

# Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants *Kritik der reinen Vernunft* bei Eugen Fink

Riccardo Lazzari

Heidegger: Sie gebrauchen also ›kosmologisch‹ nicht im Sinne des griechischen *κόσμος*. Aber warum sprechen Sie dann von ›kosmologisch‹?

Fink: Das Kosmologische denke ich nicht von Heraklit, sondern eher von Kant her, und zwar von der Antinomie der reinen Vernunft.

Martin Heidegger und Eugen Fink:  
*Heraklit*, Seminar Wintersemester 1966/1967

## I.

Es gibt in den Gedanken und Werken Finks einen immer wiederkehrenden Gesichtspunkt, der im konstanten Bezug auf die Dimension der Problematisierung in der Philosophie besteht. Dieser Aspekt findet sich schon in den vor dem Krieg verfassten Schriften und Aufzeichnungen und bildet das charakteristische Merkmal seiner frühen Phänomenologie. In einer Notiz von Fink aus den dreißiger Jahren, die in die Zeit seiner Zusammenarbeit mit Husserl gehört, heißt es: »Philosophieren ist ein radikales Fragen, das Probleme erzeugt und so den Menschen selbst in Frage stellt.« (Z-XVI, III/3a)<sup>1</sup> Das bedeutet für Fink, dass die Philosophie ursprünglich eher von Fragen lebt als von Antworten, in denen sich die Fragen auflösen. Sie hat ihren wahrhaften Anfang in der »Verwunderung über das Selbstverständlichste« (Fink 1976, 99; vgl. auch Fink 1966, 182) – wie Fink selbst die Bedeutung des *thaumazein* bei Plato und Aristoteles deutet – und stellt den Herausgang aus der

---

<sup>1</sup> Mit den in diesem Artikel in Klammern gesetzten Signaturen beziehe ich mich auf Notizen Finks aus seiner Assistentenzeit bei Husserl nach der von Ronald Bruzina getroffenen Anordnung. Ein erster Teil dieser in Eugen Finks Nachlass im Universitätsarchiv Freiburg verwahrten Texte wurde von R. Bruzina 2006 als Band 3.1 der *Eugen Fink Gesamtausgabe* (Freiburg/München 2006 ff.) herausgegeben; Band 3.2 folgte 2008.

Naivität des natürlichen Bewusstseins, aus dessen Sicherheit und Geläufigkeit dar, was auch den Herausgang aus einer grundsätzlichen Fraglosigkeit bedeutet.

Diese Dimension der Philosophie wird von Fink unter verschiedenen Perspektiven hervorgehoben. Sie kommt vor allem als die bewusste Tatsache zum Ausdruck, dass die Philosophie kein fest vorhandenes Sachgebiet, keinen Bezirk des Seienden zum Thema hat – im Unterschied zu den positiven Wissenschaften, die durch die Angabe ihres Themas charakterisiert werden können (wie z. B. die Botanik, welche die Formen, Strukturen und Funktionen der Pflanzen behandelt). Das Fragen der Philosophie richtet sich wesentlich auf solches (Sein, Wahrheit, Welt), das nicht vor uns liegt wie eine geologische Schichtung, eine Krankheit oder ein Rechtsfall. Solch ein Fragen läuft nicht »in einer bereits gesicherten Bahn« und setzt sich stets dem »Wagnis der Irrfahrt« (Fink 1957, 38) aus. Außerdem ist die Philosophie in ihrem innersten Wesen frag-würdig, weil sie »ein fragendes Denken« ist, das »nicht zuletzt nach sich selber fragt« (Fink 1958, 9). Aus diesem Grund kann Fink behaupten, dass »die Philosophie für das Philosophieren ein Problem« ist (ebd.). Die Philosophie will aber in erster Linie die Fragen wachrufen, die in unserer gewöhnlichen Beziehung zur Welt verborgen bleiben; sie will das, was im natürlichen Leben selbstverständlich und fraglos erscheint, in Frage stellen. Das bedeutet »eine Weckung der Frage« (Fink 1990, 7), in der sich der Mensch der Fragwürdigkeit aussetzt, die hinter der Vertrautheit mit den Dingen steht. Und diese Erweckung ist vor allem ein Weg aus der Weltvergessenheit und aus dem Vergessen der kosmologischen Differenz.

Daraus ergibt sich, dass Fink in fast allen seinen Schriften und Vorlesungen die philosophische Fragestellung thematisiert; das heißt, Fink erwägt das Fragen im Bereich der Philosophie und gibt dessen »Bodenlosigkeit« zu (Fink 1976, 71). Die Vertiefung dieses Themas in Finks Denken würde zahlreicher Betrachtungen bedürfen. Ich beschränke mich darauf, eine weitere Textstelle Finks zu erwähnen, in der er erläutert, dass es einen falschen Radikalismus im Felde der Philosophie gibt, »der immerzu frägt und frägt, – und von vornherein schon jede ›Antwort‹ verachtet«; aber »eine philosophische Frage ist damit nicht gestellt, dass wir ein Problem nennen und bereden; jeder Narr kann mehr fragen, als hundert Weise beantworten können« (Fink 1990, 98). Das Entscheidende für Fink ist, ob eine Frage richtig formuliert wird und bis ins Letzte ausgearbeitet ist oder nicht. Aus dieser

Überzeugung erwächst das Bedürfnis, philosophische Fragen im Hinblick auf vollendete Formulierungen und exemplarische Ergebnisse der philosophischen Forschung zu stellen. In seinen Vorlesungen nach dem Krieg erfolgt der fragende Zugang zum philosophischen Grundproblem – zum Weltproblem – nicht auf direktem Weg, sondern über einen Umweg, d. h. über eine Konfrontation mit der Tradition und mit einer geschichtlich-überlieferten Begrifflichkeit.

