

# Finks Weltkosmoi – Entsprechungen und Widerstreit

Georg Stenger

»Der Mensch existiert als Mensch in der Weltoffenheit, er ist niemals zuerst ›für sich‹ und ›in sich‹, um dann nachträglich noch sich zum Weltall zu verhalten.« (Fink 1979, 452) »Der Mensch kann ›sich‹ nur fassen, wenn er zugleich ›alles, was ist‹ in den Blick nimmt, er ist das Lebewesen, das die Welt verstehend bewohnt. Es wäre absurd, einen ›Humanismus‹ ohne die Weltoffenheit des Menschentums formulieren zu wollen.« (Fink 1976a, 269) Diese und ähnliche, immer wieder auftauchende Formulierungen Eugen Finks weisen auf die Grundthematik seines phänomenologisch angelegten Denkens hin: Die Welt als das Umfassende schlechthin und zugleich als ein offenes Geschehen, das in sich mannigfaltig und vielfach strukturiert ist und das darin zur Erscheinung zu bringen und in seine Entfaltung hinein freizusetzen ist. Der Mensch als beständiger Antwortgeber auf dieses Geschehen versteht sich als aus diesen vielschichtigen Weltbezügen herkommend und darin allererst konstituiert. Er ist in einem ausgezeichneten Sinne »Weltwesen«, er *hat* nicht nur Welt, er *ist* Welt. »Er ist das ›ens cosmologicum‹.« (Fink 1977, 273)

Auf den ersten Blick erscheint der Topos »Weltkosmoi« widersprüchlich: Der Singular der Welt sieht sich mit dem Plural der *kosmoi*, der Ordnungen, konfrontiert, so dass man es mit einer Art Zwischenstellung oder gar Unentschiedenheit zwischen der Welt im Singular und der Welten (*kosmoi*) im Plural zu tun hat. Indes, der Topos »Weltkosmoi«, also »Weltordnungen«, bezieht sich auf Ordnungsmuster und Rahmenbedingungen, die sich als binnensektorielles und perspektivisch gelagerte Erfassungsweisen von und Zugangsweisen zur ›Welt‹ verstehen ließen, ohne ›Welt‹ jemals als ganze und unmittelbar zum Thema machen zu können. Auf der einen Seite gibt es die Welt als jenes Wirklichkeitsgeschehen, ohne welches wir gar nicht existieren und denken könnten, auf der anderen Seite gibt es sie nicht als ein ›Etwas‹, auf das wir Bezug nehmen könnten, ja jeder Versuch, dies zu

tun, wirft uns auf uns selbst als immer schon in der Welt wohnend zurück. Die Welt entzieht sich in dem Maße, in dem wir auf sie zugreifen und sie verstehen und begreifen wollen.

Nun liegt eine der herausragenden Bedeutungen der gesamten phänomenologischen Tradition darin, sich im Verlauf ihrer Geschichte und Vorgeschichte nicht nur dem Topos der ›Welt‹ angenommen, sondern diesen zunehmend in den Mittelpunkt philosophischer Selbstaufklärung und Selbstbewusstwerdung gerückt zu haben. Ja, der Topos der Welt scheint so etwas wie die Zielgestalt, weil Erscheinungsfeld und Entfaltungsgeschehen jenes alles durchgreifenden und bedingenden Vernunftbegriffs zu sein, der bislang zumeist metaphysisch, kategorial und apriorisch veranschlagt und unterstellt war. In dieser Phalanx erweist sich Fink als genuiner Phänomenologe, indem er aus der geschichtlichen Entwicklung phänomenologischer Forschungen zugleich deren systematisch tragfähige Implikationen aufgreift, herausarbeitet und in eine eigenständige phänomenologische Konzeption zu überführen sucht. In diesem Sinne scheint mir der Topos »Weltkosmos« Finks Anliegen nicht schlecht wiederzugeben, insofern dieser die unterschiedlichen Konzeptionen (Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, ebenso die Vorsokratik, allem voran Heraklit – was indes ein eigenes Thema wäre) einerseits zu integrieren sucht, andererseits deren Widerstreit offen halten und fruchtbar machen möchte. Dass dies alles andere als ein leichtes Unterfangen ist, erhellt sich schon aus der phänomenologischen Einsicht, wonach der jeweilige Zugang, also die Methode, konstitutiv über das ›Wie‹, nicht erst das ›Was‹ der Phänomene entscheidet. Je nach Zugang – man denke etwa an das Phänomen der Zeit bei den Vorgenannten – sehen die Phänomene nicht nur anders aus, sie sind auch anders gebaut, besagen anderes, ja scheinen sich gar gegenseitig zu bekämpfen oder überwinden zu wollen. Würde demnach ein »zweiter Blick« auf den Topos »Weltkosmos« gerade in seiner selbstwidersprüchlichen Formulierung Finks Anliegen treffen können, der in sich gebrochenen und widerstreitenden, zugleich aber offenen und in sich bewegten Phänomenkonstellationen Rechnung zu tragen? Könnte es gar sein, dass Finks Art und Weise, besagte Denktraditionen in deren je eigener Bedeutung und Sinneröffnung zur Erscheinung kommen und sprechen zu lassen, genau jenen Phänomenblick hervorbringt, der die Phänomene in einer, ihrer *inneren* Dialektik zum Vorschein bringt, in der sie konstitutiv zwischen Entsprechungsformen und Widerstreit oszillieren?

Ich möchte im Folgenden diesen Vermutungen etwas nachgehen, indem ich am Leitfaden des Finkschen Weltbegriffs resp. der Weltbegriffe auf drei Aspekte seines Phänomenblicks, dem stets der methodisch-systematische Denkansatz korrespondiert, Bezug nehme: 1. Felder des Erscheinens, 2. Differenz zwischen thematischen und operativen Begriffen, 3. Dialektische Phänomenkonstellationen. Zwei weitere Aspekte, die mit der »sozialen Dimension der Coexistenz« und der »Bedeutung der Grundphänomene« näher zu benennen wären, muss ich für diesen Beitrag erst einmal zurückstellen, ebenso wie das Ansinnen, mit Finks »Welt(en)konzept« auf eine mögliche interkulturelle Relevanz<sup>1</sup> hinzuweisen.

## 1. Felder des Erscheinens

Ich werde im Folgenden anhand einiger in paralleler Korrespondenz zu den Texten stehenden Zeichnungen versuchen, diese Erscheinungsfelder in ihrer Plastizität deutlicher hervortreten zu lassen, womit ich zugleich der Finkschen Denk- und Wahrnehmungstypik, wie sie in der Metapher »Fenster ins Absolute« (hierzu auch Tengelyi 1996) zum Vorschein kommt, etwas näher kommen möchte (vgl. hierzu auch Fink 1966).

»Der Ausdruck ›Erscheinen‹ hat eine rätselhafte Vieldeutigkeit« (Schwarz 1987, 59), die Fink gewissermaßen zu systematisieren unternimmt. Die gesamte abendländische Denkgeschichte präsentiert Erscheinungsbegriffe, die jeweils als entsprechende Äquivalente metaphysischer, transzentalphilosophischer und ontologischer Grundkonzepte auftreten. Der phänomenologische Impetus, zumal jener Eugen Finks, nimmt diese Erscheinungsweisen ernst, insofern mit diesen die philosophischen Grundbegriffe nicht nur Erläuterung, sondern auf ihre Denkvoraussetzungen hin Erhellung finden. So intendieren die einzelnen Stufen und Schritte eine »Phänomenologie der Phänomenologie« (vgl. etwa Fink 1988, 9), welche die unterschiedlichen Felder und Ebenen des Erscheinens, auch ihre »Wandlungen« zur Darstellung bringt.

Husserls methodische Insistenz auf der transzentalen Reduktion hat so von Anfang an nichts anderes im Blick, als die Konstitu-

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu Verf. 2006, insbes. 633 ff., 676 f.

