

## EUGEN FINKS KANT-INTERPRETATION\* \*\*

YUSUKE IKEDA

PhD, Post-doctoral Fellow of the Research Institute KINUGASA (Ritsumeikan University Kyoto),  
604-8451 Kyoto, Japan.

E-mail: nactaciya112@yahoo.co.jp

## EUGEN FINK'S KANT-INTERPRETATION

In this paper I outline main theses of Fink's phenomenological interpretation of Kantian transcendental philosophy. My aim is to clarify how and to what extent Kant's philosophy determines Fink's «phenomenology of enworlding [Verweltlichung]». First, I show the very starting point and original motivations of Fink's interpretation of Kant. I proceed by examining the contexts in which Fink refers to Kant's arguments in the *Antinomy of Pure Reason* and showing that in these contexts Fink is dealing with a specific philosophical issue, namely, how to conceive of the totality of the «absolute stream of lived experiencing [der absolute Erlebnisstrom]», an issue the late Husserl struggled with. To solve this difficult problem, one needs, according to Fink, to commit oneself to an ontological reflection on the very difference between the intra-temporal entities and time itself. Fink seeks to find a clue to resolve this problem in Kant's cosmological antinomy: in effect, the latter is based, for Fink, on Kant's profound distinction between the intra-worldly entities and the world as such («cosmological difference»). Second, I study Fink's criticism of Kant and how he argues for its phenomenological validity. Further, I show that Fink does not accept Kant's «Doctrine of Transcendental Idealism» which offers, according to Kant, the key for the solution to the cosmological antinomy or transcendental illusion. In other words, Fink refuses the Kantian claim according to which the source of the antinomy is nothing but pure reason as the upper faculty of dialectical reasoning. Now, it is on the basis of his phenomenological idealism, which defends an *enworlded* conception of transcendental subjectivity, that Fink criticizes Kant's account of a *worldless* subjectivity. Thus, third, I sketch Fink's phenomenology of enworlding as well as his new solution for the cosmological antinomy. Fink based the very origin of the transcendental illusion of cosmological antinomy on the phenomenon of the world in its specific mode of appearing, which he calls

\* Zu besonderem Dank bin ich Benjamin Kaiser verpflichtet, der mir bei der Gestaltung des umfangreichen deutschen Textes sowohl mit vielen Verbesserungsvorschlägen als auch mit mehreren tiefgehenden philosophischen Fragen geholfen hat. Mein Dank gilt ferner Georgy Chernavin, Frau Natalia Artemenko und Herrn Andrei Patkul für die freundliche Einladung und die Organisation der Tagung. Danken möchte ich Nicolás Garrera-Tolbert für seine freundliche Hilfe bei der sprachlichen Formulierung des englischen Abstracts.

\*\*Diese Forschung wurde vom Grant-Agentur <KAKENHI> (Japan Society for the Promotion of Science (JSPS)) gefördert (Grand-in-Aid for Young Scientists (B), 15K16615).

«withdrawing [Entzug or “Entziehung”]». By examining his description of it, one can easily show and justify the profound difference Fink’s phenomenological interpretations of Kant’s transcendental philosophy (who is exposing his cosmological phenomenology) and Heidegger’s (whose goal is to found his hermeneutico-phenomenological idea of fundamental ontology), even if they both agree that the relevance of Kant’s philosophy as a whole does not lie in its epistemology but in its providing a new foundation for metaphysics. I conclude by stating that Fink’s cosmological phenomenology, which is often criticized because of its *speculative* character, is based not so much on Hegel’s idea of dialectic, as on Kant’s (i.e., as profoundly revised by Fink’s phenomenology).

*Key words:* World, transcendental idealism, metaphysics, totality, cosmological dialectic (antinomy), transcendental illusion, phenomenology of enworlding.

## ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КАНТА ОЙГЕНОМ ФИНКОМ

*ЮСУКЕ ИКЕДА*

PhD, исследователь-постдокторант в Исследовательском институте KINUGASA, Университет Ритсумейкан Киото, 604-8451 Киото, Япония.  
E-mail: nactaciya112@yahoo.co.jp

В данной статье я привожу главные положения финковской феноменологической интерпретации трансцендентальной философии Канта. Я стремлюсь прояснить, как и в какой степени кантовская философия определяет «феноменологию обмирщения (Verweltlichung)» Финка. Сначала я показываю отправную точку и первичные мотивации финковской интерпретации Канта. Я исследую контексты, в которых Финк отсылает к аргументам Канта в *Антиномиях чистого разума*, и указываю на то, что в данных контекстах Финк сталкивается с особенной философской задачей — представить тотальность «абсолютного потока живого переживания [der absolute Erlebnisstrom]». Эту же задачу решал поздний Гуссерль. Согласно Финку, для того, чтобы разрешить эту проблему, необходимо погрузиться в онтологическую рефлексию о самом различии между интра-темпоральным сущим и временем как таковым. Финк стремится отыскать подсказку к разрешению этой проблемы в кантовской космологической антиномии: на самом деле, для Финка, эта антиномия основана на кантовском фундаментальном различии между внутри-мирным сущим и миром как таковым («космологическая дифференция»). Во-вторых, я исследую финковскую критику Канта и, в частности, как он отстаивает его феноменологическую значимость. Далее, я показываю, что Финк не принимает кантовскую «доктрину трансцендентального идеализма», которая, по Канту, является ключом к разрешению космологической антиномии или трансцендентальной иллюзии. Другими словами, Финк отвергает кантовский постулат, согласно которому источником антиномии является не что иное, как чистый разум как высшая способность диалектического суждения. Отсюда, именно на основании своего феноменологического идеализма, который отстаивает *обмирщенную* концепцию трансцендентальной субъективности, Финк критикует кантовское рассмотрение *внемировой* субъективности. Наконец, в-третьих, я прослеживаю финковскую феноменологию обмирщения так же, как и его новое решение для космологической антиномии. Финк основывает само происхождение трансцендентальной иллюзии космологической антиномии в феномене мира, в его специфическом модусе проявления, который мы называем «ускользанием [Entzug or “Entziehung”]». Анализируя его описание этого феномена, легко показать и обосновать глубокое отличие финковской феноменологической интерпретации трансцендентальной философии Канта (которая разворачивает его космологическую феноменологию) от хайдеггеровской (чьей целью было обоснование герменевтико-феноменологической идеи фундаментальной

онтологии), даже если оба они — Финк и Хайдеггер — сходятся в том, что кантовская философия в целом релевантна не только для эпистемологии, но и для нового основания для метафизики. В заключении я утверждаю, что космологическая феноменология Финка, чей *спекулятивный* характер часто критикуется, основана в большей степени не сколько на гегелевской идеи диалектики, сколько на кантовской (значительно переработанной, правда, феноменологией Финка).  
*Ключевые слова:* Мир, трансцендентальный идеализм, метафизика, тотальность, космологическая диалектика (антиномия), трансцендентальная иллюзия, феноменология обмирщения.

## 0. Einleitung

In diesem Beitrag wird die Kant-Interpretation Eugen Finks dargelegt, um festzustellen, inwiefern sein eigenes Denken durch Kants Transzendentalphilosophie bestimmt ist. Damit lässt sich ebenso aufzeigen, wie sich Finks *kosmologische* Kant-Lektüre von Heideggers *ontologischer* distanziert. Wir werden zugleich aufweisen, dass Finks sog. «spekulative Phänomenologie» nicht einfach nur ein Unterfangen darstellt, welches mit Hegel mitgehend über Kant hinauszugehen vermag.

Seit den 1930er-Jahren vertrat Fink durchgehend die These, dass Kant nicht primär als Erkenntnistheoretiker, sondern als *Metaphysiker* zu verstehen sei. Da dieser (jedenfalls gegen die damalige neukantianische Deutung gerichtete) Ansatz bereits in Heideggers *Kant-Buch* (Heidegger, 1991) zentral ist, könnte es uns auf dem ersten Blick scheinen, als hätte Fink die Kant-Interpretation seines Lehrers einfach repetiert. Jedoch täuscht dieser erste Eindruck, denn, ganz anders als Heidegger, sieht Fink nicht die *transzendente Analytik*, sondern die *Dialektik* (mit besonderer Berücksichtigung der *kosmologischen Dialektik*, d.i. der *Antinomien*) als den wichtigsten Teil der «Kritik der reinen Vernunft» (Kant, 1781/87)<sup>1</sup> an, d.h. als das Herzstück der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants. Wie man leicht erahnen kann, liegt diese Ansicht tatsächlich nicht nur Finks Kant-Interpretation, sondern auch seinem eigenen Denken im Ganzen zugrunde. Daher muss seine folgende Aussage aus einer Sitzung von dem von ihm mit Heidegger geleiteten *Heraklit-Seminar* sehr ernst genommen werden:

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 (Heidegger/Fink, 1970, 175–176).

Einerseits sucht Finks Deutung auf die «operativen Voraussetzungen» der Gedankengänge Kants zu achten. Andererseits zielt Fink in Ansehung seiner eigenen Philosophie darauf ab, einen originären Begründungsversuch der transzendentalen *Unwahrheit* (um mit Heidegger zu reden, der «Verborgenheit»), kantisch gesprochen: des «transzendentalen

<sup>1</sup> Von nun an *KrV* abgekürzt.

Scheins» zu exponieren, indem er seinerseits diese These durch Kants Texte und ihre aufmerksamen Deutungen überprüft. Wie man weiß, beheimatet Kant jenen Schein nirgendwo anders als in dem *menschlichen Vermögen der Vernunft als einer spezifischen Erkenntnisquelle*; so wird Kants Dialektik prinzipiell *epistemisch* (und *transzendental-logisch* bzw. *urteiltheoretisch*, sofern Kants *Kritik* sich je anhand der Urteilstafel vollzieht) begründet. Dagegen stellt Fink seine kritische These auf, der zufolge der kosmologisch-dialektische Schein nicht nur einfach aus der menschlichen Vernunft, sondern vielmehr aus der *Sache selbst*, d.i. aus der *Welt* (in ihrer Differenz mit dem Binnenweltlichen überhaupt) stammt. In diesem Sinne kann Finks Kant-Deutung nicht anders als *phänomenologisch* gekennzeichnet werden, da er diesen Ansatz so ausweist, dass er das *Weltphänomen als solches phänomenologisch beschreibt*; er ergründet *kosmologisch-phänomenologisch* den transzendentalen Schein, während Heidegger, so könnte man sagen, jene Aufgabe primär *fundamentalontologisch* (und *hermeneutisch*) angeht. *Mutatis mutandis* legt Fink mit Heidegger Kant als einen Metaphysiker aus, wobei er ihn jedoch nicht als einen Vorläufer der Fundamentalontologie, sondern vielmehr, so können wir vorwegnehmen, seines eigenen *kosmologischen Denkens* betrachtet.

