. auch Fink: *Sein, Wahrheit, Welt*, 304: Der „tragende Grundbegriff“ der Hegel’schen Philosophie ist „die Bewegung. Nur aus dem Horizont der Bewegung werden die spekulativen Gleichungen von Sein und Nichts, von Wesen und Schein, von Ansichsein und Fürsichsein begreiflich.“ Dabei ist Bewegung „nicht etwas an oder mit dem Seienden“, sondern „umgekehrt: was wir Dinge, Substanzen und dgl. nennen, sind nur Haltepunkte einer Bewegung, Selbstfixation einer Schwingung, die setzt und ihre Setzungen ebensosehr wieder aufhebt.“

stürzen“, zugleich, dass sich diese an sich un-unterschiedene Einheit zugleich immer schon herausgesetzt *hat* in Polaritäten des wechselseitigen Tuns und Erleidens. Sie ist, so Fink, in sich und erscheint zugleich als ein unablässig bewegtes, in sich substanzloses, aber doch zugleich in potenziell substanzhafte Pole auseinandersetzendes *Spielen*. Oder: Das Zusammenstürzen ist in sich zugleich ein Auseinandersetzen, das Ununterschiedensein Unterscheidung, das Wesen in sich zugleich Erscheinung.⁴⁴

2.2

Mit dem Aufweis, dass das bislang vom Bewusstsein Unterschiedene – zunächst als „Dieses“ der sinnlichen Erfahrung, dann als „Ding“ der Wahrnehmung – *verstandesmäßig* (nicht mehr ontisch-sinnlich) gefasst selbst Gedanke bzw. „Begriff“ sein soll (also das, was dem Bewusstsein bis jetzt entgegenstand, außerhalb seiner selbst war), kommt es nach Fink zu einem entscheidenden *Umschlag* in der ontologischen Erfahrung. Der Verstand erkennt den Gegensatz von Erscheinung und Wesen als „innere Selbstentgegensetzung der dingbildenden Kraft“,⁴⁵ also als Selbstentgegensetzung, die die dingliche Welt im selben Zuge negiert wie sie sie (neu) zur Erscheinung bringt. Damit ist zum einen ein Erscheinungsbegriff anvisiert, der nicht mehr vom Modell des Dinges aus entfaltet wird, sondern eben vom Modell der Kraft: Das Ding wurde in den Gedanken aufgehoben, es ist kein „Dieses-da“, kein Wahrnehmungsobjekt, sondern etwas verstandesmäßig Gefasstes. Zum anderen hat sich damit auch die Gestalt des *Bewusstseins* dahingehend gewandelt, dass nun auch sie aus dem Gedanken der Kraft reformuliert werden muss. Auch *das Bewusstsein als Widerpart im Bezugsfeld der Kraft wird hervorgerufen durch das „Spielen der Kraft“*. Hier ist es nun, wie Fink sagt, „die Tat des Seienden, sich zu äußern, und [...] das Leiden des Bewusstseins, dieser Tat des Seienden zu widerstehen“⁴⁶ – und umgekehrt ist es zugleich die Tat des Bewusstseins, das Sichäußern des Seienden zu ‚sollizieren‘ (hervorzurufen), und das Leiden des Seienden, dieser Hervorrufung zu widerstehen. Das Widerspiel zwischen Ding und Bewusstsein stellt sich im Bezugsfeld der Kraft folglich als ein „Sichpräsentieren“⁴⁷ *für* das Erkennen dar, ein Erscheinen *für* das Bewusstsein – und umgekehrt als ein Erleiden *von*, ein Bewusstsein *von* (etwas).

⁴⁴ Vgl. Fink: *Hegel*, 11: „In der Ruhe des einfachen und unmittelbaren Vorhandenseins aller Dinge haust der Unterschied; das Selbstsein aller Sachen schon ist reine Selbstunterscheidung – oder in spekulativer Kürze: das Wesen der Selbstheit ist der Unterschied.“

⁴⁵ Ebd., 129.

⁴⁶ Ebd., 133.

⁴⁷ Ebd., 130.

Es wird nun deutlicher, aus welcher Perspektive für Fink mit dem Kraftkapitel der *Phänomenologie des Geistes* eine Peripatie erreicht wird oder genauer, eine Art *krisis*, die als (so Fink) „noch unbegriffene ontologische Erfahrung“⁴⁸ bei Hegel, auf dessen diesbezügliche „Janusköpfigkeit“ Fink immer wieder hinweist, virulent werde. Denn mit der Aufhebung der Ontologie des Dinges in eine *Ontologie der Wissensbeziehung* – im ontologischen Modell der „Kraft“ erweist sich das Ding als *Gedanke* und der Bezug zwischen Sein und Wissen als ein wechselseitiges Hervorrufen oder Sichpräsentieren – scheint die Explikation der Kraft „insgeheim“ (wie Fink hier sagt) „um[zuschlagen] in die Interpretation des gegenständlichen Dinges“,⁴⁹ also des Dinges, wie es sich *uns* zeigt.⁵⁰ Mit dem Durchdenken des ontologischen Modells der Kraft scheinen wir somit die Schwelle der Neuzeit zu betreten, das transzendente Subjekt und damit das, was schließlich in Husserls Konzeption eines „universalen Prozesses“ münden soll, „in welchem der Gegensatz von Subjekt und Objekt übergriffen ist von der konkreten Gesamtheit des ‚intentionalen Lebens‘“.⁵¹

Aber, so Fink, ist es tatsächlich so, dass Hegel hier den Übergang aus dem *Gegenstandsbewusstsein* in das *Selbstbewusstsein* im Sinne einer Neubegründung der Erkenntnisbeziehung in der Subjektivität meistert und damit (wie beispielsweise Heidegger es versteht)⁵² die klassische Metaphysik im Deutschen Idealismus vollendet? Inwiefern wäre dann das Gespräch mit dem metaphysi-

⁴⁸ Fink: „Zum Problem der ontologischen Erfahrung“, 128.

⁴⁹ Fink: *Hegel*, 131.

⁵⁰ Die damit verbundenen Erscheinungsbegriffe bezeichnet Fink mit „Vorschein“ (der grob der antiken Metaphysik zuzuordnen ist) und dem korrespondierenden „Anschein“ (der neuzeitlichen Metaphysik zugehört); vgl. hierzu Fink: *Sein, Wahrheit, Welt*, 279–288.

⁵¹ Fink: „Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens“, 151.

⁵² Zu Finks Kritik an der Heidegger’schen Lesart Hegels vgl. Krystof Kasprzak: „Absolute Incomprehension as Meontic Singularization in Eugen Fink’s Critique of Hermeneutics“. In: Cathrin Nielsen, Hans Rainer Sepp (Hg.), *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über die Physis des Menschen*. Freiburg/München 2019, 180–200, bes. 186 f. (die Zitate stammen aus Fink, *Sein und Mensch*): „Heidegger reads Hegel in a restricted way when he interprets his concept of experience mainly from the perspective of modernity, and thus turns him into a ‚Cartesian‘ (175). Referring to Hegel’s famous discussion about the Sphinx in his lectures on aesthetics, Fink writes that in Heidegger’s interpretation ‚Hegel loses the sphinx-like character of being a transition‘ (ebd. 172). Heidegger’s narrow reading ensues because he ignores that the problem of the relation between in-itself and for-itself is not identical to the problem of the relation between essence and appearing (although the introduction to *Phenomenology of Spirit* gives this impression, and according to Fink Heidegger’s emphasis on the importance of the introduction contributes to his misreading) (ebd., 182). Fink argues that it is crucial to keep in mind that the difference between in-itself and for-itself belongs to modernity, while the difference between essence and appearing belongs to antiquity. Only then is it possible to see that in Hegel’s thinking *both* are brought to their limits, in such a way that the *touching* of these limits shows how the metaphysics of light itself, as a finite whole, becomes a limit-situation (*Grenz-situation*) (ebd., 174).“

schen Denker Hegel potenziell in der Lage, in einem „echten und eigentlichen“ Sinn in den Problemhorizont einzudringen? Was soll sich gerade bei Hegel finden, was bei Husserl „übersprungen“ wurde?

Um zu zeigen, dass und inwiefern auch die „konkrete Gesamtheit des intentionalen Lebens“ lediglich eine *Stufe* des Modells des „Spiels der Kraft“ darstellt, gilt es nun, die intentionale Gegenständlichkeit ihrerseits ‚spekulativ zu exponieren‘ – genau das fordert Fink ja in seinem Vortrag von 1951. Er setzt dazu bei der Prüfung des Begriffs des „Scheins“ bzw. der „Erscheinung“ an. Anders als beim Phänomen (also dem Sichzeigen) im Sinne Husserls folge aus dem ontologischen Modell des „ruhelos schwebenden“ (nicht subjektiv verankerten) Bezugs der Kraft als „reiner Wechsel“ nämlich eine andere Begriffsbestimmung der Erscheinung: Aus dem Fragehorizont der „ontologischen Erfahrung“ ist Schein kein einfaches Sichzeigen-*für*, sondern „das Sein, das unmittelbar an ihm selbst ein Nichtsein ist“⁵³ (nämlich *als* dieser reine Wechsel von Tun und Erleiden):

Warum nun bestimmt Hegel die Erscheinung als nichtig? Etwa darum, weil sie gemessen am Wesen das Unwesentliche ist? Nein. Seine Charakteristik der Erscheinung gründet in ihrer Deutung als des Spiels der Kraft. Das Seiende tritt aus sich heraus, stellt sich dar, zeigt sich dem Bewußtsein; dieses Heraustreten hat den Sinn einer Kraftäußerung, einer Kraftentfaltung; es ist die Tat des Seienden, sich zu äußern, und es ist das Leiden des Bewußtseins, dieser Tat des Seienden zu widerstehen. Zwischen dem Seienden selbst und dem Bewußtsein spielt das Spiel der Gegenkräfte, die einander wechselseitig bedingen. Und dieses Spiel der sich äußernden Kräfte hat keine Festigkeit wie eine Art von Ding; es ist der schwebende Bezug in seiner ruhelosen Lebendigkeit.⁵⁴

Die Ontologie der Wissensbeziehung, die die Ontologie des Dinges in sich zu verschlucken drohte, wird somit erneut in die *Frage nach dem Sein* (das ist ja Finks Interpretationsansatz) zurückgestellt. Von hier aus gelte es, den Erscheinungsbegriff „präziser und radikaler“⁵⁵ zu fassen und damit zugleich zu prüfen, wie der Übergang zum Selbstbewusstsein gedacht wird, in dem nach Hegel „die [gegenständlichen, endlichen] Weisen des Bewußtseins, [nämlich] Meinen, Wahrnehmen und [zuletzt auch] der Verstand verschwinden ...“⁵⁶

⁵³ Fink: *Hegel*, 133.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd., 134.

⁵⁶ Hegel: *Phänomenologie*, 101.

2.3

Finks Nachzeichnung des „Sprunges“ als einen, den Hegel gerade nicht „von der Substanz zum Subjekt“ vollziehe, sondern als „Übergang vom Endlichen zum Unendlichen“,⁵⁷ muss nun erwiesen werden als einer, der *sowohl* die Endlichkeit des Gegenstandes zu Ende denkt *als auch* die Endlichkeit des Bewusstseins – und dabei die Un-endlichkeit in den Blick bekommt, in welcher, so Fink, „die Differenz von Bewußtsein und Gegenstand verschwindet, d. h. das Selbstbewußtsein aufsteigt“.⁵⁸ Dies geschieht (von mir hier natürlich sehr verkürzt wiedergegeben) in folgenden Schritten:

a) Am Modell der Kraft, die nicht nur den Grundriss des Dinges, sondern auch den des Verhältnisses zwischen Ding und Bewusstsein vorzeichnen soll, ergibt sich folgende relationale Polarität: Wir haben auf der einen Seite das Ansich der Dinge (Substanz), auf der anderen den Verstand (Subjekt),⁵⁹ und in der Mitte die Erscheinung. Die Neuzeit im Gefolge Kants deutet dieses Schema so, dass sich das Ansich der Dinge radikal entzieht: Wir vernehmen das Seiende immer und nur unter den Bedingungen des endlichen Verstandes; das Denken ist machtlos gegen das Ding an sich. Kant führt folglich das Problem der Kategorien und ihrer inneren Einheit – das ja als Paradoxie, an der die Wahrnehmung scheiterte, am Beginn des Kraftkapitels steht – auf die ursprüngliche Einheit der transzendentalen Apperzeption zurück, nach der das „*Ich denke* [...] alle meine Vorstellungen muss begleiten können“.⁶⁰

b) Auch bei Hegel führt das Kategorienproblem wie angedeutet zum Übergang in das „Selbstbewusstsein“. Anders als bei Kant geschieht dies jedoch nicht durch eine Fixierung des Gegensatzes zwischen Ansich und Fürsich, sondern vielmehr durch eine „Aufhebung des Unterschiedes von Erscheinung und Ding-an-sich“, und zwar „im Begriff des Unendlichen“⁶¹. Daher gelte es nun, den Begriff der Erscheinung nicht (wie Kant) vom endlichen Denken aus, sondern vom Un-endlichen aus erneut zu explizieren. Wie vollzieht Fink an der Seite Hegels diesen (für Finks Denken absolut zentralen!) methodischen Schritt, das Unendliche nicht vom Endlichen aus zu setzen, nämlich als fernes, unerreich-

⁵⁷ Fink: *Hegel*, 135.

⁵⁸ Ebd., 136.

⁵⁹ Eigentlich ist diese Polarität (einerseits, andererseits) bereits durch das ontologische Modell der Kraft unterlaufen, diese ‚Subversion‘ muss hier jedoch erneut vollzogen werden; vgl. ebd., 133.

⁶⁰ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787). (Akademie-Ausgabe Bd. 3), B132.

⁶¹ Fink: *Hegel*, 141.

bares „Ansich“, sondern „umgekehrt von der Ferne in die Nähe“,⁶² das heißt, vom Unendlichen aus auf die endliche Erscheinung zu reflektieren?

Nach dem Modell der Kraft ist die Erscheinung die Äußerung der Kraft, in der sich das Seiende im Ganzen dem Verstand zukehrt. Was die sinnliche Gewissheit und die Wahrnehmung als ‚seiend‘ annahmen, zeigte sich hier als „reiner Wechsel“ und darin als ein Nichtiges, ein „Flüchtiges ohne Bestand“. ⁶³ Diesem Flüchtigen stellt nun der Verstand eine sich den Sinnen entziehende *über-sinnliche*, „wahre Welt“ als Bereich eines bleibenden Seins gegenüber (er versucht, das in sich bodenlose, schwebende Spiel der Kraft sozusagen erneut zu verankern). Hegel bezeichnet das jetzt als Gegenüberstellung von „Diesseits“ und „Jenseits“, wobei das Seiende uns gleichsam seine „diesseitige Seite“ zukehrt und die jenseitige Seite weghält. Dieses „Weghalten“ der jenseitigen Seite, an das der Verstand demzufolge als an eine „Leere“ stößt, korrespondiert wie angedeutet dem Verhältnis von Erscheinung und Ding an sich bei Kant, dessen Lösung darin besteht, diese Leere – „gemessen am Bestimmten, am Endlichen“ – als bloße Negation aller endlichen Verhältnisse und dagegen „die Erkenntnis des Endlichen als das Positive“⁶⁴ stehenzulassen. Die dialektische Prüfung verlangt aber nun, diese „Leere“ zugleich positiv zu denken, indem sie die Erscheinung als *Äußerung* der Leere bzw. als ein Erscheinen-*Lassen* fasst: Das „Jenseits“ als das, was sich im sinnlich fassbaren „Diesseits“ weghält, ist danach nicht leer, sondern ein Sichäußern der „wahren Welt“: Diese ist, wie Fink sich hier ausdrückt, „nicht das Erschienene, aber sich ins Erscheinen Werfende“.⁶⁵

c) Die Negativität wird hier also dahingehend vermittelt, dass die Sphäre der Erscheinung nun nicht mehr angesichts eines sich weghaltenden Jenseits auf sich selbst zurückgeworfen wird (wie bei Kant), sondern der Gegensatz zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Erscheinung und „Ansich“ „gesetzhaft“, so Hegel, aufgehoben wird. Mit dem „Gesetzhaften“ ist jetzt gemeint, dass die Kategorien, die das flüchtige Wechselspiel der sinnlichen Welt organisieren, nicht im transzendentalen Subjekt gründen, sondern in einer „übersinnlichen

⁶² Fink: *Einleitung in die Philosophie*, 93: „Die Binnenweltzone läuft von der Nähe in die Ferne, die Welt gleichsam umgekehrt von der Ferne in die Nähe.“

⁶³ Fink: *Hegel*, 141.

⁶⁴ Ebd., 142.

⁶⁵ Ebd., 143. Das „sich ins Erscheinen Werfen“ denkt Fink später als Bild für das Verhältnis der „spielhaften Offenheit des menschlichen Daseins zum spielenden Seinsgrund alles Seienden“ als dem „Verhältnis aller Verhältnisse“ weiter, ausgehend von den Versen Rilkes: „Solang du Selbstgeworfnes fängst, ist alles / Geschicklichkeit und läßlicher Gewinn –; / erst wenn du plötzlich Fänger wirst des Balls, / den eine ewige Mit-Spielerin / dir zuwarf, deiner Mitte, in genau / gekonntem Schwung [...] / erst dann ist Fangen-Können ein Vermögen, – nicht deines, einer Welt“. (Eugen Fink: „Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels“ (1957). In: ders., *Spiel als Weltsymbol*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 7), hg. von Cathrin Nielsen, Hans Rainer Sepp, Freiburg/München 2010, 11–29, hier: 29)

Welt“, im – metaphysisch gesprochen – Sein des Seienden, welches die flüchtige Erscheinung strukturierend durchwaltet. Damit tritt der „Leere“ des Ansich in der Kantischen Lösung nun mit dem kategorialen „Gesetz“ erneut die Ontologie der klassischen Metaphysik gegenüber – einschließlich der in ihr angelegten Verdoppelung der Welt (in eine sinnliche und eine über-sinnliche).

d) Im Ausgang von der „ontologischen Erfahrung“ als der zentralen Perspektive, aus der Fink die *Phänomenologie des Geistes* interpretiert, geht Hegel jedoch auch über diese Begrenzung hinaus. Denn es gehe ihm letztlich „nicht um die Seinsstrukturen des gegenständlich erscheinenden Seienden, sondern um eine Ontologie, die [...] hinter die Erscheinung, hinter die Gegenständlichkeit, ja hinter die Endlichkeit des Seienden [überhaupt] zurückgeht“. ⁶⁶ Die Urkategorie der „Kraft“ als „Grundriß des Seienden in der Zwiefalt von ‚Innerem‘ und ‚Äußerem“ ⁶⁷ zielt vielmehr darauf, nun auch die „Leere“ und das „kategoriale Gesetz“ zusammenzudenken, also die am konkreten *Wirken* der Kraft aufgewiesene Ineinssetzung von Ansichsein und Für-anderes-sein, die Einsicht, dass die Kraft dem Begriff nach *eine*, in der Äußerung jedoch zugleich polar *auseinandertretende* Bewegung ist. Der Verstand muss, mit Finks Worten, zum „ontologischen Erklären“ werden. Er differenziert zum einen zwischen der sinnlichen und einer den Sinnen entzogenen, nur dem Verstand bzw. Begriff zugänglichen übersinnlichen Welt. Zum anderen hebt er diese Differenzierung im selben Zuge wieder identifizierend auf. Diese Identifizierungsleistung sei jedoch auf diesem Stand des „werdenden Wissens“ nicht mehr ontisch-substanziell, sondern *als ontologische „tautologisch“*:

Der Verstand identifiziert jetzt [...] die Indifferenz und die Differenz der *Kraft* des Seins, die einfache und die polar aufgegliederte Seinskraft. Er sagt damit, daß der Unterschied von übersinnlicher Welt und Erscheinung zwar gemacht werden muß, aber ebenso wieder aufzuheben ist. Die übersinnliche Welt geht in die Erscheinung über – und sie ist *als dieses Übergehen*. ⁶⁸

Mit dieser „tautologischen“ Ineinssetzung, die die „Leere“ wie das „Gesetz“ gleichermaßen übergreift, wird der Verstand, so Fink „vernünftig“: „Es ist der erste Vernunftgedanke, der so aufblitzt.“ ⁶⁹

⁶⁶ Fink: *Hegel*, 146; vgl. wieder Fink: *Sein und Mensch*, 32 u. ö.