tionsbedingungen der Welterkenntnis, der Weltwahrnehmung, ja der Welterfahrung aufzuzeigen. Diese methodische Selbstvergewisserung erweist sich als Eingangstor phänomenologischer Besinnung, insofern mit ihr die intentionale Bedingungsstruktur allen Erfassenkönnens, das unzerreißbare Korrelat von Noesis und Noema aufgewiesen wird. Phänomene sind keine Dinge, die dann auch noch zur Erscheinung kommen oder, wie bei Kant, als bloße Erscheinungen kategorialer Verstandesbegriffe auftauchten, sondern sie erscheinen und können nur erscheinen in ihrer subjektiven Horizontgebundenheit; ja Phänomenologie im Husserlschen Sinne erweist sich als Horizontforschung, von der her überhaupt etwas *als* »real« erfasst werden kann. »Das Grundphänomen, von dem aus Husserl das Weltganze in den Blick zu bringen sucht, ist das Phänomen des *Horizonts*« (Fink 1990, 148), und Husserl selbst spricht von der Welt als dem »Universalhorizont«, dem Horizont aller Horizonte. Und doch erweist sich dieses Horizont-Bewusstsein als »Leer-Horizont«, der, gerade weil er sich – bewusstseins-theoretisch – am einzelnen Ding und seiner Gegebenheit erprobt, gleichsam über die Realität hinweggeht, die nur als »wirkliche Erfahrung« *real* werden kann, d. h., dass ein »ganzes Erfahrungsfeld« notwendig wird, »innerhalb dessen uns die Dinge [überhaupt, G. S.] begegnen [können]« (ebd.). Dem fulminanten Eröffnungsszenario transzentalphänomenologischer Einsicht in die intentionale Grundstruktur, deren Gewinn nicht weniger als die Selbstgegebenheit von konstituiertem Sein und konstituierendem Ego-Bewusstsein *zugleich* ist, folgt eine gewisse Ernüchterung: Nicht nur die »Seinsart« der Intentionalität bleibt unbefragt und auf ihre »inneren Möglichkeiten« hin undurchsichtig, auch die »Welt« als das Wovonher und »Woraus-her des [möglichen] Entgegenstehens von Objekten bleibt unterbestimmt« (ebd. 28). Im Horizontbewusstsein meldet sich zwar (nebulös und abgeschattet) die Welt, aber es fehlt die »ontologische Durchsprache« (Fink 1976b, 306), die nicht nur die Unterschiedlichkeit der Seinsweisen, sondern auch mögliche Täuschungen, mögliche Vorentscheidungen und dergleichen thematisch machen könnte. »Das Einzelne kann täuschen, der Gesamtzusammenhang nicht« (ebd. 305). Fink meint damit das Ganze eines Erfahrungszusammenhangs, der für uns den Boden bereitstellt, von dem her wir überhaupt etwas als Täuschung, als Zwischenfall usf. wahrnehmen können.

Finks Husserl-Kritik zielt letztlich auf eine Unterbestimmtheit des Weltbegriffs und damit einhergehend auf eine Überzeichnung der

Vorrangstellung des (transzentalen) Subjekts und Bewusstseins.<sup>2</sup> Zugleich aber sieht er mit Husserl das Weltthema als vielleicht *das* Thema der Philosophie überhaupt aufgebrochen, das schon in Kants Unterscheidung zwischen »Dingwissen« und »Weltwissen« anklingt.<sup>3</sup>

Verstand sich Fink als Husserl-Schüler, so auch als Heidegger-Schüler, und damit, versteht man den genuin philosophischen Gestus darin, als deren Kritiker. In seiner Kritik an Psychologismus und Erkenntnistheorie legt Husserl, wenn man so sagen kann, die Immanenz des Phänomens selber frei, wohlgemerkt, ›Phänomen‹ jetzt verstanden als die Binnenstruktur transzentaler Selbstverständigung. Heidegger macht mit dieser Einsicht ernst, indem er nicht nur das Gegebensein der Dinge, sondern vor allem die Subjektverfasstheit aus dem Phänomen selber heraus zu verstehen sucht. Dasein ist nichts anderes als das »In-der-Welt-sein«. Damit ist nicht nur der Konstitutionsgrund der Intentionalität gesprengt, diese sieht sich auch auf die ontologisch-hermeneutische Existenzialität hin zurückverlegt und unterfangen. In allem geht es Heidegger um das »Ganzseinkönnen«, das zunächst an die Jemeinigkeit des Daseins, sodann an die epochal geschickten »Lichtungen« gebunden ist, wodurch wiederum der Weltcharakter als solcher in den Vordergrund tritt. Die Dinge sind nur verstehbar aus dem Ganzen

<sup>2</sup> »Erst im Vollzug geschehen die Einsichten in das, was sie [die Reduktion] ist und bedeutet: Nicht, wie es zunächst scheint, eine bloße Bewußtseinseinstellung, vielmehr die Verwandlung des reflektierenden Menschen in das ›transzendentale Subjekt‹, das allen Dingen und sich selber noch als einem innerweltlichen Ding seinsmäßig vorausgeht. Die Reduktion wird zu einer nicht-antizipierbaren Erfahrung, die das Bewußtsein mit sich selber macht. Sie beginnt in der relativen Unscheinbarkeit einer Haltungsänderung des Menschen, der sonst mit ungebrochener Gewißheit die ihm erscheinenden Dinge und Vorgänge seiner Umwelt erlebt, einen Nahbereich von Wahrnehmungsgegenständen um sich hat und von offenen Horizonten umstellt ist, in denen er die weitergehende Ausbreitung des Seienden in Raum und Zeit ganz selbstverständlich vermutet und voraussetzt. [...] die Natürliche Einstellung ist [selbst schon] ein transzentaler Begriff, – ein Begriff, welcher die Selbstvergessenheit, das verweltlichte Außersichsein der Subjektivität anzeigt.« (Fink 1976b, 303)

<sup>3</sup> »Kant bedeutet den Gipfel des metaphysischen Weltdenkens. [...] Kant denkt zum ersten Male ausdrücklich die Welt als den *allbefangenden Horizont des Seienden und seiner Auslegung*. Das Seiende hat über alle ihm eigenen Bestimmungen hinaus den grundsätzlichen Charakter von Binnenweltlichem.« (Fink 1990, 185) Zugleich aber mahnt Fink kritisch an, dass Kant »mit der Subjektivierung [...] alle Schwierigkeiten los [wird], aber auch die schwierige Sache selbst. Das All des Seienden ist nur noch eine ›regulative Idee‹. [...] Welt als die Dimension des Seienden betrifft nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich.« (Ebd.)

einer Situation, sie werden zu Bahnungen, die an jenem offenen Entgegen mitarbeiten, aus dem sich das Dasein entdeckt und erschließt. *Sinn* erfährt nur etwas als aus einem Vollzugssinn heraus verstanden, aus einem aktiven ex-istere, aus der ursprünglichen ek-statischen Verfasstheit des Daseins. Entscheidend ist, worauf Fink vor allem zurückgreift, dass mit der Entdeckung des »Phänomens der Welt« sowohl die Endlichkeit des Daseins als auch eine Seinsoffenheit thematisch werden, womit ein von altersher bekanntes und vertrautes Selbstverständnis des menschlichen Daseins nicht bloß bestätigt, sondern auf seine konstitutiven Voraussetzungen hin angegangen werden kann. An die Stelle des Erscheinens tritt ein »von sich selber her Zeigen«, in dem Sein und Erscheinen, wenn man so will, gleichursprünglich als »von der Welt her« (vgl. Fink 1990, 25) kommend auftreten.

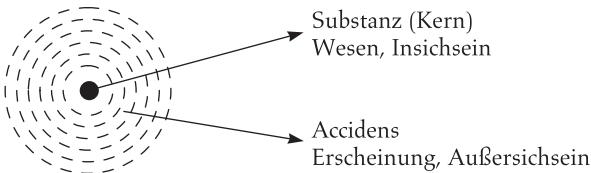
Gleichwohl, Heideggers Leitfrage bleibt die Seinsfrage, nicht das Weltproblem. »Dasein« als Fundamentalontologie und »Sein« resp. »Ereignis« als Seinsgeschichte bilden die Ursprungsorte des Heidegger-schen Denkens. Für Fink bleibt dieses Konzept – vor allem des späteren Heidegger – zu formal, zu allgemein, es spart sich gewissermaßen die konkreten Schritte, die eine Welt erst in ihre Welthaltigkeit und Weltgestalt hinein aufgehen lassen. Das Raumgebende und Zeitlassende der Welt (ebd. 207) erwiese sich als ein in sich, d. h. bis in seine Einzelzüge hinein vermittelndes Hervorbringungsgeschehen der Welt selber – nicht wie bei Heidegger als ein »»Es gibt« des »Ereignisses«, welches »Sein schickt« und »Zeit reicht«« (vgl. Heidegger 1976, 20 ff.) –, ebenso wie soziale, gesellschaftliche und kulturelle Phänomene konstitutiv an einem Weltempfinden und Weltverstehen mitarbeiten. »Sein ist, indem es als Welt waltet. Welt ist das Aufgehen des Seins« (Fink 1990, 205), nicht *von Sein!* Mit diesem »Ur-Ereignis, das allen Dingen und Begebenheiten erst den Spielraum gewährt« (ebd.), und das Fink den alle Ontologie und Ontik hinter sich lassenden Satz aussprechen lässt: »Am schwersten ist der Bewegungscharakter der Welt zu begreifen, – zu verstehen, wie hier von einem *Werden* gesprochen werden kann und darf« (ebd.), scheint mir ein, ja der wichtigste Grundzug des Weltphänomens benannt, den Fink gegen Heidegger ins Feld führt, und dies auch tun kann, weil er den Schritt vom Sein zur Welt macht. Das Aufgehen und Hervorgehen zeigt sich als ein universales, wenn man so will menschliches, pflanzliches wie kosmisches Phänomen. Alles Hervorkommen und Hervorgehen »erscheint«, und es erscheint nicht nur als »Erscheinen von etwas«, sondern dem zuvor *als* das Hervorgehen

selber. In diesem Sinne ist »Erscheinen« die Bewegung des Hervor-gehens selbst, das sich bis in die Selbstempfindung und Selbstdarstellung alles Lebendigen hinein widerspiegelt.<sup>4</sup> »Das Faktum aller Fakten, die Ur-Tatsache ist, daß Erscheinen geschieht.« (Fink 1976c, 234)

Von entscheidender Bedeutung erweist sich nun die Frage, *wie* Erscheinen *jeweils* geschieht: Ich möchte hierzu wie eingangs erwähnt anhand einer Parallelführung zwischen Zeichnungen und Erläuterungstext versuchen, eine sachlichere Präzisierung, die gewiss nicht ohne Vereinfachungen auskommt, zu erreichen.

