

Welt bei Fink

Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp

Für das Denken von Eugen Fink ist das Thema Welt von zentraler Bedeutung. Was aber sind die grundlegenden Koordinaten dieses Denkens? Wie unterscheidet sich Finks Konzeption von Welt von den entsprechenden Entwürfen, die Edmund Husserl und Martin Heidegger vorgelegt haben, und auf welche Weise knüpft Fink dabei an die philosophische Tradition an? Die folgenden Ausführungen verfolgen das Ziel, lediglich den Rahmen anzudeuten, in dem Fragen wie diese Antworten finden könnten.

Husserl – Heidegger

Ähnlich wie bei Husserl das Bewusstsein, bei Heidegger das Sein ist bei Fink die Welt der Bereich einer ursprünglichen Scheidung, welche den Grundriss des jeweiligen philosophischen Konzepts vorgibt. Steht bei Husserl mit dem Bewusstsein die Differenz von natürlicher und transzendentaler Subjektivität und bei Heidegger mit dem Sein die ontologische Differenz im Mittelpunkt des philosophischen Interesses, so bei Fink mit Welt die »kosmologische Differenz«. Dabei fungiert bei Fink der Bezug auf Welt in einem zweifachen Sinne als Unterscheidungsträger: Einmal bezüglich der kosmologischen Differenz als solcher, der Unterscheidung zwischen dem binnennweltlichen Sein des Menschen und der Welt selbst; zum zweiten bezüglich eines Unterschieds im menschlichen *Verhalten*, nämlich entweder nur auf Binnenweltliches bezogen zu sein oder aber auf den Bezug zu demjenigen zu achten, welches das Binnenweltliche übersteigt, zur Welt. Im Vergleich mit der zweiten Bestimmung ist die erstere abstrakt, denn sie abstrahiert von der konkreten Situation des Menschen, die für Fink, wie auch für Heidegger, nur diejenige eines Seins *in* der Welt bedeuten kann. Anders als bei Heidegger ist sie jedoch bei Fink noch durch die Möglich-

keit charakterisiert, *in* dieser Binnensituation die Spur desjenigen zu erfahren, das *über* diese Situation hinaus ist. Allein in diesem Hinaussein deutet sich für Fink ›Welt‹ an, und zwar phänomenal nur *im Entzug*. Ihre Spur fasst er mit dem Begriff des Symbols in seiner ursprünglichen Bedeutung als *symbolon*, als Bruchstück. Dieses Bruchstück oder Fragment ist unsere Existenz selbst, die als solche bekundet, dass sie *nicht* nur das ist, was sie zu sein scheint, was sie gleichsam an und mit ihr selbst in der Hand hat. Gerade in dieser Negativität erfolgt ein *symballein*, ein Zusammentreffen: Existenz trifft in den grundlegenden Weisen, mit denen sie sich selbst gegenüber eröffnet ist, den »Grundphänomenen« des Daseins, nämlich Tod, Liebe, Herrschaft, Arbeit und Spiel, mit dem zusammen, was sich der Phänomenalität dieser Phänomene entzieht. Es handelt sich dabei um eine paradoxe Konfrontation von solchem, das gegeben ist (Binnenweltliches) und sich zugleich jeder positiven Gebung verweigert (Welt) – oder um ein Zusammentreffen von solchem, das konkret da ist, das wir selbst sind, mit dem, was sich an der Bruchlinie des Stückhaften der Existenz *in negativo* noch zeigt, was zeigt, dass das, was ist, *nicht alles* ist – oder, noch anders und rein formal ausgedrückt, eine Identität, die nur als eine unaufhebbare Differenz fassbar ist.

Die Struktur, dass in einer Binnensituation das sie völlig Übersteigende in seinem Entzug aufleuchtet, entwickelt Fink erstmals in seiner bei Husserl angefertigten Dissertation, und zwar in der Beschreibung der Wahrnehmung eines Raumbildes. Stellt das Bild, gemessen am Wirklichen des Raums, eine spezifische Unwirklichkeit dar, so ist die Bildwahrnehmung, indem sie das Bild als Gehalt in sich schließt, auf beides, auf das Bild selbst und das Bild im Raum, bezogen: Der reale Träger des Bildes ist auch dann noch mit im Blick, wenn das Interesse dem Bild selbst zugewandt ist. Die Art und Weise, wie er für die Bilderfassung mit da ist, bezeichnet Fink als »Durchsichtigkeit«: Nur *durch* das Bild *hindurch* vermag der Träger zu »scheinen«, obgleich er selbst nicht erscheint (Fink 1966, 76). Die besondere Mitpräsenz des Trägers in der Weise der Transparenz verhindert, dass er in der Einheit eines horizonthaften Bezugsystems erfasst wird und garantiert andererseits die Einheit der Bildwahrnehmung als einen Akt, der Bilderfassung und Mitgegebenheit des Trägers im Modus der Durchsichtigkeit zusammenschließt.