⁶⁷ Fink: *Hegel*, 146.

⁶⁸ Ebd., 150; Hervorh. C. N.

⁶⁹ Ebd.

Mit der Aufhebung der Differenz zwischen Erscheinung und Gesetz wird nun eine „zweite übersinnliche Welt“ geöffnet, die Hegel als die „verkehrte Welt“ bezeichnet. In ihr ist das Verhältnis von Erscheinung und Ding-an-sich „als ein Verhältnis der Verkehrung begriffen“:⁷⁰ Das Jenseits ist das „verkehrte Diesseits“ und umgekehrt das Diesseits das „verkehrte Jenseits“. Was ist mit diesem, wie Fink selbst sagt, „verrückten Gedanken“⁷¹ gewonnen? Die „Unterscheidung“, die „auseinanderhält“, wird nicht vom Endlichen, sondern vom *Un-endlichen* aus gedacht: Sie liegt weder einfach im Bewusstsein noch im Gesetz; ontologisch gründet die Scheidung von Diesseits und Jenseits vielmehr im Kraftbegriff selbst, als „Bewegung, als welche Sein geschieht“, als die Äußerung in ihrer Verkehrung an der „einfachen, in sich bleibenden, einigenden Kraft“.⁷² Substanz und Subjekt, Jenseits und Diesseits, Leere und Gesetz usw., alle diese Pole – als zwischen Tun und Leiden je neu und anders „erzitternde“ (wie Hegel sagt) – *er-geben* sich allererst aus der Bewegung der ‚bei sich bleibenden, unendlichen Unterscheidung‘. Dieses aus dem Kraftbegriff geborene Un-endliche nun nennt Hegel „das einfache Wesen des Lebens [...]“, das selbst alle Unterschiede ist, so wie ihr Aufgehobensein, also in sich pulsiert, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert, ohne unruhig zu sein“.⁷³ Mit der „ontologischen Metapher“ des *Lebens* gewinnt Hegel, so Fink, „die wesentliche Einsicht in die Natur des [...] Verhältnisses von übersinnlicher Welt und Erscheinung“.⁷⁴

⁷⁰ Ebd., 151.

⁷¹ Fink: *Hegel*, 152.

⁷² Ebd.

⁷³ Hegel: *Phänomenologie*, 132. Die Metapher des in sich erzitternden *Lebens*, die „im Abstoß vom Dingbegriff gewonnen [wird], in der dialektischen Zerstörung des endlichen Seienden“ (Fink: *Sein und Mensch*, 236), weist bereits auf das „Spiel“ als Symbol der Welt, ohne dass Hegel dies seinerseits zu „exponieren“ vermocht hätte; vgl. Fink: *Sein und Mensch*, 32: Hegel denkt, „weil er primär das ‚Leben‘ denkt, das Sein als weltdurchwaltende Macht, welche füglich über alle Dinge verfügt. Aber dabei ist die Welt [...] nicht an ihr selbst Thema seines Denkens, sie ist der unausdrückliche Spielraum; was Hegel zu fassen sucht in seiner dialektischen Begrifflichkeit, ist Spiel des bewegten, bewegenden Seins in allem Seienden, eben das, was er ‚das Leben‘ nennt, aber nicht den Spielraum.“ Vgl. hierzu auch Simona Bertolini: „The forces of the cosmos before genesis and before life: Some remarks on Eugen Fink’s philosophy of the world“. In: Anna-Teresa Tymienicka (Hg.), *Phenomenology of Space and Time*. (Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research, Vol. CXVI), Dordrecht 2014, 37–47; sowie, mit anderem Schwerpunkt („was Hegel mit dem Begriff des ‚Lebens‘ aber zu fassen sucht, ist die ursprüngliche Zeit“ (Fink: *Sein, Wahrheit, Welt*, 133)), Alexander Schnell: „La phénoménologie du temps d’Eugen Fink“. In: *Annales de phénoménologie* 7, 2008, 77–108.

⁷⁴ Fink: *Hegel*, 155.

Wenn nun alle Unterschiede *im Grunde* (im Seinsgrund als dem „me-ontischen Absoluten“, wie der frühe Fink sagt) zugleich keine, also „aufgehoben“ sind, dann ist auch „der Unterschied von Subjekt und Objekt ein zu Grunde gegangener Unterschied. Das Verschwinden dieses Unterschiedes von Subjekt und Objekt ereignet sich als ‚Selbstbewußtsein‘“. ⁷⁵ Wie bereits bei der Erörterung des Begriffes der Kraft deutlich wurde, greift also der Grundriss des Seienden im Ganzen als Grundriss „in der Zwiefalt von ‚Innerem‘ und ‚Äußerem‘“ ⁷⁶ auf den Bezugsraum von Sein und Wissen über. Anders aber als bei Husserl bzw. der Phänomenologie, die den „Gegensatz von Subjekt und Objekt von der konkreten Gesamtheit des ‚intentionalen Lebens‘“ ⁷⁷ übergriffen sein lässt, weist die „ontologische Metapher“ des Lebens, auf die Fink das Kraft-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* engführt, auf eine andere Konzeption des Selbstbewusstseins hin als jene, die es, wie Bruno Liebrucks es einmal formuliert hat, „dem natürlichen Bewußtsein ausliefert“. ⁷⁸ Das ‚intentionale Leben‘ als konkrete Gesamtheit sämtlicher Bewusstseinsakte wurde von Fink mit Hegel vielmehr dahingehend „spekulativ exponiert“, als die von der Phänomenologie übersprungene „ontologische Erfahrung“ in der Hegel’schen *Phänomenologie* auf die (so Fink) bis heute unbegriffene (wenn auch vielleicht irgendwie verstandene oder gefühlte) „Erfahrung“ hinauslaufe, dass „die übersinnliche Welt ‚für sich‘ die ‚verkehrte‘ ist, indem sie nämlich die andere, die sinnliche gerade selbst ist“: „Sie ist“, so Hegel, „sie selbst [...]. Nur so ist sie [...] als *Unendlichkeit*“. ⁷⁹ Die dialektische Notwendigkeit der von Hegel so genannten zweiten übersinnlichen bzw. „verkehrten Welt“, *in der die sinnliche Welt wieder aufbewahrt ist*, stellt für Fink somit nicht nur deshalb das Scharnier der *Phänomenologie des Geistes* dar, weil sie die Konsequenz paradoxer Prinzipien nach sich zieht bzw. die Einsicht, dass, wie Robert Solomon festhält, „the world itself is genuinely contradictory“. ⁸⁰ Ebenso wenig beschreibt sie nur, wie Joseph Flay suggeriert, „an absurd position“, ⁸¹ welche die Verzweiflung widerspiegeln, in die der dialektische Gang von Vermittlung und Negativität führe. Schon eher liegt ihre Bedeutung darin, dass sie, wie Liebrucks schreibt, „die enge Pforte [darstellt], durch die wir gehen müssen, um zu sehen, was die Hegel’sche Philosophie gegenüber der ersten übersinnlichen Welt des abendländischen Platonismus bedeutet“. ⁸²

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd., 146.

⁷⁷ Fink: „Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens“, 151.

⁷⁸ Liebrucks: „Zur Theorie des Weltgeistes“, 236.

⁷⁹ Hegel: *Phänomenologie*, 134.

⁸⁰ Robert Solomon: *In the Spirit of Hegel*. New York/Oxford 1983, 382.

⁸¹ Joseph Flay: „Hegel’s Inverted World“. In: *Review of Metaphysics*, 23(4), Juni 1970, 662–678, hier: 662 f.

⁸² Liebrucks: „Zur Theorie des Weltgeistes“, 236. Eine ausführliche Auseinandersetzung

Für Fink zumindest ist mit der „verkehrten Welt“, in die das Kraftkapitel der *Phänomenologie des Geistes* mündet, der entscheidende Fingerzeig gegeben in das eigentümliche Überspringen der Welterfahrung, welches er als „eines der stärksten Motive“⁸³ bezeichnet, die die Transzendentalphilosophie in der Folgezeit wachhalten oder zumindest wachhalten sollten. Diesem Überspringen korrespondiert zugleich die auch von Liebrucks angedeutete metaphysische ‚Strategie‘, das Ursprüngliche aus dem Abgeleiteten, das heißt, die Welthaftigkeit der Welt als das „Worausher“ aus dem Sichzeigen der Dinge oder aber dem menschlichen Vorstellen ableiten zu wollen und die Welt auf diese Weise zu „verdoppeln“. Die immanente „Selbstprüfung“ der Bewusstseinsgestalten in der *Phänomenologie des Geistes* zeichnet sich dagegen dadurch aus, dass das sich mit ‚endlichen Mitteln‘ wappende Seins- und Selbstverständnis sich einer aus und in ihm selbst provozierten Zäsur zu stellen hat, die ihm gewissermaßen den Boden unter den Füßen wegzieht und ihm per bestimmter Negation Schritt für Schritt seinen gesamten Vorrat an Selbstabsicherungsinstrumenten nimmt. Fink drückt das auch so aus, dass der „Maßstab“ für die Prüfung im Grunde immer erst in der zäsuralen Verkehrung selbst geboren wird, insofern er nicht das Gewisseste ist, sondern das je „am meisten Frag-Würdige“.⁸⁴ Das Nadelöhr der „verkehrten Welt“ – durch das wir *im Grunde* in *dieselbe* Welt zurückkehren, bei der die Prüfung der sinnlichen Gewissheit ihren Ausgang nahm – scheint mir in dieser Hinsicht das Herzstück dieser zäsuralen Selbstprüfung zu sein und ein anderer Ausdruck für das, was Fink „ontologische Erfahrung“ nennt. Die „Verkehrung der Welt“ offenbart keine neue, keine zweite, andere Welt, sondern reißt uns aus dem „dogmatischen Schlummer“, der, so Fink, „*nichts anderes* [ist]

mit der Perspektive Finks („ontologische Erfahrung“) verdiente die Lesart von Peter Kalkavage: *The Logic of Desire: An Introduction to Hegel's „Phenomenology of Spirit“*. Michigan 2007, der schreibt: „The inverted world emerges from the shiftiness of explanation, that is, from the identity of explanation and the self-negating flux of appearance. At first, the shiftiness seems to infect only the subjective processes of the understanding itself, not the concrete actual world. But the inner world of the understanding is, the *inner being* of things’ [...]. It is what the world, at bottom, is. [...] Difference is no longer external to things as they are: it is now ‚inner difference‘.“ (Ebd., 80) Vgl. Fink: *Hegel*, 16 u. ö.: Die Welt selbst ist „der ursprünglichste Unterschied“, als „Gegenbezug“, „Aufklaffen einer Zwietracht“ und „dadurch die Eintracht des Ganzen“. So sind auch „alle in der Welt ausgesetzten Dinge als ‚selbständig‘ Seiende vom Widerschein des Unterschieds bestimmt“, „sie ‚selbsten‘ [...] gerade so, daß sie zugleich sich unterscheiden.“

⁸³ Eugen Fink: „Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie“ (1935). In: ders., *Nähe und Distanz*, 7–44, hier: 31.

⁸⁴ Fink: „Operative Begriffe“, 182.

als die Tiefe der Selbstverständlichkeit“.⁸⁵ Gegen den „Schlaf des Selbstverständlichen“ erhebe sich die Philosophie als eine „ontologische Bewegung, im Gegensatz zum ontologischen Stillstand“.⁸⁶ So notiert Fink bereits im Jahre 1930:

Die phänomenologische Reduktion (radikaler gefasst als me-ontische Absolution!) ist nicht die Entdeckung einer neuen Seinsdimension; nicht macht der Philosoph statt – wie in den traditionellen Philosophemen – der Welt zum Thema ‚die Region des reinen Bewusstseins‘, sondern er macht die Welt zum Thema, aber nicht mehr in der Befangenheit der Weltgläubigkeit stehend, sondern in der absoluten Entschränktheit stehend.⁸⁷

Die ‚erste‘ (*protê*), wesentliche, unaufhebbare *Verkehrung* der Welt besteht gerade darin, dass Welt uns zu *nahe* ist, als dass wir sie aus der Distanz in den phänomenologischen Blick bringen könnten; andererseits ist sie *ferner* als jeder konkrete Forschungsgegenstand, gerade weil sie sich ins Vertraute und Selbstverständliche entzieht. Ja mehr noch: Immer dann, wenn wir in ihr umgehen, entzieht sich Welt, sie ‚*ist*‘ in einer gewissen Weise gerade der Entzug in eine ‚Vertrautheit, die auch das Fremdeste schon überholt hat‘.⁸⁸ Die Kehrseite der binnenweltlichen Situation, in welche die Berührung durch die Philosophie stets eingebettet ist und die sie nie vollständig einklammern oder hinter sich lassen kann (da sie ihren Austragungsort darstellt), ist somit in der Tatsache zu finden, dass sich Welt als Ganze immer schon dem unmittelbaren thematischen Zugriff *entzogen hat*. Dieser Entzug besagt nach Fink nun aber ausdrücklich nicht, dass Welt „ein ‚Mysterium‘ darstelle, eine undurchdringliche Grenze des Denkens“,⁸⁹ oder „daß das Verschattete gleichsam abseitig wäre, außerhalb des Interesses“. Es – das „Verschattete“, hier die Welt – ist „vielmehr *das Interesse selbst*“. Es ist „nicht ‚im Thema‘, weil wir durch es hindurch uns auf das Thema beziehen. Es ist das Nichtgesehene, weil es das Medium des Sehens ist“.⁹⁰ Die spekulative Aufgabe der Phänomenologie besteht somit näher besehen darin, den „Welt-Entwurf“, „der immer schon *hinter* dem Menschen liegt und un-thematischer Lebensboden ist“,⁹¹ aufs Spiel und in Bewegung zu setzen, darin, unser Verhalten *in* der Welt ‚umgekehrt‘ immer zugleich als ein Verhalten *zur* Welt selbst sehen zu lassen, genauer: als ein Verhältnis zu der radikalen Unselbstverständlichkeit von Welt, als ein Verhältnis, in dem Welt *in dieser Verkehrung* oder dem unvermittelbaren *Zugleich* von Entzug und Nähe, von Zugänglichkeit und

⁸⁵ Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistentenjahre bei Husserl.* (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.1), hg. von Ronald Bruzina, Freiburg/München 2006, 420.

⁸⁶ Ebd., Z-XXVI/XII/2b.

⁸⁷ EFGA 3.2, Z-XI/77a, 168.

⁸⁸ Fink: *Welt und Endlichkeit*, 394.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Fink: „Operative Begriffe“, 190; Hervorh. C. N.

⁹¹ EFGA 3.3, Z-XXIII/17; Hervorh. C. N.

Fremde, von Begangenheit und immer wieder neu *schöpferisch* zu überbrückendem Abgrund aufsteht. Die in der Zäsur des Staunens (als Einbruch von Negativität) aufblitzende unumkehrbar „verkehrte Welt“ ist, wenn man so will, Finks Ontologie der Wissensbeziehungen.

Hegel nun verfolge in der *Phänomenologie des Geistes* zwar ein solches „Zurückdenken in einen un-endlichen Grund, der weder ‚subjektiv‘ noch ‚objektiv‘ ist“,⁹² und versuche, das „‚Absolute‘ als Strom und als begrenzte Bestimmtheit, als Bewegung und als Ding, als das All-Eine und als das Entzweite zu denken“.⁹³ Aber genau hier erkennt Fink zugleich die *Grenze* des Hegel’schen Denkens, die es ihrerseits „spekulativ [zu] exponieren“ gelte, indem (analog zum Aufweis der „operativen Begriffe“ Husserls) nun der von Hegel selbst nicht mehr eigens thematisierte Spielraum,⁹⁴ die Dimension, innerhalb derer sich sein Denken entfaltet, aufgewiesen wird: der nie zu schließende *Riss*, die Freiheit *als Wunde der Negativität*, aus der wir uns *in* der Welt *zur* Welt verhalten, der, wie Fink in konstruktiver Anlehnung an Heideggers *Vom Ursprung des Kunstwerks* sagen wird, unversöhnliche *Streit* von „Himmel“ und „Erde“. Indem Hegels Philosophie dagegen darauf ziele, „auch die härtesten und tiefsten Gegensätze ineinander übergehen zu lassen“, sei sie eine „Philosophie des universellen Übergangs, der Vermittlung“.⁹⁵ Die in der *Phänomenologie* aufblitzende Irreduzibilität der Differenz werde daher zuletzt in die un-endliche Vermittlungstätigkeit des Geistes aufgehoben und damit ‚geschlossen‘:

Der einmal zu sich selbst gebrachte ‚Weltgeist‘ hat nach dieser Realisierung seines Selbstbewußtseins in Hegels Philosophie gleichsam keine Möglichkeiten der Selbstentdeckung mehr; das Wissen hat allen wißbaren Stoff in sich hineingenommen, alles Sein ist in Gewußtsein verwandelt. Es bleibt einzig, von neuem mit der Selbstentfremdung und mit der Verendlichung des Absoluten zu beginnen – es bleibt die Monotonie der endlosen Wiederholung.⁹⁶

Das Weltproblem werde daher schließlich in die Richtung „auf eine *Indifferenz* der differenten, entgegengesetzten Sphären“, auf eine „Identität‘ des Unterschiedenen“ vorangetrieben, die nun „spekulativ bestimmt wird als das ‚*Absolute*““. Dieser Grundbegriff des Deutschen Idealismus zeige, dass dieser „zwar in der *ontologischen* Bestimmung des Seienden über Kant *hinausgeht*, aber dabei

⁹² Fink: *Natur, Freiheit, Welt*, 109.

⁹³ Fink: *Spiel als Weltsymbol*, 188.

⁹⁴ Vgl. Fink: *Sein und Mensch*, 27: Hegel denkt „auf eine auch ihm verborgene Weise das Walten der Welt“, sie bleibt „der unausdrückliche Spielraum“ (ebd., 32). Vgl. auch ebd., 214: „Das Ungesagte-Verborgene der Hegelschen Seinsbegriffe liegt darin, daß sie die Welt andeuten als den Streit von Himmel und Erde.“

⁹⁵ Fink: *Spiel als Weltsymbol*, 187; ebd.: Was bei Hegel „wesenhaft ‚ist‘, ist der Übergang“.

⁹⁶ Fink: *Sein, Wahrheit, Welt*, 249 f.

das von Kant erstmals radikal aufgerissene Problem der *Welt verliert*.⁹⁷ Daher sei, so Fink, mit dem „letzte[n] großen ontologischen Entwurf des Abendlandes“, den das „Gigantenwerk“ Hegels darstelle, das „*seinsbegriffliche Denken*“⁹⁸ zum Stillstand gekommen.

Fink selbst hat gegen die „Indifferenz“ des Absoluten die *absolute* Differenz des Meontischen gesetzt und diese „umschlagen“ lassen „in Ontologie“, wie es bereits in einem frühen Notat heißt: „Philosophie als Ontologie zu bestimmen ist ein Vorläufiges. Diese hebt sich auf in ihrer Bestimmung als Meontik. Meontik aber ist in sich selbst der eigene Widerspruch, der umschlägt in Ontologie.“⁹⁹ Diese aus der me-ontischen Zäsur (der zäsuralen Verkehrung der „Radikalisierung“) hervorgehende Ontologie bedeute, das Sein aus dem „Walten der Welt“ her zu denken als dem „*eigentliche[n] Leben des Seins*“¹⁰⁰ oder, mit dem zentralen „Symbol“ der Welt aus Finks Spätwerk gesprochen: „Die schöpferische, ursprüngende Bewegung des Seins im Weltaufbruch muß vom *Spiel* her gedacht werden.“¹⁰¹ Hier wird *Nietzsche* gleichermaßen zum Erben wie zur Grenze Hegels und damit zum entscheidenden Gesprächspartner für Fink: „Die Art, wie Hegel zuletzt Bewegung, Begriff, Leben und Spiel in eins denkt, bedeutet eine Sprengung des logischen Ansatzes [...] in Richtung auf eine neue ursprüngliche Grunderfahrung des Seins, deren Herold und Hahnenschrei wir in Nietzsche ahnen.“¹⁰²

⁹⁷ Ebd., 324. Zu Kant vgl. Fink: *Welt und Endlichkeit* sowie die Beiträge von Yusuke Ikeda und Riccardo Lazzari im vorliegenden Band.

⁹⁸ Eugen Fink: „Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik“. In: ders., *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag 1996, 79–156, hier: 128.