### 1. Abb.: Substanzmodell (Antike/Mittelalter)

Erscheinen als »Schein«



Das für Antike und Mittelalter grosso modo maßgebliche substanziale Denkmodell nimmt das Erscheinen als »*was* erscheint«. Alles Seiende unterliegt so der Dualität von Substanz, der eine eigene Wesenstruktur innewohnt, und Accidens, in der das »Zufallende« als Eigenschaft zur Erscheinung kommt.

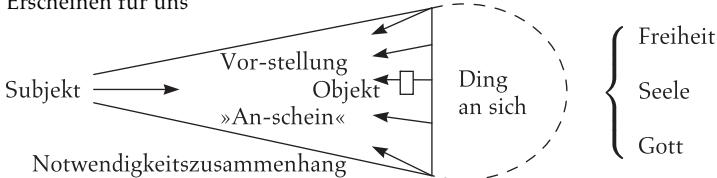
»Das Seiende: das verstehen wir in seinem kategorialen Bau, Träger von Eigenschaften zu sein, ein uns selbst niemals erscheinender Träger von erscheinenden und nicht erscheinenden Eigenschaften. Das Seiende, das wir musterhaft als Substanz, als Ding ansetzen, stellt sich in seinen Eigenschaften dar und schließt sich zugleich in sein Trägersein ein; jedes seiende Ding äußert und verschließt sich, ist ebenso sehr in sich, wie es außer sich ist. Der ontologische Bau des selbständigen Einzeldinges ist zugleich ein Insich- und Außersichsein, zerfällt in das innere Wesen und in seine Äußerung.« (Fink 1976c, 235)

<sup>4</sup> Hierbei ist das denkerische Verhältnis zwischen Heidegger und Fink durchaus ambivalent. Hat der eine Vorteile hinsichtlich einer bestimmten Fragerichtung, werden diese vom anderen durch anders gelagerte Fragestellungen gewissermaßen ausgeglichen. Genauso mit Bezug auf die Phänomenologie wird dies offenkundig, wenn von ihr als »Erscheinungslehre des Seins, nicht erst des Seienden« oder auch als »Mundanologie« die Rede ist, worin beide, Ontologie und Phänomenologie, auf ihren gemeinsamen Voraussetzungsboden zurückgeführt werden. »Heidegger war entschiedener, aber Fink bedachtssamer die Rückverbindung zur Phänomenologie während.« (Rombach 1980, 280)

»Erscheinung« tritt hier im Modus des »Scheins« und »Scheinens« auf. »Welt« ist und erscheint als Kosmos, als Ordnung, als Umfassendheit und Gegliedertsein alles Seienden.

2. Abb.: *Transzentalphilosophisches Erkenntnismodell* (Kant)

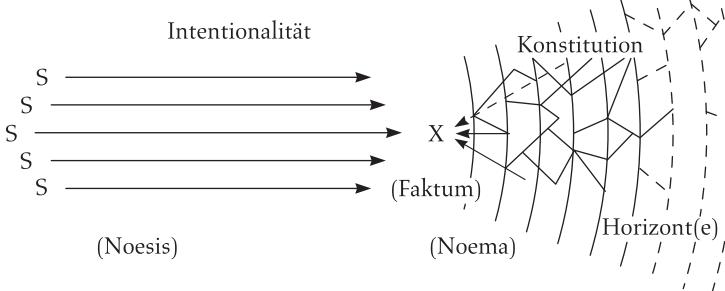
Erscheinen für uns



Dem erkenntnistheoretischen Denkmodell der Neuzeit, das die koper- nikanische Wende durchlaufen hat, ist die »vorstellungsmäßige Repräsentation, [also das] Gewußtsein bewußtloser und bewußter Dinge in einem Bewußtsein« (ebd. 234) eingeschrieben, überhaupt tritt Vorstellung als Grundmodus von Erkennen auf, was den Subjekt-Objekt-Bezug fürderhin als unhintergehbar ausweisen soll. Erscheinen heißt hier Vorgestelltwerden durch ein Subjekt, wodurch jede vorgestellte Sache einen »Anschein« gewinnt; sie sieht so oder so aus. Die Wirklichkeit kommt zur Darstellung, wie sie dem Menschen in seinem Zugang zu ihr erscheint, perspektivisch, »anscheinend«, auch verstellend (vgl. Fink 1958, 100 ff.). Alles Seiende erhält seine Bedeutung im Modus des *Gegen-standes*; Wahrheit heißt Erkanntsein, Wissen und Wissenschaft.

3. Abb.: *Transzendentale Subjektivität* (Husserl)

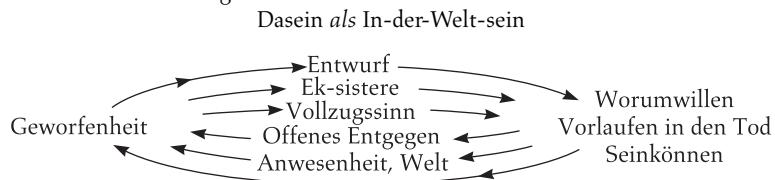
Erscheinen als Erscheinungsweise



Mit Husserl gelingt die Überführung von reinen Verstandesbegriffen resp. Anschauungsformen und allgemeiner »Bewusstseins-Setzung« in die intentionale Grundstruktur der *Horizontforschung*. Intentionalität *und* Konstitution werden als die beiden gegenseitig konstitutiven Grundbausteine eines Phänomens entdeckt. An die Stelle von Gegenstand und Gegebenheit treten deren Bedingungsstrukturen der Gegenständlichkeit und Gegebenheitsweise. Etwas erscheint nicht nur, sondern hat seine eigene Erscheinungsweise, ohne welche es überhaupt nicht *als* dieses wahrgenommen und erfasst werden könnte. Es erscheint in und als »Selbstgegebenheit«, d. h., es wird evident. Mit Husserls Phänomenologie avanciert die Philosophie zur Evidenzforschung: Am zum Erscheinenkommen von etwas erfasse ich zugleich meine Einsicht in dieses *als* Einsicht. Husserl nennt dies auch »originäre Gegebenheit«.

#### 4. Abb.: Existenzialmodell (Heidegger)

von sich selbst her zeigen



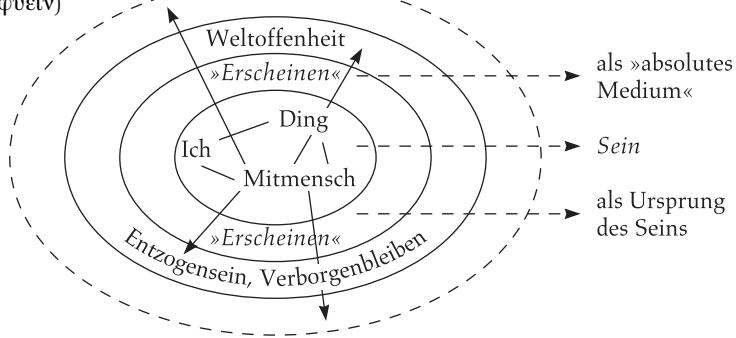
Die intentionale Bewusstseinsstruktur erfährt sich fundiert in der existenzialen Daseinsstruktur. In jedem Welt-/resp. Horizontbezug arbeitet vorgängig das »In-der Welt-sein« des Daseins. Das Seiende ist kein bloßer Gegenstand, jedem Seienden eignet eine spezifische Seinsverfassung, ja Seinsweise, von der her es seinen Sinn erhält. Die »Faktizität des Dass« ist nicht zu überspringen, und sie fordert daher, die *Wie*-gestalt des jeweiligen Seins, d. h. auch dessen Vollzugsweise, in Erfahrung zu bringen. Dies betrifft im Grunde alles »Seiende«, bei Heidegger aber vornehmlich die Daseinsverfasstheit des Menschen. Erscheinen wird so zum »von sich selber her Zeigen«, das zunächst und zumeist verborgen und entzogen ist.