Ersetzt man das Bild durch das Spiel, so gelangt man zu der Denkfigur, mit der Fink später das Spiel als »Weltsymbol« zu denken ver-

sucht. Im Umkreis menschlicher Existenz scheint dasjenige an, das diesem Umkreis entzogen ist und von diesem aus nicht in der Weise eines Durchgangs durch Horizonte erreicht werden kann: die Welt. Ist menschliche Existenz als *symbolon* das sichtbare Medium, in dem sich die Unsichtbarkeit der Welt »darstellt«, so »verweist« das Bruchstück auf ein »Ganzes«, dessen »Teil« es ist. »Darstellen« oder »verweisen« sowie »Ganzes« und »Teil« sollten hier in Anführungszeichen stehen, da es keine Erfahrungsgrundlage und damit kein direktes Darstellen gibt, für die ein Ganzes oder sein Teil (*als* Teil eines Ganzen) ansichtig werden könnten. Und doch zeigt das Bruchstück, indem es an ihm selbst demonstriert, *dass* es Fragment ist, noch dies: dass es in einen Zusammenhang gehört, der sich nicht zeigt: »Das als Ganzes nie sichtbare Ganze erscheint in einem Binnenfeld seiner selbst.« (Fink 1960, 123) In der Einstellung auf die Bildwelt ist somit – rein strukturell gesehen – die reale Umgebung des Bildes auf analoge Weise da, wie Welt in ihrem Hinaussein ins Binnenweltliche *zurückscheint*, »relucent« ist. Dieses Konzept des »Rückscheins« löst bei Fink das Modell der Horizontstufung ab, mit dem Husserl Welt zu erfassen sucht. Werden Horizonte auf diese Weise sozusagen in umgekehrter Richtung gelesen – nicht mehr als die in der Immanenz einer Subjektivität sich konstituierenden Außenbezüge ihrer selbst, sondern als in der Immanenz eines Lebensumkreises erfolgende Ankündigung von solchem, das diesen Umkreis übersteigt –, wird letzten Endes der Sinn von Horizont selbst überstiegen. Denn ein Horizontsystem ist nicht nur an einen (subjektiven) Träger geknüpft, sondern korreliert mit einer bestimmten Richtung, indem die Offenheit eines solchen Systems darin besteht, dass ihr Träger hinaussteht. Bei der Umkehrung des Systems, im Hereinstehen von Welt, findet sich der Träger in solches eingestellt, das aufgrund des geänderten Richtungssinns nicht eigentlich mehr als ein Ineinander von Horizonten bezeichnet werden kann. Demzufolge ist es für Fink ungenügend, den Sinn von Welt an den Horizontbezug zu binden, wie dies Husserl tut, wenn er Welt als den einstimmigen Totalhorizont aller Erfahrung bestimmt.

Gibt es aber für den eigentümlich negativen, *me-ontischen* Charakter des Hereinstehens der Welt, für ihre »Reluzenz«, einen phänomenalen Ausweis? Ein solcher liegt eben im Faktum der menschlichen Existenz: Sie ist Fragment und als solches durch die Erfahrung des Endlichseins ausgewiesen, sie existiert, ohne die eigene Existenz selbst bedingen zu können. Fragment zu sein, heißt aber auch, selbst eine Art

von Transparenz zu besitzen: Im Befund, ›nicht alles‹ zu sein, ist das, was ist (das Fragment), offen auf jenes ›Ganze‹, das selbst insofern offen ist, als es sich gerade nicht als Ganzes definieren lässt. Das ›Ganze‹ lässt sich nur negativ bestimmen: durch die Grenze, welche der Existenz mit ihr selbst gezogen ist. Wird auf diese Weise Welt als ein im Negativ gedachtes Umgreifendes phänomenal nur vom Innen (Binnenweltlichen) aus fassbar, so wird damit doch zugleich miterfasst, dass das Innen sich nicht aus sich selbst zu tragen in der Lage ist. Wenn aber Existenz ihre Fragmentierung nicht selbst veranlasst, ist auch ihre Transparenz anderem, der ›Welt‹, geschuldet.

Mit diesem Konzept schlägt Fink einen Weg ein, der sich nicht nur als dritte Möglichkeit neben den Wegen erweist, die Husserl und Heidegger bahnten, sondern gerade daraus resultiert, dass Fink – vor dem Hintergrund vor allem von *Kant*, *Hegel* und *Nietzsche* – Heidegger gegen Husserl ausspielt, Heidegger zugleich aber mit einem zentralen Moment der Husserlschen Philosophie begegnet. Folgt Fink Heidegger darin, dass er das welthafte Insein des Menschen zum Ausgangs- und Orientierungspunkt nimmt, so knüpft er an Husserl in dem Sinne an, dass die Differenz von Binnenweltlichem und Welt als eine Gegensätzlichkeit gedacht wird, die jenes Insein sprengt. Die Bestimmung, mit der der frühe Fink in der *VI. Cartesianischen Meditation* die Position des Husserlschen Phänomenologen, des transzendentalen Zuschauers, charakterisiert – nämlich auf meontische, weder in der Seinsgeltung der natürlichen noch in der Seinstendenz der transzental-konstituierenden Subjektivität befindlichen Weise die Tiefenschicht der natürlichen Subjektivität als eine transzendentale auszumachen – überträgt er im späteren Werk auf ein Denken, das im Binnenweltlichen das dieses völlig Übertreffende der Welt namhaft zu machen sucht. Hier ist es jedoch weder ein phänomenologisches Zusehen, das von einem neutralen Standort aus den Blick in die nicht-ontischen Tiefen der transzentalen Subjektivität wirft, noch ein ontologisches Vorgehen, das mit hermeneutischen Mitteln das Seiende in Richtung auf das Sein überschreitet, sondern ein spekulatives Denken, dem allein es, so Fink, gelingen kann, das »Unsägliche«, nicht phänomenologisch Schaubare und nicht hermeneutisch Aussagbare,¹ doch noch auf den Begriff zu bringen. Die Radikalität der Paradoxie, Welt als etwas zu denken, das