### 1. Exposition unserer Fragen und Hauptzitate

Im Voraus soll eine zunächst zwar sehr allgemeine, für unsere Aufgabe jedoch wesentliche Frage gestellt werden, auf die wir dann im Schlussteil antworten möchten: *Dialektik — Kant oder Hegel?* Diese Frage ist in unserem Zusammenhang insofern berechtigt und zentral, als, einerseits, der Schwerpunkt der Fink'schen Kant-Interpretation, worauf bereits hingewiesen wurde, in der *transzendentalen Dialektik* der *KrV* liegt, und andererseits Finks Philosophie selbst oft als *hegelianisch* gedeutet wird, da sie sich ja (besonders seit der Nachkriegszeit) als eine «spekulative» versteht. In der Tat vertritt Steven Crowell die sehr kritische These, dass Finks Philosophie (die er ganz allgemein charakterisiert, obwohl er sich ausschließlich auf die *VI. Cartesianische Meditation* beschränkt) schlicht unphänomenologisch sei, weil sie über Kants «kopernikanische Wende» und ihr «evidenz-theoretisches Prinzip» hinausgehend einer «prinzipien-theoretischen» *Dialektik im Sinne Hegels* das Wort redete<sup>2</sup> — ganz so, als wäre Fink die «Eule der Minerva». Die oben gestellte Frage ist für uns insofern wegweisend, als die vorliegende Abhandlung feststellen möchte, ob Fink durch seine Kant-Interpretation letztlich über die «Kantische Dialektik» hinaus, deren Ziel in der dramatischen und drastischen Aufweissung der *Grenzen der reinen Vernunft* als oberstem menschlichen Erkenntnisvermögen

<sup>2</sup> (Crowell, 2001, 244–263). Crowell sieht die frühe Philosophie Eugen Finks deswegen als ein unphänomenologisches Unterfangen an, weil «[h]e drives phenomenology beyond Kant to Hegel and, alluding to Hegel's "speculative proposition", proposes a "theory of the phenomenological proposition" that embraces paradox and contradiction» (Crowell, 2001, 259).

des dialektischen Schlusses besteht, zur *Hegelschen Dialektik* übergehend es auf eine *spekulative Exposition der Bewegung des Geistes und Begriffes* abgesehen hat; oder ob er nicht, grob gesagt, vielmehr *diesseits* der kantianischen *kopernikanischen Wende* verbleibend, Hegels Philosophie des Absoluten als unzulässig und nicht nachvollziehbar, also gleichsam als eine *pensée de survol* ansieht.

Diese Formulierung der Frage scheint uns deswegen einen bedeutsamen Punkt zu treffen, weil Finks Methode der Interpretation, rein formal gesehen, mit Hegels Kant-Kritik zusammentrifft. Einerseits schätzt Hegel die *KrV* insofern sehr hoch, als dieses Werk das *Dialektische der Vernunft* entdeckt habe; andererseits kritisiert er jedoch auch sehr stark Kants Philosophie, weil sie aus ihren Ergebnissen nicht alle Konsequenzen gezogen habe: *dass nämlich nicht nur die spezifische Form des Vernunftschlusses, sondern auch jeder Begriff bereits das Dialektische in sich berge*. Hegel will also, so könnte man sagen, in Kants Philosophie etwas ablesen, das Kant selbst nicht zu Ende gedacht habe. Fink schreibt hierzu ausdrücklich:

Wir dürfen <...> nicht einfach die kantischen Gedankengänge repetieren <...>. Wir müssen vielmehr so mitgehen mit der Gedankenführung Kants, daß wir auf die *operativen Voraussetzungen* achten, von denen er Gebrauch macht, die er ins Spiel bringt — ohne sie eigens noch zu bedenken (Fink, 1990, 124).

Um auf die oben genannte Frage antworten zu können, müssen in diesem Beitrag die folgenden zentralen Zitate Finks aufmerksam kommentiert werden:

#### *Erste Gruppe der Zitate*

(a-1) Die Frage nach der Weltganzheit und korrelativ dem Weltbewußtsein ist zu exponieren an der Antinomienlehre Kants. Seine Unterscheidung von «konstitutivem Gebrauch der Kategorien» und dem bloß «regulativen Gebrauch der Ideen» ist die Anzeige des Problems. Die positive Bedeutung der kantischen «Ideenlehre» besteht darin, negativ gezeigt zu haben, daß die Verhältnisse des Innerweltlichen nicht auf die Weltganzheit anwendbar sind; daß zunächst zwar die menschliche Vernunft das Schicksal hat, die Weltganzheit nach dem Schema einer innerweltlichen Ganzheit sich vorzustellen, daß sie sich aber damit notwendig in einen Widerstreit verwickelt (Fink, 2008, 95, Z-IX, 14a. Datiert am 31.8.1931).

(a-2) Die genetischen Probleme: Hat der reine Erlebnisstrom einen Anfang, ein Ende? Fällt die «weltliche» Rede von Tod und Geburt mit dem Anfangs- und Endproblem des transzendentalen Zeitbewußtseins zusammen? (Fink, 2006, 23, Z-I, 24a.)

(a-3) Ist es nicht Kants metaphysische Entdeckung, daß «Sein» überhaupt Erscheinung d.i. binnenweltlich ist?

Kant [ist] also der Metaphysiker, der den kosmologischen Horizont des Seins freilegte, und damit die Metaphysik aus dem bisherigen Schwerpunkt der Aprioriproblematik (vgl. den die abendländische Metaphysik durchziehenden Streit von Rationalismus und

Empirismus!) heraushob und in die umfassende Problematik des «Seins» überhaupt ausdrücklich einstellte. Die vorkantianische Metaphysik = Ideenmetaphysik, Kant = Seinsmetaphysik. Allerdings Entrückung der Ontologie zum Problem der Kosmologie (Z-XX 7a und OH-III 2–4, zitiert nach Ronald Bruzina: (Bruzina, 2006, 205)).

### *Zweite Gruppe der Zitate*

(b-1) Das von Kant so ursprünglich gestellte Problem der Welt ist von ihm selbst in der Sackgasse des Subjektivismus zu Ende gekommen (Fink, 1990, 140).

(b-2) Vielleicht ist das, was im Untergrund des kantischen Welt Denkens am Werk ist, deswegen nicht an die Helle heraufgekommen, weil er den operativen ontologischen Gedanken, mit dem er umgeht, den er gebraucht, nämlich die Unterscheidung von «an sich» und «Erscheinung», nicht selbst kosmologisch bedenkt, nicht danach fragt, wie Ansichsein und Erscheinen von Seiendem je zur Welt selbst stehen (Fink, 1990, 186).

### *Dritte Gruppe der Zitate*

(c-1) Der «transzendente Schein» entspringt aus der Notwendigkeit, die meontische Natur der absoluten Subjektivität mit ontischen Begriffen zu explizieren. Wenn nach Kant die «transzendente Dialektik» die notwendige Verstrickung der menschlichen Vernunft in unlösbare Widersprüche infolge der Anwendung der Bestimmungen der Erscheinungen auf Dinge an sich (also der transzendente Gebrauch der Kategorien) ist, so ist umgekehrt, phänomenologisch gesprochen, der «transzendente Schein» gegründet in der Unangemessenheit ontischer Begrifflichkeit (Begriffe beheimatet im Reich der Erscheinungen) für die Explikation der «Dinge an sich» («transzendente Subjektivität») (Fink, 2008, 169, Z-XI, 78a).

(c-2) Weil aber der [transzendente] Schein, nach seiner eigenen Einsicht, nicht bloß ein Irrtum ist, aus welchem man «erwachen» kann, — weil er zur menschlichen Natur gehört, muß auch die Lösung einen besonderen Charakter haben. Sie kann den Schein nicht gänzlich beseitigen, ihn zum Verschwinden bringen; aber unsere Befangenheit in diesem Schein kann vielleicht aufgehoben werden (Fink, 1990, 134).

(c-3) Die Welt ist viel tiefer und viel ursprünglicher vertraut als jedes gegenständliche Apriori. Wir wissen um sie, bevor wir sozusagen um das Daß-sein und Was-sein und Wahrsein von Seiendem apriori wissen; Wissen um Welt ist das *Ur-Apriori* <...> *physis kryptesthai philei* (Fr. 123). Die Welt aber verbirgt sich nicht in der Weise, daß sie gleichsam als dunkle undurchdringliche Grenze am Feld des Übersichtlichen auftaucht; im Gegenteil, sie verbirgt sich so, daß sie dem Binnenweltlichen das Feld räumt, daß sie dieses vordrängen läßt; sie verdeckt sich durch den Vordrang des binnenweltlich-Seienden. Sie hat die Weise des *Entzugs* (Fink, 1990, 195).

(c-4) Die Wirklichkeit ist vor den wirklichen Dingen. Nicht weil es wirkliche Dinge gibt, gibt es Wirklichkeit (also nicht wie Farbigkeit), sondern weil Wirklichkeit ist, kann es wirkliche Dinge geben (Fink, 2008, 65, Z-VII, XVII/24b).

## 2. Die erste Gruppe der Zitate — Kant als kosmologischer Metaphysiker

(Das ursprüngliche Motiv der Kant-Interpretation Eugen Finks)

Wenden wir uns dem ersten Zitat aus dem Jahre 1931 zu:

(a-1) Die Frage nach der Weltganzheit und korrelativ dem Weltbewußtsein ist zu exponieren an der Antinomienlehre Kants. Seine Unterscheidung von «konstitutivem Gebrauch der Kategorien» und dem bloß «regulativen Gebrauch der Ideen» ist die Anzeige des Problems. Die positive Bedeutung der kantischen «Ideenlehre» besteht darin, negativ gezeigt zu haben, daß die Verhältnisse des Innerweltlichen nicht auf die Weltganzheit anwendbar sind; daß zunächst zwar die menschliche Vernunft das Schicksal hat, die Weltganzheit nach dem Schema einer innerweltlichen Ganzheit sich vorzustellen, daß sie sich aber damit notwendig in einen Widerstreit verwickelt (Fink, 2008, 95, Z-IX, 14a. Datiert am 31.8.1931).

Dieses Zitat (a-1) zeigt schon deutlich an, dass Fink nicht nur die Wurzel der der transzendentalen Dialektik zugrundeliegenden Ideenlehre, sondern auch den *Ursprung* der ganzen Kritik der reinen Vernunft in der kosmologischen Antinomie sieht. Diese Ansetzung seiner Kant-Interpretation scheint aber insofern nicht überraschend zu sein, als Kant selbst bspw. in seinem berühmten Brief an Garve (21.9.1798) wie folgt schreibt: «Nicht die Untersuchung vom Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit etc. ist der Punct gewesen von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der reinen Vernunft» (Kant, 1922, 257–258). Jedoch bezieht sich Fink nicht primär auf diese historische Tatsache, sondern er will vielmehr, wie bereits erwähnt, Kants *operative Voraussetzungen* freilegend, in seinem antithetisch formulierten Weltdenken etwas finden, was er in Ansehung seiner phänomenologischen Philosophie anbringen kann. Das heißt, dass Fink dabei nicht direkt darauf abzielt, Kants Philosophie *von ihrem originären Kontext her* darzulegen (z. B. anhand der historischen Tatsachen, wie etwa seinem Brief an Garve), sondern vielmehr, Kants Ideenlehre auslegend, *ein in sich transzendental-phänomenologisches Problem*, nämlich die «Frage nach der Weltganzheit und korrelativ dem Weltbewußtsein», *aufzulösen*.