5. Abb.: Weltoffenheit und Verborgenbleiben (Fink)

von sich her

aufgehen

(φύειν)



Mit seinem Entwurf der »Weltoffenheit« des Menschen, der jenseits von neuzeitlicher Verstandes-, Vorstellungs- und Bewusstseinsphilosophie sowie substanzialer Metaphysik ansetzt, ohne deren relative Gültigkeit in Zweifel zu ziehen, zeigt Fink – in Anlehnung an Heidegger – die Vorgängigkeit einer offenen Feldstruktur, aus der Ich, Ding und Mitmensch sich allererst begegnen und so aneinander zur Erscheinung kommen. »Immer aber sind unsere Standorte inmitten des Erscheinens, wir erscheinen selbst – für uns und füreinander.« (Fink 1976c, 232) Zum einen, und hierin liegt einer der Kritikpunkte Finks gegenüber Heidegger, denkt er die Anwesenheit vom Erscheinen her, so dass Sein und Seiendes vom Erscheinen abhängen, woraus und worin Dinge und Mensch erst in ihre Anwesenheit gelangen, zum anderen verwandelt sich dadurch das Erscheinen in ein »Hervorgehen« und »Aufgehen«, was das »on« und das »phaimonon« als nahezu identisch ausweist. Gleichwohl, der Aufgang geht nicht aus sich selbst hervor – diese Frage wird in Rombachs strukturontologischem und strukturgenetischem Ansatz leitend<sup>5</sup> – sondern möchte gleichsam eine dynamische Balance halten zwischen Entzögensein/Verborgenbleiben und Weltoffenheit. Finks einerseits hoch angesetzter, weil ontologisch und phänomenologisch grundierter Begriff des Erscheinens mag ande-

<sup>5</sup> Vgl. etwa Rombach 1988, 154–163, 221–298; 1993, 150–165, 300–318, 377–390; 1994, 65–85, 138–167.

rerseits fast ein wenig trivial anmuten, wenn er vom Erscheinen als dem »Hervor- und Zusammenkommen von Dingen aller Art in einer gemeinsamen Gegenwart« spricht, aber er zeigt damit ja erst das *Bedingungsfeld* allen Erscheinens und darin zugleich den »Vorschein«, in dem die »Eigenbewegung« und der »Seinsvollzug« von Dingen zum Erscheinen, d. h. zum Vorschein kommen (vgl. Fink 1958, 115).<sup>6</sup>

Scheint es nun so zu sein, dass Fink hier eine denkerische Entwicklungskonsequenz konstatiert, so hält er demgegenüber doch an einem Begriff der Erscheinung fest, der eigentlich »doppeldeutig schillert« (Fink 1976c, 234, vgl. auch 1958, 118). In der Tat, ein gleichzeitiges Festhalten an dem neuzeitlich geprägten Subjektbegriff auf der einen und dem von der griechischen Antike bis Heidegger laufenden Seinsbegriff und -verständnis auf der anderen Seite lässt vermutlich keine andere Wahl, als es Finks lapidare Anmerkung avisiert: »Es gilt die Begriffsspannung zwischen einander widersprechenden Gedanken auszuhalten.« (ebd. 246) Und dennoch scheint mir der historisch-systematische Gang, den Begriff und Phänomen der Erscheinung zurückgelegt haben, durchaus eine gewisse Konsequenz zu haben, ohne damit schon manch anachronistische und dichotomische Züge beiseiteschieben zu wollen: Der Begriff der Erscheinung hält sich durch, auch wenn er so unterschiedliche Felder bespielt, wie sie unterschiedlicher kaum sein können. Vom »Schein« zum »Anschein« über das »An-wesen« und »von sich selbst her Zeigen« zum »Vorschein« und schließlich zum »Auf- und Hervorgehen«, einem *phyein* als einem Wachsen und Gedeihen im Sinne des »zum Erscheinen Kommens«, *durchläuft das Erscheinens Felder, die stets an der Eröffnung von Welthorizonten arbeiten. Schon in dem phänomenologischen Grundtopos des »Erscheinens« wird also die Ambivalenz von Entsprechung und Widerstreit virulent, eine Ambivalenz, die sich unmittelbar in den jeweiligen Weltbegriffen niederschlägt.*

---

<sup>6</sup> Siehe in diesem Zusammenhang auch Finks Rede vom »Erscheinen als dem absoluten Medium« (Fink 1959, 118–130), womit er schon früh auf Zusammenhänge und Erweiterungen phänomenologischer Forschungen aufmerksam macht, die besonders F. Fellmann vorantreibt (Fellmann 2006, 151–180).

## 2. Differenz zwischen thematischen und operativen Begriffen

Die Unterscheidung, die Fink zwischen thematischen und operativen Begriffen vornimmt, scheint mir direkt in das Zentrum phänomenologischer Bemühungen zu führen, insofern es dort stets um Begriffsbildung, um Voraussetzungen des Begriffs, ja um die Grenzen des Begriffs geht. Beschreibt der Begriff ein Phänomen? Worin erfährt er hierbei seine Grenzen? Ist der Begriff gar selbst ein Phänomen, weit bevor das Phänomen einer Begriffsbildung unterzogen wird? Man könnte hier weiter fragen.

Ich möchte nur einige Stichpunkte aufgreifen und sie mit Fink, aber in manchem nicht konform mit ihm, zur Debatte stellen:

1. Der thematische Begriff ist im Großen und Ganzen das, was wir traditionell unter »Begriff« verstehen; Zusammenführung, *conceptus* von Mannigfaltigkeiten auf eine bestimmte Einheitsform. Wir arbeiten begrifflich, um überhaupt verstehen zu können, uns selbst und die Wirklichkeit insgesamt. »Das Denken hält sich im Element des Begriffs. Die Begriffsbildung der Philosophie zielt intentional ab auf solche Begriffe, in welchen das Denken sein *Gedachtes* fixiert und verwahrt.« (Fink 1976d, 185) Gewiss, Begriffe sind nie eindeutig, aber sie schlagen doch so etwas wie Pflöcke in den Denk- und Wirklichkeitsboden, die sodann in einem Begriffsnetz miteinander verflochten werden. Operative Begriffe indes gehen zurück auf das generative Geschehen der Begriffsbildung selber, ohne dies eigens thematisch werden lassen zu können. Sie sind, so könnte man annehmen, quasi vorbegrifflicher Natur, und doch treten sie in begrifflichem Gewand auf.

»Sie [die schöpferischen Denker] denken *durch* bestimmte Denkvorstellungen *hindurch* auf die für sie wesentlichen thematischen Grundbegriffe hin. Ihr begriffliches Verstehen bewegt sich in *einem Begriffsfeld*, in einem *Begriffsmedium*, das sie selber gar nicht in den Blick zu nehmen vermögen. Sie verbrauchen medial Denkbahnen, um das Gedachte hinzustellen. Das so *umgängig Verbrauchte, Durchdachte*, aber nicht eigens *Bedachte* eines philosophierenden Denkens nennen wir die operativen Begriffe.« (Ebd. 185 f.)

Wenn nun Fink bei den einzelnen Denkern hinsichtlich dieser begrifflichen Differenz fündig wird, so scheint mir dies zunächst zweifach konnotiert: Zum einen lässt er uns teilhaben an einem *Denkprozess*, in dem aus der Spannung zwischen gedanklicher Idee (dem jeweiligem Konzept/Ansatz) und sprachlicher Fassung/begrifflicher Umsetzung ein Gedanke Gestalt annimmt, zum anderen weist er darauf hin, dass

jedes Denken in weitere Denktraditionen eingebettet ist, deren Begrifflichkeiten gleichsam unbedacht übernommen werden, obwohl der neu angezielte Gedanke thematisch auf anderes hin tendiert. Begriffe führen sozusagen ein Eigenleben, das u. U. gegen den mit ihrem Gebrauch angezielten Gedanken läuft; daher suchen sie auch nach ständiger Interpretation und Auslegung, um die Differenz von Gedanke und Begriff möglichst klein zu halten.<sup>7</sup> Von einer Identität beider wird wohl kaum die Rede sein können, auch wenn dies wie etwa in der sprachanalytischen Tradition als Voraussetzung Geltung beansprucht.

2. Mit dem Verständnis des operativen Begriffs *als eines Mediums* tritt man in jenen Bereich der Phänomene ein, der den Erfahrungsboden und -hintergrund, der selber nie direkt sprachlich zu fassen ist und doch alle Sprachwerdung trägt, aufgreift und gleichsam mitsprechen lässt.<sup>8</sup> Diese Öffnung der Phänomene auf ihren Erfahrungsboden und Erfahrungsweg hin scheint mir die Begriffssprache an eine Grenze zu führen. Es ist nicht von ungefähr, dass Denker wie Merleau-Ponty, Heidegger u. a. auf Literatur und Dichtung zurückgreifen, um etwas zum Vorschein zu bringen, was begrifflich gefasst nicht gesehen werden könnte. Heideggers Denken etwa geht auf »Worte«, auf »Grundworte«, die in ihrem etymologischen Wortfeld aus der Sprache die Phänomenkonstellation zu gewinnen suchen; man beschreibt nicht, man er-schreibt. Und was tun Schriftsteller und Dichter anderes, als Phänomene sehen zu machen, die zuvor verborgen oder entzogen und gar nicht existent waren? Literaturen bergen Schätze von Phänomenen, und doch müssen wir sie in ihre Phänomenologien heben. Das Opera-

<sup>7</sup> Von hier aus betrachtet erweisen sich die ansonsten sehr verdienstvollen Unternehmungen der »Begriffsgeschichte« als Sekundärveranstaltungen philosophischer Selbstverständigung.