¹ Zur Problematik der Grenze der Sagbarkeit als Problem der Sprache siehe Fink 1994, Kap. 22, und Fink 1979, Kap. 26.

unsagbar, weil phänomenal entzogen ist, als diese Unsagbarkeit aber noch über eine phänomenale Grundlage verfügt, lässt auch die ontologische Differenz Heideggers und seine Bestimmung von Welt hinter sich.

Während in *Sein und Zeit* Welt als Phänomen auf das Insein menschlicher Existenz bezogen ist und die Grundstruktur dieses Inseins ausmacht, wird für den späten Heidegger Welt zum Spiegel-Spiel von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen als Welt. Hier ist Welt zwar der Relativierung auf ein Subjekt oder Dasein entzogen, doch nicht minder ganz in die Phänomenalität gerückt, sofern der Mensch, als Sterblicher und somit dem Geviert zugehörig, nicht nur in deren Bewegung involviert ist, sondern von ihrem Sichereignen Kunde geben kann, da sich das Spiel, in das er einbezogen ist, in ihm, genauer im Lichtungsgeschehen der Sprache, reflektiert. Das Spiel ist hier nicht Fragment von Welt, sondern Welt selbst.

Um in den Bereich des Ereignisses zu gelangen, durch den »Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen«, will Heidegger, wie er in *Identität und Differenz* ausführt, das Differentiale in der ontologischen Differenz zwar nicht zum Verschwinden bringen, betont aber, dass Sein, das sich als »entbergende Überkommnis« zeigt, und Seiendes, das »in der Weise der in die Unverborgenheit sich bergenden Ankunft« erscheint, »Unterschiedene aus dem Selben« sind (Heidegger 2006, 71). Die Differenz erweist sich somit als solche, die in eine letzte Figur aufgehoben wird, in die des Spiels, welches das »Wesen des Seins« ist (ebd. 72) und die Bewegung der Differenz als einen »Austrag« markiert (ebd. 74), der Überkommnis und Ankunft »wechselweise ineinander im Widerschein« erscheinen lässt (ebd. 75). Und Heidegger fügt hinzu: »Von der Differenz her gesprochen, heißt dies: Der Austrag ist ein Kreisen, das Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem.« Mit diesem »Kreisen« liegt, rein formal gesprochen, ein Differenzkonzept vor, das zu einem nur in sich gegliederten letzten Bereich gelangt, der nicht selbst noch offen auf ein Anderes zu ihm ist.

Damit hängt zusammen, dass Heidegger diesen in sich gegenstrebigen Bereich, den er auch als das Ineinanderspiel von Verbergung und Entbergung oder *lethe* und *aletheia* charakterisiert, sich in geschichtlichen bzw. epochalen Welten von, wie seine Konzeption der »Seinsgeschichte« zeigt, fast zwingendem Charakter ereignen lässt. Gerade in der kritischen Anknüpfung an den von Heidegger in seinem Kunstwerkaufsatzt entwickelten »Austrag« oder »Streit« von Welt und Erde

(Heidegger 2003) verleiht Fink der Differenz durch Betonung des eigenständigen Moments der »nächtlichen Seite der Welt« eine das »Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem« noch übersteigende Offenheit.² Der in der Differenz aufbrechende Entzug von Welt fungiert nicht als nur formales Element, insofern wir den Gedanken der Verbergung haben müssen, um überhaupt Entbergung oder Entborgenheit in einem emphatischen Sinn denken zu können. Fink hat ihn durch zwei Grundphänomene des menschlichen Daseins, den geschlechtlichen Eros und den Tod, vielmehr abgründig gefüllt. Damit kennt er ein Gengewicht zu der geschichtlich gelichteten Welt, das nicht nur deren formale Bedingung darstellt, sondern die als ›Fragment‹ von diesen Streit zeugende menschliche Existenz selbst betrifft, ohne in einem hermeneutischen Sinne unmittelbar explizierbar zu sein. Auf dieser Basis ist Fink nicht zuletzt in der Lage, eine eigene Form der Sozialphilosophie zu entwickeln (vgl. Fink 1987).