In dieser Hinsicht stellt die *Kritik der reinen Vernunft* für Fink einen wichtigen, wenn nicht gar den wichtigsten Bezugspunkt dar, um zu einer angemessenen Stellung der Weltfrage zu gelangen. Fink unterstreicht ausdrücklich, dass Kant die Weltfrage wie niemand zuvor in einer äußersten Radikalität aufgegriffen hat: »Kant ist der Denker der Metaphysik, der am entschlossensten die Weltfrage stellt.« (Ebd. 98) Ein weiterer Beweis für die zentrale Bedeutung von Kant für die kosmologische Denkart Finks ist, dass er Seminare über die *Kritik der reinen Vernunft* vom Wintersemester 1962/1963 bis zum Wintersemester 1969/1970 durchführte, also in einem Zeitraum von vierzehn Semestern, sieben Jahre lang.<sup>2</sup> Diese Seminare behandeln die verschiedenen Abschnitte der *Kritik der reinen Vernunft* von der transzendentalen Ästhetik bis zu den kosmologischen Antinomien der transzendentalen Dialektik auf eine immer detailliertere und tiefgründigere Weise. Fink tut dem Text von Kant keine »Gewalt« an, wie es dagegen Heidegger für notwendig hielt, »um freilich dem, was die Worte sagen, dasjenige abzurufen, was sie sagen wollen« (Heidegger 1991, 202). Trotzdem betrachtete Fink seine Arbeit nicht als immanente Textinterpretation oder als bloß hermeneutische Deutung. Er wollte die Gedanken Kants nicht nur nachvollziehen, er wollte sie neu denken oder, wie er einmal sagte (zu Beginn des XII. Seminars vom Sommersemester 1968), »im Nachdenken der Gedankengänge Kants eine phänomenologisch-spekulative Denkweise probieren«. Die Absicht Finks war demnach die einer phänomenologisch-spekulativen Interpretation, die über den eigentlichen Text hinaus die in ihm eingeschlossenen Probleme freilegt. Mehr noch: Seine ausführliche Darlegung des Kantischen

---

<sup>2</sup> Die Veröffentlichung dieser Seminare, deren Text von Friedrich-Wilhelm von Herrmann protokolliert und von Fink autorisiert wurde, ist in der *Eugen Fink Gesamtausgabe* als Band 13, hg. von Guy van Kerckhoven, vorgesehen (2011). Zur Geschichte der Kant-Seminare Finks vgl. die Erinnerung F.-W. von Herrmanns in: Herrmann/Kerckhoven 2004, 121–135.

Werks will jene operativen Begriffe und Denkmodelle bei Kant aufdecken, die sozusagen den Schatten seiner Philosophie ausmachen. Kant interpretieren bedeutet nicht, die Kantischen Gedankengänge zu repetieren, sondern »auf die operativen Voraussetzungen zu achten, von denen er Gebrauch macht, die er ins Spiel bringt, – ohne sie eigens noch zu bedenken« (Fink 1990, 124).

Diese umfassende Aufgabe kommt aber in den Seminaren der sechziger Jahre nur teilweise zum Ausdruck. Sie sind vielmehr eine Art umfangreicher phänomenologischer Kommentar zur *Kritik der reinen Vernunft*, der mit anderen berühmten Kommentaren der transzendentalen Dialektik, wie dem (von Fink zitierten) Kommentar von Heimsoeth verglichen werden kann. Wo aber liegt dann der eigentliche Schwerpunkt der von Fink unternommenen Auseinandersetzung mit Kant und seiner Interpretation der Vernunftkritik? Eine Antwort auf diese Frage kann in der Vorlesung *Welt und Endlichkeit* gefunden werden, die Fink zum ersten Mal 1949 hielt und deren Grundgedanken er 1966, bei der Durchführung eines seiner Kantseminare, wieder aufgriff. Diese Vorlesung hat eine zentrale Bedeutung in der Arbeit von Fink. Hier werden in kritischer Auseinandersetzung mit Kant, Husserl und Heidegger einige wesentliche Züge seines kosmologischen Denkens entwickelt. Zu Beginn der Vorlesung erklärt Fink, dass er zunächst die Weltfrage im Sinne der Metaphysik und ihrer traditionellen Denkmodelle stellen will, die er anfangs nicht ablehnt, sondern in Frage stellt. Es geht Fink darum, einen Zugang zur Metaphysik zu finden, der ihm gleichzeitig erlaubt, diese zu durchschreiten, um zu einer nicht-metaphysischen Fragestellung nach der Welt zu gelangen (ebd. 16). Die *Kritik der reinen Vernunft* stellt so den Zugang und die Möglichkeit der Überwindung der Metaphysik dar. Aber uns interessiert insbesondere der in der Vorlesung erarbeitete zentrale Gedanke, dass die Weltfrage der innerste Motor in Kants eigener Entwicklung zur Vernunftkritik darstelle.

## II.

Finks Vorlesung von 1949 gehört in die Periode der phänomenologischen Interpretationen von Kants Kritik und schließt sie gleichsam ab. Ohne uns hier mit einem so komplizierten Problem wie dem der Beziehung von Husserl zum Kantischen Erbe zu beschäftigen, beschrän-

ken wir uns darauf hervorzuheben, dass der Begründer der Phänomenologie in seinen Reflexionen der Freiburger Zeit dazu geneigt war, seine Philosophie als die legitime Nachfolgerin der eigentlichen Intuitionen von Kant und dessen Revolution der Denkungsart zu betrachten und zugleich eine implizite Phänomenologie in Kants Kritik jenseits der metaphysischen und psychologischen Missdeutungen, die darin liegen, ans Licht zu bringen. Auch Heidegger, der seiner Vorlesung vom WS 1927/1928 den Titel *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* gab, führte den Versuch durch, eine echte phänomenologische Dimension der Probleme, die in Kants Philosophie verborgen waren, ans Licht zu bringen und die Rezeption der Vernunftkritik von der szientistischen Hypothek zu befreien, die durch den Neukantianismus aufgenommen worden war. Kant phänomenologisch zu interpretieren hieß für Heidegger, wie schon für Husserl, *eo ipso* über Kant hinauszugehen, auf die innere Entwicklung der Probleme zu zielen, aus denen Kants Philosophieren entstanden war, und sich gerade durch diese Probleme (die »Sachen selbst«) leiten zu lassen. Aber im Unterschied zu Husserl bedeutete für Heidegger eine phänomenologische Interpretation der Kritik von Kant hauptsächlich, sie in einer ontologischen Richtung auszulegen, und zwar als die erste ausdrückliche Grundlegung der Metaphysik, nach der Lesart, die er in *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) eröffnete.

Das ist auch der Standpunkt, den Fink in seinem Dessauer Vortrag von 1935 über »Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie« vertritt. Kants Kritik – so Fink – ist überhaupt nicht vom Leitfaden einer reflexiven bzw. erkenntnistheoretischen Fragestellung her zu interpretieren; sie entsteht vielmehr aus der Motivation einer Selbst- bzw. Neubegründung der Metaphysik und wirft, entsprechend der Idee einer Transzendentalphilosophie, das Problem der Möglichkeit der metaphysischen Erkenntnis nicht als eine erkenntnistheoretische oder erkenntniskritische, sondern als eine ontologische Frage nach dem Bezug der Transzendentalien *ens* und *verum* auf. Die zentrale Leitfrage dieser Neugründung der Metaphysik ist deshalb, »wie die innere Natur des Seienden gerade so ist, daß es je schon ein wahres ist« (Fink 1976, 28). Das heißt, das Sein wird durch die Kantische Fragestellung in einen inneren Bezug auf die reine Vernunft als das Wesen des Menschen gebracht.