⁹⁹ Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.2), hg. von Ronald Bruzina. Freiburg/München 2008, 24.

¹⁰⁰ Vgl. Fink: *Welt und Endlichkeit*, 398; vgl. hierzu den letzten Abschnitt von *Sein und Mensch* (203 ff.), in dem im „Abstoß von Hegel“ die „ontologische Erfahrung als kosmologische Dialektik“ von „Himmel und Erde, Welt und Ding“ entfaltet wird.

¹⁰¹ Fink: *Welt und Endlichkeit*, 399 u. ö.; Hervorh. C. N.

¹⁰² Fink: *Hegel*, 107.

Damir Barbarić

Hegel als Janus-Figur Zu Eugen Finks Hegelinterpretation

Abstract

This paper pursues Eugen Fink's dealing with Hegel's philosophy. Unlike Heidegger, Fink comes to the conclusion that Hegel's thought is not merely the achievement of Western metaphysics but contains approaches to overcoming it. In his interpretation, Fink seeks suggestions for a transition to a different way of thinking. He recognises the concept of force as the central concept of the *Phenomenology of Spirit*, through which one is brought to Hegel's highest philosophical principle of the Absolute as an infinitely moving while at the same time resting all-life. Despite its self-divisiveness, however, the Absolute in Hegel remains essentially reconciled with itself and unified. Fink contrasts this to his own view, according to which the Absolute remains determined by an irreconcilable dispute. For this, he leans on his own doctrine of the strife between Earth and Heaven as the essence of the post-metaphysically understood world where every trace of metaphysical substantiality has disappeared.

Keywords: Fink, Hegel, the Absolute, Reconciliation, Strife

In einer Zeit, in der die Philosophie an ihrer großen Geschichte – wohl aus Verlegenheit und erahnter Unfähigkeit – zumeist vorbeigeht und sich lieber auf moderne und postmoderne Themen als das angeblich einzig Aktuelle richtet, hat Fink nicht gezögert, sich mit dem Größten und zugleich Schwierigsten dieser Geschichte auseinanderzusetzen. Zu diesem Größten gehört für ihn – neben dem Denken Kants und Nietzsches und zum Teil auch der frühen griechischen Philosophie – in einem hervorragenden Sinne die Philosophie des sogenannten Deutschen Idealismus: „Die Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus gehört wesentlich zur Situation alles heutigen Denkens. Denn er ist die letzte Ontologie, die es zu einer völligen Durcharbeitung aller Seinsbegriffe gebracht hat und zu einer Aufarbeitung der seinsbegrifflichen Tradition.“¹

In diesem Zusammenhang ragt vor allem seine Auseinandersetzung mit dem Werk Hegels an Intensität und Bedeutsamkeit heraus. Wiederholt versuchte Fink, das Wesentliche dieser Philosophie durch eindringliche Interpretation zu

¹ Eugen Fink: *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg/München 1977, 47.

erkunden und seine eigene Stellung dazu zum Ausdruck zu bringen. Dabei war ihm nur allzu bewusst, wie schwer diese Aufgabe ist und mit welcher großen Schwierigkeiten jeder Versuch einer sachgemäßen Hegelauslegung zu ringen hat:

Hegel macht es uns nirgends leicht; seine Gedankenführung läßt sich nirgends sozusagen als Resultat darstellen; der Weg des Denkens, seine Bewegtheit ist das Wesentliche. Und von Hegel können wir nur etwas verstehen, wenn wir bereit sind, selbst den Gedanken zu bewegen.²

Um Hegels Gedankengängen sinngemäß folgen zu können, muss man nicht nur über die Ausdauer des langsamen, Schritt für Schritt sich bewegenden Mitdenkens verfügen, sondern auch selbst, wenigstens zum Teil, von einer ihm verwandten Denkleidenschaft getrieben sein: „Es gehört eine große Geduld dazu, Hegels Gedankenspur zu folgen. Es war aber eine weitaus größere Leidenschaft, vielleicht die größte Denkleidenschaft der menschlichen Geschichte, die diese Spur aufriß.“³ Gewiss ist es nicht hinreichend, mit eigenen, bereits fertigen und festgelegten Ansichten an Hegel heranzutreten und davon ausgehend seine Thesen einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Es ist vielmehr umgekehrt nötig, Hegels ontologische Erfahrung auch selbst zu machen, sich auf seinen vielfältig verwickelten und oft schwer nachzuvollziehenden Denkweg einzulassen, dabei auf alle mitgebrachten Vorurteile zu verzichten und sich seine wesentlichen Schritte zu eigen zu machen. Erst unter dieser Voraussetzung ist auf eine wirklich erhellende und gewinnbringende Auseinandersetzung zu hoffen: „Wir müssen seinen Denkweg wiederholen, die Entfaltung seiner Seinsbegriffe durchlaufen, den Gang seiner ontologischen Erfahrung durchgehen, um überhaupt in die Dimension seiner Gefahr zu gelangen. Dann allein besteht die Möglichkeit einer echten Auseinandersetzung.“⁴

Auf Hegels streng gegliedertes und innerlich zusammenhängendes System im Ganzen hat sich Fink allerdings nicht eingelassen. Im Zentrum seiner Bemühungen stand hauptsächlich Hegels frühes Hauptwerk *Phänomenologie des Geistes*, wobei Fink von Anfang an klar war, dass er durch eine sachlich entsprechende Beschäftigung mit diesem Werk notwendig aus dem Horizont der zeitgenössischen Phänomenologie Husserls heraus- und in den Bereich der reinen Spekulation hineingeführt würde:

„Phänomenologie des Geistes“ hat mit dem heute gebräuchlichen Namen „Phänomenologie“ nichts zu tun. Hegel beschreibt keine Phänomene, die sich unmittelbar zeigen und darbieten, – er versucht vielmehr einen Weg des Denkens zu gehen, der in die gegenläufig auf- und

² Eugen Fink: *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*. Hg. und mit einem Nachwort versehen von Jan Holl. Frankfurt am Main 1977, 62.

³ Ebd., 270.

⁴ Ebd., 112.

absteigende Geschichte des Seins hineinführt. Er hebt die Trennung von Endlichem und Unendlichem auf.⁵

Bei der Interpretation des gewaltigen Werks bezog er sich des Öfteren auf die entsprechenden Textpassagen der *Wissenschaft der Logik*. Von zerstreuten und eher am Rande beigebrachten Bemerkungen abgesehen, ließ er sich auf das gesamte System der Hegelschen Philosophie, wie es etwa in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* paradigmatisch ausgeführt wird, jedoch nicht ein. Auch die Hegel'sche Ausarbeitung besonderer philosophischer Disziplinen, etwa der Ästhetik, der Rechtsphilosophie sowie der Natur-, Geistes- und Geschichtsphilosophie, hat er nicht im Besonderen thematisiert. Es ging Fink erklärtermaßen nicht darum, einen Beitrag zur schulmäßigen Hegelforschung zu leisten, sondern eher um den bescheideneren, aber zugleich philosophisch anspruchsvolleren Versuch, sich die Sache der Philosophie Hegels denkend anzueignen und die eigene Stellung dazu möglichst deutlich zu bestimmen. Als wichtigster Bezugstext diente ihm dabei stets die *Phänomenologie des Geistes*, aber wiederum nicht das Werk im Ganzen, sondern nur dessen erster Teil und hauptsächlich die Abschnitte „A. Bewusstsein“, „B. Selbstbewusstsein“ und „C (AA) Vernunft“. Die weiterführenden Abschnitte „(BB) Der Geist“, „(CC) Die Religion“ und „(DD) Das absolute Wissen“ legte er nicht aus, was er durch die Ansicht rechtfertigt, dass mit den Ausführungen, die mit dem Übergang des Bewusstseins zum Selbstbewusstsein abschließen, eigentlich das Zentrale und Entscheidende des ganzen Werkes erreicht sei. Im Einklang damit begnügt er sich bei der Auslegung des die Vernunft behandelnden Abschnittes mit der bloß wiederholenden Paraphrase, die keinen Anspruch darauf erhebt, als Interpretation im engeren Sinne zu gelten.

Finks erste wirkliche Auseinandersetzung mit der *Phänomenologie des Geistes* fällt in die Zeit seiner Teilnahme an Heideggers Interpretation dieses Werks im Wintersemester 1930/31. Bekanntlich verhält sich Heidegger dort Hegels Ansatz gegenüber ausgesprochen kritisch. Sein wichtigster Einwand besteht darin, dass der in der *Phänomenologie des Geistes* dargestellte dialektische Weg der Erfahrung des Bewusstseins nur scheinbar bei der unbestimmten Unmittelbarkeit der sinnlichen Gewissheit ansetzt, während er in Wahrheit von vornherein vom Absoluten in seiner immer schon vermittelten Unmittelbarkeit ausgeht.⁶ Dieser Weg setze also nicht beim Endlichen an, um von da zum Unendlichen zu kom-

⁵ Eugen Fink: *Sein, Wahrheit, Welt*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 6), hg. von Virgilio Cesarone, Freiburg/München 2018, 244 (= EFGA 6).

⁶ Einen ähnlichen Verdacht äußert der Verf. in: „Das Denken und das Einfache in Hegels *Phänomenologie des Geistes*“. In: Dirk Westerkamp, Astrid von der Lühe (Hg.), *Metaphysik und Moderne. Ortsbestimmungen philosophischer Gegenwart*. Festschrift für Claus-Artur Scheier. Würzburg 2007, 163–176.

men, sondern sei immer schon beim Unendlichen, sodass die ganze dialektische Entwicklung gewissermaßen fingiert werde. Die *Phänomenologie des Geistes* bewege sich „ihrer Absicht und ihrem inneren Auftrag nach von Anfang an im Element des absoluten Wissens, und nur deshalb kann sie es wagen, dieses Element zu ‚bereiten“.⁷

Diesem interpretatorischen Ansatz widersetzt sich Fink ganz entschieden. Ganz allgemein wirft er Heidegger vor, dass er, „weil er die ‚idealistischen‘ Systeme nur unter dem ontologischen Blickpunkt des Problems der ‚Ontologie des Subjekts‘ sieht, [...] das viel zentralere, mit jenem sich überkreuzende Problem der idealistischen Tradition: das der extramundanen Lebenstiefe der Subjektivität übersehen“⁸ müsse. Des Näheren weist er Heideggers Vorwurf zurück, Hegel sei von vorherein von der Vision des Absoluten als dem Leben des Geistes geleitet, worin seine entscheidende philosophische Ur-Intuition bestehe,⁹ so dass es fragwürdig bleibe, ob bei Hegel die Endlichkeit wirklich erfahren und überhaupt ernst genommen werde.¹⁰ In einer unüberhörbaren, wenn auch nicht ausdrücklichen, kritischen Abwendung von Kierkegaard und vor allem von Kojève, aber nicht minder von Heidegger, weist Fink darauf hin, dass man mit existenziellem Pathos gegen den strengen und unerbittlichen Ernst der Hegel'schen Philosophie nicht ankomme: „Hier gilt es allein, zu denken. Und dies wieder nicht mit dem bloßen Witz und Scharfsinn, und erst recht nicht mit mysteriösem Tiefsinn.“¹¹

Um nachzuweisen, dass die Erfahrung des Bewusstseins auf dem Weg zum absoluten Wissen die ganze Folge der sich steigernden Bewusstseinsgestalten denkend nachvollziehen muss, wo jede seiner Gestalten auf einer Stufe sich abspielt, die in Bezug auf die vorhergehende Gestalt höher steht und also ihre Selbstaufhebung voraussetzt, lässt sich Fink in aller Ausführlichkeit auf die In-

⁷ Martin Heidegger: *Hegels Phänomenologie des Geistes* (Gesamtausgabe Bd. 32), hg. von Ingrid Görland. Frankfurt am Main 1980, 43. Vgl. ebd., 54: „Die ‚Phänomenologie des Geistes‘ beginnt absolut mit dem Absoluten.“ Auf dieser Feststellung wird Heidegger auch später beharren. Vgl. z. B. Martin Heidegger: „Hegel und die Griechen“. In: ders., *Wegmarken*. (Gesamtausgabe Bd. 9), hg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1976, 441: „Hegel erfährt das Sein, wenn er es als das unbestimmte Unmittelbare begreift, als das vom bestimmenden und begreifenden Subjekt Gesetzte.“ In aller Deutlichkeit behauptet Heidegger dasselbe noch im späten Heraklit-Seminar mit Fink. Vgl. Martin Heidegger, Eugen Fink: *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67*. Frankfurt am Main 1970, 83: „Hegel setzt nicht erst im Endlichen an, um dann ins Unendliche zu gelangen, sondern er fängt bereits im Unendlichen an.“

⁸ Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 3.2), hg. von Ronald Bruzina. Freiburg/München 2008, 318.

⁹ Fink: *Sein und Mensch*, 35 f.

¹⁰ Fink: *Hegel*, 185 f.

¹¹ Fink: *Sein und Mensch*, 163.

terpretation des Kapitels über die sinnliche Gewissheit ein. Um eine echte Interpretation – die „in wahrhafter Weise nur als Auseinandersetzung möglich“ sei – vorzubereiten, gelte es, eine „durchlaufende [...] Kommentierung des Textes, die kein Wort überspringt“, durchzuführen.¹² Dies unternimmt Fink zunächst im Wintersemester 1948/49 und dann in etwas veränderter Fassung, je zweisemestrig, in den akademischen Jahren 1966 und 1967.

In seiner ausführlichen Interpretation des Kapitels über die sinnliche Gewissheit folgt Fink buchstabentreu und ohne Abweichungen dem Gang der Hegel'schen Ausführungen,¹³ wonach das Bewusstsein in seiner ersten Gestalt das konkret Einzelne als Seiendes zu treffen meint, aber ganz im Gegenteil immer nur das leere und unbestimmte Allgemeine erreicht. Im lautlosen Sprechen des „es ist“, von dem jede sinnliche Empfindung und Wahrnehmung unbemerkt begleitet wird, sind sowohl das ganz einfache und nicht weiter bestimmte empfindende Ich als auch sein ebenso unbestimmter und bloß als vorhanden genommener Gegenstand in die gleich einfache und insofern leere Momentaneität bzw. Punktualität zurückgezogen, die ob dieser völligen Unbestimmtheit für jeden gleich gilt und das heißt allgemein ist. Da die sinnliche Gewissheit das Sein nur als das einfache Vorhandensein denkt, erweist sie sich, der philosophischen Prüfung unterworfen, letztlich als ontologisch arm und abstrakt und daher innerlich getrieben, über sich hinaus zu einem stärker Entwickelten und Reicheren überzugehen. Denn das Bewusstsein, wie Hegel es klassisch zum Ausdruck bringt, „leidet [...] diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst“.¹⁴

Der entscheidende Austritt aus dieser leeren und bloß abstrakten Allgemeinheit, wo der lediglich vorhandene und insofern ontologisch leere Gegenstand dem unbestimmten und daher abstrakten Ich entgegensteht, ist in dem zu finden, was „die Kraft“ heißt. Der spekulative Begriff der Kraft liegt sowohl Hegels Ausführungen über die Wahrnehmung und das Ding wie auch jenen über den Verstand und das Gesetz als seinem Gegenstand zugrunde. Durch diesen zentralen Begriff der Kraft – den Fink als „die Kategorie der Kategorien“ bezeichnet und „auf Aristoteles und vor allem Leibniz“,¹⁵ des Weiteren auf den von Aristoteles ausgearbeiteten Begriff von *dynamis* als das Vermögen zum Tun

¹² Fink: *Hegel*, 108.

¹³ Vgl. die vergleichbar ausführliche und gründliche, wenngleich unter wesentlich anderen Voraussetzungen dargebrachte Analyse in Karl-Heinz Volkman-Schluck: *Hegel. Die Vollen- dung der abendländischen Metaphysik*, hg. von Herbert Edelmann. Würzburg 1998, 110 ff.

¹⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (Gesammelte Werke, hg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 9), hg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Hamburg 1980, 57 (= Hegel: *Phänomenologie*, 57).

¹⁵ Fink: *Hegel*, 115.

sowohl als zum Leiden zurückführt¹⁶ – wird die Trennung des Dinges von seinen Eigenschaften sowie jene des Wesens von seiner Erscheinung gesetzt und gleichzeitig aufgehoben. Das Wesen der Kraft liegt darin, sich zu äußern, sich auszubreiten, sich zu ergießen – und doch in aller Ausbreitung und allem Ergießen wesentlich zusammengeschlossen zu sein. Die Kraft ist eine Bewegung des Außersichgehens, eines solchen aber, worin das Sich-Äußernde sich doch nicht verliert, sondern sich – anscheinend paradoxerweise – eben dadurch, dass es sich verschwendet, erhält.¹⁷ Die Kraft ist insofern das ganz merkwürdige Zusammen von Gegenteiligem, „sozusagen das existierende Paradox“.¹⁸ Näher betrachtet, zeigt sich jede Kraft als bestehend aus zwei entgegengesetzten und doch zusammenhängenden Kräften. Die wirkliche, das heißt sich äußernde Kraft geht immer in zwei selbstständige Kräfte auseinander. Diese zwei Kräfte aber sind stets wechselseitig bedingt und bedingend; sie befinden sich in einem ständigen Wechselspiel. Dem Verstand, dem zwei entgegengesetzte Kräfte zunächst als voneinander getrennt erscheinen, leuchtet erst allmählich ein, dass sie eigentlich nur zwei Momente derselben einheitlichen Kraftäußerung sind, deren eigenartige Bewegung nicht nach dem sonst üblichen Modell der Bewegung, die sich an einem schon Bestehenden orientiert, zu denken ist.¹⁹

In der Kraft als einer derart ganz eigenartigen Bewegung glaubt Fink den Schlüssel zum Verständnis der ganzen *Phänomenologie des Geistes* und Hegels Auffassung des Seins im Allgemeinen gefunden zu haben: „Das Seiende – das ist Hegels entscheidender metaphysischer Ansatz – steht nicht, ruht nicht, hat nicht die Ständigkeit und Ruhe des Immer-sich-selbstgleichen, sondern es ist in sich Bewegung, ist das Spiel der Kraft.“²⁰ Die Kraft als diese merkwürdige vor- und übersubstanziale Bewegung, die sich von sich selbst entzweit, aber dadurch nicht auseinandergerissen wird, sondern ihre innere Entzweiung wieder aufhebt und daher sogar in äußerster Zerrissenheit doch einheitlich und eins bleibt, heißt bei Hegel „das Leben“, „das Unendliche“ und „das Absolute“, wobei diese Namen streng begrifflich zu verstehen sind. In Hinsicht auf die letzte Benennung stellt Fink fest: „Das Absolute ist kein Ding und kein Überding, kein endlich Seiendes und kein unendlicher Gott. Das Absolute ist das Sein, das als Denken, Werden und Scheinen sich ereignet.“²¹ Dazu bemerkt er, Hegel sei, indem er das Sein als das Leben, und d. h. als den Fluss in allem Seienden denke, vor allem ein

¹⁶ Ebd., 122.

¹⁷ Ebd., 118.

¹⁸ Ebd., 120.

¹⁹ Ebd., 120.

²⁰ Ebd., 153.

²¹ Ebd., 32.