Hegel – Nietzsche – Kant

Mit dem Versuch, ein spekulatives Denken zu begründen, welches dasjenige, zu dem es keinen positiven phänomenalen und hermeneutischen Bezug gibt, sagbar werden lässt, knüpft Fink an Hegels These an, dass das wahre Selbstbewusstsein nie ein gegebenes Phänomen sein könne, sondern erst durch den spekulativen Akt der Philosophie, in einer Bewegung des Denkens, zur Erscheinung gebracht werden müsse. Der neuzeitliche, bei Hegel schließlich radikalierte Bezug allen Seins und allen Verstehens von Sein auf ein absolutes Subjekt ist für Fink jedoch nur dann zu übersteigen, wenn umgekehrt die jeweilige Auslegung des Selbstseins aus dem ekstatischen Hinausstehen des Menschen in die offene Unendlichkeit der Welt begriffen wird. Das in dieser Hinsicht erneuerte spekulative Vorgehen widmet sich bei ihm folglich der Frage, wie von der binnennweltlichen Situation aus dasjenige, das diese Situation erst sein lässt, noch zu denken wäre, wenn dieses ermöglichte schon immer voraus und phänomenal unzugänglich ist.³

² Diesen Gedanken greift Jan Patočka, Freund Finks und in vielem sein Mit-Denker, auf und entfaltet ihn in seinem Spätwerk im Kontext seiner Geschichtsphilosophie. Vgl. Patočka 2010 und dazu Derrida 2010.

³ Den Ansatz zu einer konkret ausgeführten spekulativ-kosmologischen Theorie der

In diesem Zusammenhang fragt Fink nach dem »ontologischen Entwurf«, in dem sich menschliche Existenz selbst aufs Spiel setzt, und charakterisiert ihn als den einzigen Weg zur ontologischen Erfahrung. Eine solche Erfahrung, die Fink vor allem in Auseinandersetzung mit Hegel erprobt (Fink 1977), könne inmitten menschlicher Existenz aufbrechen, so dass der Mensch zum »Mittler« und »Mitwisser« (Fink 1976, 137) werde, wenn er sich »verstehend hineinhält in das Spiel der Welt« (ebd. 178). Damit sind zwei Bewegungsabläufe indiziert, in die menschliches Sein einbehalten ist, die sich überlappen, jedoch nie zur völligen Deckung kommen: das binnennweltliche Spiel der Menschen – der Ort der Grundphänomene des menschlichen Daseins – und das Spiel der Welt.

Auch jede Auffassung von der Phänomenalität der Phänomene verdankt sich in Finks Sicht einem ontologischen Entwurf und stellt keineswegs selbst eine phänomenale Gegebenheit dar. Im Entwurf einer solchen Phänomenalität entzieht sich diese sozusagen im Rücken der von ihr ins Erscheinen gehobenen Phänomene. Damit ist nicht nur eine asubjektive Struktur der Phänomenalität ausgesprochen; der Bezug von Phänomen und Phänomenalität ist eigentlich gebrochen und kongruiert dergestalt mit den teilweise sich schneidenden Kreisen des Innerweltlichen und der Welt selbst. In dieser Gebrochenheit, in diesem Entzug von Welt und Phänomenalität, ist eine Phänomenologie, die ihren Seinsgrund in der Subjektivität festmacht, nicht mehr ausreichend; und wenn Fink Phänomenologie mit Husserls Transzendentalphänomenologie identifiziert und überdies Phänomenalität auf die gegenüber menschlichem und binnennweltlichem Sein ›andere Seite‹ der Welt verweist, kann eine Phänomenologie für dieses erneute In-Bewegung-Setzen nicht mehr ausreichend sein. Es bedarf eines Überstiegs in einer erneuten Bewegung des Entwurfs, und eben diesen Überstieg nennt Fink »spekulativ«. Der hier gebrauchte Begriff der Spekulation ist auf den Entwurf als einer ontologischen Erfahrung zu beziehen: Spekulation wird von dem Faktum motiviert, dass Phänomenalität und Welt Phänomenbestände als Korrelate einer Subjektivität übersteigen. Ist ihr ontologischer Gehalt nicht mit den phänomenalen Beständen kongruent, muss er von ihnen in Gestalt der »Grundphäno-

Welt enthält der Schluss von Finks »Welt und Endlichkeit« (vgl. Fink 1990, Kap. 22 u. 23).

mene« aus (erfahrungsgegründet) entworfen (spekulativ angesetzt) werden.

Damit ist deutlich, dass der von Fink beanspruchte spekulative Zugang nicht unvermittelt eingeführt, sondern aus einer paradoxen Situation bezüglich der Zugänglichkeit des Phänomenalen selbst entfaltet wird. Denn für Fink eröffnet sich innerhalb des Phänomenalen eine Kluft, die nicht mit phänomenologischen Mitteln zu schließen ist, sofern sie die Bedingung jeglicher Phänomenalität selbst betrifft. Der Gang an die Grenze des phänomenologischen Denkens wandelt sich dort in eine dialektische Bewegung, wo er hinsichtlich der Grundthemen von Sein, Mensch und Welt das Phänomenale und phänomenologisch Einlösbar spekulativ übersteigt. Dabei ist bezüglich des Phänomenologischen eine Umpolung dergestalt erfolgt, dass der Bereich des Phänomenalen in seiner Sagbarkeit nicht preisgegeben, jedoch in die dialektische Bewegung einer Spannung zu einer nicht direkt sagbaren Bedingung aller Phänomenalität gestellt wird. Dies belegt, dass das von Fink beanspruchte spekulative Denken aus der Mitte der Phänomenbestände seinen Ausgang nimmt. Was sich verwandelt hat, ist der Umstand, dass der Phänomenbereich nicht autark ist, sondern seinerseits eine eigentümliche Indizfunktion erhält.