<sup>8</sup> Mit Merleau-Ponty etwa ließe sich schon vom »Unsagbaren des Sagbaren« wie vom »Unsichtbaren des Sichtbaren« sprechen (vgl. Merleau-Ponty 1994, 172–203; ders. 1984, 13–43), Levinas unterscheidet zwischen dem Sagen (dire) und dem Gesagten (dit), was eine genuine Sprachethik im Zeichen des Anderen nach sich zieht (vgl. Levinas 1992, 29ff., 65 ff., 93 ff., 211, 330), der Schriftsteller Jorge Semprun legt durch die Verschränkung von Erlebnis und Schreiben eine zeitlich-räumliche, zuvor so nicht gekannte Mehrdimensionalität der Erfahrung frei (vgl. Semprun 1995). Ebenso hatte schon Heidegger auf die grundsätzliche Differenz zwischen Sprache als Sprache und Sprache als Sage aufmerksam gemacht (vgl. Heidegger 1986, 239–268). Angesichts dieser Aufzählung, die sich leicht erweitern ließe, ist man doch über die anhaltenden sprachanalytischen und begriffsgeschichtlichen Unternehmungen verwundert, insoweit diese alleinige Wahrheitsansprüche und Letztgültigkeiten damit verbinden.

tive der Begriffe sehe ich daher etwas positiver gewendet als Fink in der Fähigkeit, zwischen ›Wort‹ und ›Begriff‹ ein philosophisches Feld zu etablieren, das aus der Spannung beider lebt. (Man denke etwa auch an die »Sprachen« der Metapher, des Symbols, des Bildes usf., wie etwa bei Hölderlin, Nietzsche, Derrida, Ricœur, Blumenberg, Rombach usf.) »Die operative Verschattung [...] ist 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.« (Ebd. 189 f.) Aber das Medium des Sehens als das *Nichtgesehene* ist durchaus »sichtbar« zu machen, wenn auch in einem anderen Sinne und anderen methodischen Zugängen als bisher.

3. Fink führt das oben unterbrochene Zitat wie folgt fort: »Sie [die operativen Begriffe] sind – bildlich gesprochen – der *Schatten einer Philosophie*. Die klärende Kraft eines Denkens nährt sich aus dem, was im Denk-Schatten verbleibt. In der höchstgesteigerten Reflexivität wirkt immer noch eine Unmittelbarkeit sich aus. Das Denken selbst gründet im Unbedenklichen. Es hat seinen produktiven Schwung im *unbedenklichen Gebrauch von verschatteten Begriffen*.« (Ebd. 186) Hier gewinnt der Schattenbereich des Begriffs eine positive Bedeutung, wenngleich Fink daraus nicht die oben angesprochene Spur aufgreift, eine mögliche Unterscheidung zwischen Begriff und Phänomen vorzunehmen. Der Denk-Schatten erweist sich als Schatten des Begriffs, der qua Begriff stets »von außen« herantritt. Phänomene indes haben einen Innenblick, in den man hineinfinden muss, um ihren Innenbau, ihre Verfasstheit und Struktur vor Augen zu bekommen. Phänomene sind nicht zu »denken«, aber man kann sie »sehen« und dann zu »zeigen« versuchen. Mag sein, dass genau in dieser Spanne zwischen Begriff und Phänomen die Schwierigkeit für Phänomenologen liegt, einem Nichtphänomenologen ein Phänomen, und das heißt auch, den Sinn der Phänomenologie zu zeigen.

Dies betrifft etwa auch schon das methodische Rüstzeug phänomenologischer Arbeit. So macht Fink bekanntlich darauf aufmerksam, dass Husserls Grundbegriffe wie etwa Epoché, Konstitution, ja schon Phänomen, operativ gebraucht werden, was besagen will, dass sie thematisch, d. h. begrifflich gar nicht geklärt sind. Und doch zeigen sie den phänomenalen wie phänomenologischen Grundgehalt. Man muss es nur sehen, d. h. die Evidenz haben. (Vgl. Fink 1976d, 180 ff.)

Es wären noch weitere Punkte anzuführen, so etwa das Konzept der »Differentialinterpretation« Rombachs, das zwischen dem »Den-

ken eines Denkers« und dem geschichtlich und epochal grundierten »Gedanken« unterscheidet, der u. U. anderes besagen will oder wollte, als der Denker ausgeführt hat. Aus deren Differenz wiederum kann das innere Steigerungsgeschehen des philosophischen Denkens selber ersehen und gewonnen werden.<sup>9</sup> Fink hingegen setzt hier eher »analogisch« an, so etwa im bloß metaphorischen Gebrauch von »Wachsen und Gedeihen« für das pädagogische Geschehen, wie er auch beispielsweise »Arbeit« und »Herrschaft« in einer bestimmten zeitgebundenen, dialektisch verschrankten Analogie ansetzt. Dies hat naturgemäß auch Konsequenzen für den jeweiligen Hintergrund der »Grundphänomene«, die keineswegs allein einen Wesensverhalt beschreiben, sondern geschichtlich einen jeweils anders gelagerten Sinngehalt austragen, andere Bedeutungen annehmen usw.

Auch auf diesem Feld der Begriffssprachen zeigt sich die Ambivalenz zwischen Entsprechung und Widerstreit sehr deutlich. Es hängt sehr davon ab, was wir unter ›Begriff‹ verstehen, ob überhaupt eine Spannung – sei diese negativ oder positiv – zwischen Begriff und Phänomen gesehen wird oder auch beider beständiger Entsprechungsversuch und latent aufsässiger Widerstreit überhaupt bemerkt werden. Fink hat mit seiner Unterscheidung zwischen thematischer und operativer Begrifflichkeit hierzu wichtige und für ein phänomenologisches Verstehen und Selbstverständnis geradezu notwendige Schritte gewiesen. Das Grundthema der Phänomenologie, das Weltverständnis, überhaupt der Weltcharakter der Phänomene, steht und fällt damit.

### 3. Die dialektische Phänomenkonstellation

1. Ich möchte nun etwas näher auf die spezifische Phänomenkonstellation eingehen, die bei Fink stets in eine phänomeninterne Dialektik mündet. Bevor ich aber wie oben anhand einiger Zeichnungen diesem dialektischen Weg nachgehe, will ich an Finks Grundtopos der »Weltoffenheit« die anthropologisch-kosmologische Verklammerung hervorheben. Es ist bei Fink ja in der Tat auffallend, dass allen Phänomenen diese dialektische Signatur eingeschrieben ist, natürlich auch und vor allem den basalen Grundphänomenen.

---

<sup>9</sup> Siehe Rombach 1981, Bd. 1, 45–48; 1983, 141–143, vgl. hierzu auch Franz 1999, 25–32.

Fink versteht unter »Weltoffenheit«<sup>10</sup> sowohl jene des menschlichen Wesens als auch jene der Welt selber. Diese Doppelung oder auch »Dialektik«, wie Fink sagt, durchgreift all seine phänomenologischen Analysen. Mensch und Welt sind immer schon so miteinander verflochten, dass sie gewissermaßen zwei Parameter ein und desselben Phänomens sind. Die Phänomenstruktur oszilliert daher zwischen einer »Binnenweltlichkeit«, in der »Ich«, »Mitmensch« und »Ding« aneinander und gegenseitig in ihr Erscheinen kommen, in der aber zugleich die Welt als Welt »ins Wesenlose zu sinken« droht, und »Weltoffenheit«, in der der Bezug zur Welt als ganzer aufrechterhalten bleibt, ohne dass die Welt jemals als Ganze gegeben sein könnte. Anders formuliert: Wir sind einerseits mittendrin und wir umgreifen andererseits dieses Mittendrinsein. Der Mensch *ist* dieser dialektische Weltbezug, in dem sich das »Entbergende« und »Verbergende« gewissermaßen aneinander reiben und abarbeiten. Der Mensch ist diese »Unentschiedenheit«, in welcher er nur der Unentschiedenheit der Welt in ihrem binnensektoriellen Profil *und* ihrer »kosmischen« Universalität entspricht.<sup>11</sup> Er ist die »weltverlorene« und zugleich die »weltoffene Existenz«.

Fink scheint mit zwei disparaten Weltbegriffen zu arbeiten, deren ontologische Verbindung eigentlich einen Widerspruch darstellt. Kritisch gewendet könnte man durchaus behaupten, dass der Hintergrund für Finks dialektisches Phänomenmotiv seiner Zwischenstellung zwischen Husserl und Heidegger geschuldet ist. So nimmt er zum einen den Phänomengehalt des In-der-Welt-seins von Heidegger auf, tut dies

---

<sup>10</sup> Vgl. Fink 1976; ders. 1990, insbes. 24ff.; ders. 1958, 130, *passim*.