Herakliteer.²² Finks Meinung nach sind darüber hinaus in Hegels spekulativer Bestimmung des Seins als Leben bzw. All-Leben bereits alle wesentlichen Züge von Nietzsches „dionysische[m] Lebensbegriff“ enthalten, so dass sowohl Hegel wie auch Nietzsche letztlich die philosophische Grunderfahrung Heraklits wiederholten.²³

Dadurch, dass in der dialektischen Prüfung, die das Bewusstsein am Verstand und gleichzeitig an seinem Gegenstand, der ihm zunächst als von ihm getrennt und selbstständig bestehend erscheint, übt, das einheitliche Spiel der Kräfte als die zunächst verborgene Wahrheit beider herauskommt, erweist sich das unendliche Leben als das sich bewegende und allem Bestehenden zugrundeliegende Sein. Damit verlieren das endliche Ich sowie der endliche Gegenstand ihre angebliche gegenseitige Selbstständigkeit und werden als Gestalten bzw. Momente eines unendlichen Lebens ersichtlich. Jedes angeblich selbstständig Bestehende löst sich in die einheitliche, alles umfassende Bewegung auf. Alles Fixe wird flüchtig, und als das Einzige, was es überhaupt gibt, erweist sich die reine Bewegung des ursprünglichsten Lebens,²⁴ von Hegel meistens „das Wahre“ benannt. Hegel, so Fink,

denkt [...] in seinem Grundbegriff des ‚Wahren‘ kein Ding, keine Substanz, auch kein Subjekt, überhaupt kein Seiendes, das die höchste Seinsmächtigkeit und Seinsfülle in sich hat, am meisten wirkt und bewegt und am meisten lichterhaft, geisthaft ist, er denkt das All-Leben des Seins in allen endlichen Dingen.²⁵

Dass diese auflösende Verflüssigung alles angeblich Fixen und Beständigen in der Tat das Wesentliche der *Phänomenologie des Geistes* ist, leuchtet vor allem beim Übergang des Bewusstseins zum Selbstbewusstsein auf, insbesondere in den Ausführungen des Abschnitts über das Selbstbewusstsein, den Fink als „die eigentliche Mitte des Werkes“ erkennt.²⁶ Nach seiner Auslegung erreicht der Weg des Bewusstseins zum absoluten Wissen eben hier seinen Gipfel und seine wesentliche Vollendung, so dass alles Folgende nur noch die zwar notwendige, aber nicht mehr wesensentscheidende Entfaltung ist. Der tiefste Sinn dieser weiteren Entwicklung liege hauptsächlich darin, offenkundig zu machen, dass das als Leben verstandene Sein sich ursprünglich und wesentlich im denkenden Begriff und in der lichternden Zeit bekundet: „Sein waltet, geschieht, ereignet sich, ‚wird‘, und das Werden hat den Charakter der Lichtung. Sein ist, universal gedacht, das In-sich-Bewegte, das Bewegend-Bewegte, der Strom des Lebens, der

²² Fink: *Sein und Mensch*, 50.

²³ Fink: *Hegel*, 172.

²⁴ Ebd., 183.

²⁵ Ebd., 32.

²⁶ Ebd., 182.

Fluß der Zeit. ²⁷ Das, was Fink dabei als von Grund auf bedenklich und fragwürdig erscheint, ist nicht Hegels grundsätzliche Gleichsetzung des Seins mit dem Leben und der Zeit, sondern die damit zusammenhängende Gleichsetzung des Lebens mit dem Licht und dem begreifenden Denken. Zunächst hebt er Hegels „dionysische“ Auffassung von Sein hervor und lässt die eigene Auslegung um dessen Wesen kreisen, als welches er, wie schon angedeutet, eine höchst eigenartige Bewegung erkennt, die gleichzeitig in sich die höchste Ruhe ist. Immer wieder weist er auf Hegels seltsamen und sogar paradox klingenden Satz hin, nach dem die Unendlichkeit „als das *Aufgehobensein* aller Unterschiede, die reine achsendrehende Bewegung, die Ruhe ihrer selbst als absolut unruhiger Unendlichkeit“ ist,²⁸ sowie auf die sachverwandten Bestimmungen, das Absolute sei „der bacchantische Taumel, der zugleich die einfache und durchsichtige Ruhe ist“,²⁹ oder mit anderen Worten, es sei „der ‚bacchantische Taumel‘, die lebenstrunkene Bewegung des Seins, die alle Dinge durchströmt“.³⁰ Die damit gemeinte „unaufhörliche Bewegung, die alles Ansichsein fortstößt ins Fürsichsein, und [...] zugleich die ‚einfache Ruhe‘, als welche das Ansichsein alle Wandlungen an sich geschehen lässt und in allen sich erhält, ja alle noch unterläuft“,³¹ fand bei Fink vorbehaltlose Zustimmung, obgleich ihm wohl bewusst war, dass darin das schwierigste, kaum begrifflich zu fassende und auf dem Weg des bisher eingeschlagenen Denkens zu lösende Rätsel liegt.

Im Angesicht dieses Rätsels stellt sich in ihrer vollen Schärfe die Frage nach dem entsprechenden Ort der Philosophie Hegels in der Geschichte der Philosophie. Auch hier bekundet Fink seine eigene Ansicht durch die Abgrenzung gegen die Meinung Heideggers. Nachdrücklich weigert er sich, sich Heideggers Urteil anzuschließen, Hegels Philosophie sei die absolute Spitze und Vollendung der Metaphysik. Seinerseits erwägt er lieber die Möglichkeit, Hegel sei „als solches Ende bereits schon die Morgenröte eines neuen Weltalters“.³² Er weist auf den Hegel eigentümlichen „sphinxhaften Charakter des Übergangs“ hin, „der nicht mehr der Metaphysik und noch nicht dem neuen Aeon der Denkgeschichte angehört“,³³ den Heidegger verhängnisvollerweise übersehen haben

²⁷ Fink: *Sein und Mensch*, 64. Vgl. Fink: *Hegel*, 16: „Hegel denkt, weil er den Begriff lebendig und das Leben begrifflich fassen will, den Seinsbegriff als das Leben des Universums, als die waltende Macht, die fügend und brechend über alle Dinge verfügt.“ Auch ebd., 32: „Das Absolute ist kein Ding und kein Überding, kein endlich Seiendes und kein unendlicher Gott. Das Absolute ist das Sein, das als Denken, Werden und Scheinen sich ereignet.“

²⁸ Ebd., 171; vgl. ebd., 136.

²⁹ Fink: *Sein und Mensch*, 183.

³⁰ Fink: *Hegel*, 33.

³¹ Ebd. So auch Fink: *Sein und Mensch*, 66.

³² Ebd., 69.

³³ Ebd., 172.

soll. Im Unterschied dazu lässt Fink die Frage offen, „ob Hegel nicht schon jenseits der Neuzeit stehe und aus der Grenzsituation die Grundmotive des antiken wie des neuzeitlichen Denkens zusammenzugreifen versuche“.³⁴ Er glaubt sogar nachweisen zu können, dass es eine zu schnell verfahrenende und daher auch einseitige Interpretation sei, wenn man, wie Heidegger es tue, Hegels Lebensbegriff – „welcher schon die Ur- und Zentral-Intuition seiner theologischen Jugendschriften bildet“ – ausschließlich „von dem subjektivistisch genommenen Begriff von ‚Geist‘ aus“ deute, statt „gerade umgekehrt, von seinem Lebensbegriff aus erst das Leben des Geistes zu erhellen“ – was Fink als „eine wesentliche und bis heute noch nicht verwirklichte Aufgabe einer Hegel-Interpretation“ betrachtet. Erst auf der Basis von deren Lösung könnte dann entschieden werden, ob es nicht viel angemessener sei, „Hegel aus dem geschlossenen Zusammenhang der neuzeitlichen Metaphysik herauszustellen an ihre Grenze als eine Rätsselfigur des Übergangs, – der Vollendung und schon der Auflösung und Überwindung“, womit Hegel nach Finks etwas überraschender Ansicht „in größte Nähe zu Friedrich Nietzsche“ kommen soll.³⁵

Um keinen Preis wollte Fink den bei Hegel erkannten „dionysischen“ Begriff der Ur-Bewegung des All-Lebens, den er als in der bisherigen Geschichte meist verdrängten und nahezu verborgenen Ansatz der Philosophie von Heraklit bis Nietzsche erkennt, ausschließlich der bereits vollendeten und heute nur noch zu überwindenden Metaphysik zumessen. Nicht zufällig hebt er bei seiner Hegelinterpretation immer wieder seinen Begriff des „Spiels“ hervor, den er trotz aller kaum zu übersehenden Unterschiede als den leitenden Begriff ansieht, der seiner eigenen Philosophie wesentlich nahesteht. Hegel denke das Sein als das Leben und dieses als das „Spiel des bewegten, bewegenden Seins in allem Seienden“.³⁶ Indem er die Selbstbewegung des Begriffs als Spiel begreift, steht er zwar

noch auf dem von Platon und Aristoteles gelegten Grunde der abendländischen Metaphysik, aber ist bereits im Überschritt darüber hinaus. Die Art, wie Hegel zuletzt Bewegung, Begriff, Leben und Spiel in eins denkt, bedeutet eine Sprengung des logischen Ansatzes, nicht in Richtung auf einen Irrationalismus, der nur der wesenslose Schatten des Rationalismus ist, sondern in Richtung auf eine neue ursprüngliche Grunderfahrung des Seins, deren Herold und Hahnenschrei wir in Nietzsche ahnen.³⁷

Daraus ergibt sich für Fink die endgültige, wenn auch etwas zögerlich ausgesprochene Antwort auf die Frage nach Hegels philosophiegeschichtlichem Ort: „Er ist eine Janus-Figur, er blickt nach zwei Seiten, vollendet die Metaphysik

³⁴ Ebd., 174.

³⁵ Ebd., 177.

³⁶ Ebd., 32 f. Allgemein zu Hegels Spielbegriff Fink: *Hegel*, 159.

³⁷ Ebd., 107.

und beginnt (vielleicht) schon ihre Überwindung.³⁸ Demgemäß ist Fink bemüht, das bei Hegel Ungesagte und vielleicht nicht ganz entsprechend Gedachte dem eigenen philosophischen Ansatz möglichst nahe zu bringen. Auch wenn Hegel in seinem Denken des Absoluten „noch in der Blickbahn auf die binnenweltlichen Dinge gefesselt bleibt und immer um den Absprung von dieser Blickbahn ringt“, denkt er somit „unausdrücklich und ungesagt das einheitliche Ganze des Seins, seine Lichtung und Verbergung, – denkt er die Welt als das Verschlussene der Erde und das Offene des Himmels“.³⁹

Um das, was bei Hegel zwar im Ansatz bereits da sei, aber nicht zureichend gedacht und angemessen gesagt werde, möglichst klar zu fassen und entsprechend ans Licht zu bringen, gilt es also, den „Abstoß von Hegel“ zu vollziehen. Fink macht sich keine Illusionen über die Schwierigkeit eines solchen Unterfangens:

Der Abstoß aber soll uns in das hineinbringen, was das Verborgene-Gedachte der Hegelschen Philosophie ist. Das kann nicht direkt und unmittelbar und gar mit irgendeinem Grund von Sicherheit geschehen. Dem Verborgenen-Gedachten eines großen Denkers nachzudenken ist immer ein Unterfangen, wo das Risiko überwiegt.⁴⁰

Trotzdem zögerte Fink nicht, sich darauf einzulassen. Seinen Abstoß von Hegel legt er im zweiten Teil der 1977 von Franz-Anton Schwarz veröffentlichten Hegelvorlesung aus dem WS 1950/51 dar, deren Text er noch im Frühjahr 1975 im Blick auf die vorgesehene Drucklegung durchgesehen hat. Dort stellt er ansatzweise fest, dass es zwei grundsätzliche Annahmen Hegels gebe, durch welche er daran gehindert worden sei, seine spekulative Grundkonzeption, die ihn zum „Vorläufer einer dionysischen Seinserfahrung“⁴¹ mache, zu Ende durchzudenken und entsprechend darzustellen. Zum einen fasse Hegel die Bewegung bzw. das Geschehen des All-Lebens grundsätzlich als Entwicklung und diese wiederum als eine solche Bewegung, die ihrem Wesen nach auf ein bestimmtes Ziel und einen Endzustand, in dem sie mündet und aufhört, gerichtet sei.⁴² Zum anderen führe Hegel die sich selbst entzweiende und gleichzeitig wieder vereinheitlichende Bewegung des Lebens zwar auf den ursprünglichen Widerspruch und Streit im Leben bzw. Absoluten selbst zurück, denke aber diesen Streit als einen solchen, der seinem Wesen nach „auf Versöhnung angelegt“ ist.⁴³

³⁸ Fink: *Sein und Mensch*, 234.

³⁹ Ebd., 184 f.; vgl. ebd., 214: „Das Ungesagte-Verborgene der Hegelschen Seinsbegriffe liegt darin, daß sie die Welt andenken als den Streit von Himmel und Erde.“

⁴⁰ Ebd., 196.

⁴¹ Ebd., 198.

⁴² Ebd., 198 f.

⁴³ Ebd., 199 f.

Demnach bleibe der Streit bei Hegel auf die Welt der endlichen Dinge eingeschränkt. Das Absolute als das wahre Unendliche sei hingegen jedem Streit entzogen und mit sich selbst wesentlich, und d. h. ewig, versöhnt: „Hegel denkt das Unendliche als Enden des Endlichen, als Untergang des selbständig Seienden und – radikaler: als die Tilgung der Gegensätzlichkeit des Seins“. Eben damit erweist sich Hegel als immer noch der alten, bei Platon ansetzenden Tradition der Lichtmetaphysik verpflichtet, die grundsätzlich bestimmt ist durch die „Löschung des Gegensatzes, die Versöhnung des Streitens im Sein durch die schließliche Übermacht des Lichtes, der Vernunft“.⁴⁴ Für Hegel endet demnach „der Weltstreit in einer letzten ‚Versöhnung‘ des Seins mit sich selbst; die Lichtmacht gewinnt bei ihm die Übermacht und trinkt alles Dunkel in sich auf“.⁴⁵

Mit dieser Grundannahme, nach der das Sein als unendliches Leben wesentlich gelichtet ist, sodass seine Geschichte als fortschreitende und in der vollständigen Verklärung endende Lichtung verläuft, wo jedes endliche Seiende nichts anderes sei als eine vorübergehende Gestalt der Urbewegung des sich lichtenden Lebens, das seine vorübergehenden Gestalten bildet nur, um sie bald wieder aufzulösen,⁴⁶ gehört Hegel nach Finks Meinung wesentlich noch immer dem Weltalter der Metaphysik an, das in ihm endet und sich endgültig schließt.

Fink lässt keinen Zweifel daran, dass für ihn eben darin der „Stein des Anstoßes“⁴⁷ liegt. Um das Ungedachte oder das Verborgenen-Gedachte bei Hegel herauszufinden und ans Licht zu bringen, tue es demnach Not, zunächst seinen Grundbegriff der „Versöhnung“ von Grund auf infrage zu stellen.⁴⁸ Das sei der einzige Weg, auf dem die wahre Wirklichkeit des Endlichen, des einzelnen Dinges, noch zu retten sei. Denn erst dadurch könne ersichtlich werden, inwiefern die Endlichkeit des Einzelnen „kein bloßer Schein [sei], der vor dem tieferen Denken des wesenhaften Begriffs verschwindet“.⁴⁹ Erst dadurch könne sich auch die Wahrheit dessen zeigen, was in Hegels Begriff des unendlichen, jedem Widerspruch und Streit enthobenen und an sich immer mit sich versöhnten, und d. h. einheitlichen, Absoluten eigentlich liege. Vorläufig und immer nur andeutungsweise lässt Fink dies als „das einheitliche Ganze des Seins, seine Lichtung und Verbergung“ aufleuchten. In einer Formulierung, die ganz unverhüllt seinem eigenen philosophischen Ansatz entstammt, weist er in diesem Zusammenhang sogar auf „die Welt als das Verschlussene der Erde und das Offene des Himmels“⁵⁰ hin.

⁴⁴ Ebd., 209.

⁴⁵ Ebd., 219; vgl. ebd., 200, 236 ff.

⁴⁶ Ebd., 263 f.

⁴⁷ Ebd., 209.

⁴⁸ Ebd., 200.

⁴⁹ Ebd., 317 f.

⁵⁰ Ebd., 184 f.; vgl. ebd., 214.

Was folgt daraus, dass die „Versöhnung“ als Hegels Grundbestimmung des Absoluten infrage gestellt wird? Vor allem die Anerkennung der wesentlichen Unaufhebbarkeit des Streites und im Zusammenhang damit die Anerkennung der innerlichsten Widersprüchlichkeit nicht nur im Wesen eines jeden endlichen Dinges, sondern auch des Ganzen von Seiendem. Darin findet Fink eben dasselbe, was er auf eigenen Denkwegen unter dem Namen „Welt“ als den ursprünglichen, durch nichts zu tilgenden Streit von Himmel und Erde, die sich einander entgegensetzen, auszuarbeiten versucht. Allerdings musste Hegel, um das Sein als die Ur-Bewegung des Lebens und somit als das ursprünglichste Spiel der Kräfte zu denken, „das Nichts, die Negativität ins Sein selber einhausen“.⁵¹ Jedoch ließ er laut Fink die dieser Negativität entspringende Entzweigung nicht zum vollkommenen Auseinanderreißen fortschreiten, sondern bestand darauf, dass das mit sich selbst stets wesentlich versöhnte und insofern einheitliche Absolute bzw. Unendliche seine im wirklichen Geschehen stets sich ereignende Selbstentzweigung immer gleich übergreift und aufgibt, oder, vom Standpunkt des Wesens aus gesehen, sie immer schon übergreifen und aufgehoben hat.⁵²

Fink bestreitet genau das. Er findet es philosophisch unzureichend und sogar irreführend, wenn man „eine Harmonie und Versöhnung im Felde der Ontologie zuwege“⁵³ bringt, wie Hegel es tut. Im Gegenteil gelte es, die Entzweigung, den unaufhebbaren Unterschied im Wesen des weltlich gedachten Seins, und aufgrund dessen jedes einzelne Ding dieser Welt, ernst zu nehmen und in ihrer ontologischen Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit unbedingt anzuerkennen. Fink entgeht nicht, dass dazu „vor allem die Negativität [...] anders, nämlich schroffer und unversöhnter genommen werden“ muss.⁵⁴ Freilich erklärt auch Hegel den Widerspruch zum innersten Wesen der endlichen Dinge und lässt den ganzen dialektischen Gang seiner Philosophie daraus entspringen und fortschreiten, dass jedes dieser Dinge an seinem inneren Widerspruch scheitert, zerschellt und seinen Ort im Lebensgeschehen einem anderen, erst zu entstehenden überlässt. Das wesentlich Ungenügende daran liegt aber nach Fink darin, dass Hegel nicht erkannt habe, dass dieser Widerspruch nur die Wiederholung und gleichsam Widerspiegelung eines viel tiefer verankerten Widerspruchs sei: jenes Widerspruchs im Absoluten bzw. Unendlichen selbst, der als der ursprünglichste – hier wagt Fink den leicht missverständlichen Ausdruck „unendliche“ – Widerspruch von Erde und Himmel walte:⁵⁵

⁵¹ Fink: *Hegel*, 153.

⁵² Vgl. ebd.

⁵³ Fink: *Sein und Mensch*, 264.

⁵⁴ Ebd., 246.

⁵⁵ Ebd., 305.

Es gilt zuerst und vor allem den unendlichen Widerspruch auszudenken, der im Sein selbst waltet als die Entgegensetzung von Himmel und Erde. Der unendliche Widerspruch geht dem Widerspruch des Endlichen und Unendlichen voraus [...]. Es ist überhaupt kein vollständiger Widerspruch denkbar; Lichtung und Verbergung sind zwei Seiten an einem Ding, nicht Bereiche der Welt wie Oberwelt und Unterwelt; das Sein ist im Ganzen in sich aufgetan und zugleich verschlossen, ist in sich das unterschiedslose Ur-Eine, das vor aller Individuation liegt, und ist zugleich das versammelt zerstreute Viele.⁵⁶

Allerdings bedeutet Hegels Bestehen auf der Versöhnung und seine auffällige Unwilligkeit, Streit und Widerspruch selbst im Inneren des Absoluten bzw. Unendlichen zu verorten, keineswegs, dass er das Nichts und die Negativität als bloßen Schein betrachtete und nicht bereit war, sie als harte und unbestreitbare Wirklichkeit ernst zu nehmen. Wie schon gesagt, zögert Hegel nicht, der Negativität im wirklichen Leben des endlich Erscheinenden eine wichtige und sogar entscheidende Bedeutung zuzumessen.⁵⁷ Die dem existenzialistisch inspirierten Verdacht im Hinblick auf alle Spekulation entstammende Hegelkritik, welche dies bestreitet, findet bei Fink keine Zustimmung: „Hegels Metaphysik kann nicht verdächtigt werden eines mangelnden Mutes, sie hat nicht zurückgeschreckt vor finsternen und unabsehbaren Konsequenzen.“⁵⁸ Am besten sei dies in der *Phänomenologie des Geistes* dort zum Vorschein gekommen, wo Hegel die Grenzen der jeweiligen Gestalten des Bewusstseins und die Umschläge von einer zur anderen darlegt.⁵⁹ Wohl zutreffend führt Fink aus, wie es dem seinsverstehenden Bewusstsein an jedem solchen Knotenpunkte erscheint, „als ob die tragenden Seinsgedanken zusammenbrächen, die ihm bislang als Gerüst der Welt galten“, und wie es nicht gleich einsieht, „dass das Nichts, in welches es anscheinend hoffnungslos geworfen wird, schon der neue tragende Grund ist, – daß der neue wahre Gegenstand der alte, aber in der Weise der Durchstrichenheit, d. h. der Verwandtheit ist.“⁶⁰ Nur das betrachtende bzw. beobachtende Bewusstsein, das philosophische Ich sozusagen,⁶¹ das den ganzen stufenmäßigen Weg des erfahrenden Bewusstseins wie von außen beobachtet, vermag als die verborgene Wahrheit dessen, was diesem unmittelbar erfahrenden Bewusstsein als das restlose Versinken ins vollständige Nichts und damit als der Untergang seiner selbst sowie seines Gegenstandes erscheint, das Entstehen eines neuen Ge-

⁵⁶ Ebd., 318 f.