Vielelleicht bedeutsamer noch als der Versuch, ein spekulatives Denken dieser Art zu restituieren und mit Hilfe der Spekulation eine Sprachform zu finden, die, eingedenk aller Unzulänglichkeiten, doch noch positive Aussagen über Welt erlaubt, bleibt die Leistung, Welt wesentlich als *radikale Grenze* gedacht zu haben. Bei dem Aufweis dieser wohl wichtigsten seiner denkerischen Errungenschaften macht Fink eine deutliche Anleihe bei Nietzsche. Einer der zentralen Begriffe, die im Verhältnis des Apollinischen (als des Medialen) und Dionysischen (als desjenigen, was jeglicher Medialität eine unübersteigbare Grenze zieht)⁴ von struktureller Relevanz sind, ist wieder der Begriff des Horizonts. So betont Nietzsche in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, dass »jedes Lebendige [...] nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden« könne. Dem Vermögen, »einen Horizont um sich zu ziehen«, müsse aber zugleich das genaue Gegenteil davon an die Seite gestellt werden, nämlich die Fä-

⁴ Oder mit Finks Worten: das Dionysische als das »Spielen der zeitigenden Zeit« und das Apollinische als das »in der Zeitigung Gezeitigte« (s. u. Seite 34).

higkeit, sein »selbstisches« Wesen zu überwinden und »innerhalb eines fremden [Horizonts] den eigenen Blick einzuschließen« (Nietzsche 1999, 251). Das Bewusstsein der Grenze, die Fähigkeit, den eigenen Horizont lebendig zu halten – d.h. die Spannung zwischen dem Apollinischen und Dionysischen zu bewahren und nicht, wie die abendländische Metaphysik, das Apollinische zu verabsolutieren – verdeutlicht Nietzsche mit dem Terminus der »Linie«, die »das Uebersehbare, Helle von dem Unaufhellbaren und Dunkeln scheidet« (ebd. 252). Schon hier wird deutlich, dass es sich um ein besonderes Verständnis von Horizont handeln muss. Der Begriff des Horizonts wird nur für das Selbstverhältnis eines Binnenweltlichen verwendet, nicht aber für das Verhältnis eines Binnenweltlichen zu einem anderen als es selbst. In diesem Sinne ist bei Nietzsche etwas vorgedacht, das in den subjektphänomenologischen und hermeneutischen Entwürfen von Husserl und Heidegger phänomenologisch noch nicht zum Tragen kommt, das aber, bei Fink aufgenommen, hier Gefahr läuft, von einem spekulativen Denkansatz überwölbt zu werden. Letzteres darf jedoch nicht vergessen lassen, dass die Notwendigkeit einer Überwindung des Horizontdenkens schon vom frühen Fink klar erkannt und im Kern auch phänomenologisch benannt wird.

Mit Rückgriff auf Kant konkretisiert Fink schließlich seinen Begriff von Welt. Welt als Allheit, Inbegriff aller Prädikate, ist bekanntlich für Kant nicht theoretisch erkennbar, da sie über alle Erscheinung hinausliegt. Sofern aber im menschlichen Verstehen endlicher Dinge ein Verweis auf das Un-Endliche liegt, auf Welt als den selbst nicht gegenstandsfähigen Horizont aller Gegenstände, wird ›Welt‹ zu einer Idee, mit der wir »uns in der Erscheinung haltend, die Erscheinungen« übersteigen (Fink 1978, 117). Diese die Erscheinungen transzendierende Idee von Welt zu denken, wird für die reine Vernunft in theoretischer Hinsicht zu einem *Ideal*, dem ›transzentalen Ideal‹ als reinem Vernunftbegriff. Sofern dem transzentalen Ideal in praktischer Hinsicht das Ideal des höchsten Guts entspricht und Kant folglich die Verpflichtung durch das Sittengesetz mit dem Streben nach Glückseligkeit in Verbindung zu bringen sucht, entspringt ein praktischer Endzweck des Menschen, der ebenfalls die Sphäre der Erscheinungen transzendierte. Die Erwartung, dass die sittliche Handlung nicht vergeblich sei, verweist in sich, sofern Glückseligkeit im Endlichen nicht erfüllbar ist, in den Bereich des Unendlichen, und da dieses in praktischer Hinsicht eröffnete Unendliche ebenfalls nicht gewusst werden

kann, setzt Kants Postulat der reinen praktischen Vernunft die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes als Garanten für jene Erfüllbarkeit von Glückseligkeit an.

An dieser Auffassung arbeitet sich Fink ab, und er merkt kritisch an, dass Kant die Verbindung des Ideals der theoretischen mit demjenigen der praktischen Vernunft nur vordergründig hergestellt habe. So habe Kant vor allem nicht versucht, die Zusammengehörigkeit beider Ideale tiefer, bezüglich der »Welt-Tiefe« (ebd. 154), zu denken. Hierfür gebe allerdings gerade Kants Verortung beider Ideale jenseits der Sphäre der Erscheinungen einen Fingerzeig. Denn dies besagt, so Fink, dass der Ort der Ideale nicht in der Vernunft liegt, wie auch Welt selbst bei Kant nicht relativ auf Vernunft wird. Welt sei vielmehr ein Gedanke, der in der Vernunft einen Ort hat, ohne von ihr hervorgebracht zu sein. Vernunft denke so in den Idealen ihren Bezug zum umfangenden Weltganzen, in das sie selbst gehört. Dies ist für Fink ein Ansatzpunkt dafür, die Idealität des Ideals nicht mehr am Schema des Subjekt-Objekt-Verhältnisses zu bemessen und nicht mehr im Entweder-Oder eines Vorfindens oder Entwerfens zu begreifen. Vielmehr gelte es, das Ideal von Welt her zu verstehen, und zwar so, dass es als »Welt-Ideal« die Bewegung von Weltbezug und Selbstverhältnis des Menschen stiftet und diese Bewegung selbst ausmacht.⁵