<sup>11</sup> In der Anthropologie Max Schelers spielt der Begriff der »Weltoffenheit« ebenfalls eine zentrale Rolle. Er fungiert dort aber vor allem als anthropologische Kategorie im Gegensatz zur »Umweltgebundenheit« des Tieres. So bilden für Scheler neben der »Weltoffenheit« das »Selbstbewusstsein« und die »Gegenstandsfähigkeit« jene »unzerreiβbare Struktur, die als solche erst dem Menschen eigen ist« (Scheler 1978, 41), das heißt, Scheler geht es um eine Wesensbestimmung des Menschen, in der die Konstitutionsfrage danach, wie es zu diesen Bestimmungen denn kommt, eigentlich schon vorausgesetzt ist. So bleibt es eine offene Frage, wie denn die beiden von Scheler sehr klar unterschiedenen Seinsbereiche von Drang und Geist sich gegenseitig befruchten können sollen – darauf läuft ja Schelers Gedankengang hinaus –, wenn sie im vorhinein unterschiedlichen Wesensregionen zugeordnet werden. Als ob es Leben ohne Geist und Geist ohne Leben geben könnte. Die Metaphysikgebundenheit Schelers hat manch' groß ange setzte Phänomenanalyse nicht zu Ende führen lassen, wiewohl Scheler einem jeden Formalismus des Denkens mit einer Art materialer Phänomenologie zu begegnen suchte.

aber in der abgeleiteten Form des »man«, was im Grunde den »Weltverlust« nach sich zieht. Zum anderen möchte er die Intentionalstruktur von Husserl nicht aufgeben, da diese den Grundbezug zur Welt stets offen hält. Letzteres muss dann gewissermaßen für die Fehlform des ersteren einspringen, geht aber wiederum auf eine Dimension, also auf den »Horizont«-Begriff zurück, der notwendig dann auftaucht, wenn das Weltphänomen als Bewusstseinsphänomen angegangen wird. Ersteres indes möchte jeglichen »Weltbezug« transzendieren, insofern hier die Welt *als* Welt, und damit das Dasein *als* Dasein überhaupt erst aufgehen. Dies kann allerdings nur deutlich werden, erfasst man die vorgängige Ungeschiedenheit von Dasein und Welt. Finks Analysen indes verbleiben, so scheint es, in einer eigentümlichen Unentschiedenheit zwischen Welt als Welt und Welt als Horizont, was jedem Phänomen seinen spezifisch dialektischen Anstrich gibt. Gleichwohl, und daher ist mir Fink so wichtig, öffnet er die Phänomenstruktur hin auf ihre »Weltlichkeit«, und dies nicht nur wie bei Heidegger hinsichtlich des »Daseins«. Fink sieht die Notwendigkeit, von der Welt her anzusetzen, »das Ding«, wie er sagt, »von der Welt her zu denken«,<sup>12</sup> um damit auch dem »Ich« in seine Offenheit und seinen Aufgang hinein zu verhelfen. Seine Analysen der Grundphänomene dokumentieren dieses Bestreben nachhaltig. Jedes Grundphänomen öffnet sich, indem es zugleich darin Ich und Welt zu ihrem Aufgang (φύειν) verhilft. Das Grundphänomen der Arbeit zeigt das Hervorkommen des Arbeits-*Ich* ebenso wie die »Welt der Arbeit« als stets in ihre widerstreitende Dialektik verstrickt. Dies verhält sich mit der »Liebe« und dem »Spiel« wie mit den anderen Grundphänomenen nicht anders.

Die andere Problemstellung meldet sich darin, dass Fink Grundlagen des metaphysischen Substanzdenkens mit einem System- und Subjektdenken neuzeitlicher Prägung verknüpft. Aber in dieser Hinsicht greift er nur auf Hegel zurück, der genau aus dieser Grundspannung von Substanz und Subjekt sein dialektisches System entworfen hat. Der Widerspruch vermag also *positiv* aufgenommen zu werden, obwohl, und dies ist entscheidend, Fink sich dezidiert gegen die Hegelsche Dialektik stellt, insofern diese in einem synthetisch sich beständig übersteigenden Fortschrittsdenken, das alle Gegensätze »aufhebt«, und dies auch noch dreifach, zu einem letzten Endpunkt strebt, in dem sowohl der absolute Geist erreicht wird als auch der Begriff zur Ruhe

<sup>12</sup> Vgl. E. Fink 1990, 25 ff., 184–211.

kommt. Nicht nur gegen diese Aufhebungspraxis, auch gegen die Allmacht des Begriffes, dem ja alles Historische und Menschliche geopfert zu werden scheint, möchte Fink die dialektische, widersprüchliche Grundspannung aufrechterhalten und zugleich aushalten, begegnen sich doch darin die Dinge, der Mensch und die Welt in einer produktiven »Gegenwendigkeit«. Der dialektische, mit dem Widersprucharbeitende *Gegensatz* wird zu einer *Gegenwendigkeit*, in der Entsprechung und Widerstreit sich beständig ablösen. Und, nicht zu vergessen: Benutzt Hegel seine zweifellos trefflichen Phänomenbeschreibungen sozusagen für die formale Begriffsklärung, öffnen sich bei Fink die Phänomene überhaupt erst, gerade durch den Erhalt ihrer phänomenalen, d. h. erscheinungsträchtigen und offenen Felder. Es ist nicht von ungefähr, dass Finks Denken und das heißt auch seine darin gesichteten Phänomene auf ›Welt‹ zulaufen. Seine Dialektik trägt unverkennbar genuin phänomenologische Züge, die Hegel, das sei konzidiert, so noch gar nicht kennen konnte.

Bei allen kritischen Anmerkungen, Fink landet bei einer dialektischen Phänomenkonstellation aus *inneren* Gründen. Gegen Ende seines Wiener Vortrags von 1962, »Phänomenologie und Dialektik«, heißt es: »Die Dialektik sollte nicht als eine fremde, andersartige Methode der phänomenologischen Denkweise gegenübergestellt werden, es kam darauf an, aus den phänomenologischen Gedanken selbst die dialektische Unruhe des Denkens hervorbrechen zu lassen.« (Fink 1976c, 245) Fink sieht diese dialektische Unruhe überall am Werk, aber damit entdeckte er zugleich die innere Dynamik der Phänomene selber, ihr nie bei sich Bleibenkönnen, ihr stetes sich Übersteigenwollen, und damit zugleich auch ihre interne Dimensionierung in Phänomen und Grundphänomen, also die Erfassung, zumindest aber die Erahnung der Tiefendimensionen und Tiefenstrukturen der Phänomene. Sobald man wie Fink den weiten und verwickelten Zügen eines Phänomens folgt, schließt sich dieses nicht nur auf, es geht als es selber überhaupt erst auf, verzweigt sich in mehrere Ebenen und eröffnet mehrere Dimensionen seiner selbst, entfaltet sich und gewinnt eine eigene Dynamik, die wiederum zunehmenden Widerstreit evoziert.

2. In »Phänomenologie und Dialektik« (Fink 1976c, 228–249) hat Fink eine so kurze wie prägnante Darstellung seines phänomenologisch-dialektischen Konzeptes entworfen, die ich zum einen auszugsweise zitieren, zum anderen »ko-operativ« mit einigen Zeichnungen und wenigen Stichpunkten ergänzend begleiten möchte. Es geht hier-

bei um drei Ebenen der Betrachtung, um die Ebenen der »Seinsdialektik« (I), der »Existenzdialektik« (II) und der »Weltdialektik« (III), denen ich versuchsweise die »Phänomenstruktur von ›Grundphänomen‹ resp. ›Phänomen‹« (IV) zur Seite stelle.

Ad I:

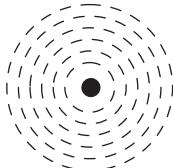
»Das Seiende: das verstehen wir in seinem kategorialen Bau, Träger von Eigenschaften zu sein, ein uns selbst niemals erscheinender Träger von erscheinenden und nicht erscheinenden Eigenschaften.« (Ebd. 235) – *Siehe 1 a.*

»Jedes ist nur ›es selbst‹, sofern es von anderen umringt, an ihnen seine Grenze hat. Die Grundstruktur des Seienden als solchen – des endlichen Seienden – ist eine Gegenspannung gegensätzlicher Momente: Insichstehen und Außerung, Selbstheit und Begrenztheit durch anderes, inneres Wesen und äußere Darstellung.« (Ebd.) – *Siehe 1 b.*

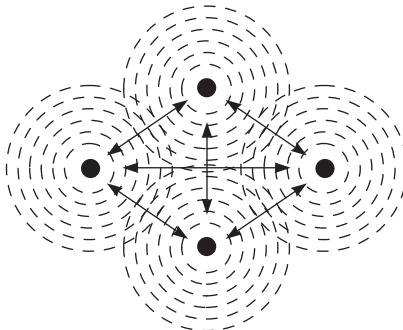
»Zu den Grundfragen der [konstitutiv auch an Zeit und Raum gebundenen, G. S.] Seinsdialektik, gehört das Verhältnis von Sein und Erscheinen – vom Seienden her gedacht, als Außerung und Darbietung von etwas, was sich zugleich verschließt und in sich zurückgeht. Hier müssen auch die Vorstellungen abgearbeitet werden, daß ein Erscheinen der Dinge sich wie eine Zwischenwand, wie ein Absperriegel auswirke, das ›Ding für uns‹ gewissermaßen das ›Ding an sich‹ verdecke.« (Ebd. 247) – *Siehe 1 c.*