⁵⁷ Mehr dazu in Damir Barbarić: *„Beskonačna bol i pomirenje / Der unendliche Schmerz und die Versöhnung.“* Đakovo 2018.

⁵⁸ Fink: *Sein und Mensch*, 264.

⁵⁹ Vgl. dazu die allgemeine methodische Bemerkung bei Hans-Georg Gadamer: „Die verkehrte Welt“ (1966). In: ders., *Hegel, Husserl, Heidegger* (Gesammelte Werke Bd. 3). Tübingen 1987, 29–46, hier: 32 f.

⁶⁰ Fink: *Sein und Mensch*, 148.

⁶¹ Vgl. Werner Marx: *Hegels Phänomenologie des Geistes*. 2. erweiterte Auflage. Frankfurt am Main 1981 (¹1971), 92.

genstandes des Bewusstseins und zugleich einer neuen Gestalt seiner selbst erkennen. Während dem erfahrenden Bewusstsein dieses Entstehen des neuen Gegenstandes und der neuen Gestalt seiner selbst jeweils als ein Zufall, als glücklicher Fund, das neue Auftauchen und der immer unerwartete ‚Weltblitz‘, in dem alle Dinge zu einem vordem unbekanntem Leuchten kommen, erscheint, sieht das philosophisch beobachtende Bewusstsein ein, dass es da in Wahrheit lediglich um eine Um-Bildung und Wandlung desselben geht.⁶²

Das, was dem erfahrenden Bewusstsein immer nur als das ganz negative, alles zum Verschwinden bringende und verschlingende Nichts erscheint, erweist sich also für das philosophisch betrachtende Bewusstsein als eine je bestimmte Negation, als das Nichts bloß des vorherigen Gegenstandes bzw. der vorherigen Gestalt des erfahrenden Bewusstseins selbst. Zu Recht hebt Fink diese allgemeine Stellung zur Negativität, worin sie immer nur als eine bestimmte gefasst wird, als die entscheidende Eigentümlichkeit der ganzen Hegel'schen Philosophie hervor: „Hegel bleibt bei dem Negativen nicht stehen, nimmt es nicht als ein schlechthinniges Ende. Das nihil bleibt ihm kein nihil negativum, kein leeres schlechthinniges Nichts.“⁶³

Um die Rolle dieser bestimmten Negativität bei den sich steigernden Übergängen von einer Gestalt des Bewusstseins zu der anderen möglichst klar zu fassen, empfiehlt es sich, diese Übergänge als solche genauer zu betrachten. Dabei fällt zunächst auf, dass sie nicht einfach von selbst und quasi automatisch geschehen. An der mühsam erlangten Grenze einer jeden seiner Gestalten stößt das Bewusstsein auf das Bodenlose des Nichts bzw. des Negativen und findet sich ihm unmittelbar und ganz ungeschützt ausgeliefert. Dabei muss es sich dem in ihm entspringenden Drang, von diesem Negativen um jeden Preis wegzusehen und ihm zu entfliehen, möglichst stark widersetzen und seine höchste Kraft sammeln, um ihm ins Angesicht zu schauen und bei ihm zu verweilen. Diese Kraft, die sich bei den Menschen zum höchsten Mut sammelt, selbst das absolut Negative, das sich ihnen wohl am schrecklichsten in der Gestalt des Todes zeigt, auszutragen und noch in der absoluten Zerrissenheit sich selbst zu erhalten, erkennt Hegel als das wahre Wesen des Lebens und insbesondere des Geistes, in dem der innerste Kern von Bewusstsein und Selbstbewusstsein besteht. Dass Hegel eben dieses Verweilen und die darin sich ereignende stets unvordenkliche Umkehr des Negativen in das Positive des Seins als das Höchste schlechthin erfahren und gedacht hat, wird hinreichend bezeugt durch den bekannten Spruch – wohl ei-

⁶² Fink: *Sein und Mensch*, 148.

⁶³ Ebd., 152.

ner der eindrucksvollsten im ganzen Werk – dass dieses Verweilen die Zauberkraft sei, die das Negative in das Sein umkehre.⁶⁴

Das sich übersteigende Leben des zum absoluten Wissen aufsteigenden Bewusstseins, worin ihm im Umschlagen einer jeden seiner Gestalten zu der höheren durch die seinem höchsten Mut innewohnende Zauberkraft „das Nichtiggewordene in seiner offenbaren Nichtigkeit gerade zum neuen ‚Wahren‘, zum neuen Seienden wird“,⁶⁵ schreitet verhältnismäßig ruhig und mehr oder weniger ungestört fort bis zu dem kritischen Punkt, an dem das Bewusstsein zum Selbstbewusstsein übergehen soll:

Das Seinsbewußtsein wird von einem Stand zum anderen verrückt, es vollzieht seine Wandlungen in ‚Rücken‘. In rückartigen Umschlägen rückt das Seinsbewußtsein vor, von einem Stand fallend ins Bodenlose des Nichts und wieder sich fangend in einem neuen Stand, wo die Nichtigkeit der vorherigen Seinsgedanken zum konstitutiven Bestand des neuen Seienden gehört, die Negation in die Position gewendet ist.⁶⁶

Das, was auf diesen Stufen des Bewusstseins den Umschlägen ihre äußerste Schärfe nimmt und die lebensermöglichende Umkehr des Negativen zum Sein erleichtert, ist die Kontinuität des Getrenntseins der jeweiligen Gestalt des Bewusstseins von dem ihr entgegenstehenden Gegenstand. Die Gewissheit, die das Bewusstsein darin haben kann, dass trotz dem immer wieder sich ergebenden Verschwinden seiner jeweiligen Gestalt und des ihr entsprechenden Gegenstandes sowohl es selbst wie auch sein Gegenstand, wenngleich von Grund auf verändert, doch erhalten bleiben, macht ihm das erschreckende Versinken ins Bodenlose des Negativen erträglich.

Alles ändert sich aber, wenn sich das Bewusstsein beim Übergang vom Verstand zur Vernunft bzw. zum Selbstbewusstsein damit auseinandersetzen muss, mit keinem zu erwartenden neuen Gegenstand rechnen zu können. Im Abschnitt der *Phänomenologie des Geistes*, der das Selbstbewusstsein darstellt und den Fink als „die eigentliche Mitte des Werkes“⁶⁷ bestimmt, verschwindet in der dialektischen Prüfung des erfahrenden Bewusstseins die Trennung, die das Ich vom Gegenstand scheidet, wodurch plötzlich das unendliche Leben ersichtlich wird, das sich bislang hinter dem Gegenstand verborgen hielt: „Das endliche Ich und der endliche Gegenstand, beide verlieren ihre fixe Selbstständigkeit gegeneinander und werden als Gestalten des unendlichen Lebens transparent.“⁶⁸ Es ist der Punkt, an dem das Bewusstsein nach manchen Umschlägen seiner Gestalten dem wahren Unendlichen begegnet, in Todesangst den Schrecken der Unendlich-

⁶⁴ Vgl. Hegel: *Phänomenologie*, 27.

⁶⁵ Fink: *Sein und Mensch*, 152.

⁶⁶ Ebd., 159 f.

⁶⁷ Fink: *Hegel*, 182.

⁶⁸ Ebd., 183.

keit erfährt und infolgedessen „durchaus in sich selbst erzittert“, so dass alles Fixe an ihm ins Beben kommt, wie Hegel es bei der Darlegung der Furcht des knechtischen Bewusstseins im Angesicht des Todes, dieses „absoluten Herren“, höchst eindrucksvoll schildert.⁶⁹ Hier findet sich das Bewusstsein vom Unendlichen zur Gänze überwältigt und gleichsam aufgesaugt. Wie Hegel ausführt, bleibt hier, wo nicht nur der Unterschied des Bewusstseins von seinem Gegenstand, sondern alle Unterschiede schlechthin verschwunden sind, nur noch die Unendlichkeit als solche übrig, und zwar „als das *Aufgehobensein* aller Unterschiede, die reine achsendrehende Bewegung, die Ruhe ihrer selbst als absolut unruhiger Unendlichkeit“.⁷⁰ Die zentrale Bedeutung dieser Überlegungen für Hegels Denken hat Fink dazu veranlasst, sein Philosophieren im Ganzen wohl treffend als eines zu kennzeichnen, das „den Sprung wagt ins Unendliche“.⁷¹

Im Unterschied zu allen vorangehenden Stufen des Bewusstseins samt allen Übergängen der einen zur anderen zeigt sich das Bewusstsein hier im vollen Sinne selbsttätig. Hier, wo das Bewusstsein in jedem von ihm scheinbar verschiedenen Gegenstand nicht mehr etwas von sich wirklich Verschiedenes, sondern nur noch sich selbst findet, vollzieht sich der Umschlag zu seiner weiteren Stufe nicht wie bisher gleichsam hinter seinem Rücken, so nämlich, dass es selbst nur teilweise daran tätig wird. Da es hier um den Übergang zum schlechthin Unterschiedslosen des wahren Unendlichen geht, wo dem Bewusstsein kein neuer Gegenstand in Aussicht gestellt ist, wird es in die äußerste Not der vollständigen Ungewissheit in Hinsicht auf das zu Erwartende gedrängt, die aber – Fink hebt dies nachdrücklich hervor – unverhofft und anscheinend paradoxerweise „in das Glück des Bewusstseins, welches für Hegel Vernunft heißt“, übergeht. Dieser Übergang, der das wahre Geheimnis dessen ist, was bei Hegel unter dem Namen des „unglücklichen Bewusstseins“ dargestellt wird, ereignet sich – im auffälligen Einklang mit jener allgemeinen Rede von der Umkehr der Negativität ins Sein – in der Weise, dass das Bewusstsein den in ihm waltenden Gegensatz bis zum Äußersten radikalisiert, und zwar dadurch, dass es sich entselbstet, das heißt „entwirklicht“.⁷²

Hegel besteht darauf, dass das Bewusstsein erst durch das „Ablegen des Scheines eines gegenstehenden fremden Gegenstandes“ und durch den „Untergang

⁶⁹ Ebd., 177; vgl. Hegel: *Phänomenologie*, 114. Erhellend dazu Werner Marx: *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main 1986, 8 ff., insbes. 83 f.: „Nicht erst Kierkegaard, die Existenzialphilosophie oder die frühe Philosophie Heideggers hat die wesensverändernde Macht der Todeserfahrung erkannt. Allerdings ist die Funktion, die der in der Angst erfahrenen Möglichkeit des Todes bei Hegel zukommt, nahezu entgegengesetzt derjenigen, die sie in der Gegenwartsphilosophie hat.“

⁷⁰ Fink: *Hegel*, 171; vgl. Hegel: *Phänomenologie*, 105.

⁷¹ Fink: *Hegel*, 135.

⁷² Ebd., 198 f.

der Differenz von Sein und Wissen und auch derjenigen von Erscheinung und Wesen“, die seiner Entwirklichung entspringen, sein Wesen erfüllt und zu seinem wahren Selbst kommt. Feinsinnig differenzierend weist Fink aber darauf hin, dass dieses Selbst keineswegs als Bewusstsein in dem bisher geltenden Sinne zu fassen ist, sozusagen im Sinne des „Paradies[es] des Bewußtseins, wo es wieder heil und ganz unversehrt wäre“. Das durch die Selbstaufhebung des bloß natürlichen Bewusstseins entstehende Selbst ist vielmehr im Sinne des Geistes zu fassen – des Näheren des Weltgeistes –, in dem das Bewusstsein seine letzte und höchste Wahrheit findet und in dem es aufgehoben wird. Denn was in diesem entscheidenden Umschlag zum Geist geschieht, ist „gerade der Tod des Bewußtseins, seine Aufopferung, das Absterben des endlichen Geistes in das unendliche Leben des Weltgeistes“.⁷³ Die bei Hegel in diesem Zusammenhang wiederholt vorkommende Rede von der „Aufopferung“ des Bewusstseins wird von Fink des Näheren erklärt als „eine fundamentale Umwendung des Blickes, nämlich die Umwendung vom Hinblick auf das innerweltliche Bewußtsein zu dem auf das Welt-Bewußtsein“.⁷⁴

Dabei ist aber entscheidend, dass seiner Ansicht nach diese Umwendung bei Hegel nicht radikal genug vollbracht, sondern gleichsam auf dem halben Wege steckengeblieben ist. Wie es unbefriedigend ist, wenn Hegel den Weg der Erfahrung des Bewusstseins als Entwicklung denkt, die trotz aller Brüche, Umschläge und Übergänge stets gleichmäßig zum absoluten Wissen fortschreitet und letztlich darin endet; wie es zudem unbefriedigend ist, wenn Hegel die innere Selbstentzweiung im Absoluten bzw. Unendlichem denkt als immer im Vorhinein aufgehoben und in die Einheit zurückgebracht durch die ihm wesentlich eigentümliche Versöhnung mit sich selbst, so ist auch die von Hegel behauptete Aufopferung und Selbstaufgabe des Bewusstseins in Finks Augen zutiefst bedenklich und letztlich unbefriedigend. Mag die Kraft des von Hegel dargestellten Bewusstseins auch stark genug sein, um dem im Tod sich bekundenden Negativen ins Angesicht zu schauen, dabei zu verweilen und es eben damit in das Sein umzukehren, so reicht sie doch nicht so weit, um auch den Unterschied, die Entzweiung und den Streit im Unendlichen bzw. Absoluten selbst zu enthüllen und auf Dauer offenzuhalten. Auch wenn Hegel das Absolute nachweislich nicht im abschwächenden Sinne eines sich selbst gleichen und stets in sich bleibenden Dinges denkt, weshalb es aus dem Schein des Stehens und Verharrens herausrückt und den wesenhaften Charakter des sich äußernden und unbedingt sich äußern müssenden Lebens gewinnt, so geht dieses epochemachende Umdenken doch nicht so weit, aus dem absoluten All-Leben alle Züge des Einheitlichen

⁷³ Fink: *Sein und Mensch*, 163.

⁷⁴ Fink: *Hegel*, 199.

und Ständigen herauszustreichen. Fink weist darauf hin, dass in den Begriffen der Entwicklung und Versöhnung als leitenden Begriffen der gesamten Philosophie Hegels die vermeintlich überwundenen Züge der in sich gründenden und immer beharrenden Substanz untergründig immer noch erhalten sind und nach wie vor leitend bleiben. Eben darin findet er die „unausgetragenen Motive der Hegelschen Metaphysik, die einer künftigen Durchleuchtung harren“.⁷⁵

So bleibt nach seiner Ansicht der wirklich radikal gedachte Unterschied, nämlich der unlösbar und auf immer „ungelöste ‚Widerspruch‘ des Seins“,⁷⁶ bei Hegel verdeckt und nicht als solcher gedacht. Die jeden Unterschied, jede Entzweiung und jeden Streit immer schon im vornherein aufhebende und vereinheitlichende „Versöhnung“ als der leitende Begriff der gesamten Philosophie Hegels habe es ihm nicht erlaubt, den „niemals ausgestritten[en], nie zu Ende gebracht[en]“ Streit von Erde und Himmel, von Lichtung und Verbergung – das also, was Fink seinerseits als die metaontologisch und fundamental-kosmologisch verstandene „Welt“ zu denken versucht⁷⁷ – hinreichend ins Auge zu fassen. So denke Hegels Metaphysik

zwar das *weltweit waltende Sein*, aber eben nicht die *Welt selbst*. Sie ist zwar nicht am Binnenweltlichen fixiert derart, daß sie an den *Dingen* hängen bliebe, aber sie bleibt am *binnenweltlichen Sein überhaupt* hängen. Die Welt bleibt ungedacht.⁷⁸

Mit seinen eigenen Bemühungen, die Welt in einem solchen ganz ursprünglichen und einzigen Sinne, in dem sie das „Ungeheure des Weltalls“ bedeutet, „das über jede bemeßbare Ferne hinaus liegt und mit seiner Allgegenwart im kleinsten Staubkorn da ist –, was alle Gegenden und Ortschaften umspannt, alle Dinge in sich versammelt und doch kein Ding ist und keinen Ort hat und mit keinem Zeitmaß ausgemessen werden kann“,⁷⁹ konnte sich Fink also nur bis zu einem gewissen, stark eingeschränkten Maße an das bei Hegel philosophisch Errungene anlehnen. Eine weiterführende Erörterung, wie dieser ihm eigene Versuch aussieht und wohin er Fink führt, würde den Rahmen dieser Überlegungen sprengen.⁸⁰

⁷⁵ Fink: *Sein und Mensch*, 262 f.

⁷⁶ Ebd., 218 f.

⁷⁷ Ebd., 218 ff.

⁷⁸ EFGA 6, 323.

⁷⁹ Eugen Fink: „Bewußtseinsanalytik und Weltproblem“. In: ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Hg. von Franz-Anton Schwarz. Freiburg/München 1976, 280–298, hier: 297.

⁸⁰ Vgl. dazu Damir Barbarić: „Kosmologische Differenz. Der Weltgedanke Eugen Finks“, sowie „Wende zur Erde“. In: ders., *Aneignung der Welt. Heidegger – Gadamer – Fink*. Frankfurt am Main 2007, 219–245.

Artur R. Boelderl

*Der Mensch als Fragment*¹ – in der Spur eines anderen Idealismus?

Eugen Fink und der arme Hölderlin

*Vieles gewaltge giebt. Doch nichts
Ist gewaltiger, als der Mensch.*
(Sophokles, *Chorlied der Antigone*, Übers. Friedrich Hölderlin, 1800)

*Ungeheuer ist viel. Doch nichts
Ungeheurer, als der Mensch.*
(Sophokles, *Chorlied der Antigone*, Übers. Friedrich Hölderlin, 1804)

Abstract

The *other* Hölderlin, an unheroic, unprophetic, un-German, in a word: a *poor* Hölderlin, might have played an essential role in the development of Eugen Fink's *experienceable* ontology as an/ other form of idealism. Understood cosmologically as a "quarrel" or "game" between heaven and earth, it is designed to realize Husserl's term "Weltbewusstseinsleben" as illustrated by Fink's remark: "Coexistence in cognition is at the same time a testimony to the heavenly spirit." Thus, a twofold question arises: If, *in* cognition, coexistence is at the same time a testimony to the heavenly spirit, what is it *outside* of cognition, if anything? And how does it come *to* cognition? Reading Fink and Hölderlin together, I suggest the following answers: 1. *In* cognition, coexistence is at the same time a testimony to the "heavenly", that is to say: higher, i. e. communal spirit, precisely *because* 2. it is nothing *outside* of cognition – nothing but the cosmological laceration of man, the openness of human beings to the world, about which 3. nothing more can be said than that it has always already been there for us to know, for it is being brought to our cognition time and again: through *poetry*.

Keywords: Ontology, Cosmology, Coexistence, Community, Poetry

1. Mehrere Rahmenbedingungen (autobiographisch, material, methodisch) und eine doppelte Fragestellung

Für mich stellt die Themenvorgabe *Eugen Fink und die Klassische Deutsche Philosophie* eine willkommene Einladung dar, mich zwei Autoren wieder zuzuwenden, die mich seit der Frühzeit meiner Beschäftigung mit Philosophie und Litera-

¹ Vgl. den für meine gesamten Ausführungen implizit leitenden Aufsatz von Eugen Fink: „Der Mensch als Fragment (1964)“. In: Malte Brinkmann (Hg.): *Phänomenologische Erziehungswissenschaft von ihren Anfängen bis heute*. Bd. 4. Wiesbaden 2019, 12–41.

tur sowie deren jeweiliger wie auch gemeinsamer Geschichte umtreiben: Eugen Fink und Friedrich Hölderlin.