Freiheit und Natur

Die Besonderheit von Finks Weltbegriff beruht darin, dass er im existentiellen Bezug auf Welt von vornherein die Möglichkeit einer komplexen Verschränkung einander entgegengesetzter Richtungen vorsieht: Hinausstehen in Welt ist nur möglich, sofern Welt über das Binnenweltliche in dem Sinn hinaus ist, dass es in dieses hereinstehet, und menschliche Existenz folglich *in dieses Hereinstehen hinaussteht*. Daher bedarf Finks Auffassung keiner ‚Kehre‘, im Zuge derer sich ein ekstatisches Verhalten in ein empfangendes kehren würde. Da für Fink

⁵ Den für Finks Denken so bedeutsamen Bezug zu Kant dokumentiert eine von Guy van Kerckhoven vorbereitete und in Kürze erscheinende Edition von Finks minutiöser Auslegung der *Kritik der reinen Vernunft* – eines Unternehmens, dem sich Fink in einem Zeitraum von vierzehn Semestern gewidmet hat (Fink 2010). Editionen seiner Texte zu Hegel und zu Nietzsche, die zudem etliches unpubliziertes Material bereithalten, sind im Rahmen der Gesamtausgabe ebenfalls in Vorbereitung.

beides besteht, bleibt für ihn auch das Merkmal der Freiheit ungebrochen, wenngleich Freiheit nicht nur durch das Angewiesensein auf Welt, sondern zudem durch das Naturhafte im Menschen Gegen gewichte erhält. So hält er der die traditionelle Philosophie kennzeichnenden Naturalismuskritik die Leiblichkeit unseres Daseins, die »In karniertheit unserer Existenz« entgegen, die es mit sich bringt, dass die Not der freiheitlichen Selbstherstellung des Menschen auf Gegen den geöffnet bleibt, die ihr gestatten, sich »auszulagern«, d.h. einen ihrer Machbarkeit entzogenen Halt und Boden zu finden. So bedarf das in die Grundphänomene Arbeit, Herrschaft, Spiel, Geschlechtlichkeit und Tod verspannte menschliche Dasein einer »dingfesten Stätte, um zu geschehen«, wobei es bei diesen »Stätten«, diesem »Dingboden« nicht um Machwerke geht, sondern um eine »Feldstruktur, welche Machwerke erst möglich und nötig macht« (Fink 1976, 265). Wir haben zum einen die Geschichte, zum anderen die Natur, und diese lässt sich nicht bis zur schrankenlosen Freiheit in die Gewalt bringen. Freiheit muss sich vielmehr an bestimmten Schranken entwickeln, sie ist als das, was sie ist, nur möglich durch diese Begrenzung. Natur steht somit nicht im Widerspruch zu Freiheit, sondern macht mit ihr zusammen jene Wirklichkeit aus, die die menschliche Existenz umfängt. Wir sind »Zwischenwesen zwischen Licht und Nacht«, hängen »gleichsam mitteninne im Streit der Lichtigung und Verbergung, im Kampf des ›Geistigen‹ gegen die ›Materie‹. Wir leben »in einem erdhaft getrübten Licht und in einer aufgelichteten Finsternis« (Fink 1970, 53 f.).

Der Vollsinn eines solchen Aufenthalts, der sich nicht mehr an den Grundrissen der neuzeitlichen Vernunftphilosophien misst, realisiert sich als ein Selbstverhalten zur Natur in sich wie auch zur Freiheit, zum »göttlichen Menschen« in sich. Menschliche Existenz wird dann gedacht als eine solche der »äußersten Spannung – ein Dasein, das den Riß, der durch die Welt geht, aushält – und mitspielt« (Fink 1992, 195). Nur weil der Mensch ekstatisch an die Dinge verwiesen ist, erwächst ihm ein Freiraum des Umgangs mit ihnen und damit zugleich die Möglichkeit, sich in mannigfachen Weisen zu sich selbst zu verhalten. Die Freiheit zum Selbstverhalten gründet paradoixerweise darin, dass sich der Mensch als aus sich selbst hinausgewiesen vorfindet: Denn erst das ekstatische Erstrecktsein in die Welt birgt die Möglichkeit einer Nähe rung im Selbstbezug in sich. Eine ausgezeichnete Weise des Selbstver haltens und damit der übernommenen Freiheit besteht somit darin, das Ausgeliefertsein an die Dinge so zurückzunehmen, dass das Selbst

weder von diesem noch von sich selbst als Subjekt, aber auch nicht von einem »Sein« her gefasst, sondern sich in seinem meontischen Weltbezug durchsichtig wird. Finks Deutung der Verschlossenheit der »nächtlichen Seite« der Welt, der Erde, sowie ihre Widerständigkeit gegen alle gedanklich-sprachliche Fassung und die sich darin ausdrückende dunkle Gegenständlichkeit stehen somit in gedanklichem Zusammenhang mit der, wie erwähnt, in kritischer Auseinandersetzung mit der Husserlschen Phänomenologie entwickelten Idee der Meontik. Sie bildet den dunklen Saum aller anschaulichen Evidenz, das »unentzerrbar Letzte in der phänomenologischen Selbstexplizierung« (Bruzina 1990, 10).