Diese Frage erinnert uns an die phänomenologische Frage nach den Modi oder Weisen der (Vor-)Gegebenheit der Welt, auf die Husserl selbst später in der *Krisis-Abhandlung* hinweisen wird. Dort geht Husserl von der folgenden These aus: «Jedes ist etwas, «etwas aus» der Welt, der uns ständig als Horizont bewußten» (Husserl, 1954, 146). Dieser ontologische Ansatz zieht folgende drei Thesen nach sich: (1) *Jedes Seiende, von dem wir je sinnvoll sprechen können, gehört einheitlich zur «Welt»*. Diese Welt ist also «in einer Einzigkeit, für die Plural sinnlos ist» (Husserl, 1954, 146)<sup>3</sup>; *die Seinsweise der Welt lässt sich*

<sup>3</sup> «...ist Welt nicht seiend wie ein Seiendes, wie ein Objekt, sondern seiend in einer Einzigkeit, für die der Plural sinnlos ist» (Husserl, 1954, 146).

mit ihrer «Einzigkeit» gleichsetzen. (2) Diese «einzige Welt» ist nicht als die Gesamtheit der existierenden Dinge (d.i. sie ist nicht darum einzig, weil sie die absolute Totalität derselben ausmacht), sondern als der einzige *Welthorizont* zu verstehen<sup>4</sup>; während die absolute Totalität des Seienden uns niemals anschaulich «gegeben», sondern höchstens «gedacht» werden kann, ist der Welthorizont immer *mitbewusst*, wenn uns ein Seiendes gegeben ist.<sup>5</sup> Auf diese Art soll das «Weltbewußtsein» phänomenologisch zugänglich und konstitutiv analysierbar sein. (3) Wenn dieser Ansatz *transzendental-phänomenologisch* ausweisbar ist, dann müssen wir nicht nur die Art und Weise des «Bewusstseins von etwas» (etwas als «etwas aus der Welt»), sondern «Weltbewusstsein» überhaupt *deskriptiv und konstitutiv analysieren* können. Daher schreibt Husserl: «Diese Differenz der Seinsweise eines Objektes in der Welt und der Welt selbst schreibt offenbar beiden die grundverschiedenen korrelativen Bewußtseinsweisen vor» (Husserl, 1954, 146).

Hierbei ist aber noch unklar, inwiefern er die phänomenologisch-deskriptive Analyse des «Weltbewußtseins» (dessen Korrelat *die einzige Welt* ist) tatsächlich durchgeführt hat. Denn Husserl geht immer, so können wir kurz und prägnant zusammenfassen, von der «transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation» (Husserl, 1954, 184), oder genauer vom «universalen Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen» (Husserl, 1954, 169) aus (wie wir später wiederholend bestätigen werden, ist sein Modell somit nicht das «Weltbewusstsein», sondern das *Bewusstsein von etwas*, d.i. *Intentionalität*), weswegen er, so scheint uns, jenes «Weltbewusstsein» in seiner Spezifität nicht *positiv* aufzuweisen vermag. Wenn die oben angeführte formale These Husserls konkretisiert werden soll, dann gilt es, das *universale Korrelationsapriori von Welt in ihrer Vorgegebenheit und transzendentaler Subjektivität zu erforschen* (Ikeda, 2014, 88, 90). Dies ist unseres Erachtens der ursprünglichste Ansatz der finkschen Phänomenologie seit seiner Dissertation (Ikeda, 2014, 87f., 91f.). Genau in diesem Kontext schlägt Fink vor, Kants «Ideenlehre» zu verorten.

(Allgemeine Kennzeichnung der Strategie der Finkschen Kant-Lektüre)

Das von Kant aufgezeigte Problem betrifft dem Zitat zufolge die Unterscheidung des «regulativen Gebrauch[s] der Ideen» von dem «konstitutiven Gebrauch der Kategorien». Für Fink ist diese bekannte Unterscheidung aus der *KrV* primär nicht deswegen relevant, weil Kant dadurch die Grenze unseres Erkenntnisvermögens herausstellt und damit die «dogmatische Metaphysik» «kritisiert». Diese Differenz ist in Finks Augen vielmehr deshalb von entscheidender Bedeutung, weil Kant «negativ gezeigt» hat, «daß die Verhältnisse des Innerweltlichen nicht auf die Weltganzheit anwendbar sind». Somit will Fink die oben genannte Unterscheidung als diejenige von der *Seinsweise des*

<sup>4</sup> «Jeder Plural und aus ihm herausgehobene Singular setzt den Welthorizont voraus» (Husserl, 1954, 146).

<sup>5</sup> «Dieser Horizont ist andererseits nur als Horizont für seiende Objekte bewußt und kann ohne sonderbewußte Objekte nicht aktuell sein» (Husserl, 1954, 146).

*Innerweltlichen und jener der Welt selbst* auslegen. Mit anderen Worten: Kants Unterscheidung ist für ihn nicht primär von *erkenntnistheoretischem* (oder «kritischem»), sondern von *ontologisch-kosmologischem Wert*.

Der Beitrag von Kants Ideenlehre kann deshalb mit Fink als *ontologisch* bezeichnet werden, weil es dort um die Unterscheidung der *Seinsweise* des Gegenstandes (als Gegenstandes der Erfahrung) und der Ideen geht. Kants Grundeinsicht kann insofern *kosmologisch* genannt werden, als dort die ontologische Differenz von dem *Binnenweltlichen und der Welt Ganzheit* ausgewiesen wird. Jene Unterscheidung nennt Fink bekanntermaßen die *kosmologische Differenz*, die das Kernmotiv der gesamten Philosophie Finks ausmacht. Die Art und Weise, wie Kant jene ontologisch-kosmologische Unterscheidung vollzieht, sowie die philosophischen Thesen und Konsequenzen, die dies mit sich bringt, wird Fink nach der Kriegszeit sowohl in seinen Veröffentlichungen<sup>6</sup> als auch in seinen Vorlesungen<sup>7</sup> und Seminaren (Fink, 2011) in mehreren Hinsichten minutiös darlegen und sorgfältig mit Kants Schriften belegen (hierauf kann hier leider nicht näher eingegangen werden). Wir können aber an dieser Stelle auf den zentralen philosophisch-sachlichen Grund dafür hinweisen, weshalb Fink, wie erwähnt, Kants Antinomie in den phänomenologischen Kontext der konstitutiven Analyse des «Weltbewußtseins» einführen zu müssen glaubt. Fink hat nämlich, als er noch Husserls Doktorand gewesen ist, die für die gesamte Entwicklung seiner Philosophie entscheidende Frage direkt an Husserl gerichtet und mit ihm über das in diesem Kontext entscheidende Problem diskutiert (1.12. 1927):

(a-2) Die genetischen Probleme: Hat der reine Erlebnisstrom einen Anfang, ein Ende? Fällt die «weltliche» Rede von Tod und Geburt mit dem Anfangs- und Endproblem des transzendentalen Zeitbewußtseins zusammen? (Fink, 2006, 23, Z-I, 24a, datiert am 1.12.1927).

Darauf habe Husserl folgendes geantwortet: «Die sich selbst konstituierende Zeitlichkeit kann nicht anfangen und nicht enden. Mehr kann man nicht leicht sagen» (Fink, 2006, 23, Z-I, 24a, datiert am 1.12.1927.). Um diese «Husserls dunkle These» (Fink, 2006, 348, Z-VI, 30b.) zu entfalten und tiefer zu ergründen, greift Fink auf Kants Philosophie zurück. Das heißt, dass für ihn die gerade angeführte Problematik *in einem analogen Verhältnis zur Kantischen ersten Antinomie*, ob die Welt *endlich oder unendlich sei*, steht. Da diese kosmologische Antithetik aber selbst, in erster Linie der «Doktrin

<sup>6</sup> Fink konzentriert sich auf jene Kant-Interpretation insbesondere in (Fink, 1959).

<sup>7</sup> Hierbei ist vor allem auf (Fink, 1978) und (Fink, 1990) zu verweisen. In *Welt und Endlichkeit* wird Kants Weltbegriff nicht nur im Rahmen seiner eigenen philosophischen Interessen reflektiert, sondern auch systematisch und entstellungsgeschichtlich, d.h. von Kants *Dissertation 1770* bis hin zur Antinomie in der *KrV*, entwickelt.

des transzendentalem Idealismus» zufolge, insofern *scheinbar* (ein *transzendentaler* Schein!) ist, als sie auf *sophisma figurae dictionis*, d.h., grob gesagt, auf der unzulässigen Vermischung von «Erscheinung» und «Ding an sich» beruht, können wir darauf *weder* affirmativ *noch* negativ antworten (Kant, 1781/87, A 504f./B 532f.). Finks ursprünglicher Einsicht zufolge könnte diese «Antinomie» in unserem Zusammenhang wie folgt rekonstruiert werden:

(These) Wenn der absolute Erlebnisstrom weder einen Anfang noch ein Ende hätte, *könnte er selbst nicht in der Zeit lokalisierbar sein*. Die Zeit (die Reihe aller zeitlichen Punkte) müsste also *aus dem in sich Nicht-Zeitlichen* entspringen. Dann bleibt aber die Frage, wie die Zeitlichkeit von dem in sich Nicht-Zeitlichen *ableitbar* sein könnte, ungelöst. Wenn man hier so ansetzte, könnte die phänomenologische Zeit-Analyse nur auf einem Wunder<sup>8</sup> — einem mystischen Erschaffen oder Ereignis des Zeitlichen aus dem Nicht-Zeitlichen — beruhen. Weil die Philosophie aber nicht auf Wunder zurückgreifen kann, muss der Erlebnisstrom sowohl einen Anfang als auch ein Ende haben und daher *endlich* sein.