Zwar ist es zweifellos von beschränkter Relevanz, dass sich die erwähnte frühe Beschäftigung mit den beiden Genannten für mich in zeitlicher Parallelität ergeben hat, während ich Anfang der 1990er Jahre an meiner Diplomarbeit zu Hölderlin bzw. deren Buchfassung arbeitete, die 1995 in leicht veränderter Buchform unter dem Titel *Alchimie, Postmoderne und der arme Hölderlin* erschienen ist;² sie führt aber dennoch hin zu jenem Zusammenhang, um den es mir im Folgenden inhaltlich geht. Nicht zuletzt im Zuge einiger Tagungsbesuche in Freiburg, von denen mir insbesondere der des Eugen-Fink-Kolloquiums im nämlichen Jahr, 1995, in Erinnerung geblieben ist, auf dem einige der von Anselm Böhmer 2006 im Band *Eugen Fink. Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik* versammelten Beiträge beruhen,³ hat sich in mir der aus der eigenständigen Lektüre gewonnene Eindruck verfestigt, es handle sich bei Fink – und man verzeihe mir bitte die saloppe Ausdrucksweise – um einen anderen, einen „besseren“ Heidegger, so wie es sich bei Hölderlin um einen anderen, einen „besseren“ Hegel gehandelt habe; wobei sich insbesondere das Maß des Abstandes zwischen den ersteren beiden, also Fink und Heidegger, nicht von ungefähr an deren jeweiliger Deutung der beiden letzteren, also Hölderlins und Hegels (und, was mich betrifft, insbesondere Hölderlins), erkennen lasse.

In diesem Zusammenhang entsinne ich mich vor allem einer Begebenheit beim geselligen Beisammensein am Abend nach zahlreichen gehaltvollen Vorträgen; Franz-Anton Schwarz hatte, nachdem er zunächst die Anekdote zum Besten gegeben hatte, der zufolge Fink auf die Frage von studentischer Seite, warum er denn nicht öfter von sich aus und sozusagen proaktiv, als Gleichrangiger Heideggers Nähe suche, mit dem schwäbischen Sprichwort geantwortet habe: „Geh nur zum Fürscht, wenn du gerufen wirscht!“, in die Runde gefragt, welchen seiner späten Texte der alte Heidegger für den wichtigsten erachtet hätte; und ich, jugendlich unbelastet von allzu großer Sach- und Textkenntnis, rief den ersten Titel, der mir in den Sinn kam, hinaus: *Hölderlins Erde und Himmel* (der mich indes wirklich beeindruckt hatte, ohne dass ich heute imstande wäre zu sagen, warum genau)⁴ – und Schwarz erwiderte begeistert: „Wissen Sie, was der Heidegger gemacht hätte, wenn Sie ihm das gesagt hätten? Er hätte Sie umarmt!“

² Vgl. Artur R. Boelderl: *Alchimie, Postmoderne und der arme Hölderlin. Drei Studien zur philosophischen Hermetik*. Wien 1995.

³ Vgl. Anselm Böhmer (Hg.): *Eugen Fink. Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik*. Würzburg 2006.

⁴ Vgl. Martin Heidegger: „Hölderlins Erde und Himmel“. In: ders., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. (Gesamtausgabe Bd. 4), Frankfurt am Main 1981, 152–181.

Ich kann mich nicht erinnern, damals auch nur die Zeit gehabt zu haben, darüber nachzudenken, ob ich denn überhaupt je von Heidegger hätte umarmt werden wollen; ganz fraglos war dieses Erlebnis aber für den angehenden Philosophen ein nicht unbeträchtlicher Motivationsschub – und ein wichtiger Fingerzeig, mit dem beginnenden Verständnis komplexer philosophischer Zusammenhänge nicht ganz falsch zu liegen. Die Motivation reichte so weit, dass ich im Anschluss an die Tagung, in deren Umfeld mir auch zu Ohren gelangt war, dass Fink an einer von Heidegger abweichenden, ja gegen dessen Interpretation gerichteten Hölderlin-Deutung gearbeitet habe, in einem Brief an Finks Witwe Susanne die Frage stellte, ob und wenn ja, was denn von diesen offenbar unveröffentlicht und unfertig gebliebenen Arbeiten erhalten sei, auf die bereits 1992 in einem Aufsatz über Finks Weltverständnis der Triestiner Philosoph Renato Cristin hingewiesen hatte. Cristin zitiert dort den Satz „Die Coexistenz in der Erkenntnis ist zugleich ein Zeugnis für den himmlischen Geist“ und weist als dessen Quelle in der Fußnote ein von Fink gemeinsam mit dem Freiburger Germanisten Gerhard Baumann 1967 gehaltenes Seminar zu Hölderlins Hymne *Patmos* aus, dessen Manuskript sich im Freiburger Fink-Archiv befindet.⁵ In ihrem Antwortschreiben vom 3. November 1996 schrieb mir Susanne Fink: „Inzwischen habe ich mich nach dem *Patmos*-Seminar umgesehen und einen Umschlag mit dem Text entdeckt: es ist doch mehr, als ich in Erinnerung hatte. [...] Ich schlage Ihnen deshalb vor, ihn zu lesen, wenn Sie mal wieder in Freiburg sind.“

Ich wünschte sagen zu können, es habe gute Gründe gegeben, warum ich dann lange Jahre nicht nach Freiburg gekommen bin; aber in Wahrheit muss ich einfach beschämt eingestehen, dass ich diesem freundlichen Vorschlag nie nachgekommen bin. Erst im Zuge der neuerlichen Beschäftigung mit dem Thema habe ich unter anderem nachgeforscht, ob sich das von Frau Fink erwähnte Konvolut im Fink-Nachlass-Bestand des Universitätsarchivs Freiburg findet. In der mit 2006 datierten Aufstellung von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, die im Netz zugänglich ist,⁶ ist zum Stichwort Hölderlin unter 2.2 *Seminare: Maschinenschriftliche Protokolle* mit der fraglichen Datierung 1949 ein Bü.(ndel?) *Mutmaßung zu Hölderlins Hymne Patmos* verzeichnet (Signatur 263), sowie unter 4. *Notizen* ein anscheinend unzweifelhaft auf 1949 datierbares Bü. *Hölderlin – Heidegger* (Signatur 286), welches „Hölderlin-Notizen“ und offenbar damit zusammenhängende Notizen zu oder aus einem „Gespräch mit Heidegger“ ent-

⁵ Vgl. Renato Cristin: „Das Weltverständnis im Denken Eugen Finks“. In: *Philosophisches Jahrbuch* 99(2), 1992, 398–407, hier: 405.

⁶ Vgl. <https://www.philosophie.fb05.uni-mainz.de/files/2014/07/Bestand-Nachlass-Eugen-Fink1.pdf> (Zugriff: 7. Januar 2021).

hält, unmittelbar gefolgt von einem ebenfalls auf 1949 datierten Bü. *Hölderlin-Interpretationen* (Signatur 287), dessen Inhalt mit „Patmos-Interpretation, vor Max Müller, [Bernhard] Welte, [vermutl. Erich] Ruprecht“ angegeben wird. Rubrik 7. *Varia* nennt sodann noch eine den Zeitraum 1932 bis 1962 umfassende *Heidegger-Mappe I* (Signatur 502) mit nicht näher spezifiziertem Material zu „Hölderlins Hymne ‚Wie wenn am Feiertage‘“ sowie ein Bü. *Symposion* (Signatur 494), das neben Plänen zur gleichnamigen Schriftenreihe u. a. auch auf 1948 datierte „Thesen Hölderlin-Interpretationen“ beinhaltet. Renato Cristin hat auf meine Anfrage hin die seinerzeit von ihm angefertigte Transkription des Materials, auf das er sich in seinem erwähnten Aufsatz bezieht, nicht aufgefunden, so dass die Frage nach dem genauen Verhältnis zwischen dem Textmaterial, das im mit Gerhard Baumann 1967 gehaltenen Seminar zu Hölderlins *Patmos* Verwendung fand, und den im Nachlass verzeichneten Texten bis auf Weiteres offenbleiben muss.

Unter der Kautele der Unkenntnis und folglich zweifellos beklagenswerter, wengleich hoffentlich einstweilen entschuldbarer Nichtberücksichtigung nicht nur dieses Verhältnisses, sondern auch der soeben skizzierten, thematisch einschlägigen Texte stehen daher auch meine nunmehrigen Ausführungen. Ich darf in diesem Zusammenhang die Analogie zu einer (mutmaßlich auf Adorno zurückgehenden) Anekdote bemühen, die mein Freund und Kollege, der Levinas-Schüler Alain David, mitunter anführt, um seine systematisch wohlbegründeten, historisch bzw. biographisch indes unmöglichen Schilderungen von Begegnungen zwischen verschiedenen Autoren zu entschuldigen, und die die charakteristische Form eines jüdischen Witzes aufweist, wo eine Person, nicht notwendigerweise, aber vielleicht zufällig eine Philosophin, die andere, ihrerseits vielleicht nicht unbedingt, aber unter Umständen ebenfalls Philosoph, fragt: „Entschuldigen Sie, habe ich Sie nicht in Wien getroffen?“ Worauf der Gesprächspartner antwortet: „Nein, das ist unmöglich, ich bin niemals in Wien gewesen.“ Und wieder die Erste: „In der Tat, ich auch nicht, es muss sich um zwei andere Personen handeln.“⁷ Wer bei meinen folgenden Bemühungen, Fink und Hölderlin ins Gespräch zu bringen, womöglich nicht nur den ohnehin armen Dichter, sondern auch den Philosophen nicht wiedererkennt, den bitte ich mit der vorsorglichen Erwähnung dieser Anekdote gleich im Voraus um Nachsicht.

⁷ Vgl. z. B. Alain David: „Levinas und Bataille: ‚Habe ich Sie nicht in Wien getroffen?‘“. Übers. v. Ursula Sarrazin. In: Artur R. Boelderl (Hg.), *Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille*. Wien/Berlin 2015, 72–83, hier: 72, sowie ders.: „Büchner mit Levinas“. Übers. v. Artur R. Boelderl. In: Artur R. Boelderl, Ursula Esterl, Nicola Mitterer (Hg.): *Poetik des Widerstands. Eine Festschrift für Werner Wintersteiner*. Innsbruck/Wien/Bozen 2020, 187–203, hier: 188.

Nicht mindere Nachsicht erfordert der Umstand, dass ich meine Erwägungen an dem bereits erwähnten einen Satz aufhänge, den Renato Cristin in seinem Aufsatz aus dem Fink-Baumann-Seminar über Hölderlins *Patmos*-Hymne zitiert: „Die Coexistenz in der Erkenntnis ist zugleich ein Zeugnis für den himmlischen Geist.“ Sie verstehen sich dezidiert als unter der damit angezeigten Prämisse stehend, so wie sie zugleich unter dem Eindruck der Hölderlin-Lektüren und -Interpretationen stehen, die meine hauptsächlichlichen Gewährsmänner Maurice Blanchot, Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy (ihrerseits die bahnbrechenden Arbeiten Adornos und Szondis aufgreifend) sowie die eine Gewährsfrau im Bunde, Françoise Dastur, vorgenommen haben – ein Eindruck, der sich zweifellos bemerkbar macht, auch wenn und wo er nicht explizit ins Wort gehoben wird. Diese Prämisse ist freilich der Sache nach, die der Satz besagt, so wenig eine Prämisse, nicht nur aus den erwähnten methodischen Gründen, wie sie als Fazit aufgefasst werden darf – sei’s der Fink’schen Auseinandersetzung mit Hölderlin, über die wir hier Spekulationen anstellen, sei’s der Beschäftigung mit der Frage nach Hölderlins Stellung im eingangs skizzierten Denkraum zwischen dem klassischen Deutschen Idealismus, dessen kritischer Anverwandlung, verhaltener Weiterentwicklung und letztlich endgültiger Überwindung in der phänomenologischen Bewegung, will sagen zwischen Kant, Schiller, Fichte, Schelling und Hegel einerseits bzw. Husserl, Heidegger und dem frühen sowie späten Fink andererseits. Die These lautet, dass der andere Hölderlin (anders im Bezug zu dem Heideggers, ein unheroischer, unprophetischer, undeutscher, mit einem Wort: ein armer Hölderlin also), wenn er nicht überhaupt eine wesentliche Rolle bei der Herausbildung von Finks erfahrbarer Ontologie – im Sinne einer als „Streit“ oder „Spiel“ zwischen Himmel und Erde begriffenen Kosmologie – gespielt hat, so doch jedenfalls gut in das Bild passt, das ich mir von dieser Fink’schen Kosmologie mache, insofern diese mit anderen als phänomenologischen Mitteln und Begriffen philosophisch zu realisieren trachtet, was der späte Husserl „Weltbewusstseinsleben“ genannt hat. Den Rahmen dieses Weltbewusstseinslebens zeichnet der bewusste Satz auf eindrückliche Weise: „Die Coexistenz in der Erkenntnis ist zugleich ein Zeugnis für den himmlischen Geist.“ An ihm lässt sich in eins die entscheidende Frage ablesen, der, wie ich meine, Fink sich in seiner Hölderlin-Lektüre gewidmet haben wird (die Beweislast für dieses *Futurum exactum* anstelle des vielleicht näherliegenden Konditionals liegt selbstredend ganz bei mir); sie ist eine doppelte: *In* der Erkenntnis ist die Coexistenz zugleich ein Zeugnis für den himmlischen Geist. Was ist sie *außerhalb* der Erkenntnis, wenn überhaupt etwas? Und wie gelangt sie *zur* Erkenntnis oder besser: Wie sie zur Erkenntnis *bringen*?

2. Eine Erinnerung: Finks Denken der Gemeinschaft

Zur Verdeutlichung der Tragweite dieser doppelten Frage zwischen Fink und Hölderlin zunächst eine etwas ausführlichere Erinnerung an den Stellenwert, den ersterer der Coexistenz beimisst, und zwar nach Maßgabe der einschlägigen Vorlesung *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, erstmals gehalten im Wintersemester 1952/53 an der Universität Freiburg im Breisgau und wiederaufgenommen ebenda im Wintersemester 1968/69, zuerst veröffentlicht 1987, zwölf Jahre nach Finks Tod,⁸ und schließlich 2018 ergänzt um thematisch zugehörige Texte als Band 16 der Gesamtausgabe.⁹ Dass sich dabei eine mitunter erstaunliche Korrespondenz zwischen Finks Ausführungen und dem sozialphilosophischen Ansatz Jean-Luc Nancys ergibt, sei an dieser Stelle zumindest erwähnt (ich komme in der Folge nur *en passant* darauf zurück).¹⁰

Die Feststellung, dass das Problem der menschlichen Sozialität „aus dem allgemeinen Stil philosophischer Einzelfragen herausfällt“,¹¹ findet ihre Begründung darin, dass die philosophische Behandlung der Gemeinschaft nur dann in den Bereich der Anthropologie gehöre, wenn man Gemeinschaft als „ein bestimmtes Benehmen einer Menschengruppe“ vorversteht. Ein solches Vorverständnis sei zwar nicht falsch, aber doch nichts anderes als eine „unreflektierte Meinung“ und damit zugleich eine „oberflächliche ‚Wahrheit‘“¹², mit der sich nur jene „Flachköpfe“ zufriedengeben, als die Fink an anderer Stelle in der nämlichen Vorlesung jene bezeichnet, die in der Tatsache, dass „Propheten, Dichter und Denker“ sich und einander widersprechen, einen Beweis von deren Scheitern erblicken.¹³ Die Flachheit des Denkens dieser Köpfe rührt von einer für sie unumstößlichen Grundlage her, die Fink so charakterisiert:

Zum oberflächlichen Meinen des Alltags gehört [...] die Ansicht, daß die Wahrheiten sozusagen in einer Ebene liegen, daß alles schlechthin auf „Ja“ oder „Nein“ gestellt sei, entweder „wahr“ oder „unwahr“ sein müsse, ein Drittes gebe es nicht. Es wird dabei ebenso der Seinsbegriff in einer nivellierten Weise gebraucht: alles, was ist, ist in ein und derselben Art;

⁸ Vgl. Eugen Fink: *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*. Hg. v. Franz-Anton Schwarz. Würzburg 1987. Der im Folgenden verwendete Kurztitel Fink: *Existenz* bezieht sich auf diese Ausgabe.

⁹ Vgl. Eugen Fink: *Existenz und Coexistenz*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 16), hg v. Annette Hilt. Freiburg/München 2018.

¹⁰ Vgl. dazu Artur R. Boelderl: „The Sense of Community is the Community of Sense. On Discovering the ‚We‘ with Eugen Fink and Jean-Luc Nancy“. In: *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 32(122–123): *Eugen Fink*, hg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, 2022 (im Druck).

¹¹ Fink: *Existenz*, 208.

¹² Ebd.

¹³ Ebd., 225.

natürlich gibt es viele Arten von Dingen; dem jeweiligen Was-sein nach ist das Seiende mannigfaltig, – aber dem *Ist* nach ist alles einerlei; auch hier gibt es – sagt man – nur die Alternative: entweder ist etwas oder nicht; tertium non datur. Der Flachheit des Wahrheitsbegriffes entspricht so eine Flachheit des Seinsbegriffes.¹⁴

Philosoph oder Philosophin ist der- bzw. diejenige, dem/der diese Flachheit nicht genügt, sondern wem die oberflächlichen Wahrheiten des Alltags fragwürdig werden.¹⁵ „Dann kommt auch“, so Fink, „das selbstverständliche Vorurteil ins Gleiten, der Mensch sei ein Ding unter den Dingen und die Gemeinschaft eine bestimmte Benehmensweise des Menschen“.¹⁶ Für Fink ist Gemeinschaft alles andere als ein „Befund“, den es – beispielsweise mit den Mitteln der Soziologie – einfach nur zu erheben gälte, um in Erfahrung zu bringen, was Gemeinschaft nun eigentlich „sei“. Weder wissen wir schon, was Gemeinschaft ist, etwa weil wir immer in Gemeinschaft mit anderen leben (das wäre wieder die gescholtene oberflächliche Wahrheit der bloßen Meinung), noch können wir ihrem „Wesen“ dadurch auf die Schliche kommen, dass wir sie in ihren konkreten Erscheinungsformen wissenschaftlich messen und ermessen. Die Crux der philosophischen Beschäftigung mit der Gemeinschaft liegt nicht in deren Andersgeartetheit gegenüber den restlichen Dingen der Welt, auch nicht – gleichsam methodologisch – darin, „daß wir nur *in* einer Gemeinschaft *über* Gemeinschaft sprechen können“, dass wir also nicht die nötige Distanz zu ihr haben (zumal sie für Fink, wie wir sehen werden, eben selbst in gewisser Hinsicht diese Distanz „ist“): Denn „gerade die angeblich strengere Weise des Wahrseins, die sogenannte ‚objektive‘ Erkenntnis als ‚Gültigkeit für jedermann‘ (hat) einen intersubjektiven Sinnhorizont und (verweist) ihrer Möglichkeit nach schon auf menschliche Gemeinschaft“.¹⁷

Nun ist Gemeinschaft aber auch nicht schlichtweg Intersubjektivität, sofern diese den Gedanken eines nachträglichen Zusammenschlusses vorgängig bereits konstituierter, sozusagen „fertiger“ Subjekte impliziert. Denn gerade das sind sie nämlich nicht, die Subjekte: „fertig“, abgeschlossen, „Individuen“, unteilbare (Id-)Entitäten. „Die wesentlichere Aporie“, so wiederum Fink, wesentlicher als jedes wirkliche oder mögliche Problem einer *petitio principii* in Sachen Denken der Gemeinschaft, „liegt im undurchsichtigen Seinscharakter des Menschen“ selbst. „Das ‚seinsverstehende‘ Wesen ist zugleich das sich mißverstehende Wesen. Nichts ist dem Menschen fremder als er [sich] selbst“.¹⁸ Und genau

¹⁴ Ebd., 208 (kursiv i. O.).