Zu diesem Band

Was Finks eigenen philosophischen Ansatz betrifft, fehlt bis heute eine Studie, die sich dem Grundanliegen seines Denkens in der ganzen zeitlichen Spanne seiner Entfaltung widmet.⁶ Dies verwundert insofern nicht, als gerade seitens der phänomenologischen Rezeption Fink zu meist nur als der enge Mitarbeiter Husserls wahrgenommen wird. Dies erklärt auch, warum der Bezug von Finks Werk zum Denken Husserls wesentlich lebhafter diskutiert wird als sein Verhältnis zu Heidegger. Was Finks Stellung zu Husserl betrifft, findet sich vor allem in den Monographien von Sebastian Luft (2002), Guy van Kerckhoven (2003) und Ronald Bruzina (2004) reichhaltiges Material; hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang insbesondere auf die von Bruzina besorgte Edition von Finks Notizen, die dieser während seiner Assistentenzeit bei Husserl verfasst hat und denen detailliert zu entnehmen ist, wie er sehr früh schon gegenüber Husserl und Heidegger seinen eigenen Weg zu bahnen sucht.⁷ Insbesondere Finks späteres Werk wurde bisher nur sporadisch, am Leitfaden bestimmter Einzelfragen, untersucht; ebenso wie eine kritische systematische Durchsprechung seiner Gesamtkon-

⁶ Ein Handbuch, das anhand von Einzelstudien in alle relevanten Aspekte von Finks Denken einführt, legte im Rahmen der Reihe des *Orbis Phaenomenologicus* Anselm Böhmer vor (Böhmer [Hg.] 2006); darin findet sich neben einer Biographie und einer Bibliographie von Finks Schriften sowie einer Dokumentation der internationalen Rezeption auch eine Darstellung des Projekts der *Eugen Fink Gesamtausgabe*.

⁷ Von den in diesem Zusammenhang projektierten vier Bänden sind im Rahmen der *Eugen Fink Gesamtausgabe* die ersten beiden Bände erschienen (Fink 2006 und 2008).

zeption, für die der Begriff der Welt symptomatisch und grundlegend ist, stellt die Konfrontation dieser Konzeption über die Standpunkte von Husserl und Heidegger hinaus mit weiteren Vertretern der Phänomenologischen Bewegung weitgehend ein Desiderat dar. Die Intention des vorliegenden Bandes ist es, gerade auch in dieser Richtung Anregungen zu geben.

Mit dem – auf einen Nenner gebrachten – Gedanken, dass Differenz und nicht das Wechselspiel im Selben das Letzte ist, was erfahrungsmäßig, auf phänomenaler Basis, darzulegen ist, und im parallelen Versuch, ein Unverfügbares zu fassen, in das der Mensch mit seiner leiblichen Existenz hinaussteht, erweist sich Fink als ein Vordenker jener späteren, z. T. leiblich fundierten Differenzkonzepte, wie sie das französische Denken der Nachkriegszeit bei Emmanuel Levinas, Jacques Derrida und Gilles Deleuze entwickelt hat. Doch bereits in Nishida Kitaros »Ort-Logik« und seinem Begriff der »widersprüchlichen Selbstidentität« findet sich diese Struktur vorgedacht, sofern hier das In-Sein eines Orts eine radikale Grenze dadurch erfährt, dass nicht nur mit und für dieses In-sein selbst eine Grenze vollbracht wird, sondern dass es in seinem Innen noch diese Grenze erfährt und es möglich wird, Differenz und Identität dergestalt zusammen zu denken, dass ein Außen nur von einem Innen her zu bestimmen ist, das doch zugleich vom Außen absolut übertroffen wird. In besonderer Nähe steht Finks Denken zu Heinrich Barths Lehre vom Erscheinen, ferner zu Heinrich Rombachs Strukturphänomenologie, insbesondere was Rombachs Ansatz zu einer Theorie der Grenze, die »Hermetik«, betrifft, aber auch zum Denken von Jean-Luc Marion, für den nicht nur erneut die Frage nach der Bildlichkeit zum entscheidenden Bezugspunkt seines Denkens wird, sondern der ebenfalls das Phänomen der Transparenz zu fassen sucht, mit dem sich ein die menschliche Existenz Übertreffendes – das er nicht mit dem Begriff der ›Welt‹, sondern mit der christlichen Göttlichkeit bezeichnet – dem Menschen zuschickt. Wenn auch diesen Bezügen konkret nachzugehen heute zumeist noch Aufgabe ist, unternehmen doch einige der Beiträge in diesem Band erste Schritte auf dem Weg, das noch Ausstehende zu erfüllen.