(Anti-These) Wenn der sogenannte absolute Erlebnisstrom einen Anfang und ein Ende hat, *dann müssen beide in der Zeit lokalisierbar sein*. Darüber hinaus muss jener Erlebnisstrom, seinem philosophischen Anspruch nach, für die Zeitlichkeit selbst und für *jeden* zeitlichen Punkt konstitutiv sein. Wenn aber jener Erlebnisstrom oder die Zeitlichkeit selbst *innerzeitlich* wäre, würde die phänomenologische Analyse der Zeitkonstitution in einen *regressus ad infinitum* geraten, weil sowohl ein Anfang, dem kein zeitlicher Punkt vorherginge, als auch ein Ende, nach welchem nichts stattfinden könnte, undenkbar ist. So kann also der Erlebnisstrom weder einen Anfang noch ein Ende haben und muss darum *unendlich* sein. Und «die Zeitlichkeit des Erlebnisstromes» muss dementsprechend als eine «aktuelle Unendlichkeit», die mit der absoluten *Totalität des Innerzeitlichen* gleichgesetzt ist, aufgefasst werden (Fink, 2006, 51, Z-I, 64a). Diese These setzt also laut Fink eine «*transfinite* Iterativität» der Vergegenwärtigung voraus, dank welcher «eine Totalität von Erlebnisgegenwart» erscheinen kann (Fink, 2006, 51, Z-I, 64a; Fink, 2006, 82, Z-I, 123a).

(Der formale Ansatz zur Auflösung der Antinomie) Fink hält *weder* die These *noch* die Anti-These für wahr, weil beide die Zeitlichkeit des Erlebnisstroms als *innerzeitlich* (ganz gleich, ob sie als aktuell-unendlich oder als endlich verstanden wird) ansehen. Dagegen stellt Fink selbstfolgende These auf: «*Die Ganzheit des Erlebnisstroms ist keine innerzeitliche*» (Fink, 2006, 348, Z-VI, 30a). Die Zeitlichkeit des Erlebnisstroms kann *weder* als unendlich *noch* als endlich, d. h. sie muss *anders als* etwas Innerzeitliches

---

<sup>8</sup> In dieser Hinsicht scheint Husserl von einer solchen Position stark abzuweichen. «Das *Wunder des Bewusstseins* führt zurück auf das *Wunder der Zeitigung*, auf die *Urtatsache*, dass das Bewusstseinsleben — des wachen, irgend tätigen Ich — ein Bewusstseinsstrom ist und als Bewusstseinsströmen bewusst ist» (Husserl, 2002b, 213).

gedacht werden. Das «weder-noch» und das «anders» werden bei Fink als eine sehr spezifische *Negativität*, nämlich als das *Meontische* aufgefasst.

Wie Fink später in der Vorlesung von 1949 (die *Welt und Endlichkeit* betitelt ist) mit vollem Recht anmerkt:

Der Streit der Gegenthesen und Gegenbeweise dreht sich eigentlich *um nichts*, er ist ein Blendwerk, von dem die menschliche Vernunft genarrt wird, — solange sie nicht sich selbst als die Schöpferin der Weltidee erkennt. <...> Mit tiefem Recht konnte Kant sagen, daß der von ihm dargestellte Streit der kosmologischen Ideen «um nichts» ginge (A501, B529) (Fink, 1990, 139).

Dies ist genauso auch bei unserer phänomenologisch-kosmologisch rekonstruierten «Antinomie» der Fall. Später werden wir sehen, wie Fink diese, grob gesagt, «spekulative» Ansetzung *phänomenologisch* entfalten wird.

(Der Sinn der kantischen Philosophie für Fink)

Jene *ontologisch-kosmologische* (bzw. *meontische*) Kant-Lektüre Finks sieht sich selbst jedenfalls als *metaphysisch* an. Wie er selbst schreibt, ist für ihn Kant eben gerade *als Metaphysiker* relevant und zentral.

(a-3) Ist es nicht Kants metaphysische Entdeckung, daß «Sein» überhaupt Erscheinung d.i. binnenweltlich ist?

Kant [ist] also der Metaphysiker, der den kosmologischen Horizont des Seins freilegte, und damit die Metaphysik aus dem bisherigen Schwerpunkt der Aprioriproblematik (vgl. den die abendländische Metaphysik durchziehenden Streit von Rationalismus und Empirismus!) heraushob und in die umfassende Problematik des «Seins» überhaupt ausdrücklich einstellte. Die vorkantianische Metaphysik = Ideenmetaphysik, Kant = Seinsmetaphysik. Allerdings Entrückung der Ontologie zum Problem der Kosmologie» (Z-XX 7a und OH-III 2–4, zitiert nach Ronald Bruzina: (Bruzina, 2006, 205)).

In dem Zitat (a-3) begründet Fink eine These aus (a-1), der zufolge Kant die sogenannte «kosmologische Differenz» nur auf eine *negative* Weise aufgezeigt hat. Fink stellt dort nämlich folgende Frage: «Ist es nicht Kants *metaphysische* Entdeckung, daß “Sein“ überhaupt *Erscheinung* d.i. *binnenweltlich* ist?» (Z-XX 7a und OH-III 2–4, zitiert nach Ronald Bruzina: (Bruzina, 2006, 205), hervorgehoben von uns). Wenn dies nachweisbar sein sollte, wäre es für Fink nicht schwierig zu behaupten, dass Kant die Seinsweise der Welt nur insofern *negativ* aufgezeigt hat, als die Seinsweise des Binnenweltlichen, d.i. der Erscheinung im Kantischen Sinne *positiv* ausgewiesen und begründet wurde. *Mutatis mutadis* hat Kant ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die «Welt» nicht in der Erscheinung (unter welcher Fink hauptsächlich die Gesamtheit des «regionalen

Apriori», d. h. des *innerweltlichen Apriori* versteht (vgl.: (Fink, 1988a, 91f.)) gesucht werden darf oder genauer, dass das «Sein» der Welt ganz *anders als* die positiv, d. h. als die transzendent-idealistic beweisbare Seinsweise der «Erscheinung» (in ihrem «regionalen Apriori», oder besser die der Erscheinung, soweit sie den Kategorien untersteht) bestimmt werden muss.

Dieser «negative», sozusagen «*meontische*» Charakter des «*anders als*» bei Kant ist, Fink zufolge, von entscheidender Bedeutung für die gesamte Geschichte der Metaphysik, weil (1) Kant erstmals den «*kosmologischen Horizont des Seins* freilegte», genauer gesagt, er damit (2) den «Streit von Rationalismus und Empirismus» überwunden hat und (3) er die «Metaphysik» in «die umfassende Problematik des “Seins” überhaupt ausdrücklich einstellte». So deutet Fink Kants «Ausgleich» nicht als das wichtigste Resultat der «Kritik», sondern nur als dessen Sprungbrettetappe.<sup>9</sup> Diese «umfassende Problematik» ist daher lediglich so zu verstehen, dass sie die *kosmologische Dialektik* eröffnet hat. Daher darf dieser vage Ausdruck einer «umfassenden Problematik des Seins» weder mit dem Hegelschen System der Logik (Seinslehre) noch mit Heideggers «ontologischer Differenz» identifiziert werden. Um dies hervorzuheben, versucht Fink seinerseits, auch wenn diese Formulierung noch zu massiv und nicht besonders elegant sein mag, die (in Kants Ausdrucksweise) «“dogmatische” Metaphysik» mit derjenigen gleichzusetzen, die sich mit dem «regionalen Apriori» beschäftigt und die Weltganzheit nach dem Schema einer innerweltlichen Ganzheit sich vorstellt (wodurch sie dem «transzendenten Schein» zum Opfer fällt!), während die «“kritische Metaphysik” (d. i. der “Transzendentalphilosophie”») ja als die «darüber hinaus nach dem “Sein” überhaupt fragende Metaphysik» bezeichnet werden muss. Wie bereits betont, ist deswegen das, was Fink etwas zu allgemein das «Sein» nennt, nichts anderes, wie Ronald Bruzina mit vollem Recht angemerkt hat, als die «Welt».<sup>10</sup> Dies drückt Fink etwa 15 Jahre später folgendermaßen aus: «Kant aber zeigt, daß alles Seiende, von dem wir als endliche Wesen wissen, über allen Eigengehalt hinaus grundsätzlich bestimmt ist durch den Charakter der Weltzugehörigkeit. *Die Kosmologie überholt kritisch Ontologie*» (Fink, 1990, 185, hervorhebung von uns). Und er fügt noch hinzu: «Eine Grundfrage der Kant-Deutung wird es sein, ob der kosmologische Gedanke bei Kant tiefer und ursprünglicher ist als der transzendentale Idealismus» (Fink, 1990, 185).

<sup>9</sup> Dieser Ansatz impliziert jedoch keineswegs, Kant als einen zu überwindenden Vorläufer Hegels anzusehen. Denn Kants «Kritik» selbst ist eine «Propädeutik» zur künftigen Metaphysik, weshalb Kant selbst ihr gewissermaßen eine «Sprungbrettfunktion» zugeschrieben hat.

<sup>10</sup> «Für Fink führt also die Kantische Analyse die Identifizierung der Grenzen des Seins mit den Grenzen der Welt ein» (Bruzina, 2006, 205).

### 3. Die zweite Gruppe der Zitate — Kants Auflösung der kosmologischen Dialektik und ihre Grenze

(Finks Kant-Kritik *in abstracto*)

Auch wenn Fink weiterhin *mit Kant als Metaphysiker* mitgehend sein phänomenologisches Konzept entfaltet, zögert er nicht, *Kants Lehre* zu kritisieren. Er hält nämlich Kants «Subjektivismus» für problematisch.

(b-1) Das von Kant so ursprünglich gestellte Problem der Welt ist von ihm selbst in der Sackgasse des Subjektivismus zu Ende gekommen (Fink, 1990, 140).

Fink zufolge interpretiert Kant das oben angeführte «Nichts» dem Lehrbegriff des transzendentalen Idealismus gemäß wie folgt:

Mit tiefem Recht konnte Kant sagen, daß der von ihm dargestellte Streit der kosmologischen Ideen «um nichts» ginge (A501, B529). Um nichts — weil er gegenstandlos ist, — oder ist das Nichts hier noch wörtlicher zu nehmen? <...> Wenn aber die Welt *kein Seiendes* ist, kann sie dann nur am Ende etwas *Subjektives* sein, ein Horizont der Erfahrung, ein regulatives Prinzip, das eine Regel an die Hand gibt, nach der aufgegebenen Vollständigkeit aller Bedingungen zu einem erscheinungshaft gegebenen Bedingungen zu forschen? (Fink, 1990, 139).

So wird «das Phänomen der Welt» bei Kant als «das Indefinite, die Endlosigkeit des Erfahrungshorizontes» ausgelegt (Fink, 1990, 139)<sup>11</sup> und eben dafür kritisiert. Stattdessen sucht Fink, wie deutlich werden wird, eine andere Lösung. Sein kritischer Ansatz scheint auf den ersten Blick deswegen überraschend, weil der «Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik» (Kant, 1781/1787, A 490/B 518) nicht anderswo als im «Lehrbegriff des transzendentalen Idealismus», der «transzendentalen Idealität des Raums und der Zeit» (also ihrer «Subjektivität») zu suchen sei. Wie ist es möglich, trotz der Hochschätzung der Antinomie Kants den Schlüssel ihrer Auflösung gleichwohl zurückzuweisen?