Das Denken Finks wurde aber nicht nur durch die Lektüre von Heideggers Kant-Buch aus dem Jahre 1929 nachhaltig beeinflusst, son-

dern auch und vor allem durch den direkten Unterricht Heideggers, und hier insbesondere durch seine Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* von 1928/1929, der ersten, die er nach seiner Rückkehr nach Freiburg hielt und deren Hörer Fink war. Im Unterschied zum Kant-Buch stellte Heidegger in dieser Vorlesung (vgl. Heidegger 1996, §§ 32–34) nicht so sehr die transzendente Einbildungskraft als Wurzel der beiden Stämme (Sinnlichkeit und Verstand) der endlichen Erkenntnis und als Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Synthesis (d. h. der Transzendenz) in den Mittelpunkt seiner Interpretation Kants als vielmehr das Weltproblem, das er im Hinblick sowohl auf die Dissertation Kants von 1770 als auch auf die *Kritik der reinen Vernunft* entwickelte. Auf diese Weise versuchte Heidegger Kants Begriff der Welt in seine Erörterung des Phänomens der Transzendenz als In-der-Welt-Sein nach einer Problemstellung einzuführen, die er auch in seiner Abhandlung »Vom Wesen des Grundes« (1929) ausführlich behandelte. Insbesondere unterschied Heidegger zwei Begriffe der Welt in Kants Philosophie, die sich allerdings miteinander verflechten: einen Weltbegriff als Idee der Totalität der Erscheinungen, als Korrelat der endlichen menschlichen Erkenntnis, und einen *existenziellen* Weltbegriff, nach dem die Welt »das große Spiel des Lebens«<sup>3</sup> ist, d. h. für Heidegger die Lebenserfahrung, das Miteinandersein (Heidegger 1996, 300). Wir können sicher mehrere gedankliche Berührungspunkte zwischen Heideggers Analyse von Kants Weltbegriff und der Interpretation der Kantischen Philosophie durch Fink in seiner Vorlesung *Welt und Endlichkeit* finden. Die gesamte Vorlesung Finks kann demnach als Versuch einer Auseinandersetzung mit Heidegger gedeutet werden (vgl. Richir 2006, 228); so abhängig seine Lesart der Kantischen Philosophie von Heideggers Lehre jedoch auch sein mag – sie gelangt zu einer neuen und eigenartigen Deutung dieser Philosophie als Rückkehr der Metaphysik in die Weltproblematik.

Die erste zentrale Passage von Finks Kant-Interpretation in *Welt und Endlichkeit* besteht im Rückgriff auf dessen Dissertation von 1770 *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Fink betont die Wichtigkeit dieses Textes und betrachtet ihn nicht nur als ein

<sup>3</sup> Es ist sehr wahrscheinlich, dass dieser Begriff, den Heidegger der Anthropologie-Vorlesung Kants von 1792 (vgl. Kant 1924, 71) entnahm, Fink den ersten Anstoß zu der anthropo-kosmologischen Auffassung des Spiels gab, die später im Mittelpunkt von *Spiel als Weltsymbol* und anderen Werken von Fink steht (vgl. Bruzina 2004, 136).

Übergangswerk in der Entwicklung von Kants Gedanken, in dem die kritische Wende vorbereitet wird, sondern findet darin auch die Ankündigung einer tieferen Wendung der abendländischen Metaphysik, infolge deren »das Ganze alles Seienden in der Übermacht seiner Fragwürdigkeit den Menschen neu betrifft, ihn angeht, ihm zustößt« (Fink 1990, 52).

Bekanntlich ging Kant in der Dissertation von 1770 von einem Weltbegriff aus, der aus der Metaphysik von Leibniz, Wolff und Baumgarten stammte. Er definierte die Welt als ein Ganzes, das seinerseits kein Teil ist. Kant gibt diese Definition der Welt überhaupt im Rahmen eines Vergleichs zwischen der Analyse eines Ganzen in minimale Teile und der Synthese der Teile zu einem maximalen Ganzen: »Wie die Zergliederung beim substantiellen Zusammengesetzten nur in dem Teil ihre Grenze findet, der kein Ganzes ist, d.i. beim *Einfachen*: so die Verbindung nur in dem Ganzen, das kein Teil ist, d.i. der *Welt*.« (Kant 1958, 13) Kant zeigt außerdem die Nichtübereinstimmung eines abstrahierten Verstandesbegriffs der Weltganzheit und einer konkreten Vorstellung von Welt durch die Anschauung auf. Unsere intuitive (und zwar, bei Kant, sinnliche) Erkenntnis geht nämlich immer regressiv vom Ganzen zu den Teilen, oder aber progressiv von den Teilen zum Ganzen, kann diese Analyse oder Synthese aber nicht in einer begrenzten Zeit vollenden. Sie gestattet uns nicht, das Einfache oder die absolute Totalität zu bestimmen. Daraus ergibt sich, dass die Welt nie den Sinnen ist, was sie dem Verstand ist, oder genauer, dass die Weltganzheit nicht vorstellbar, sondern nur denkbar ist. Ohne hier auf die ausführliche Analyse und Interpretation der Kantischen Dissertation seitens Finks einzugehen, möchte ich mich nur auf zwei zentrale Punkte beschränken:

1. Fink macht deutlich, dass Kant zu einer Definition von Welt auf der Basis eines bestimmten metaphysischen Denkmodells gelangt: es ist das Modell des Zusammengesetztseins von binnenweltlichen Dingen und Substanzen. Für Fink handelt es sich dabei um ein Modell, das im Hinblick auf die Aufgabe, die Totalität der Welt zu denken (als das Ganze, das nicht auf die Zusammensetzung der Dinge in der Welt zurückzuführen ist), scheitert. Dennoch ist es Kants Verdienst, die tieferen Implikationen dieses Denkmodells zu untersuchen und die Fragwürdigkeit des Begriffs von Welt als Ganzem einer Zusammensetzung im Hinblick auf Raum und Zeit herauszuarbeiten.