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Ebd., 209.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

aus diesem Grund habe die „Ontologie‘ ihre Stätte im Menschen“:¹⁹ Es sei ontologisch oberflächlich und naiv, das Seinsverständnis dieses sich selbst gleichsam per definitionem undurchsichtigen Menschen „als ein weiter nicht mehr ableitbares Urphänomen“ anzusetzen, als eine Gabe Gottes oder der Natur, als wäre die menschliche Vernunft ein Ding wie der lange Hals der Giraffe und die Giftzähne der Schlange.²⁰ In diesem Sinne die Frage nach der „Ontologie der Ontologie“ zu stellen, wie Fink dreißig Jahre vor dieser Vorlesung bereits die vom späten Husserl aufs Tapet gebrachte Frage nach der Phänomenologie der Phänomenologie zuerst in der *VI. Cartesianischen Meditation* expliziert hatte,²¹ führt ihn geradewegs zu einer Form der Sozialontologie, deren Erkenntnisinteresse insofern darin besteht, zu klären, „von woher der Mensch im Verstehen steht“. Sozialontologie macht die Seinsweise des Menschen zum Problem, indem sie sich in Abhebung von der traditionellen Metaphysik und Ontologie verbietet, den Menschen methodisch als unhintergebares Fundament jeder Ontologie anzusetzen; ihr Ansatz liegt nicht „bei einem ‚gegebenen‘ und in seiner Gegebenheit phänomenologisch beschreibbaren Seienden“, also nicht „bei uns selbst“,²² sondern, wie wir aus dem Kontext konjizieren können, bei etwas nicht (oder nicht in diesem Sinn) Gegebenem: der Gemeinschaft. „Gemeinschaft“ heißt hier für Fink – und die Nähe zu Nancy ist, wie gesagt, auffällig – „die Paradoxie, daß ein Seiendes sein ‚Wesen‘ nicht in sich selber hat, [...] sondern selbsthaft, d. h. *bei-sich ist, indem es außer-sich ist*“.²³ Und Fink beiläufig, die mit dieser Erkenntnis im 20. Jahrhundert sich abzeichnende radikale Wandlung im Verständnis des Seins und des Menschen entsprechend hervorzuheben:

Während sonst das Verhältnis etwas ist, worin eine Substanz zu anderem in Bezug steht, – während sonst das *pros ti* ein abgeleitetes kategoriales Moment an der *ousia* darstellt – kommt beim Menschen das ‚Verhältnis‘ in einen ganz anderen Rang. Paradox formuliert: gerade das Verhältnis ist sein substantielles Wesen.²⁴

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. ebd.

²¹ Vgl. Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Hg. v. Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven. *Teil 2: Ergänzungsband*. Hg. v. Guy van Kerckhoven. (Husserliana Dokumente, Bd. II/1+2.) Dordrecht 1988; vgl. des Weiteren dazu Sebastian Luft: „Phänomenologie der Phänomenologie“. *Systematik und Methode der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht 2002, sowie Guy van Kerckhoven: *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink. Die VI. Cartesianische Meditation und ihr „Einsatz“*. Übers. v. Gerhard Hamerschmied und Artur R. Boelderl. Würzburg 2003.

²² Fink: *Existenz*, 209.

²³ Ebd. (kursiv i. O.).

²⁴ Ebd., 210 (kursiv i. O.).

Mit anderen Worten, das Wesen des Menschen besteht – eine für Fink entscheidende Erkenntnis Nietzsches (dem er ja eine eigene Studie gewidmet hat)²⁵ – darin, dass er „nicht eigenständig in sich (ruht)“,²⁶ sondern (hier erstmals mit Hölderlin gesprochen) einer „exzentrischen Bahn“ folgt. Sein Verhältnis zu sich ist „primär ein ‚Verhältnis‘ [...] zum raumgebenden, zeitlassenden Walten von Welt“.²⁷ Als „das am meisten selbstische Lebewesen, das vereinzelt ist und auch noch um seine Vereinzeltung weiß“ kann der Mensch nur bestimmt werden, indem er über sich bzw. man über ihn hinausgeht,²⁸ ihn übersteigt. Dieses „ÜberdenMenschenhinausgehen“²⁹ (sic!) führt zur Gemeinschaft, zur Pluralität der Existenz: Coexistenz, zum Mit-sein:

[...] das „Mitsein“ ist nicht eine existenziale Struktur, die überhaupt zum Dasein als Dasein gehört; der Mensch ist wesenhaft ein *Plural*, und nicht deswegen, weil es faktisch zweieinhalb Milliarden gibt dieser sonderbaren „ungefederten Zweibeiner“ [...] Das Menschenwesen ist pluralisch, weil es gebrochen ist in den Dual von Mann und Weib, weil Zeugen und Gebären ihm zugehört, Kämpfen, Töten, Sterben, weil Tod und Liebe seine elementaren Realitäten sind.³⁰

Das will sagen, dass sich die Gemeinschaftswelt des Menschen nicht auf ein Einheitsprinzip im Sinne einer *Unteilbarkeit* reduzieren lässt.³¹ „Solange methodisch in der Sozialphilosophie der Hinblick auf die *Einheit* führt [oder von dieser aus auf das Soziale gerichtet wird] und diese Einheit überdies an dem Modell der Einsheit eines Seienden, eines Dinges bestimmt wird“,³² wird die kantische „bloße Position“ der Seienden, sprich: das Sein, nicht als Dis-position erkennbar – jene „Dimension der Spannungen, der Gegensätze, der Widersprüche“, deren „Spiel“ (ein Grundmotiv der Fink'schen Philosophie)³³ die Welt ausmacht.³⁴ Vor

²⁵ Vgl. Eugen Fink: *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart/Berlin/Köln 1992.

²⁶ Fink: *Existenz*, 211.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd., 211 f. (kursiv i. O.). Fink fährt im Übrigen, ein Argument antizipierend, dem Derrida später seinerseits eine ganze Studie gewidmet hat, an dieser Stelle fort: „Mannsein oder Weibsein ist jeweils nicht ein faktischer Charakter, den das im Wesen neutrale Dasein aufgrund einer zufälligen Naturbestimmtheit annimmt, den man bei einer prinzipiell ontologischen Betrachtung beiseite lassen könnte. Im Gegenteil: sie sind entscheidende *ontologische Wesenszüge* der menschlichen Existenz. Auch die Tiere gatten sich, zeugen und gebären, kämpfen und töten, bilden Rudel, Schwärme, Herden. Und doch sind sie nie ‚gemeinschaftlich‘“ (ebd., 212, kursiv i. O.). Vgl. Jacques Derrida: „Geschlecht. Sexuelle Differenz, ontologische Differenz“. In: ders., *Geschlecht (Heidegger)*. Wien 1988, 11–43.

³¹ Vgl. Fink: *Existenz*, 214.

³² Ebd.

³³ Vgl. Eugen Fink: *Spiel als Weltsymbol*. (Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 7), hg. v. Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp. Freiburg/München 2010 (= EF GA 7).

³⁴ Vgl. Fink: *Existenz*, 214.

dem Hintergrund dieser Unvordenklichkeit des Mit-seins des Daseins, ja einer fraglosen Identität oder Selbigkeit von Existenz und Coexistenz im geschilderten Sinn resümiert Fink seine Überlegungen dahingehend, dass Gemeinschaft nicht „rein immanent beschrieben“ werden könne, weil sie „primär eine Weise des InderWeltseins [sic!]“ sei,³⁵ und er präzisiert diese Weise des Gemeinschaftlich-in-der-Welt-Seins des Menschen postwendend (und in äußerster Übereinstimmung mit Nancy): „Und zwar eine solche, die als ‚Mitteilung‘ verstanden werden müsse.“³⁶

3. Ein Echo: Hölderlin über Dichtung als Mitteilung im Blick auf Fink

Finks Erläuterung, was er sozialontologisch unter diesem ja nicht von vornherein sich aufdrängenden Terminus „Mitteilung“ versteht, erhellt nicht nur mit einem Schlag auch Nancys spätere Verwendung desselben Begriffs, sondern rekurriert der Sache nach just auf Hölderlins in der Auseinandersetzung mit Kant und Schiller gewonnenes Verständnis von Dichtung als Mitteilung. In dem früher als Fragment *Über Religion* bekannten Textstück, das die Frankfurter Hölderlin-Ausgabe (FHA, Bd. 14: *Entwürfe zur Poetik*) als *Fragment philosophischer Briefe* ediert (und auf Winter 1796/97 datiert), heißt es zunächst:

Und jeder hätte demnach seinen eigenen Gott, in so ferne jeder seine eigene Sphäre hat, in der er wirkt und die er erfährt, und nur in so ferne mehrere Menschen eine gemeinschaftliche Sphäre haben, in der sie menschlich, d. h. über die Nothdurft erhaben wirken und leiden, nur in so ferne haben sie eine gemeinschaftliche Gottheit; und wenn es eine Sphäre giebt, in der zugleich alle Menschen leben, und mit der sie in mehr als nothdürftiger Beziehung sich fühlen, dann, aber auch nur in so ferne, haben sie alle eine gemeinschaftliche Gottheit.³⁷

Diese Zeichnung der Gottheit als gemeinschaftliches Konstrukt ist m. E. für sich schon einigermaßen bemerkenswert, umso mehr, als es Hölderlin offenbar damit nicht um eine Relativierung der so bezeichneten Instanz zu tun ist, sondern vielmehr um eine gleichsam religionssoziologische oder religionsphänomenologische Beschreibung. Er lässt es aber mit dieser Beschreibung nicht bewenden, sondern fügt erläuternd hinzu, worum es sich bei dieser Sphäre, „in der zugleich alle Menschen leben, und mit der sie in mehr als nothdürftiger Beziehung sich fühlen“, seiner Auffassung nach handelt und was sie über die deskriptive Ebene hinaus ihrem Wesen nach auszeichnet:

³⁵ Ebd., 217.

³⁶ Ebd.

³⁷ Friedrich Hölderlin: *Entwürfe zur Poetik* (Sämtliche Werke *Frankfurter Ausgabe* Bd. 14), hg. v. Wolfram Groddeck und D. E. Sattler. Frankfurt am Main 1979, 45.

Es muß aber hierbei nicht vergessen werden, daß der Mensch sich wohl auch in die Lage des andern versetzen, daß er die Sphäre des andern zu einer eigenen Sphäre machen kann, daß es also dem einen, natürlicher weise, nicht so schwer fallen kann, die Empfindungsweise und Vorstellung zu billigen von Göttlichem, die sich aus den besondern Beziehungen bildet, *in denen er mit der Welt steht* [...].³⁸

Gemeinsame Grundlage, ohne deswegen einheitlich zu sein, der hier apostrophierten Billigung der Lebensweise des Anderen ist die Welt, Voraussetzung des Sich-in-den-Anderen-Hineinversetzens keine subjektiv mehr oder weniger gut ausgeprägte kognitive oder psychologische Fähigkeit im Sinne einer individuellen Bewusstseinsleistung, sondern die Fähigkeit zur Mitteilung über die jeweils eigene Lage – welche Hölderlin der dichterischen Sprache zuerkennt. Worum es Hölderlin geht, ist eine Überwindung des Trennenden, die die Unterschiede auch in der Verbindung aufrechterhält, eine Sphäre, die es erlaubt, dass „jeder seinen Gott und alle einen gemeinschaftlichen in dichterischen Vorstellungen ehren, wo jeder sein höheres Leben und alle ein gemeinschaftliches höheres Leben, die Feier des Lebens mythisch feiern“,³⁹ wie es die unausgeführten *Winke zur Fortsetzung* formulieren. Das hier als höher apostrophierte Leben des Einzelnen im Gemeinschaftlichen zeichnet sich dadurch aus, dass es wie die Mitteilung (die freilich nicht Kommunikation nach Maßgabe einer modernen Diskurstheorie meint, so wenig sie von ihrer selbst stets bewussten und allein mächtigen Subjekten ausgeht) durch Teilung nicht weniger wird, sondern mehr. In Finks an die Hölderlins in diesem Sinn quasi unmittelbar anschließenden Worten:

Das Wesen der Mitteilung ist ein Sich-teilen-in ...; aber ein derartiges Sichtteilen, daß das, worin man sich teilt, durch die Teilung nicht zerstückt, zerteilt und aufgeteilt wird; im Gegenteil: das Teilen-in-Welt ist gerade die Grundweise des Miteinanderseins. Gruppen, Gemeinschaften, Völker haben je ihre eigene „Welt“, einen Sinnbereich, in welchem die Zugehörigen leben, worin sie sich verstehen. Ohne dieses Moment des gemeinsamen Sinnfeldes ist menschliche Gemeinschaft überhaupt nicht zu bestimmen, nicht abzugrenzen vom tierischen Rudel, Schwarm usf. [sic!] Aber der so das Menschentum als solches durchziehende Sinn ist keineswegs nur ein einheimisches Moment, keine anthropologische Struktur; „Sinn“ hat das Menschenleben nicht von sich aus; es steht *im* Sinn, weil es angegangen ist von dem Zeit-Raum des Seins, weil ihm von der Welt selbst der Sinn zugeschickt wird. Das Sinnfeld des menschlichen Daseins gründet in der Weltoffenheit – und somit alle zwischenmenschliche Gesellung in der Urgesellung von Kosmos und Mensch.⁴⁰

Etwas prosaischer, oder jedenfalls weniger pathetisch und insofern etwas zeitgemäßer ausgedrückt findet sich derselbe Gedanke bei Nancy, der in aller Kürze festhält: „der Sinn‘ [...] [ist] der entblößte Name unseres Mit-ein-ander-seins. Wir ‚haben‘ keinen Sinn mehr, weil wir selbst der Sinn sind“⁴¹. Bei all dem gilt es

³⁸ Ebd. (Hervorh. A. B.).

³⁹ Ebd., 49.

⁴⁰ Fink: *Existenz*, 217 (kursiv i. O.).

⁴¹ Jean-Luc Nancy: *singular plural sein*. Übers. v. Ulrich Müller-Schöll. Berlin 2004, 19.

freilich nicht aus den Augen zu verlieren, dass dieser Sinn, der wir sind, zunächst und vor allem eines ist: undurchsichtig, opak, alles andere als klar. Das ist mehr als nur eine strategische Vorsichtsmaßnahme, um der durch diese scheinbare Identifikation von Sinn und „wir“ für ein oberflächliches Denken ermöglichten Megalomanie eines mit dem Pluralis majestatis sich ausgestattet glaubenden Kollektivsubjekts zu wehren. Die Undurchsichtigkeit oder Opazität des Sinns „ist“ vielmehr ontologisch dessen Welthaltigkeit, die das „Geheimnis“ der Gemeinschaft ausmacht.⁴² Gerade der Versuch, zu begreifen, was menschliche Gemeinschaft ist, so Fink, kann an diesem Geheimnis nicht vorbeigehen,⁴³ welches die „Fremdheit“ der Welt darstellt – oder vielmehr nicht „darstellt“:

[...] wie das Sehen [...] ja nicht nur solches sieht, das auch durchlichtet und durchsichtig ist [...], sondern ankommt bei solchem, das undurchsichtig dem Blick widersteht und gerade in seiner Verslossenheit gesehen wird [Fink nennt den „Erdboden“], so vermag das Denken auch das Geheimnis in seinen Blick zu nehmen. [...] das Denken gewinnt seine äußerste Möglichkeit hart am Unausdenklichen. Die Welt ist *zugleich* offen und verschlossen, entborgen und verhüllt, vom scharfen Schnitt der Unterschiede zerrissen und gleichwohl heil, eins und unversehrt; sie ist das Feld der Vereinzelung und auch Ur-Einheit. [...] sie ist die ungeheuerlichste Gegenspannung und Gegenwendigkeit. [...] stärker als die sichtbare Harmonie, sagt Heraklit, ist die unsichtbare. (Fr. 54) Das meint nicht etwa den Unterschied zwischen einer sinnfälligen und einer geistigen Harmonie. Vielmehr steht die ganze Welt des Erscheinens (mit der in ihr waltenden Harmonie) im Spannungseinklang mit dem abwesenden „Urgrund“, der nie erscheint.⁴⁴

Dieser abwesende Urgrund, der nie erscheint, sich also nicht darstellt und nicht darstellbar ist, scheint für Fink die ontologische Grundkategorie der Gemeinschaft zu sein, jene Fremdheit, in der wir uns selbst gegenüberstehen, wenn „ich“ „mich“ „mir“ vorstelle – ein „Grund“, der freilich just eins nicht oder nicht mehr ist, nämlich „Grund“ im Sinne von *causa*, Ursprung, aus dem etwas „gesprungen“ wäre. Die undarstellbare Gemeinschaft ist von daher auch nicht Heimat, von der aus man in die Fremde aufbrechen und zu der man hernach wieder zurückkehren könnte wie in einen sicheren Hafen; in ihr und zu ihr finden wir uns vielmehr exponiert, „ausgesetzt“, wie Fink anstelle des Heidegger'schen „geworfen“ sagt:

[...] das Heimatliche hat das Fremde nicht außer sich, draußen, am Rande [...] Das Heimatliche enthält gerade immer und auch in seiner innigsten Art das Fremde in sich; allerdings wird diese ‚Mitgift‘ zumeist nicht beachtet, so daß man erschrickt, wenn plötzlich das Unheimliche mitten im Heimischen aufbricht [...],⁴⁵

⁴² Vgl. Fink: *Existenz*, 218.

⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴ Ebd. (kursiv i. O.).

⁴⁵ Ebd., 220.

was im Übrigen recht genau der Freud'schen Charakterisierung des Unheimlichen entspricht.⁴⁶ „Das, was allgemein-ontologisch als ‚Aussetzung‘ verstanden werden muß, nämlich die Vereinzelnung, gilt ihm [sc. dem Menschen] als ein heimischer Wesensort“.⁴⁷ Und eingedenk dieser ontologischen Ausgesetztheit des Menschen, so Fink, erweist sich das „Problem der Gemeinschaft [...] immer mehr als eine kosmologische Frage“.⁴⁸

Um diese auch nur annähernd gemäß ihrer kosmologischen Dimension zu beantworten, reicht es nicht hin, es mit der Behauptung des menschlichen Seinsverständnisses als Weltoffenheit, als Selbstverhältnis qua Weltverhältnis bewenden zu lassen. Das oben erwähnte „raumgebende, zeitlassende Walten von Welt“⁴⁹ ist nämlich nicht nur ein gleichsam friedvolles, ruhiges Geschehen, sondern vor allem und in erster Linie stets ein Walten: Welt weltet, indem sie waltet, d. h. herrscht – was in den von Fink beschriebenen Grundphänomenen seinen beredten Ausdruck findet, von denen das menschliche Dasein sich „durchmacht“ sieht, wie er des Öfteren schreibt. In einer Ausdrucksweise, die an Merleau-Pontys Rede vom *éclatement*, vom Aufklaffen im Herzen des rohen Seins erinnert,⁵⁰ schreibt Fink an vergleichsweise unvermuteter anderer Stelle, nämlich in den *Grundfragen der systematischen Pädagogik*: „Weltoffen ist der Mensch, weil er, sobald er überhaupt ist, schon *aufgerissen* ist vom reißenden Zug der raumgebenden und zeitlassenden Welt.“⁵¹ Man kann diese Passivkonstruktion wohl ohne Weiteres auch aktivisch reformulieren: Es ist die Welt, die den Menschen in ihrem Raumgeben und Zeitlassen aufreißt, zu sich öffnet, ihn lichtet, ohne ihn indes ein für alle Mal zu erleuchten (dies die erkenntnisleitende Fiktion der idealistischen Lesart des Selbst- qua Weltverhältnisses des Menschen in ihren verschiedenen Spielarten). Nicht von ungefähr fasst Hölderlin die Welt- und insbesondere Zeiterfahrung, die dichterisch in der Form der Tragödie zum Ausdruck kommt, als „reißenden Wechsel der Vorstellungen“.⁵² Die Rolle, die Höl-

⁴⁶ Vgl. Sigmund Freud: „Das Unheimliche“. In: ders.: *Gesammelte Werke Bd. XII*. Frankfurt am Main 1999, 227–278, sowie Martin Sturm (Hg.): *Lacan – Phantasma und Phantome. Gestalten des Unheimlichen in Kunst und Psychoanalyse* (Ausstellung 27. Mai bis 9. Juli 1995). Linz u. a. 1995.

⁴⁷ Fink: *Existenz*, 221.

⁴⁸ Ebd., 217.

⁴⁹ Ebd., 211.

⁵⁰ Vgl. Maurice Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare. Gefolgt von Arbeitsnotizen*. Hg. v. Claude Lefort. Übers. v. Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels. München 2004, 164.

⁵¹ Eugen Fink: *Grundfragen der systematischen Pädagogik*. Hg. v. Egon Schütz. Freiburg 1978, 178.