(Finks Kant-Kritik und ihre Gründe)

Diesen Grund können wir auf verschiedene Weisen darlegen. Zwar antwortet Fink in *Welt und Endlichkeit* auf diese Frage, indem er seine eigene Auffassung der Metaphysik mit besonderer Rücksicht auf den Weltbegriff ausführt.<sup>12</sup> Jedoch werden wir hier

<sup>11</sup> «Kant denkt die Ganzheit des Weltganzen weder als Endlichkeit noch als Unendlichkeit, sondern als die offene *Endlosigkeit des Erfahrungsprozesses*. Der Regreß vom Bedingten auf das unbedingte Ganze führt in der Sphäre der Erscheinungen überall nur auf einen “*regressus in indefinitum*”, nie auf einen “*regressus in infinitum*”, noch “*in finitum*” (A 508f./ B 536f.)» (Fink, 1990, 139).

<sup>12</sup> Es geht um Finks Fassung, nach welcher ein Übergang vom «existenziellen» zum «kosmischen Weltbegriff» konsequent vollzogen werden muss, um die «Metaphysik», die in die «Weltvergessenheit»

nicht jenes für den späten Fink typische Verfahren zusammenfassen, sondern vielmehr unsererseits versuchen, den phänomenologischen Grund hiervon, der Finks Denken im Ganzen beherrscht, aufzuweisen. Das folgende Zitat (b-2) bietet uns einen aufschlussreichen Fingerzeig dazu.

(b-2) Vielleicht ist das, was im Untergrund des kantischen Weltdenkens am Werk ist, deswegen nicht an die Helle heraufgekommen, weil er den operativen ontologischen Gedanken, mit dem er umgeht, den er gebraucht, nämlich die Unterscheidung von «an sich» und «Erscheinung», nicht selbst kosmologisch bedenkt, nicht danach fragt, wie Ansichsein und Erscheinen von Seiendem je zur Welt selbst stehen (Fink, 1990, 186).

In diesem Zitat kritisiert Fink insofern den kantischen Unterschied von Erscheinung und Ding an sich, als *diese Differenz selbst nicht kosmologisch überprüft werde*, d. h., *kosmologisch gesehen, nur «operativ» fungiere*. Weil jener Unterscheidung der *Lehrbegriff des transzendentalen Idealismus* zugrunde liegt, ist zu vermuten, dass das Kernmotiv der finkschen Kritik an Kants «Subjektivismus» darin liegt, *dass Kant seinen Idealismus nicht thematisch in der kosmologischen Hinsicht zu Ende gedacht hat*. Mit anderen Worten: Es ist nicht zureichend, den Lehrbegriff des transzendentalen Idealismus einfach als «Schlüssel zu Auflösung der kosmologischen Dialektik» anzunehmen, sondern es gilt vielmehr, ihn selbst *kosmologisch zu überprüfen*. Dies ist kein scheinbarer Tiefsinn, sondern zeigt, auch wenn es in *Welt und Endlichkeit* nicht ausdrücklich genug dargelegt wird, Finks philosophischer Entwicklung selbst den transzendental-phänomenologischen und sachlichen Grund an — der spezifisch phänomenologische Idealismus ist streng von demjenigen kantischer Prägung zu unterscheiden, weil die transzendente Subjektivität keineswegs *weltlos-weltbildend*, sondern *mundanisiert-weltbildend* ist.

Es soll hierbei als bekannt angenommen werden, dass die phänomenologische Konzeption dieser sozusagen «weltlichen» und «inkarnierten» transzendental-konstituierenden Subjektivität schon bei Husserl für seine transzendente Phänomenologie konstitutiv und ihre Notwendigkeit ausdrücklich ausgewiesen ist.<sup>13</sup> Jener Ansatz zieht aber, wie ebenfalls bekannt ist, die «Paradoxie» nach sich, dass *«die Menschen Subjekte für die Welt sind (der Welt, die bewußtseinsmäßig für sie ihre Welt ist) und zugleich Objekte in dieser Welt»* (Husserl, 1954, 184).

(Finks «Phänomenologie der Verweltlichung» als phänomenologische Auflösung der Paradoxie)

Seit seiner Erstpublikation sieht Fink die Relevanz und das Problematische dieses Problems, deren Titel für ihn «Mundanisierung» bzw. (verbal verstanden) «Verweltlichung» lauten, sehr deutlich. Ihm zufolge birgt die «Mundanisierung» *«die ontologische*

---

gerate, überwinden zu können. Seine zentrale Frage lässt sich dann folgendermaßen formulieren: *«Ist ein nicht-metaphysisches Weltdenken möglich?»* (Fink, 1990, 196f.)

<sup>13</sup> Vgl. insbesondere: (Husserl, 2002a); (Husserl, 2003) und (Bernet, 2004, 143f.).

*Undurchsichtigkeit der Subjektivität des transzendentalen Subjekts*» in sich, die «ein zentrales Problem der konstitutiven Phänomenologie [ist], ein Problembestand, den es nicht im Ansatz zu erledigen, sondern in seiner ganzen drängenden Wucht ausschwingen zu lassen gilt» (Fink, 1966, 9). Finks eigenes Konzept der transzendental-idealistischen Phänomenologie in den 1930er-Jahren muss somit als eine «Phänomenologie der Verweltlichung» oder in Finks Worten als eine «Phänomenologie der Mundanisierung» (Fink, 1966, 9) bezeichnet werden, deren Ziel es ist, um mit Husserl zu reden, «die Paradoxie der menschlichen Subjektivität» aufzulösen. Dies ist der ursprünglichste Grund dafür, weshalb Fink die Grundfrage der transzendentalen Phänomenologie als die *Frage nach dem Ursprung der Welt* bezeichnet. So analysiert er den Ursprung der Welt in seiner Dimension des «Werdens», d. h. die Dimension der *Selbstverwirklichung der transzendentalen Subjektivität in der Weltverweltlichung* (Fink, 1988a, 49).

Die Spezifität dieser Ansetzung wird erst dann verständlich, wenn wir Finks *deskriptive Analyse der Entgegenwärtigung* näher betrachten. Die «Entgegenwärtigung» ist laut Fink das konstitutive Phänomen für das «Zugangsbewusstsein zu den Zeithorizonten», oder «zur Welt in ihrer Zeitlichkeit», nicht aber zum Objekt, zum innerweltlichen Seienden, dessen Name «Bewusstsein von etwas», bzw. *Intentionalität* ist.<sup>14</sup> Finks Analyse des «Zugangsbewusstseins zum Zeithorizont» kennzeichnen wir deswegen als *deskriptiv*, weil er die vielfältigen «Zeithorizonte» und ihres Ineinander in ihrer Korrelation zur transzendentalen Subjektivität *beschreibt*. Fink stellt z. B. sonnenklar die deskriptive Differenz zwischen dem Zeithorizont der «Wirklichkeit» und dem der «pathologischen Phantasie» in ihren verschiedenen Modi der «Versunkenheit-in» des jeweiligen Subjekts heraus: «Je größer die Versunkenheit, umso mehr entsteht der Anschein des Gegenwärtigen» (Fink, 1966, 55). Jenes performative Phänomen der «Versunkenheit» (oder des «In-die-Welt-Hineinlebens» (Fink, 1966, 11, 113)) lässt sich nicht restlos im Hinblick auf das «universale Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen», sondern vielmehr in seinem «Apriori» der *Welt und der transzendentalen Subjektivität* aufklären. Zwar lässt sich z. B. ein pathologisch imaginiertes Phantom (d. h. eine nicht als Phantom erkannte Illusion (Fink, 1966, 55)) als intentionales Objekt

<sup>14</sup> «Die transzendente Subjektivität ist in ihrer Seinsart ganz und gar bestimmt durch die *Entgegenwärtigungen*. Diese sind die konstitutiven Intentionalitäten, durch die allererst etwas wie eine *Welt* möglich ist, sind aber auch die konstitutiven Bedingungen der Möglichkeit der innerweltlichen Subjektivität. Sie machen in Einheit mit der Gegenwärtigung das *transzendente Phänomen der Zeit* aus. Gegenwärtigung ist keine Entgegenwärtigung und nicht umgekehrt. Es ist genau so verkehrt, die Entgegenwärtigung in Gegenwärtigung aufzulösen, wie es Husserl macht, indem die Vergangenheit ihm die vergangene Reihe intentionaler Erlebnisse ist und der Erlebnisstrom seine Endlichkeit verliert und eine überaus fragwürdige Endlosigkeit nach beiden Seiten gewinnt, — oder die Gegenwärtigung aufzulösen in Ekstasen (wie es Heidegger macht). Sondern gerade die *Einheit der Zeitentückung und der Gegenwart* ist phänomenologisch aufweisbar und muß interpretiert werden. Wir stoßen auf den Fundamentalunterschied von Innerzeitlichem und Zeithorizont» (Fink, 2006, 214, Z-IV, 11a).

phänomenologisch analysieren, jedoch «steht» es seinerseits *a priori* in einer spezifischen (d. h. pathologischen) *Umgebung*, die jedes mit dieser Phantasie zusammenhängende oder innig verbundene Objekt *beibehält* (Fink, 1966, 21f.). Mit anderen Worten: Es lässt sich die Erscheinungsweise des pathologisch-phantierten Objekts insofern nicht mit derselben seiner Umgebung identifizieren, als letztere eine *Ganzheit* darstellt. Nehmen wir ein Beispiel: Um ein phantasiertes Objekt als pathologisches zu erkennen, braucht man, sich auf es selbst richtend, nicht notwendigerweise seine Scheinbarkeit zu entlarven, *weil, wenn sich seine Umgebung als imaginär erweist, sich dieses Objekt damit ebenso als imaginär ausweist, ohne dass dies thematisch erkannt wird*. Daher versteht Fink unter dem oben genannten «Zugangsbewusstsein» tatsächlich das «Weltbewusstsein», dessen Korrelat, wie oben gesehen, die «Weltganzheit» sein soll.