2. Fink geht auf das Problem ein, das Kant in seiner Dissertation

»ein Kreuz für den Philosophen« nennt: Es geht um die Schwierigkeit, den Begriff einer absoluten Totalität von Zeit und Raum zu denken. Bei der Definition der Welt unterscheidet Kant drei Momente: 1. den Stoff der Welt (die Vielheit von Substanzen bzw. den Teilen der Welt), 2. die Form der Welt (die *coordinatio* der Substanzen) und 3. die Gesamtheit als *absoluta totalitas*, unbedingte Allheit der zusammengehörigen Teile. Wenn die Welt aber als eine Ganzheit des Seienden im Raum und in der Zeit gedacht werden soll, wird sie eine gedankliche *crux*: »Denn wie eine niemals zu vollendende Reihe von in Ewigkeit aufeinander folgenden Zuständen des Alls in ein Ganzes gebracht werden könne, das schlechthin jeden Wechsel umgreift, kann schwer begriffen werden« (ebd. 25) – und das gleiche gilt hinsichtlich des Raumes, der eine Ordnung des gleichzeitigen Nebeneinanders von Seiendem ist. Für Fink stellt dieses Problem die produktive Verlegenheit dar, die Kant zur Vernunftkritik führt. Fink scheint so die Bedeutung einiger bekannter Aussagen von Kant selbst (wie z. B. im Brief an Garve vom 21. September 1798) implizit zu betonen und zu verstärken, nach denen es die Aufdeckung des Problems der Antinomie der reinen Vernunft war, die ihn zu der neuen kritischen Sichtweise führte.

Einen Weg aus der oben genannten Problematik – dem »Kreuz für den Philosophen« – fand Kant in seiner Dissertation mit einer zweifachen theoretischen Festlegung: mit der Unterscheidung von *mundus sensibilis* und *mundus intelligibilis* und der Transformation von Raum und Zeit als Weltformen, die dem Wesen der Welt selbst eigen sind, zu Anschauungsformen, zu subjektiven Bedingungen, unter denen uns Seiendes anschaulich und sinnlich gegeben wird. Nach Finks Deutung der Dissertation entsteht die Kantische Subjektivierung von Raum und Zeit aus einer Radikalisierung des Weltproblems. Um den metaphysischen Weltbegriff aus dem ihm innewohnenden Widerspruch zu lösen, dem Widerspruch, »der im Begriff eines vollendeten Raumganzen und Zeitganzen von Seiendem-an-sich steckt« (Fink 1990, 78), bleibe Kant nichts anderes übrig, als Raum und Zeit als intuitive Anschauungsformen zu konzipieren, die der Subjektivität angehören.

Es ist fraglich, ob diese Subjektivierung von Raum und Zeit tatsächlich den Übergang zu der kritischen Sichtweise bedeutet, wie uns Fink suggeriert. Die Akzentsetzung auf die subjektive Raum-Zeit-Theorie, die wir schon in der Dissertation finden, stellt eine eher reduktive Interpretation der umfassenden Bedeutung der sogenannten kopernikanischen Wende dar, die Kant zehn Jahre später in der *Kritik*



der reinen Vernunft abschließt. Fink beabsichtigt aber keine derartige Vereinfachung. Er versteht die kopernikanische Wende nicht so sehr als eine Wendung, die aus dem Objekt, naiv verstanden, zum Subjekt geht, das jegliche Objektivität begründet, sondern als eine Wendung vom binnenweltlichen Seienden zur Welt selbst: Sie besteht demzufolge in einer kosmologischen Wende im Seinsgedanken. Einerseits findet, so Fink, im Kantischen Denken ein »radikaler Durchbruch zur Weltfrage« statt, andererseits verdeckt Kant diesen Durchbruch und bleibt »in der Bahn der Subjekt-Objekt-Unterscheidung« befangen, obwohl er zugleich »diese Unterscheidung in einem unerhörten Sinne radikalisiert« (ebd. 72).

Das wirklich Neue der subjektiven Theorie von Raum und Zeit liegt in der Tatsache beschlossen, dass Kant zu einem transformierten Subjektbegriff gelangt: »Er stattet das Subjekt mit Zügen aus, die eigentlich der Welt zukommen.« (Ebd.) Nach Kant kann das Subjekt nicht mehr als *res* gedacht werden, die neben einer anderen *res* vorkommt, und auch nicht mehr als Innerlichkeit, der die Äußerlichkeit gegenübergestellt wird, die Außenwelt, das »Draußen«. Fink ist der Auffassung, dass Kant einen neuen Subjektbegriff entwickelt, der das Feld des »Draußen« mit einschließt: Das Subjekt ist nun »das Gesamtgefüge des Drinnen und Draußen« (ebd. 73). Das heißt: Das Ich ist nicht mehr weltlose Innerlichkeit, ist nicht mehr eine in sich abgekapselte Innensphäre, sondern ist immer schon »draußen« bei den Dingen. Mehr noch, das Ich »ist [...] über alle möglichen Gegenstände hinausgegangen und hält diesen das Feld offen für ihr mögliches Sichzeigen« (ebd. 79). Das heißt, zum Subjekt gehören das Raumfeld und das Zeitfeld, in denen die Gegenstände erscheinen. Dieses bedeutet nicht, dass das Ich eine Vorstellung von einem alles-umfassenden Raumfeld und Zeitfeld hat, sondern dass es selbst dieses Feld ist. Fink sagt auch, dass das Subjekt »weltweit«, »weltbildend«, der »Demiurg der Sinnenwelt« wird. »Sein Bilden« – schreibt er – »ist das Offenhalten von Raum und Zeit« (ebd. 81).