*I. Was? – – – – Seinsdialektik*

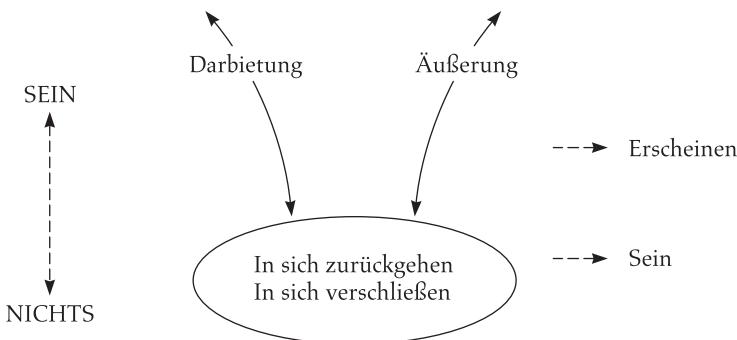
a) Substanzmodell:



b) Feldstruktur:



c) Erscheinen:



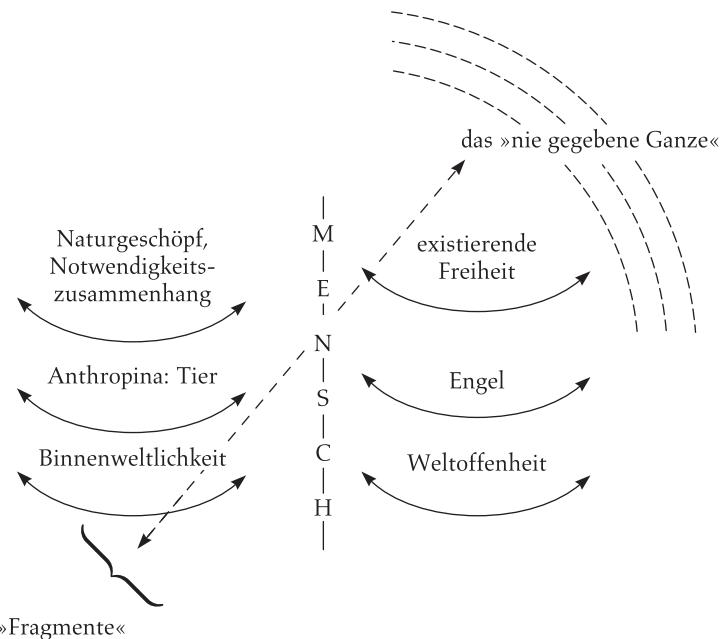
*Kurzkommentar:* Die Zeichnungen I a–c, mit denen ich Finks Analysen fokussiere, zeigen nicht weniger als die ontologischen Grundverständnisse, wie sie Fink über die Substanz- und Dingontologie von Antike (und Mittelalter) über das funktionale und relationale Denken der Neuzeit bis zu seiner eigenen Konzeption dialektischer Verfasstheit der Phänomene entwickelt. Aus der »Begriffsspannung«, ja dem »schreienden Widerspruch« zwischen den beiden ersten Konzeptionen (vgl. ebd. 246) gewinnt Fink einen Denkansatz, der die Sachverhalte so umkehrt, dass *vor* aller Seins- und Relationsbestimmung, wenn man so will, *vor* allem Substanz- *und* Systemdenken die dialektische Struktur des *Erscheinens selber* heraustritt. »Das Faktum aller Fakten, die Ur-Tatsache [...], daß Erscheinen geschieht«, ja dass »Erscheinen« als »Hervorkommen« (vgl. ebd. 234) verstanden wird, welches auch noch den philosophischen Grundkategorien und -begriffen wie Sein und Nichts, Wesen und Erscheinung usf. deren Stellungen, Möglichkeiten, Vermittlungen etc. zuweist, findet Fink in jedem Gedanken wie jedem Phänomen bestätigt: Alles »bietet sich dar« und »äußert sich«, und genau darin und zugleich damit »geht es in sich zurück« und »verschließt sich«. Diese »Seinsdialektik« entzieht sich aber jeder Logik, auch einer dialektischen, weil sie dem zuvor stets schon als »Hervorkommen«, d.h. als innere Dialektik der Phänomene selber, sich vollzieht.

Ad II:

»Natürlich ist die Existenzdialektik immer mit dem Bezug des Menschen zu den umgebenden Dingen verklammert, aber sie erschöpft sich nicht im Verhältnis des Menschen zur phänomenal gegebenen Umwelt. Der Mensch ist

Naturgeschöpf und ist existierende Freiheit, er bringt die beiden Seinsweisen nie problemlos zusammen, er »ist«, existiert als ihr Widerspruch, er hängt zwischen zwei Abgründen, dem höchsten Seienden und dem Nichts, ist nie-mals sicher wie das Tier und niemals in der Freiheit unbedrängt wie der Engel. Er ist angepflockt an Dinge, die er braucht, deren er zur Lebensfristung bedarf – und ist, umzingelt von Nahdingen, zugleich weiter draußen als jedes binneweltliche Seiende, weil er sich zum nie Gegebenen verhält, das alle Fragmente versammelt und sich selbst dabei entzieht. Innerweltlich und weltoffen wird der Mensch zum Ort der Wahrheit der Dinge und zugleich die Stätte des Irrtums, des Zweifels, der Lüge.« (Ebd. 247 f.)

II. Wem? Wer? ----- Existenzdialektik



*Kurzkommentar:* Was zunächst an Kants Konzeption des Menschen als Doppelwesen von Freiheit und Notwendigkeit erinnern mag, erweist sich bei näherem Hinsehen als eine Art Transformation von »Metaphysik/Substanz« und »Phänomenologie/Erscheinung« in die innere Dialektik der Phänomene selber. Aus deren Feldern, deren Spannungsgemenge zwischen Phänomen und Grundphänomen kommt sich der

Mensch in seiner Existenz entgegen, gewinnt daraus seine dialektische Grundverfasstheit, wie sie beispielsweise und vor allem zwischen binnenweltlicher Verwobenheit und unverfügbarer Weltoffenheit sich bekundet. Der Mensch »ist« mehr ein »Zwischen« denn eine Person, ein Individuum, ein Subjekt oder Dasein. Finks Analysen der fünf »Grundphänomene« zeigen diese dialektische Spannweite des menschlichen Daseins, dieses »Zwischen« als »Vonwoher«, aufs Eindrücklichste.

Ad III:

»Der Weltraum und die Weltzeit sind in ihrer Ganzheit zwar immer vorausgesetzt, jedoch niemals gegeben. Die binnenweltlichen Orte und Zeiten sind gleichsam fragmentarische [Anschnitte und] Ausschnitte aus einem Ganzen, das nicht selbst erscheint, aber worin jegliches Erscheinen von Seiendem und jegliches menschliche Vernehmen Ort und Weile hat.« (Ebd. 243 f.) – »[...] Grundsätzlich bedeutet dies, dass das Zugleich von menschlichem Erleben und dem Vonsichheraufgehen der Dinge in eine Fülle von Bestimmtheiten, Eigenschaften und Modi grundsätzlich *weltweit* ist. Gegenwart ist Weltgegenwart, die Augenblicklichkeit des ›Jetzt‹ ist grundsätzlich überall.« (Ebd. 243) – »[...] Völlig anderer Struktur sind [daher] die dialektischen Verhältnisse, in denen unausweichlich das Weltganze für unser Vorstellen zu groß und für unsere Begriffe unfaßlich, für unser Sagen unsäglich wird. Hegel hat Kant den Vorwurf gemacht, er habe die Dialektik nur in der Region der Totalitätsgedanken erkannt und nicht gesehen, daß in jedem Begriff die unendliche Unruhe des Geistes stecke, – so trifft der Vorwurf nicht. Hegel hat die Seinsdialektik universal, Kant das Universum dialektisch gedacht.« (Ebd. 249)

*Kurzkommentar:* Das Grundthema der Phänomenologie ist die ›Welt‹, und man könnte die Geschichte und Vorgeschichte der Phänomenologie als Genealogie und Generativität des Weltbegriffes lesen.<sup>13</sup> Finks besonderer Beitrag hierbei besteht darin, dass er die intrinsische Dialektik der Begriffe selber und darüber hinaus der Bewusstseins-, der Seins-, ja der Erscheinungsweisen zum Thema gemacht hat, weshalb er anstatt von transzentaler und ontologischer Differenz von »kosmologischer Differenz« sprechen kann.<sup>14</sup>

Ad IV:

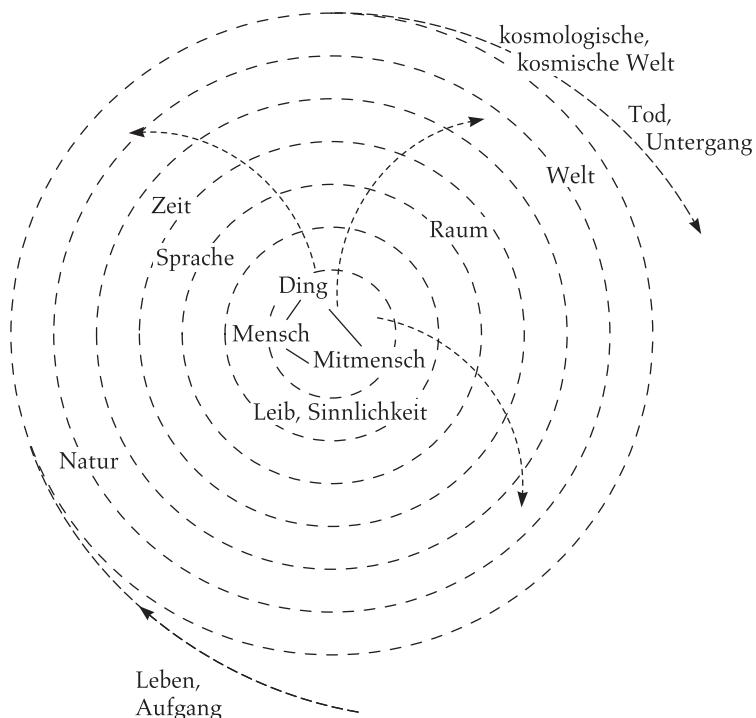
»Die drei fundamentalen Formen der Seins-, Existenz- und Weltdialektik stehen niemals unbezüglich nebeneinander, sie sind verkoppelt, durchdringen

---

<sup>13</sup> Vgl. hierzu Verf. 2008, 35–50; ebenso 2006.