Auch wenn wir hier nicht näher Finks phänomenologische Analyse dieses «Zugangsbewusstseins» und der ihm zugrunde liegenden «Entgegenwärtigung» betrachten können,<sup>15</sup> müssen hier die zwei folgenden Punkte angemerkt werden: (a) Finks deskriptive Ausweisung der Unterscheidung von «Weltbewusstsein» und «Dingbewußtsein» ermöglicht es ihm, die «Phänomenologie der Verweltlichung» oder die der *Mundanisierung*, sofern sie als eine Durchführung der «Frage nach dem Weltursprung» verstanden wird, konkret zu entfalten. (b) Durch Finks Analyse des «Zugangsbewusstseins» wird der «Ursprung der Welt» erst *als* ein phänomenologischer Ursprung der Welt erkannt, weil dabei die «Welt» nicht *in ihrer Differenz zum Binnenweltlichen*, sondern *von ihrem Zeithorizont her; in ihrer Korrelation mit dem darin «versunkenen» Subjekt*, d. h. *von der Welt selbst her* beschrieben wird.<sup>16</sup>

Da laut Fink die konsequente Durchführung jener «Phänomenologie der Mundanisierung» (bzw. der «Phänomenologie der Verweltlichung») und damit die Idee, «*die ontologische Undurchsichtigkeit der Subjektivität des transzendentalen Subjekts <...> ausschwingen zu lassen*», für die «konstitutive Phänomenologie» im Ganzen unentbehrlich ist, erkennt er deutlich (1) die Spezifität und die ganz eigenständige Fragestellung des transzendentalen Idealismus der Phänomenologie darin, dass diese im schroffen Kontrast zu demjenigen Kants die «*verweltlicht-transzendente Subjektivität*» ansetzt. (2) Finks wesentlicher Fortschritt muss darin erkannt werden, dass er nicht nur, Husserls Ansatz originär erweiternd, die *Notwendigkeit der Mundanisierung der transzendentalen Subjektivität* aufgewiesen, sondern diese vielmehr «*genetisch*» *auf ihren Ursprung zurückgeführt* hat. (3) Jene «genetische Frage» wird bei ihm so durchgeführt, dass die

<sup>15</sup> Vgl. dazu: (Ikeda, 2014, 91f.).

<sup>16</sup> Günter Figal erklärt Walter Benjamins Metapher des Ursprungs im Sinne eines «Strudels im Fluss». «Der Ursprung ist so etwas wie ein unvorhersehbares und unableitbares *Zentrum*, von dem her und in dem sich alles andere mit einem Mal neu erschließt. Das Ursprüngliche ist wie der Strudel im Fluß. Es erklärt sich aus keinem Zusammenhang, sondern stiftet einen Zusammenhang erst; es gehört in keine Entwicklung, sondern was zu ihm als Sichentwickelndes gehört, wird erst vom Ursprünglichen her als solches erkannt» (Figal, 2006, 31).

transzendente Subjektivität *vom Weltursprung her* aufgefasst wird. Man kann dann folgende These aufstellen: *Schon beim frühen Fink überholt die «Kosmologie» tatsächlich den transzendentalen Idealismus kantischer Prägung, indem Husserls idealistische Konzeption vertieft und verwandelt wird.* Daher «steht», so schreibt Fink, «die Phänomenologie unter dem Gegensatz von “mundan” und “transzendental”» (Fink, 1966, 147), vielmehr als unter dem gängigen Unterschied von «empirisch» und «transzendental».

(Fink und Husserl — Nähe oder Distanz?)

Man wird sich jedoch fragen, ob auch Husserl *de facto* das Programm jener «transzendental-konstitutiven Phänomenologie der Verweltlichung» zu verwirklichen trachtet. Denn er beansprucht ausdrücklich, das «universale leistende Leben, in welchem die Welt als die für uns ständig in strömender Jeweiligkeit seiende, die uns ständig “vorgegebene” zustande kommt» (Husserl, 1954, 148), *konstitutiv-analytisch freizulegen und die oben genannte «fundamentale Differenz» phänomenologisch auszuweisen und zu begründen.* Jedoch ist nicht klar, wie diese Aufgabe bei ihm durchgeführt wird, oder besser, ob sie für ihn überhaupt *durchführbar* ist. Denn auch wenn es einerseits für jene Analytik notwendig einer «totalen Umstellung, einer ganz einzigartigen universalen Epoché» bedürfe (Husserl, 1954, 151), erkennt Husserl andererseits deutlich eine prinzipielle «Unmöglichkeit» an, «die Epoché im unbedingten Überhaupt, also als eine unbedingt allgemeine zu vollziehen» (Husserl, 2002b, 293).<sup>17</sup> So schreibt er weiter: «Die Unauflösbarkeit der vorhin entfalteten Paradoxie würde besagen, daß eine wirklich universale und radikale Epoché überhaupt nicht durchführbar ist, nämlich in Absicht auf eine streng an sie gebundene Wissenschaft» (Husserl, 1954, 184). Eben darum konnte Husserl in der *Krisis* das Projekt der konstitutiven Analytik der vorgegebenen Welt ihrem Anspruch nach nur formal skizzieren, ohne ihre methodische «Möglichkeit» aufzuweisen. Dagegen sucht Fink das Wesen jener «Unmöglichkeit» selbst zum Thema zu machen und zu ergründen.

#### 4. Die letzte Gruppe der Zitate — Finks neue Begründung des transzendentalen Scheins oder Jenseits und Diesseits Heideggers

(Der transzendente Schein in der Phänomenologie)

Wenn es wahr sein sollte, dass «eine wirklich universale und radikale Epoché überhaupt nicht durchführbar» ist, dann muss sich erweisen lassen, *weshalb* sie unmöglich ist. Vermutlich sieht Husserl selbst den Grund hierfür in der «Macht der Selbstverständlichkeit der natürlichen objektiven Einstellung (der Macht des *common sense*)» (Husserl, 1954, 183). Selbst wenn wir Husserls Erklärung als rechtens annehmen können, ergibt sich eine weitere, und zwar *genetische Frage*, nämlich die, worin die *Wurzel* besteht, aus der her der «*common sense*» jene Macht gewonnen hat, die «die Epoché im unbedingten

---

<sup>17</sup> Vgl. dazu: (Ikeda, 2014, 73f.).

Überhaupt» unmöglich macht. Denn, wenn hier nicht von einer gelegentlichen, sondern von einer *prinzipiellen* «Unmöglichkeit» der radikalen Epoché die Rede ist, dann muss sie von ihrem «Prinzip» her begründet werden. Und jenes «Prinzip» selbst muss «transzendental» heißen, weil eben Husserls Phänomenologie eine *transzendente* ist. *Mutatis mutandis* geht es hier, kantisch gesprochen, nicht um den «empirischen», sondern um den «*transzendentalen Schein*».

(Grund des transzendentalen Scheins bei Kant)

Kant siedelt, wie man weiß, den *Quellgrund* des transzendentalen Scheins in der reinen Vernunft als dem *obersten Erkenntnisvermögen* an, welches den «dialektischen Vernunftschluss» zieht und so notwendigerweise in eine spezifische Antithetik mit sich selbst gerät. Dennoch darf sich die transzendente Phänomenologie, *ihrem methodischen Anspruch nach*, weder mit der kantischen Antwort, noch mit seiner Strategie, die *usurpierte Rechts-Quelle des dialektischen Vernunftschlusses*, d. i. des transzendentalen Scheins aufzuspüren, begnügen. Denn wenn sich überhaupt so etwas wie ein «transzendentaler Schein» ergibt, dann muss die Phänomenologie ihn nur so *als* Schein ausweisen, *dass dieser selbst (phänomenologisch) beschrieben wird*. Statt des sozusagen «juristisch» legitimierenden Verfahrens Kants wird für die transzendente Phänomenologie eine deskriptiv-rechtfertigende Erforschung des Scheins erfordert.

(Finks formale Begründung des transzendentalen Scheins als solchen — Welt und Begriff)

Fink wurde aber doch insofern von Kants Strategie der Auflösung der Dialektik beeinflusst, als er die kantische Wendung des *sophisma figurae dictionis* (grob gesagt, die Vermischung von Erscheinung und Ding an sich im Vernunftschluss) auf eine *analoge* Weise in den Zusammenhang der oben genannten «ontologischen Undurchsichtigkeit der Subjektivität des transzendentalen Subjekts» einführt.

(c-1) Der «transzendente Schein» entspringt aus der Notwendigkeit, die meontische Natur der absoluten Subjektivität mit ontischen Begriffen zu explizieren. Wenn nach Kant die «transzendente Dialektik» die notwendige Verstrickung der menschlichen Vernunft in unlösbare Widersprüche infolge der Anwendung der Bestimmungen der Erscheinungen auf Dinge an sich (also der transzendente Gebrauch der Kategorien) ist, so ist umgekehrt, phänomenologisch gesprochen, der «transzendente Schein» gegründet in der Unangemessenheit ontischer Begrifflichkeit (Begriffe beheimatet im Reich der Erscheinungen) für die Explikation der «Dinge an sich» («transzendente Subjektivität») (Fink, 2008, 169, Z-XI, 78a).

Weil es, wie das in der *VI. Cartesianischen Meditation* äußerst klar dargelegt wird, offensichtlich keine «transzendente Sprache» geben kann, die nicht von derselben Natur wie unsere «Sprache der natürlichen Einstellung» ist, keine Sprache, mit der wir die «meontische Natur» der transzendentalen Subjektivität (analog als «Ding an sich»

verstanden) «positiv» beschreiben können (Fink, 1988a, 95, 104f.), erweist es sich als *notwendig*, ja als «transzendental», ein phänomenologisches «Ding an sich» (d.i. die transzendente Subjektivität) «mit ontischen Begriffen [der natürlichen Einstellung] zu explizieren» — denn ansonsten kann der Phänomenologe nur schweigen. Diese Notwendigkeit der «Anwendung der Bestimmung der Erscheinung [der menschlichen Subjektivität] auf das Ding an sich [transzendente Subjektivität]» führt daher den «transzendentalen Schein» mit sich. Gleichwohl lässt sich diese finksche Einsicht nicht mit dem Kernansatz des husserlschen Kampfs gegen den transzendentalen Schein (bspw. gegen den «transzendentalen Psychologismus») gleichsetzen, weil Finks Fragestellung nicht nur darauf abzielt, die «Paradoxie der menschlichen Subjektivität» aufzulösen (wobei die «Identität und Differenz» der menschlichen (bzw. psychologischen) und der transzendentalen Subjektivität phänomenologisch angemessen erkannt werden müssen), sondern auch darauf, wie gesehen, sie *kosmologisch zu überholen*.

(Transzendentaler Schein als Weltbefangenheit)

(c-2) Weil aber der [transzendente] Schein, nach seiner eigenen Einsicht, nicht bloß ein Irrtum ist, aus welchem man «erwachen» kann, — weil er zur menschlichen Natur gehört, muß auch die Lösung einen besonderen Charakter haben. Sie kann den Schein nicht gänzlich *beseitigen*, ihn zum Verschwinden bringen; aber unsere *Befangenheit* in diesem Schein kann vielleicht aufgehoben werden (Fink, 1990, 134).