Schon Heidegger hatte bekanntlich vom »weltbildenden« Wesen des Menschen gesprochen, das die Welt »geschehen läßt« und dem Seienden die »Gelegenheit« gibt, »in eine Welt einzugehen« (Heidegger 1978, 157).<sup>4</sup> Es wird deutlich, dass Fink das Kantische Subjekt im

<sup>4</sup> Außer im Aufsatz »Vom Wesen des Grundes« (1929) wurde die These des weltbildenden Wesens des Menschen von Heidegger besonders in der Vorlesung *Die Grundbegrif-*

Sinne des Phänomens der Transzendenz des Daseins interpretiert, das Heidegger in seinen Aufsätzen und Vorlesungen Ende der zwanziger Jahre als die Grundstruktur der Subjektivität darlegte, infolge deren »Subjektsein« (wenn man den missverständlichen Titel »Subjekt« für das menschliche Dasein verwenden will) »Transzendieren«, »Übersteigen«, und zwar des Seienden im Ganzen im Hinblick auf die Ganzheit (die Welt), heißt. Es wird auch deutlich, dass besondere Termini und Ausdrücke (wie z. B. »Überstieg«, »Überwurf«, »Weltbildung«), mit denen Fink die Transformation des Wesens des Subjekts seitens Kants charakterisiert, auf Heidegger und auf dessen Versuch zurückgehen, die »transzendentalen« Bestimmungen des Daseins als In-der-Welt-sein auf seine eigene ontologische Interpretation von Kant zu projizieren. Der Einfluss, den diese Interpretation auf die Herangehensweise von Fink an die Kantische Kritik ausübte, ist schon im Dessauer Vortrag von 1935 erkennbar, in dem Fink wie erwähnt argumentiert, dass das Kantische transzendente Fragen auf eine Neugründung der Ontologie abzielt (vgl. Fink 1976, 40). Aber auch die Übereinstimmung mit der ontologischen Interpretation der Bedeutung der Kantischen Kritik durch Heidegger, ja seine Abhängigkeit davon, hinderte Fink nicht daran, einige wesentliche Korrekturen an ihr vorzunehmen.

### III.

Auf der Konferenz von 1935 und in der Vorlesung *Welt und Endlichkeit* (aber man könnte auch an andere Vorlesungen denken) vertritt Fink die Auffassung, dass die Kantische Kritik der reinen Vernunft keine Erkenntnistheorie sei, die die Metaphysik ersetzt. Die Revolution der Denkungsart von Kant ist zuallererst eine »ontologische Revolution« (Fink 1990, 89) oder besser: Sie besteht in einer transzendentalen Fragestellung, die erneut nach dem Bezug von Sein und Wahrsein fragt. Diese Fragestellung, die die dogmatische Voraussetzung einer Erkenntnis des Seienden an sich aus reinen Begriffen bezweifelt, wurde grundsätzlich vom Weltproblem motiviert.

In Kants theoretischer Entwicklung von der Dissertation von 1770 bis zur *Kritik der reinen Vernunft* (1781) tritt die Frage nach der Welt

---

*fe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* vom WS 1929/1930 dargelegt, die einen bleibenden Einfluss auf Fink ausübte.

als dem Ganzen des Seienden an sich (d.h. als *mundus intelligibilis*) zurück, und die Weltfrage wird zentral nur als Frage nach dem Ganzen der Erscheinungswelt (d.h. des *mundus sensibilis*). Für Fink gelangt Kant in dieser gedanklichen Entwicklung zu einem neuen ontologischen Entwurf, in dem »das Sein nicht mehr als Ansichsein, sondern als Erscheinung verstanden wird« (ebd. 95), die durch die subjektiven Anschauungsformen Raum und Zeit bestimmt ist. Der wirklich neue und revolutionäre Aspekt des Kantischen Entwurfs besteht gerade in dieser Anerkennung des erscheinenden und binnenweltlichen Charakters des Seienden. Das bedeutet, dass das Seiende, von dem wir ein gültiges apriorisches Vorwissen haben, zum (subjektiven) Welthorizont, verstanden als Zeit-Raum des Erscheinens, gehört. Nach Finks Auffassung ist Kants neue Ontologie in einem entschiedenen Sinne Kosmologie; genauer gesagt: Sie ist eine Kosmologie, die die Tendenz hat, sich selbst vom Subjekt her zu interpretieren. Mit dieser These der Weltfrage als Zentralproblem der kritischen Metaphysik Kants nimmt Fink, was die Interpretation der Vernunftkritik von Heidegger in seinem Kant-Buch betrifft, eine gewisse Akzentverschiebung vor.

Fink macht das außergewöhnlich Neue der Kantischen Philosophie in der Geschichte der Metaphysik deutlich. Die alte Metaphysik handelte schlechthin und direkt vom Seienden: »Sie behandelte es, als ob es weltlos wäre.« (Ebd. 185) Die Welt wurde höchstens als Ergänzung angesehen, als die Summe oder der vorhandene Rahmen aller Dinge: »Die Ontologie der vorkantischen Metaphysik ist kosmologisch indifferent.« (Ebd.) Die These, die Fink in *Welt und Endlichkeit* entwickelt, ist, dass die Philosophie Kants letztendlich das Seiende in seiner Weltzugehörigkeit denkt und sich so der Perspektive öffnet, nach der die Kosmologie die Ontologie kritisch überholt. Fink behauptet demnach, dass das kosmologische Problem bei Kant implizit eine Vorrangstellung gegenüber der Ontologie des Dinges einnimmt. Er verleiht so der transzendentalen Dialektik erneut eine interpretative Zentralität, da sie zu oft als eine Art Anhang der transzendentalen Analytik betrachtet wurde, anstatt als der Scheitelpunkt der *Kritik der reinen Vernunft* bzw. das »eigentliche Ziel des Werkes« (Heimsoeth 1966–1971, VIII) gedeutet zu werden. Es handelt sich für Fink jedoch darum, die transzendente Dialektik neu zu lesen – den »dramatischen Teil des Werkes« (Fink 1990, 101) –, nicht nur als eine Destruktion der metaphysischen Themen der bisherigen Philosophie, sondern auch als eine Reflexion, die sich auf das Problem des Ganzen des Seienden bezieht.