⁵² Friedrich Hölderlin: „Anmerkungen zum Oedipus“. In: ders.: *Sophokles* (Sämtliche Werke *Frankfurter Ausgabe* Bd. 16), hg. v. Michael Franz, Michael Knaupp und D. E. Sattler. Basel/Frankfurt am Main 1988, 250.

derlin in *Wie wenn am Feiertage* bekanntlich den Dichtern zumisst, „unter Gottes Gewittern mit entblößtem Haupt zu stehen“, gebührt nicht ihnen allein, sondern uns allen, oder anders: Insofern wir im reißenden Zug der Welt, die uns Raum gibt und Zeit lässt – und nimmt –, unsere gemeinschaftliche Situation der Coexistenz erkennen, dichten wir unsere Aufgerissenheit und sorgen so dafür, dass „der Weltlauf keine Lücke hat“, wie es in Hölderlins *Anmerkungen zum Oedipus* heißt. Im Kontext:

[...] in müßiger Zeit (theilt) der Gott und der Mensch, damit der Weltlauf keine Lücke hat und das Gedächtniß der Himmlischen nicht ausgehet, in der allvergessenden Form der Untreue sich mit, denn göttliche Untreue ist am besten zu behalten. In solchem Momente vergrößt der Mensch sich und den Gott, und kehret, freilich heiliger Weise, wie ein Verräther sich um. – In der äußersten Gränze des Leidens bestehet nemlich nichts mehr, als die Bedingungen der Zeit oder des Raums.⁵³

Damit ist der Riss im Weltlauf freilich nicht aufgehoben, er bleibt bestehen; doch ist er gedichtet, d. h. im Verrat mitgeteilt (in dem Sinne, dass „verraten“ und „mitteilen“ eine bestimmte Ebene ihrer semantischen Denotation gemeinsam haben; in der äußersten Grenze des Leidens, spricht: der *conditio humana*, besteht nicht dieses selbst als Leiden, sondern die Bedingungen, unter denen es als solches in Erscheinung treten kann. Diese Bedingungen sind klarerweise keine transzendentalen Bedingungen der Erfahrung im kantischen Verständnis mehr, oder vielmehr: Sie sind dies auch, doch nur unter der weiteren existenziellen, in Finks Auffassung: kosmologischen Bedingung, dass sie stets und immer schon ein konkretes Apriori gewesen sein werden (in dem Sinn, wie es u. a. in kritischer Fortführung Merleau-Pontys von Mikel Dufrenne in *La notion d'a priori* entwickelt wird).⁵⁴

4. Eine vorläufige Antwort: Fragmentarische Erkenntnis von Welt und Mensch am Faden der Dichtung

Um an dieser Stelle vorläufig abschließend die doppelte Frage, die für meinen Beitrag leitend war, wieder aufzugreifen: Unter der Voraussetzung, dass sich Fink und Hölderlin in diesem Punkt der fragmentarischen Erkenntnis des Menschen qua Erkenntnis des Menschen als Fragment denn ansatzweise so zusammenführen lassen, wie ich es hier in den Raum gestellt habe (und wozu selbstverständlich viel umfangreichere Forschungen und Überlegungen anzustellen

⁵³ Ebd., 258.

⁵⁴ Vgl. Mikel Dufrenne: *La notion d'a priori*. Paris 1959. Vgl. dazu die Besprechung von Paul Ricœur: „Philosophie, sentiment et poésie. La notion d'a priori selon Mikel Dufrenne“. In: *Esprit*, Nouvelle série 293(3), 1961, 504–512.

wären, als ich sie hier leisten konnte – und als ich sie vielleicht überhaupt leisten *könnte*), zeichneten sich als mögliche Antworten in der Tat ab, dass 1. *in* der Erkenntnis die Coexistenz zugleich ein Zeugnis für den himmlischen, soll heißen: höheren, weil gemeinschaftlichen Geist ist, präzise weil sie 2. *außerhalb* der Erkenntnis nichts ist – nichts als das kosmologische Aufgerissensein des Menschen im Plural für seine Beziehungen zur Welt, seine Weltoffenheit, über die sich daher 3. weiter nichts sagen lässt, als dass sie uns immer schon *zur* Erkenntnis gelangt ist bzw. stets aufs Neue zur Kenntnis gebracht wird: durch die Dichtung.

Diese freilich bedarf, so Fink im Zuge seiner Auseinandersetzung mit Grillparzer im Vortrag „Bruderzwist im Grund der Dinge“, „nicht der philosophischen Exegese“, doch kann die Philosophie „an der Dichtung nicht nur den Faden finden zu Wegen und Gängen in vordem unbetretenem Land, sie kann vielleicht auch einmal Ariadne selber finden, die der Held verließ und die der Gott gewann“.⁵⁵ Meiner Kenntnis wenigstens der veröffentlichten Schriften nach am eindrucklichsten zum Ausdruck gebracht hat Fink einen solchen an der Dichtung gefundenen Faden dort, wo er, im Zusammenhang mit der im Wintersemester 1969/70 gehaltenen Vorlesung über *Natur und Existenz*, abseits jeglicher expliziten Bezugnahme auf Hölderlin und dennoch in engster thematischer Nähe zu ihm und insbesondere zu dessen hier nur kurz gestreifter Auffassung vom mythischen Auftrag der Dichtung über Cesare Pavese's *Gespräche mit Leuko*,⁵⁶ in Sätzen, die sich gut und gerne auch als Finks Kommentar zum eingangs zitierten *Chorlied der Antigone* in Hölderlins berühmter Übersetzung verstehen ließen, festhält – ich zitiere die Stelle ausführlich und ende so mit seinen Worten:

Das Subjekt entgeht sich im Schlaf, in den Ekstasen der Leidenschaft, im Rausch der Blutgier. Gegen dieses Subjekt, das gewöhnlich als allzu sichere Basis gilt auch für die Bezüge der Koexistenz, richtet Pavese seinen skeptischen Verdacht, wenn er fragt, wieweit Liebe, Blutsverwandtschaft, Freundschaft wirklich tragen. Die Solidität des Subjekts und seiner coexistenziellen Brückenschläge wird von Grund auf bezweifelt, sofern das Verhältnis zwischen den Menschen auf eine unheimliche Weise durchschreckt werden kann von einem dunklen, sich wieder vordrängenden Urgrund. [...] Die Erinnerung, die des Menschen bestes Teil ist, ist nicht nur eine Erinnerung der abgelebten Lebzeiten und der darin aufscheinenden Ereignisse, sondern wesenhafter die Erinnerung des Ansichseins, des uns fremd scheinenden chaotischen Grundes, der unser Fürsichsein zulässt und trägt. Man könnte sich von daher den Aufriß einer existenzialen Analytik denken, die weder vom Bewußtsein und Verstehen noch vom Gestimmt- und Befindlichsein ausginge, sondern in skeptischer Zurückhaltung und trotzdem wagemutigen Ausgriff ausginge von der brüchigen, zerrissenen Lage des Menschen und den Menschen der Natur gegenüberetzte wie auch diese Gegen-

⁵⁵ Eugen Fink: „Bruderzwist im Grund der Dinge“. In: ders., *Epiloge zur Dichtung*. Frankfurt am Main 1971, 37–52, hier: 52.

⁵⁶ Vgl. Cesare Pavese: *Gespräche mit Leuko*. Übers. v. Catharina Gelpke. Düsseldorf 1989.

übersetzung wieder zurücknahme, eine existenziale Analytik, die im Bewußtsein gleichwohl auch noch das zu fassen versuchte, dessen bewußtseinsmäßige Uneinholbarkeit sie anerkennen müßte. Das wäre ein titanisch-kindlicher Versuch des Menschen, der als Weltverhältnis existiert in einem Verhältnis zu den Mitmenschen, zum Geschlecht, zur Mutter, zum Freund, zum Leben als Fest und zum Leben als Leid, zum Tode, zum Felsen, zum Schicksal, zum Ungeheuerlichen [...].⁵⁷

⁵⁷ Ebd., 111 f. Vgl. zu Finks Beschäftigung mit Pavese auch Giovanni Jan Giubilato: „Vom Sinn der Erde. Eugen Finks kosmologische Auslegung der Dichtung von Cesare Pavese“. In: Cathrin Nielsen, Hans Rainer Sepp (Hg.): *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*. Freiburg/München 2019, 42–59.

AUTORINNEN UND AUTOREN

Denis Džanić hat im Jahr 2021 an der Universität Wien promoviert. Seine Forschungsschwerpunkte sind Phänomenologie (insbesondere Husserl und die französische Phänomenologie) und Handlungstheorie. Im Fokus seiner Arbeit steht aktuell die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen einer transzendental-phänomenologisch erhellten Universalteleologie.

Georgy Chernavin, Dr., Professor, Nationale Forschungsuniversität Hochschule für Wirtschaft, Moskau. Publikationen: *Transzendente Archäologie – Ontologie – Metaphysik: Methodologische Alternativen in der phänomenologischen Philosophie Husserls*. Nordhausen 2011; *La phénoménologie en tant que philosophie-en-travail*, Amiens: Association pour la Promotion de la Phénoménologie 2014; *Die Unverständlichkeit des Selbstverständlichen*. Moskau 2018 [auf Russisch]; *Die Philosophie des Trolls*. Moskau 2021 [auf Russisch].

Giovanni Jan Giubilato, Dr. (* 1984) studierte Philosophie und Ästhetik in Bologna, Padua, Freiburg und Wuppertal. Als Autor verschiedener Studien und Artikel hat er sich hauptsächlich mit der Phänomenologie beschäftigt; seit 2011 Tätigkeit an verschiedenen Universitäten in Mexiko, Kolumbien, Italien und Brasilien. Begründer einer *Fink-Forschungsstelle (Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia)* an der Universität zu Londrina (Brasilien), leitet derzeit das *Instituto Diánoia* und ist Mitglied des *Eugen-Fink-Zentrums Wuppertal*.

Riccardo Lazzari hat jahrelang Philosophie und Geschichte an dem klassischen Gymnasium „G. Parini“ (Mailand) unterrichtet. *F*: Neukantianismus, Phänomenologie, hermeneutische Ontologie, Kosmologie, das Symbolproblem. *P*: *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger*. Milano 2002; *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*. Milano 2009; „Lask und Heidegger. Die Wahrheit vor dem Urteil“, in: Besoli/Morrone/Redaelli (Hg.), *Emil Lask. An der Grenze des Kantianismus*. Würzburg 2019. Er ist Herausgeber des Bd. 5/2 (*Sein und Endlichkeit*) der *Eugen Fink Gesamtausgabe* (Freiburg/München 2016).

Yusuke Ikeda (* 1983) ist Dozent für Philosophie und Sozialwissenschaft am staatlichen Institut für Technologie Kushiuro. Er promovierte im September 2014 an der Universität Ritsumeikan Kyoto mit einer Dissertation über die frühe Philosophie Eugen Finks im Kontext der Freiburger Phänomenologie. Forschungsschwerpunkte: Phänomenologie, Metaphysik, Transzendentalphilosophie; – Publikationen: „Eugen Fink’s Transcendental Phenomenology of the World – Its

Proximity and Distance in relation to Kant and to the late Husserl“, in: I. Apostolescu u. C. Serban (Hg.), *Husserl, Kant and transcendental Phenomenology*. Berlin/New York 2020; „Eugen Finks transzendental-phänomenologisches Weltdenken und seine Heraklit-Interpretation unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs der Physis“, in: C. Nielsenj u. H. R. Sepp (Hg.), *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*. Freiburg/München 2019; „L'événementialité du phénomène selon *Neue Phänomenologie in Frankreich*“, in: *Revue Internationale Michel Henry* N°6 (2015).

Alexander Schnell ist Professor für theoretische Philosophie und Phänomenologie an der Bergischen Universität Wuppertal. Er leitet dort das Institut für Transzendentalphilosophie und Phänomenologie (ITP) sowie das Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal (EFZW), dem die Koordination der beim Karl Alber Verlag erscheinenden Eugen Fink Gesamtausgabe (EFGA) obliegt. Alexander Schnell hat über zwanzig Monographien und zahlreiche Artikel zur Klassischen Deutschen Philosophie und zur deutschen und französischen Phänomenologie veröffentlicht.

Daniel-Pascal Zorn, Dr. (* 1981) studierte in Bochum Geschichte, Philosophie und Komparatistik an der Ruhr-Universität Bochum und promovierte 2015 in Eichstätt mit einer Arbeit zur Philosophischen Komparatistik. Gegenwärtig ist er Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Bergischen Universität Wuppertal und Wissenschaftlicher Mitarbeiter im VW-Drittmittelprojekt „Dilemmata der Nachhaltigkeit“ an der Technischen Universität Braunschweig.

Ovidiu Stanciu is Assistant Professor of philosophy at the Universidad Diego Portales, Santiago de Chile. He is a former student of the Ecole Normale Supérieure, Paris. He holds an MA in Contemporary Philosophy (Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2008) and a PhD in Philosophy (Université de Bourgogne / Bergische Universität Wuppertal, 2015), with a thesis on “the problem of metaphysics in Heidegger and Patočka”. He was previously University Lecturer in Philosophy at the Institut d'Etudes Politiques (Sciences Po), Paris and at the Institut Catholique de Paris. He has edited two special issues of the *Revue Philosophique de Louvain* dedicated to Eugen Fink (2016/4) and Tran-Duc-Thao (2019/3) as well as two books: *Patočka, lecteur d'Aristote. Phénoménologie, ontologie, cosmologie* (Le cercle Herméneutique, 2015) and *Finitude and Meaning. Understanding History with Ricoeur and Patočka*, Bucharest: Zeta Books, 2022.

Anna Luiza Coli, Dr., studierte Philosophie (zeitgenössische deutsche Philosophie und deutsche und französische Phänomenologie) in der Bundesuniversität Minas Gerais (UFMG) in Brasilien und im Rahmen des Programms *Erasmus Mundus Europhilosophie*. Promotion 2021 mit einer Arbeit über das Negative in der Philosophie Eugen Finks (Prag/Wuppertal). Sie hat derzeit eine Stelle als Postdoktorandin an der Staatlichen Universität Londrina (PR, Brasilien) und ist Herausgeberin der wissenschaftlichen Zeitschrift *Phenomenology, Humanities and Sciences* (Curitiba, PR, Brasilien).

Simona Bertolini, Dr., promovierte an der Universität Bologna und ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Parma. Ihre Forschung widmet sich der phänomenologischen Tradition und der Beziehung zwischen Phänomenologie und Umweltethik. *P: Eugen Fink e il problema del mondo. Tra ontologia, idealismo e fenomenologia*, Milano 2012; *La relazione uomo-natura nell'ontologia di Nicolai Hartmann. Per un possibile dialogo con l'etica ambientale*, Pisa 2018; *The Influence of Edith Stein on Ingarden's Concept of Person and Soul (Controversy over the Existence of the World, § 78)*, "Horizon. Studies in Phenomenology", 9(2), 2020.

Cathrin Nielsen, Dr., ist Wissenschaftliche Geschäftsführerin des Eugen-Fink-Zentrums Wuppertal und nach Lehrtätigkeit in Freiburg, Wien, Kyoto und Prag Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für theoretische Philosophie und Phänomenologie an der Bergischen Universität Wuppertal. Gemeinsam mit Hans Rainer Sepp hat sie 2004 die Eugen Fink-Gesamtausgabe begründet. *F: Metaphysik, Metaphysikkritik, Phänomenologie, Zeit, Gedächtnis, Kunst, Musik*; *P: u. a. zu Platon, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Fink und Ricœur*; zahlreiche Beiträge zur zeitgenössischen Kunst.

Damir Barbarić war bis zu seiner Emeritierung 2019 Professor am Institut für Philosophie an der Universität Zagreb sowie Gastprofessor an den Universitäten in Wien, Tübingen, Freiburg i. Br. und Berlin. Er ist seit 2005 Mitglied des wissenschaftlichen Beirats der Eugen Fink-Gesamtausgabe. – Zahlreiche Veröffentlichungen in Kroatien und im Ausland, darunter einige themabezogene Bücher auf Deutsch: *Aneignung der Welt. Heidegger – Gadamer – Fink*, Frankfurt am Main 2007; *Wiederholungen. Philosophiegeschichtliche Studien*, Tübingen 2015; *Zum anderen Anfang. Studien zum Spätdenken Heideggers*, Freiburg/München 2016; *Beskonačna bol i pomirenje / Der unendliche Schmerz und die Versöhnung*, Dakovo 2018.

Artur R. Boelderl, Dr. phil. habil., ist Universitätsdozent am Institut für Philosophie der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt und Senior Scientist am Robert-Musil-Institut für Literaturforschung/Kärntner Literaturarchiv ebenda. Kuratoriumsmitglied des Internetportals MUSIL ONLINE (<http://www.musil-online.at>) und Redaktionsmitglied des *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse* (<https://www.risszeitschriftfuerpsychoanalyse.org>). Jüngste Veröffentlichungen: *Von den Schwierigkeiten, zur Welt zu kommen* (Mit-Hg.), Gießen: Psychosozial 2021; *Robert Musil und die Phänomenologie* (Hg.), Bochum/Wien [WUV] 2022 (= *Journal Phänomenologie* 56/2021); *Musil – diskursweise. Wirklich mögliche Kontexte zum „Mann ohne Eigenschaften“*, erscheint Berlin: Vorwerk 8 2022.

PHÄNOMENOLOGISCHE FORSCHUNGEN

*Herausgegeben von Thiemo Breyer, Julia Jansen und Inga Römer
unter Mitwirkung von Marco Cavallaro*

Die *Phänomenologischen Forschungen* sind ein international offenes Publikationsforum für alle im weitesten Sinne phänomenologisch orientierten Arbeiten. Die Zeitschrift erscheint als Jahresband mit zwei Heften im Jahr. Die Herausgeber werden durch einen wissenschaftlichen Beirat unterstützt. Die Begutachtung eingegangener Manuskripte folgt dem Verfahren des Peer-Review. Artikel und Berichte werden in der Originalsprache veröffentlicht (Deutsch, Englisch oder Französisch).

Publikationsvorschläge werden an eine der folgenden Anschriften erbeten:

Prof. Dr. Thiemo Breyer
Universität zu Köln
Philosophisches Seminar
Albertus-Magnus-Platz
D-50923 Köln
thiemo.breyer@uni-koeln.de

Prof. Dr. Julia Jansen
Husserl Archive
Centre for Phenomenology and
Continental Philosophy, KU Leuven
Kardinaal Mercierplein 2
B-3000 Leuven/Belgium
julia.jansen@kuleuven.be

Prof. Dr. Inga Römer
Université Grenoble Alpes
Département de philosophie, Institut de
philosophie de Grenoble (IPhiG)
CS 40700
F-38058 Grenoble cedex 9/France
inga.roemer@univ-grenoble-alpes.fr

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

Prof. Dr. Thomas Bedorf, Hagen
Prof. Dr. Christian Bermes, Koblenz-Landau
Prof. Dr. Rudolf Bernet, Leuven
Dr. Emanuele Caminada, Leuven
Prof. Dr. Klaus Held, Wuppertal
Prof. Dr. Käte Meyer-Drawe, Bochum
Prof. Dr. Dieter Lohmar, Köln
Prof. Dr. Sebastian Luft, Milwaukee
Prof. Dr. Thomas Nenon, Memphis
Prof. Dr. Sonja Rinofner-Kreidl, Graz
Dr. Hans Rainer Sepp, Baden-Baden und Prag
Prof. Dr. Rudi Visker, Leuven
Prof. Dr. Bernhard Waldenfels, Bochum
Prof. Dr. Dan Zahavi, Kopenhagen

BEZUGSBEDINGUNGEN

Die *Phänomenologischen Forschungen* erscheinen zweimal jährlich mit ca. je 160 Seiten Umfang. Der Preis für das Abonnement beträgt €98,00 pro Jahr. Einzelhefte kosten €58,00. Mitglieder der *Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung e.V.* erhalten das Abonnement mit einem Nachlass von ca. 25%. Versandkosten Inland: €7,00, Ausland: €12,00. Abonnenten erhalten auf die Beihefte einen Nachlass von 15% bei einem 14-tägigen Rückgaberecht. Bestellungen nehmen der Verlag und jede Buchhandlung entgegen.

Im Abonnement dieser Zeitschrift ist ein Online-Zugang enthalten. Für weitere Information und zur Freischaltung besuchen Sie bitte die Seite: www.meiner.de/ejournals.

Felix Meiner Verlag GmbH, Richardstraße 47, D-22081 Hamburg
Tel. +49 +40 / 29 87 56 0 · vertrieb@meiner.de · www.meiner.de/phacfo