Sofern die *Notwendigkeit* der oben angeführten spezifisch phänomenologischen «Anwendung der Bestimmung der Erscheinung auf das Ding an sich», aus welcher sich die spezifisch phänomenologische Paradoxie ergibt, erwiesen wird, kann man, wie das auf eine *analoge* Weise bei Kant der Fall ist, den phänomenologischen «transzendentalen Schein» nicht einfach *beseitigen* und ihn auch nicht «zum Verschwinden bringen». «Aber unsere *Befangenheit* in diesem Schein kann», so schreibt Fink, «vielleicht aufgehoben werden». Dies nennt Fink terminologisch die «Weltbefangenheit», der wir uns nur durch eine konkrete Durchführung der phänomenologischen Reduktion entringen können.<sup>18</sup> Wie wir noch einmal betonen wollen, besteht die Originalität von Finks Begründung der Notwendigkeit des «transzendentalen Scheins» nicht in der geraden angeführten Pointe (in Bezug auf die Scheinbarkeit der «Begrifflichkeiten»), sondern vielmehr in seiner *phänomenologischen Beschreibung* dieses Scheins.

(Finks deskriptive Begründung des transzendentalen Scheins — Welt und ihr Entzug)

(c-3) «Die Welt ist viel tiefer und viel ursprünglicher vertraut als jedes gegenständliche Apriori. Wir wissen um sie, bevor wir sozusagen um das Daß-sein und Was-sein und

---

<sup>18</sup> «Die Weltbefangenheit ist keine Befangenheit des Menschen, sondern ist das Menschsein selbst» (Fink, 2008, 175, XCIII/2a). Vgl. dazu auch: (Fink, 1988a, 129, 132, 139, 171) und auch (Fink, 1966, 119). Jene «Weltbefangenheit» als rein phänomenologisch-philosophische «Befangenheit» im Schein lässt sich übrigens auch im Kontext des Platonischen «Höhlengleichnisses» interpretieren (Fink, 1966, 159f.).

Wahr-sein von Seiendem apriori wissen; Wissen um Welt ist das *Ur-Apriori* <...> *physis kryptesthai philei* (Fr. 123). Die Welt aber verbirgt sich nicht in der Weise, daß sie gleichsam als dunkle undurchdringliche Grenze am Feld des Übersichtlichen auftaucht; im Gegenteil, sie verbirgt sich so, daß sie dem Binnenweltlichen das Feld räumt, daß sie dieses vordrängen läßt; sie verdeckt sich durch den Vordrang des binnenweltlich-Seienden. Sie hat die Weise des *Entzugs*» (Fink, 1990, 195).

Diese Stelle stammt aus der berühmten Vorlesung von 1949; gleichwohl ist diese an Heidegger erinnernde Ansetzung des «Entzugs» als spezifischer «Erscheinungsweise» der Welt nicht erst in der Nachkriegszeit zu finden. Denn bereits im Jahre 1930 sieht Fink sehr deutlich, dass die «Verweltlichung» in ihrer «konstitutiven Funktion der *Horizonte qua Horizonte*» phänomenologisch aufgeklärt werden muss, wobei jene «Horizonte» (oder «Zeithorizonte») als «Entzugsbewusstsein» oder als «Entziehungen» verstanden werden ((Fink, 2008, 32f., Z-VII, XVII/1a), in Chiavari, 1. X. 1930).

(1) Jene «Horizonte» (bzw. der «Welthorizont») fungieren insofern konstitutiv für jegliche Gegenstandskonstitution, als, um mit Husserl zu reden, jedes Seiendes «etwas aus der Welt» ist. So besagt ihre «konstitutive Funktion», dass solche «Horizonte» eben für das Weltbewusstsein konstitutiv sind. (2) Da diese «Horizonte» nun aber, wie gesehen, für Fink phänomenologisch beschreibbar sind, indem bspw. in ihnen die verschiedenen Vollzugsmodi der «Versunkenheit» analysiert werden, müssen sie nicht nur im Kontrast zum darin *Erscheinenden*, d. h. zum *Binnenweltlichen*, sondern eben auch *qua Horizonte*, deren Erscheinungsweise *Entziehung* genannt wird, enthüllt werden. Jene «Horizonte» entziehen sich dem Bereich des innerweltlichen Seienden, indem dieser, und zwar insbesondere seine *Weltzugehörigkeit ermöglicht* wird.

(Welt als Weltwirklichkeit)

Dieses ermöglichende Primat (bzw. eine spezifische einseitige Fundierung) des Horizonts oder Weltphänomens für das darin Erscheinende lässt sich durch das folgende Zitat Finks phänomenologisch ausweisen:

(c-4) Die Wirklichkeit ist vor den wirklichen Dingen. Nicht weil es wirkliche Dinge gibt, gibt es Wirklichkeit (also nicht wie Farbigkeit), sondern weil Wirklichkeit ist, kann es wirkliche Dinge geben (Fink, 2008, 65, Z-VII, XVII/24b).

Phänomenal gesehen, kann ein wirkliches Ding *de facto* nur dann erscheinen, wenn es sich in einer *wirklichen* Umgebung oder «Umwelt» befindet oder befunden hat. Die «Wirklichkeit» muss hierbei als *Wirklichkeit der Welt* oder besser als *Welt-Wirklichkeit*<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Die Terminologie «Welt-Wirklichkeit» wird beim späten Fink ausdrücklich als ein Grundbegriff angesehen. Siehe: (Fink, 1959, 198f.; Fink, 1985, 105f.) In seiner *Einleitung in die Philosophie* formuliert Fink seine fundamentalste These noch einmal ausdrücklich: «Weltraum und Weltzeit aber zusammen sind die „*principia individuationis*“ und machen das Wesen der Wirklichkeit aus. Die Wirklichkeit ist ebenfalls nicht ein Moment an den Dingen oder an einzelner Seienden. Nicht weil es wirkliche Dinge oder Wirkliches gibt, gibt es Wirklichkeit, sondern umgekehrt: weil es Wirklich-

verstanden werden — genauer gesagt, die «Welt» muss *in ihrer Modalität* (d. i. «Wirklichkeit») begriffen werden. Dies bedeutet, dass ein wirkliches Erscheinende nicht nur auf ein anderes wirkliches Ding, sondern auch *auf seine «wirkliche Welt»* verweist. Zwar besteht diese «wirkliche (Um-)Welt» selbst in den wirklichen Dingen, doch lässt sie sich niemals mit der Gesamtheit der wirklichen Dinge gleichsetzen (siehe insbesondere: (Fink, 1959, 176, 192f.)). Wenn dies eingesehen wird, dann hier eine einseitige Fundierung erkannt werden: «weil Wirklichkeit ist, kann es wirkliche Dinge geben».

Diese Einsicht hat L. Tengelyi seinerseits noch näher begründet, obgleich er vermutlich nicht von diesem Ansatz Finks gewusst hat: «Denn», so schreibt er überzeugend, «auch die sie konstituierenden Dinge haben ihre jeweilige Umgebung».<sup>20</sup> Wenn diese (zweite) «Umgebung» wieder auf die (zweite) Gesamtheit der sie konstituierenden Dinge reduziert wird, wird man in den unendlichen (oder indefiniten) Regress geraten, weil jene Dinge seinerseits ihre (dritte) «Umgebung» notwendig mit sich bringen, und so *ad infinitum*.<sup>21</sup> Diese phänomenale Beschreibung darf nicht so gedeutet werden, als geschähe die Welt (bzw. eine Umgebung der Dinge) erst in jenem denkerischen Regress. Denn man braucht selbstverständlich keineswegs diesen Gedankengang durchzuführen, um, einerseits, *etwas einfach als ein mundan wirkliches Seiendes* (d. h. *ein wirkliches Seiendes, das jeweils zur wirklichen Welt zugehört*) zu erkennen. *Wenn es überhaupt ein wirkliches Ding gibt, dann besteht ebenso notwendig die Welt als «Wirklichkeit», und zwar unabhängig davon, ob man ihrer ausdrücklich bewusst ist.* Denn, wie wir erwiesen haben, müssen die wirklichen Dinge ja notwendig die *Welt-Wirklichkeit* mit sich führen. Mit anderen Worten, der Philosoph braucht nur das oben genannte Gedankenexperiment zu vollziehen, um die *Wirklichkeit* (qua Prius der wirklichen Dinge) *als Weltwirklichkeit* philosophisch, ja phänomenologisch anzuerkennen, weil, wie gesehen, die eigentümliche Erscheinungsweise der Welt nichts anderes als eine «Entziehung» ist — sie entzieht sich also der Optik der Philosophie.<sup>22</sup> Sofern sich die «Welt-Wirklichkeit» nur zeigt, indem sie sich uns den Bereich der Erscheinung ermöglichend entzieht, nimmt es nicht wunder, dass die daraus resultierende «Weltbefangenheit» nicht als «empirisch»,

---

keit gibt als *eine einzige weltweite und weltzeitige*, deshalb kann es wirkliche Dinge geben» (Fink, 1985, 105).

<sup>20</sup> «Gewiss besteht die Umgebung des Dinges selber nur aus Dingen. Gleichwohl geht sie in der Gesamtheit der sie konstituierenden Dinge keineswegs auf. Denn auch die sie konstituierenden Dinge haben ihre jeweilige Umgebung» (Tengelyi, 2014, 311).

<sup>21</sup> Diese Fragestellung ist wie so häufig für Finks Denken zentral. Bspw. fasst er den Kern des Problems kurz so zusammen: «Ein schwieriges Problem ist dabei, ob die Umstände sich letzten Endes verstehen lassen als ein Umgebensein jedes Dinges durch andere Dinge — oder ob im Phänomen der Umstände bereits sich etwas Ursprünglicheres ankündigt» (Fink, 1959, 176).

<sup>22</sup> Deswegen spricht Fink von einer «Weltvergessenheit» und sieht deren Erkennen und Überwindung als die wichtigste Aufgabe der Philosophie an. Vgl. dazu: (Fink, 1957, 1985) und auch (Ikeda, 2015, 187f.).

sondern als «transzendentaler Schein» zu nennen sein und seine Auflösung mit einer durch die Deskription der Erscheinungsweisen der Weltwirklichkeit vollzogenen «kosmologischen Überholung» des kantischen Idealismus zu identifizieren ist. Weil dies hier die für diese kosmologische Aufgabe wesentliche Analyse der Welt-*Wirklichkeit* (also der Welt-*Modalität*) betrifft, finden wir hierin den ursprünglichen Grund, weswegen Fink selbst später, bspw. in *Alles und Nichts* den Dialektik-Teil der *KrV* (diesmal vor allem das «transzendente Ideal» der reinen Vernunft) auslegend, ausdrücklich die These vertritt, dass das «Welt-Problem» bei Kant eigentlich nichts anders als das *Modalitätenproblem* ist<sup>23</sup>. Dabei stellt Fink zugleich die These auf, dass die «Wirklichkeit» als eine «Welt-bestimmung» gekennzeichnet werden muss.<sup>24</sup>

(Worin besteht der Unterschied zwischen Fink und Heidegger?)