Nach diesem Interpretationsansatz steht die transzendente Analytik, die die Kategorien und die Prinzipien unserer Erkenntnis von den Gegenständen behandelt, in engem Zusammenhang mit dem, was in der Wolffschen Schulphilosophie *metaphysica generalis* genannt wurde, d. h. mit Ontologie. In seinem Kant-Buch von 1929 interpretierte Heidegger die Vernunftkritik als eine Grundlegung der Metaphysik, beziehungsweise die erste, ausdrückliche Grundlegung, infolge deren die Frage nach der Möglichkeit der ontischen Erkenntnis auf die nach der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis zurückgeführt wird. Bei Kant – so behauptete Heidegger – konzentriert sich die Grundlegung der *metaphysica specialis* (und zwar der Erkenntnis der Hauptbezirke des Seienden im Ganzen) auf die Grundlegung der allgemeinen Metaphysik, d. h. der Ontologie, jetzt im Sinne einer Analytik des reinen Verstandes beziehungsweise »einer transzendentalen Analytik der Subjektivität des Subjekts« (Heidegger 1991, 219). Obwohl Heideggers Interpretation vor allem die Nahtstellen zwischen der Ästhetik und der Analytik, zwischen reiner Sinnlichkeit und reinem Verstand, untersuchte, konzentrierte sie sich bis zum Schematismuskapitel im Wesentlichen noch auf die transzendente Analytik. Nach Finks Auffassung liegt der Schwerpunkt der Vernunftkritik vielmehr in der transzendentalen Dialektik, in der das Weltproblem als Totalität der Erscheinungen aufgeworfen wird. Trotz alledem – so Fink – zeigt sich dieser neue Gedanke bei Kant noch in einer nur negativen Form, d. h. als Theorie des transzendentalen Scheins, die sich auf einen unvermeidlichen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst bezieht, der aus der Vernunftidee einer absoluten Vollständigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit resultiert. Fink fragt sich vor allem, ob man sich darauf beschränken solle, die transzendente Dialektik auf der Grundlage der dreifachen Untergliederung der traditionellen Metaphysik des 18. Jahrhunderts zu deuten, nach der das Weltproblem nur ein Problem neben dem Seelen- und Gottesproblem darstellt; oder ob die transzendente Dialektik aus drei verschiedenen Blickwinkeln heraus auf das einzige große Hauptproblem hindeute, das Problem der Totalität des Seienden und so des Welthorizonts des Seins.<sup>5</sup>

In seinen frühen Aufzeichnungen und dann in seinen Vorlesungen versucht Fink ferner den Kantischen Begriff der Transzendental-

<sup>5</sup> Diese Fragestellung wird von Fink schon in seinen Notizen aus der Mitte der dreißiger Jahre zum Ausdruck gebracht (vgl. z. B. OH-III <14> f.).

philosophie mit der aristotelisch-scholastischen Problematik der Transzendentalien in Verbindung zu bringen. Hinter der Theorie der Transzendentalien (*ens, unum, verum, bonum*) verbirgt sich – so Fink – die Urgliederung der philosophischen Problematik, die sich von Anbeginn um das Seiende als Seiendes, um das Seiende als Ganzes, um das Seiende als Wahres und um das Seiende im höchsten Sinne dreht: das heißt, sie dreht sich um das Seinsproblem, das Weltproblem, das Seelenproblem und das Gottesproblem. In jedem dieser Probleme erkennt Fink das Ganze der Philosophie selbst, das nicht die Summe von Teilen und abgesonderter Disziplinen ist, sondern ein ganzheitlicher Entwurf (vgl. Fink 1985, 69). Für Fink war die Problematik der Transzendentalien für den Aufbau der Kantischen Kritik immer noch von Bedeutung, obwohl Kant selbst diesen Zusammenhang ausdrücklich verdeckte und die Transzendentalphilosophie der Alten bagatellierte. Aber Kant ging über die Probleme der alten Metaphysik hinaus: Seine dialektische Seelenlehre und dialektische Gotteslehre sind aufs Engste mit dem Weltproblem verklammert und erhalten durch dieses ihren Sinn.

Außerdem nimmt das kosmologische Problem in der Kritik – auch wenn es von Kant in negativer Form behandelt wurde – eine implizite Vorrangstellung gegenüber der Ontologie der Dinge ein, wie Fink am Ende einer Prüfung des Problems der Kantischen kosmologischen Antinomien argumentiert. Das schließt für Fink jedoch nicht aus, dass die Ontologie des Dinges der Analytik das Modell für den Entwurf des Systems der kosmologischen Ideen in der transzendentalen Dialektik bleibt. Kant gelangt nämlich vom binnenweltlichen Seienden zur Welt, verstanden als die Summe oder der Rahmen, der alle Dinge umschließt. Boden und Bahn der Entfaltung der Weltfrage bleibt das binnenweltliche Seiende, wie es z. B. die Unterscheidung der kosmologischen Antinomien in mathematische und dynamische zeigt. Fink macht sichtbar, wie die gesamte Darlegung der vier kosmologischen Ideen auf der Grundlage operativer Voraussetzungen geführt wurde, die ihre Wurzeln in der Ontologie des Dings der Analytik haben. Die Kantische Diskussion der Antinomie der reinen Vernunft und die Aufdeckung der Widersprüche des Weltgedankens lassen jedoch alle Vorstellungsweisen scheitern, die am Dingsein, am Binnenweltlichen orientiert sind: »Alle Formen, unter denen versucht wird, das Weltganze in Analogie zu einem Ding in der Welt zu denken, versagen.« (Fink 1990, 141) Bei Kant »vollzieht sich erstmalig die prinzipielle Einsicht und Begründung dafür, daß die Welt kein Seiendes, kein Ding ist« (Fink 1985, 81).

Mit anderen Worten: Die Auseinandersetzung mit den Problemen, die der Antinomie der reinen Vernunft zugrunde liegen, führt zu einem Ergebnis, das zu der Ontologie der transzendentalen Analytik im Kontrast steht. Zu Ende gedacht ist der Vernunftgedanke der Totalität aller Erscheinungen ein »explosiver Gedanke« (wie Fink zu Beginn des XIV. Kant-Seminars sagt; vgl. auch Fink 1990, 194). Die Antinomie der reinen Vernunft führt zu einer Verwirrtheit des Denkens, die aus dem Zusammenstoß zwischen einer an die Ontologie der Dinge gebundenen Denkweise und dem ihr unbekannten Problem des Ganzen entsteht. Durch eine negative Fragestellung entdeckt Kant, so Fink, die kosmologische Differenz, d. h. die eigentliche Differenz zwischen dem binnenweltlichen Seienden und dem Weltganzen. Aus der Tatsache heraus, dass die Welt nicht als vorhandenes Objekt verstanden werden kann, kommt Kant zu dem Schluss, dass sie etwas Subjektives sein muss. Obwohl Kant der eigentliche Entdecker des Weltproblems ist, endet sein Welt-Denken für Fink in der »Sackgasse des Subjektivismus« (Fink 1990, 140). Fink betont nachdrücklich den Aspekt, nach dem in der Kantischen Kritik der ›Ort‹ der Welt in dem ideenhaften Vorstellen der endlichen menschlichen Vernunft liegt. Die kosmologischen Fragen, so schrieb Kant, »betreffen einen Gegenstand, der nirgend anders als in unseren Gedanken gegeben werden kann« – der bloß in unserem »Gehirne« ist und »außer demselben gar nicht gegeben werden kann« (Kant 1956, 454f.). Für Kant wird die Welt nicht nur einfach in Vernunftbegriffen, in so genannten Ideen, gedacht, sondern ist im Wesentlichen Idee, ist Vernunftbegriff, und zwar eine notwendige Ideenbildung der menschlichen Vernunft, die letztendlich als Erfahrungshorizont fungiert. Sie ist nur »ein Horizont, den die Erfahrung, sich selbst vorweggehend, mit sich führt« (Fink 1990, 138). »Vereinfacht gesprochen:« – so kommentiert Fink in seinem letzten Kant-Seminar die Kantische Auflösung der kosmologischen Antinomie der reinen Vernunft – »es gibt keine zurückliegende Ganzheit der Welt, es gibt nur eine Vernunftmotivation, zu allen rückwärts erreichten Erscheinungen noch weitere, ihnen vorangehende Erscheinungen aufsuchen zu wollen«. <sup>6</sup>