<sup>14</sup> Vgl. Fink 1977, insbes. 203–323; ders. 1990, 25, *passim*; ders. 1992; sh. hierzu auch Schenk-Mair 1997.

III. Wann? Wo? ----- Weltdialektik



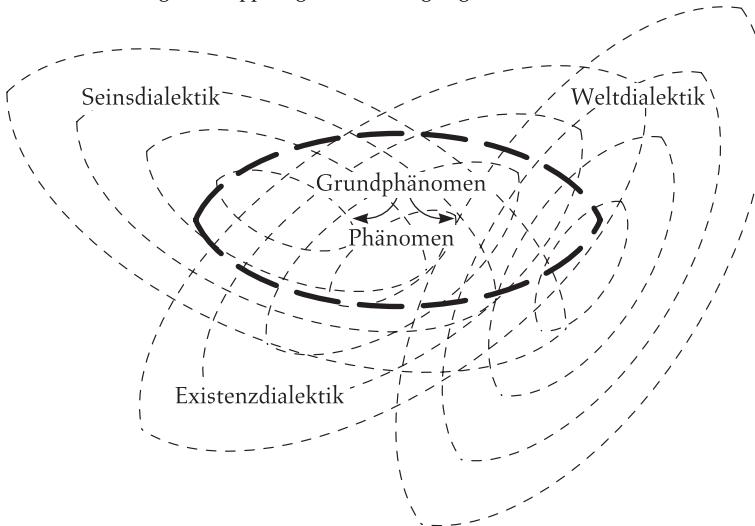
»Dialektisches Spiel«  
der »Gegenwendigkeiten«  
– Entsprechung und Widerstreit –

⎭  
 Erscheinen – Nichterscheinen  
 Nähe – Ferne  
 Gegenwart – Unendlichkeit  
 Ding – Weltweite  
 Leben – Tod  
 Vorstellung – das Unvorstellbare  
 Begriffe – das Unbegreifliche  
 Sagen – das Unsagbare

sich und bilden die Grenze für die phänomenologischen Methoden. Gewissermaßen ein *Grenzgang* war unser Versuch, aus einer ungeprüften Voraussetzung aller Phänomenologie, aus der Voraussetzung, daß das Seiende erscheine, zum Problem der Dialektik vorgestoßen.« (Ebd. 249)

IV: Phänomenstruktur von *›Grundphänomen‹ und ›Phänomen‹*

– Verschränkung, Verkopplung, Durchdringung von I, II und III –



*Kurzkommentar:* Erst die Bezüge und Verschränkungen, die gegenseitigen Verkopplungen und Durchdringungen der drei dialektisch verfassten Dimensionen von Seins-, Existenz- und Weltdialektik lassen ein Phänomen *als* Phänomen hervortreten. Insofern jedes Phänomen in Grundphänomene eingelagert ist und deren »Spiel« jenes Feld eröffnen, aus dem heraus Menschsein geschieht, ja der Mensch *als* Mensch allererst hervorkommt, zeigt Fink nicht weniger als die Geburt des Menschen aus dem Geiste der auf *›Welt‹* hin zulaufenden Grundphänomene.

### Schlussbemerkung

Die vielfältigen Bezüge der Finkschen Weltkosmoi gewinnen ihre Spannkraft aus der Dialektik, vielleicht könnte man auch sagen, dem »Zwischen« von Entsprechungsformen und Widerstreit. Ich konnte nur einige wenige Aspekte ansprechen, ja nur andeuten. In der Offenheit für und das forschende Grundinteresse an den Phänomenen selber, an ihrem Bau, ihrer inneren Dynamik und ihrem Entfaltungsgesche-

hen – darin liegt die große Attraktivität des Denkers Eugen Fink. Was könnte der phänomenologischen Forschung besseres geschehen, als mit ihm auf weitere Entdeckungsfahrt zu gehen?

Ich habe mit zwei Zitaten von Fink begonnen, ich möchte auch mit zwei von ihm enden: »Das Fragen der Phänomenologie ist *transzendentales* Fragen, [...] insofern der Mensch als das Weltwesen begriffen wird, weil in der Tiefe seines Lebens die *Weltenschöpfung* geschieht.« (Fink 1976e, 43) Etwas selbstbezüglicher und doch kontingenter, vorsichtiger und tentativer, gleichwohl nicht weniger mythisch und mediterran formuliert: »Und so sind die Denkenden immer Wagende, die von den festen Küsten sich abstoßen: Argonauten der Vernunft.« (1958, 52)

## Literatur

Fellmann, F. (2006): *Phänomenologie zur Einführung*, Hamburg.

Fink, E. (1958): *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Den Haag.

- (1966): »Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie des Unwirklichen«, in: ders.: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag, 1–78.
- (1976): *Nähe und Distanz*, hg. v. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1976a): »Weltbezug und Seinsverständnis«, in: Fink 1976, 268–279.
- (1976b): »Reflexionen zu Husserls Phänomenologischer Reduktion«, in: Fink 1976, 299–322.
- (1976c): »Phänomenologie und Dialektik«, in: Fink 1976, 218–249.
- (1976d): »Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie«, in: Fink 1976, 180–204.
- (1976e): »Die Idee der Transcendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie«, in Fink 1976, 7–44.
- (1977): *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg/München.
- (1979): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg/München.
- (1988): *VI. Cartesianische Meditation, Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, hg. v. H. Ebeling u. a., Dordrecht/Boston/London.
- (1990): *Welt und Endlichkeit*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (1992): *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.

Franz, Th. (1999): *Der Mensch und seine Grundphänomene. Eugen Finks Existenzialanthropologie aus der Perspektive der Strukturanthropologie Heinrich Rombachs*, Freiburg i. Br.

Heidegger, M. (1976): »Zeit und Sein«, in: ders.: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 2. Aufl., 1–25.

– (1986): »Der Weg zur Sprache«, in: ders.: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 8. Aufl., 239–268.

Lévinas, E. (1992): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München.

Merleau-Ponty, M. (1984): »Das Auge und der Geist«, in: ders.: *Das Auge und der Geist*, Hamburg, 13–43.

– (1994): *Das Sichtbare und das Unsichtbare* [1. Aufl. 1986], München.

Rombach, H. (1980): *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, Freiburg/München 1980.

– (1981): *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 Bde. [1. Aufl. 1965/1966], Freiburg/München.

– (1983): *Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit. Die philosophische Hermetik*, Basel.

– (1988): *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit* [1. Aufl. 1971], Freiburg/München.

– (1993): *Strukturanthropologie. »Der menschliche Mensch«* [1. Aufl. 1987], Freiburg/München.

– (1994): *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität vom Mensch und Natur*, Freiburg i. Br. 1994.

Scheler, M. (1978): Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern.

Schenk-Mair, K. (1997): *Die Kosmologie Eugen Finks*, Würzburg.

Schwarz, F.-A. (1987): »Zum Weltproblem Eugen Finks«, in: F. Graf (Hg.): *Eugen-Fink-Symposion 1985 (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Freiburg, Bd. 2)*, Freiburg i. Br., 55–69.

Semprun, J. (1995): *Schreiben oder Leben*, Frankfurt/M.

Stenger, G. (2006): *Philosophie der Interkulturalität – Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Freiburg/München.

– (2008): »Genealogie und Generativität des Weltbegriffs. Von der ›Methode‹ zum ›Weg‹«, in: G. Pöltner u. M. Wiesbauer (Hg.): *Welten – Zur Welt als Phänomen*, Frankfurt/M. et al., 35–50.

Tengelyi, L. (1996): »Finks ›Fenster ins Absolute‹«, in: E. W. Orth (Hg.): *Die Freiburger Phänomenologie (Phänomenologische Forschungen, Bd. 30)*, Freiburg/München, 65–87.