Die Beiträge zum vorliegenden Band gehen einigen der hier nur im Umriss skizzierten Problemstellungen zu Finks Begriff von Welt und genannten Bezüge zu Konzepten anderer Denker en détail nach. In einem ersten Teil widmen sie sich Finks Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition am Beispiel von Kant und Nietzsche, gefolgt

von Arbeiten, die Finks Stellung innerhalb der Phänomenologie – zu Husserl, Scheler und Heidegger – untersuchen und den Relationen nachspüren, in denen sein Denken zu verwandten Positionen wie denjenigen von Barth und Deleuze steht. Ein zweiter Teil befasst sich mit Finks Bedenken von Welt in den Kontexten seiner Kosmologie, seiner Theorie des Politischen sowie seiner Anthropologie und gibt Ausblicke auf Problemstellungen in den Bereichen des Religiösen und des Interkulturellen. Der für Fink so bedeutsame Bereich des Pädagogischen ist hier ausgespart. Speziell zu diesem Themenbereich sei auf das von Annette Hilt und Cathrin Nielsen herausgegebene und ebenfalls im Verlag Karl Alber erschienene Buch verwiesen (Hilt u. Nielsen [Hg.] 2005). Finks Auffassung der Phänomenalität und der Möglichkeit ihrer methodischen Erschließung diskutiert in Parallelisierung mit den entsprechenden Ansätzen bei Heinrich Barth und Jan Patočka ein von Hans Rainer Sepp und Armin Wildermuth edierter Band (2010).

Den Beiträgen in diesem Band ist ein von Fink verfasster Text vorangestellt, der hier zum ersten Mal publiziert wird. Die Studie »Nietzsches Metaphysik des Spiels« fertigte Fink im Rahmen seines unmittelbar nach Ende des Kriegs an der Universität Freiburg i.Br. durchgeführten Habilitationsverfahrens an und stellte sie am 2. März 1946 als Kolloquiumsvortrag vor der Philosophischen Fakultät vor. Bemerkenswert hierbei ist, dass Fink »existenzielle Interpretationen« von Nietzsches Werk zurückweist und entschieden die These vertritt, dass es sich bei Nietzsches Denken um einen systematischen Ansatz handelt, der auch als ein solcher gewürdigt werden sollte. Diese Systematik liest Fink als eine »Ontologie des Werdens« und damit als eine Ontologie des Spiels, die Nietzsche selbst allerdings nur als eine »metaphysische Intuition« entfaltet habe. Dieser Text Finks weist nicht nur auf die Folge seiner in den kommenden Jahren verfassten Auslegungen zu Nietzsche voraus, sondern insbesondere auf seine eigene Konzeption, das Spiel als ein Weltsymbol zu denken.

Literatur

- Böhmer, A. (Hg.) (2006): *Eugen Fink. Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik* (Orbis *Phaenomenologicus* N.F., Bd. 12), Würzburg.
Bruzina, R. (1990): »Hinter der ausgeschriebenen Finkschen Meditation: Meontik

- Pädagogik», in: *Grundfragen der phänomenologischen Methode und Wissenschaft*, hg. vom Eugen Fink-Archiv Freiburg, Freiburg i. Br., 5–39.
- (2004): *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, New Haven/London.
- Derrida, J. (2010): »Ketzertum, Geheimnis und Verantwortung: Patockas Europa«, übers. v. H.-D. Gondek, in: Patočka (2010), 181–211.
- Hilt, A. u. C. Nielsen (Hg.) (2005): *Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, Freiburg/München.
- van Kerckhoven, G. (2003): *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink. Die VI. Cartesianische Meditation und ihr »Einsatz«* (Orbis Phaenomenologicus Studien, Bd. 2), Würzburg.
- Fink, E. (1960): *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart [eine kritische Neuedition ist soeben als Bd. 7 im Rahmen der Gesamtausgabe erschienen; hg. v. C. Nielsen u. Hans R. Sepp, Freiburg/München 2010].
- (1966): *Studien zur Phänomenologie 1930–1939* (Phaenomenologica, Bd. 21), Den Haag.
- (1970): *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Platon und Aristoteles*, Frankfurt/M.
- (1976): *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hg. v. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1977): *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1978) *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg i. Br.
- (1979): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- (1987): *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (1990): *Welt und Endlichkeit*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (1992): *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (1994): *Philosophie des Geistes*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.
- (2006): *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl* (Gesamtausgabe, Bd. 3/1), hg. v. R. Bruzina, Freiburg/München.
- (2008): *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (Gesamtausgabe, Bd. 3/2), hg. v. R. Bruzina, Freiburg/München.
- Heidegger, M. (2003): *Holzwege* (Gesamtausgabe, Bd. 5), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.
- (2006): *Identität und Differenz* (Gesamtausgabe, Bd. 11), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.
- Luft, S. (2002): *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink* (Phaenomenologica, Bd. 166), Dordrecht.
- Nietzsche, F. (1999): »Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben«, in:

- ders.: *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück* (KSA, Bd. 1), hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München.
- Patočka, J. (2010): *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, neu übers. v. S. Lehmann, Berlin.
- Sepp, H. R. u. A. Wildermuth (Hg.) (2010): *Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth – Eugen Fink – Jan Patočka (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 22)*, Würzburg.