Einerseits ist das entscheidende Ergebnis der Kantischen Behandlung der kosmologischen Ideen nach Fink nicht so sehr in den von Kant

<sup>6</sup> Vgl. Finks handschriftliche Disposition zum 15. Seminar im WS 1970/1971. Zu diesem Seminar ist kein Protokoll überliefert.

dargelegten Auflösungen dieser Ideen zu finden als vielmehr in einem negativen bzw. *meontischen* Resultat: in der Destruktion der üblichen Alternativen (endlich-unendlich, einfach-zusammengesetzt usw.), mit denen das Weltall gedacht wird, und in der Entdeckung, dass die Welt ein Paradoxon wird, wenn man sie mit dem binnenweltlichen Seienden vergleicht. Andererseits zeigt Fink, wie Kant zu einem Weltbegriff gelangt, infolge dessen die Welt subjektiv ist (in der Doppelform von reinen Anschauungsformen und vernünftiger Ideenbildung), am Menschen hängt – jedoch am Menschen als Weltwesen, *ens cosmologicum*, verstanden (ebd. 143).

#### IV.

Der grundsätzliche Zweck der Interpretation der Kantischen Kritik von Seiten Finks war nicht, »ein immanentes Textverständnis« anzubieten, sondern »mit Kant oder auch durch Kant hindurch zum Weltproblem selbst vorzustoßen«.<sup>7</sup> Welche Rolle spielt diese Interpretation bei der Diskussion, die Fink seit den dreißiger Jahren mit Husserls Phänomenologie und mit Heideggers Denken – d.h. mit den »beiden bedeutendsten Theorien über die Welt, die in unserer philosophischen Gegenwart aufgetreten sind« (Fink 1985, 115) – »von innen« her eröffnet hatte? Die Vorlesung *Welt und Endlichkeit* gibt nützliche Hinweise für eine Antwort auf diese Frage, denn Fink setzt sich darin mit Husserl, obwohl nur andeutungsweise, und ausführlicher mit Heidegger auseinander.

Hinsichtlich Husserls bemerkt Fink, dass »das Grundphänomen, von dem aus Husserl das Weltganze in den Blick zu bringen sucht, das Phänomen des Horizonts« ist (Fink 1990, 148). Der Ansatz des Weltproblems bei Husserl bestehe darin, die Welt als den Horizont aller Horizonte zu denken und den Horizont als ein Feld von Möglichkeiten, das mit den einzelnen Akten des Bewusstseins, und vor allem mit dem Akt der Wahrnehmung, zusammengeht. Für Fink ist »Horizont« ursprünglich ein räumlicher Ausdruck, der in der Phänomenologie als »Metapher für das jedes thematische Bewußtsein umgebende Mitbewußtsein oder dessen gegenständliches Korrelat«<sup>8</sup> vorkommt. Das

<sup>7</sup> Vgl. Finks handschriftliche Disposition zum 14. Seminar im WS 1969/1970.

<sup>8</sup> So Fink in einem Entwurf zu seiner Interpretation des »Weltgefühls« aus dem Jahr

heißt, ›Horizont‹ ist bei Husserl eine Potenzialität der Erfahrung, eine Antizipation derselben, wie z. B. der noch nicht gesehenen Rückseite eines Dinges, die ich später zur Gegebenheit bringen kann. Was den Spielraum des Wahrnehmbaren und seiner ›Vermöglichkeiten‹ angeht, ist die Ausfüllung eines Horizonts seine Aufhebung. Als Universalhorizont ist aber die Welt nicht auf eine einzelne Dingwahrnehmung (mit ihren Innen- und Außenhorizonten) begrenzbar und bleibt »ein Leer-Horizont, der niemals einlösbar ist in wirklicher Erfahrung« (Fink 1990, 148). Deshalb unterstreicht Fink eine gewisse Übereinstimmung bei Husserl und Kant, was die Gedanken zur Welt betrifft: Welt existiert für Husserl nicht an sich, hat keine ontische Wirklichkeit, so wenig wie für Kant. Für Kant ist die Welt nur Idee, für Husserl Universalhorizont der Erfahrung, und beide gelangen auf diese Weise zu einem Weltbegriff, der subjektivistisch ist.

Die Motive einer Kritik an Husserls Auffassung der Welt Ganzheit können schon in Finks Notizen und Entwürfen der dreißiger Jahre gefunden werden, die von einer Diskussion zwischen Lehrer und Schüler zeugen, die für Husserls Schrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* entscheidend war. In diesem Zusammenhang ist die Überlegung besonders wichtig, die Fink im Entwurf seiner *VI. Cartesianischen Meditation* angesetzt hat. Dieser Entwurf weist eine Reihe (mehr oder weniger treffender) struktureller Analogien zur *Kritik der reinen Vernunft* auf, wie z. B. die Unterteilung der phänomenologischen Philosophie in eine transzendente Elementarlehre, die die transzendente Kosmogonie zum Thema hat, und eine transzendente Methodenlehre, die in der Phänomenologie der Phänomenologie besteht. Genauer gesagt führt Fink neben einer phänomenologischen Ästhetik und phänomenologischen Analytik auch eine phänomenologische Dialektik in seine Elementarlehre ein. Demnach stellt er eine Reihe von Entsprechungen zwischen dem Kantischen Begriff einer transzendentalen Dialektik und dem Entwurf einer *konstruktiven Phänomenologie* fest und betont besonders folgende Analogie: »Daß hier wie dort gefragt wird nach prinzipiell un-gegebenen Ganzheitsstrukturen: hier nach der Totalität der transzendentalen Subjektivität, dort nach der Totalität der Erscheinungen (kosmologischen Antinomien).« (Fink 1988, 71) Daraus ergibt sich, dass Kants Problem der Antinomie

---

1931 (M-II; vgl. Fink 2006, 417). Auf diesen Text folgt eine Kritik an Husserls Horizontlehre, die mit Kants Weltlehre konfrontiert wird (ebd. 418f.).



der reinen Vernunft eine entscheidende Rolle am Anfang von Finks Gedankengang für seinen Versuch spielte, die Phänomenologie dem spekulativen Denken zu öffnen.

Im Blick auf Heidegger entwickelt Fink in *Welt und Endlichkeit* eine ausführliche Deutung seines Denkens. Er prüft die Hauptetappen des Denkwegs, der von *Sein und Zeit* (1927) zum »Brief über den Humanismus« (1947) geht, und bringt ans Licht, »daß sich gerade bei Heidegger eine wesentliche Wandlung des Weltbegriffs vollzieht« (Fink 1990, 150). Heideggers Denkweg geht nach Fink von einem existenziellen zu einem kosmischen Weltbegriff, d. h., er geht in eine Richtung, die derjenigen Kants – von der Dissertation zur Kritik – entgegengesetzt ist. Heidegger, so schreibt Fink, »setzt ein, wo Kant endet: eben in einer subjektivistischen Interpretation der Welt« (ebd., 153). In seiner ersten Vorlesung von 1946 behauptete Fink noch, dass Heidegger wie Husserl die Welt als einen subjektiven Horizont begreife: »Husserl als einen solchen der Erfahrung, Heidegger als einen solchen des vorgängigen Verstehens von Seiendem.« (Fink 1985, 115) In der darauf folgenden Vorlesung *Welt und Endlichkeit* kann Fink hingegen die Bedeutung von Heideggers »Kehre« besser gewichten, die er als einen Übergang zu einem kosmischen Weltbegriff deutet. Fink wollte nicht nur Heideggers Gedanken interpretieren, sondern sich mit ihnen auch auseinandersetzen. In dieser Auseinandersetzung ist Fink vom Denken Heideggers nie einfach abhängig. Er hat zwar auf viele Motive Heideggers zurückgegriffen, durch die er zu einer selbstständigen Fragestellung gegenüber Husserls Phänomenologie gelangte; aber schon seit den dreißiger Jahren hat er an das Denken Heideggers neue Fragen gerichtet. Fink ging es schon damals um das Problem, jenseits des *existenzialen* Weltbegriffs der Fundamentalontologie Heideggers zu einem ursprünglicheren, eigentlich *kosmologischen* Weltbegriff zu gelangen. Aus dieser Perspektive schreibt Fink in einer Notiz aus der ersten Hälfte der dreißiger Jahre: »Gegen Heideggers These: ›Welt ein Existenzial‹: Weltverhalten ist Existenzial, aber nicht Welt selbst. Daß ›Welt‹ nicht ein Seiendes ist, heißt noch nicht, daß sie ein daseinsmäßiges Existenzial ist. Nicht-Vorhandenheit ist nicht gleich Existenzialem Sein. Heideggers Welt-Lehre analog wie Kants nur im negativen bedeutsam, in der These von dem, was die Welt *nicht* ist.« (Z-XIV, ⟨VIII/1a⟩)

Aus alledem ergibt sich, dass das Reifen der Weltproblematik bei Fink nicht nur durch die Auseinandersetzung mit seinen direkten Leh-

ren Husserl und Heidegger unter verschiedenen Aspekten ermöglicht wurde, sondern auch durch eine konstante Reflexion über das Denken Kants. Kant gilt für Fink als »der Entdecker des kosmologischen Horizontes des Seins des Seienden« und seine Kritik als »die Grundlegung der Kosmologie« (V-II, §4), wie er um 1934 in einer Skizze zum Thema »Welt und Weltbegriff« notierte. Ein roter Faden verbindet Finks frühe Untersuchungen mit seiner Interpretation von Kants Kritik in der Vorlesung *Welt und Endlichkeit* nach dem Krieg. Zweifellos lässt diese Interpretation der Vernunftkritik – die sich wesentlich um die transzendente Ästhetik und Dialektik dreht – Raum für Einwände und Kritik. Aber Finks Absicht war weder der Versuch, eine um jeden Preis originelle Interpretation zu geben noch der Versuch, eine einseitige Interpretation zu vermeiden; es ging ihm vielmehr darum, über das Kantische Denken einen Zugang zur philosophischen Grundfrage zu finden – der Weltfrage.

## Literatur

- Bruzina, R. (2004): *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, New Haven/London.
- Fink, E. (1957): *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, Den Haag.
- (1958): *Sein, Wahrheit, Welt. Vorfragen zum Problem des Phänomenbegriffs*, Den Haag.
- (1966): *Studien zur Phänomenologie (1930–1939)*, Den Haag.
- (1976): *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hg. v. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1985): *Einleitung in die Philosophie*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (1990): *Welt und Endlichkeit*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (2006): *Phänomenologische Werkstatt (Eugen Fink Gesamtausgabe, Bd. 3/1)*, hg. v. R. Bruzina, Freiburg/München.
- Heidegger, M. (1978): »Vom Wesen des Grundes« [1929], in: ders.: *Wegmarken*, Frankfurt/M., 123–173.
- (1991): *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], Frankfurt/M.
- (1996): *Einleitung in die Philosophie (Gesamtausgabe, Bd. 27)*, hg. v. O. Saame u. I. Saame-Speidel, Frankfurt/M.
- Heimsoeth, H. (1966–1971): *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin.
- von Herrmann, Fr.-W. u. G. van Kerckhoven (2004): »Sull'edizione dei Seminari kantiani di Eugen Fink«, in: A. Marini, R. Lazzari (Hg.): *Lecture di Kant e Se-*

*minari kantiani di Fink. Gargnano del Garda, 16–18 ottobre 2002 (Magazzino di filosofia, Bd. 11), 121–135.*

Kant, I. (1924): *Die philosophischen Hauptvorlesungen*, hg. v. A. Kowalewski, München.

– (1956): *Kritik der reinen Vernunft (Werke, Bd. II)*, hg. v. W. Weischedel, Wiesbaden.

– (1958): *Schriften zur Metaphysik und Logik (Werke, Bd. III)*, hg. v. W. Weischedel, Wiesbaden.

Richir, M. (2006): »Welt und Phänomene«, in: A. Böhmer (Hg.): *Eugen Fink. Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven, Bd. 12)*, Würzburg, 228–251.