Um diesen Abschnitt abzuschließen, muss nun noch gezeigt werden, worin die Originalität der finkschen Begründung des transzendentalen Scheins im Vergleich zu Heidegger besteht. Dies ist durchaus keine untergeordnete Frage, weil, erstens, Heideggers ontologisch-metaphysisch orientierte Kant-Lektüre insofern einen starken Einfluss auf Fink ausgeübt zu haben scheint, als auch letzterer Kant als einen «Metaphysiker» versteht, und, zweitens, weil Finks Ansatz des «Entzugs» als ursprünglicher Erscheinungsweise der Welt auf den ersten Blick in starkem Maße von Heideggers berühmten Lehre der *Verborgenheit* als Herzstück der Aletheia («Unverborgenheit»), wie er das zuerst in *Vom Wesen der Wahrheit* dargelegt hatte, abhängig zu sein scheint.

(1) Auf die erste Frage fällt die Antwort leicht: In ihrer jeweiligen Kant-Deutung viertelt Fink die Metaphysik und ihre Grundlegung in einer anderen Hinsicht an als Heideggers. Das Ziel der phänomenologischen Kant-Interpretation bei Fink besteht prinzipiell darin, den Metaphysiker Kant als den *ersten Entdecker der kosmologischen Differenz* zu kennzeichnen und seinen *transzendentalen Idealismus* — den «Schlüssel zu Auflösung der kosmologischen Dialektik» — selbst *kosmologisch zu überprüfen oder sogar zu überholen*, während Heidegger bekanntermaßen in Kants Philosophie die *Vorgestalt der Fundamentalontologie* erkennt.<sup>25</sup> Heidegger interpretiert nämlich das «synthetische Apriori» als eine *ontologische Synthesis* und versteht unter der «*metaphysischen Erkenntnis*» ihrer «*inneren Möglichkeit*» die «Grundlegung der Metaphysik» par excellence. Die «Wurzel» jener «metaphysischen Erkenntnis» wird dabei in der sogenann-

<sup>23</sup> (Fink, 1959, 172f.) Das «Modalitätenproblem» ist für ihn der Proberstein der metaphysischen Fragen überhaupt. So schreibt er z. Bsp.: «Das Philosophieren kann erwachen an der Frage, warum überhaupt Seiendes sei, und warum nicht vielmehr nichts sei. *Diese berühmte Frage bewegt sich aber bereits im Problemfeld des Modalitätenproblems*» (Fink, 1959, 232).

<sup>24</sup> (Fink, 1959, 211f.) «Die Welt ist der Horizont jeder *möglichen* Pluralisierung und wesentlich einzig. Ihre «Einzigkeit» darf nicht als numerische oder als exemplarische Einzigkeit gefaßt werden» (Fink, 1959, 215f.).

<sup>25</sup> Heidegger selbst schreibt ausdrücklich: «Kants Text wurde eine Zuflucht, bei Kant einen Fürsprecher für die von mir gestellte Seinsfrage zu suchen» (Heidegger, 1991, XIV).

ten «transzendentalen Einbildungskraft» gesucht. Weil beide Freiburger Philosophen die Kantische «Metaphysik» aus ihren jeweiligen Herangehensweisen verstehen — d. i. *kosmologisch* bzw. *ontologisch* —, können und müssen wir — statt einige wesentliche Berührungspunkte zwischen beiden Lesarten der kantischen Philosophie ausdrücklich zu nennen<sup>26</sup> — wiederholend den essentiellen Grund der Tatsache aufweisen, dass der Schwerpunkt der phänomenologischen Kant-Deutung bei Fink im *Dialektik-Teil der KrV* liegt (weil er sich mit dem Problem der Ganzheit der Welt beschäftigt), während Heidegger sich auf die Interpretation des *Analytik-Teils* konzentriert (da er in der «transzendentalen Einbildungskraft» die Wurzel der ontologischen Erkenntnis gefunden zu haben glaubt).

(2) Daraus resultiert aber ein noch wesentlicherer Unterschied hinsichtlich der phänomenologischen Philosophien der beiden Kant-Interpreten: Um nicht nur *mit* sondern vielmehr *anders als Kant* — d. h. *phänomenologisch* — die Metaphysik zu ermöglichen, stellt Fink eine ganz originelle These auf, der zufolge der Ursprung des transzendentalen Scheins der Welt (oder der kosmologischen Ideen) *nicht in der menschlichen Vernunft* (Kant), sondern in den *Sachen selbst*, d. i. in der *Welt selbst* gegründet ist, während Heidegger dessen Wurzel, ähnlich wie Kant, *in dem menschlichen Dasein* gefunden zu haben glaubt,<sup>27</sup> ohne jedoch diese Aufgabe im Rahmen seiner Kant-Deutung einer endgültigen Lösung nahegebracht zu haben. Selbst nachdem Heidegger seine neue und originelle Lehre von der Wahrheit/Unwahrheit im berühmten Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* (Heidegger, 1976, 177–202) entwickelt hat (d. h. nachdem er letztlich die fundamentalontologische Idee, den metaphysischen Schein im menschlichen Dasein zu begründen, aufgegeben hat), vermochte er nicht ausdrücklich seine eigene, von Kant abweichende Konzeption bezgl. jenes Scheins darzulegen.<sup>28</sup>

(Heideggers neue Lehre vom metaphysischen Schein als «Geheimnis»)

In diesem Zusammenhang tritt erst dann das wesentlich Neue der Lehre des in *Vom Wesen der Wahrheit* Vorgetragenen zutage (im Unterschied zur früheren Lehre, der zufolge die «Wurzel des metaphysischen Scheins» im menschlichen Dasein begründet werden müsse), wenn wir dem Sinn der Tatsache Rechnung tragen, dass Heidegger erst dort die richtige Stelle einer neuen *ontologischen Differenz* innerhalb seiner Wahrheits-theorie zu verorten vermochte: nämlich die ontologische Differenz zwischen einem *uns offenbaren und gängigen Seienden* und dem «*Seienden im Ganzen*» als «*φύσις*» in der

<sup>26</sup> Der wichtigste, von beiden Denkern geteilte Punkt betrifft u. E. nach Heideggers Ansatz der «Transzendenz» in seiner sogenannten «metontologischen» Periode. Vgl.: (Lazzari, 2011, 42). In Bezug auf die Verwandlung des «Transzendenz»-Begriffes bei Heidegger siehe: (Jaran, 2010).

<sup>27</sup> «Die Unwahrheit gehört zum innersten Kern der Struktur des Daseins. Und hier glaube ich erst die Wurzel gefunden zu haben, wo der metaphysische „Schein“ Kants metaphysisch begründet wird». (Heidegger, 1991, 281).

<sup>28</sup> Bspw. deutet er exklusiv *Analytik der Grundsätze der KrV* im Freiburger Wintersemester 1935/1936. Siehe: (Heidegger, 1984).

Bedeutung des «*aufgehenden Anwesens*».<sup>29</sup> Diese Unterscheidung liegt dem als *Freiheit* verstandenen «Wesen der Wahrheit»<sup>30</sup> zugrunde. Den Grund hiervon erklärt Heidegger selbst sehr einsichtig wie folgt:

Das Verhalten des Menschen ist durchstimmt von der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen <...> Obzwar ständig alles stimmend, bleibt es doch das Unbestimmte, Unbestimmbare und fällt dann zumeist auch wieder mit dem Gängigsten und Unbedachtesten zusammen. Dieses Stimmende jedoch ist nicht nichts, sondern eine Verbergung des Seienden im Ganzen. Gerade indem das Seinlassen im einzelnen Verhalten je das Seiende sein läßt, zu dem es sich verhält, und es damit entbirgt, verbirgt es das Seiende im Ganzen. Das Seinlassen ist in sich zugleich ein Verbergen. In der existenten Freiheit des Daseins ereignet sich die Verbergung des Seienden im Ganzen, ist die Verborgenheit (Heidegger, 1976, 193).

In «Vom Wesen der Wahrheit» wird daher die Wurzel des als «Verborgenheit» (oder als «die eigentliche Un-Wahrheit» (Heidegger, 1976, 193)) bezeichneten unscheinbaren Scheins nicht mehr ausschließlich in dem Dasein (in seinem Verhalten zum Seienden), sondern vielmehr im «Sich-Verbergen» (also im «Entzug») des als «aufgehendes Anwesen» verstandenen «Seienden im Ganzen» begründet. Dieses «aufgehende Anwesen» (als «φύσις») *lässt* seinerseits als sich entziehendes das Seiende *sein* und wird daher als die «Offenbarkeit» desselben gekennzeichnet, durch welche unser *Verhalten zum Seienden als solchen* ermöglicht wird und immer schon *durchstimmt ist*. Dieses «Gewesen sein» *der Durchstimmung* lässt sich deswegen als *apriorisch* kennzeichnen, weil es notwendig dem menschlichen Verhalten vorausgehend zugrunde liegt. Dieses sogenannte «apriorische Perfekt» (Heidegger, 1977, 114) des Seienden im Ganzen ist jedoch nicht mit der faktischen «Geworfenheit» des Daseins in *Sein und Zeit* zu verwechseln, weil das Seiende im Ganzen dem Sein des Daseins insofern vorausgeht, als «die Verborgenheit des Seienden im Ganzen <...> *älter* als jede Offenbarkeit von diesem und jenem Seienden» ist. Darum muss sie auch der *spezifischen Offenbarkeit des menschlichen Daseins* (d. h. der «Existenz» in seiner Terminologie) vorhergehen ((Heidegger, 1976, 193f.), Hervorhebung von uns). Weil diese «eigentliche Un-Wahrheit» «älter» als die Existenz qua Seins des Daseins ist, bezeichnet Heidegger sie mit vollem Recht als ein «Geheimnis». Dieses Geheimnis durchwaltet unser Sein selbst, indem es sich verbirgt.

---

<sup>29</sup> «Das Seiende im Ganzen enthüllt sich als φύσις, die “Natur”, die hier noch nicht ein besonderes Gebiet des Seienden meint, sondern das Seiende als solches im Ganzen, und zwar in der Bedeutung des aufgehenden Anwesens» (Heidegger, 1976, 189f.). Vgl. auch: (Heidegger, 1983, 38f.).

<sup>30</sup> «[D]ie Freiheit ist das Wesen der Wahrheit selbst. “Wesen” ist dabei verstanden als der Grund der inneren Möglichkeit dessen, was zunächst und im allgemeinen als bekannt zugestanden wird» (Heidegger, 1976, 186). Vgl. auch: (Bernet, 2012, 123).

Weil dieses alles durchwaltende Geheimnis als *Singulare tantum* verstanden wird,<sup>31</sup> kann und muss es als *die ursprüngliche Wurzel* der «eigentlichen Un-Wahrheit», und somit als die des «transzendentalen» bzw. «metaphysischen Scheins» angesehen werden. Die so verstandene Einzigkeit des Geheimnisses ist sogar — auch wenn bei Heidegger nur auf eine negative Weise — *phänomenologisch ausweisbar*, wenn wir den folgenden Satz in Betracht ziehen: «Die Verborgenheit des Seienden stellt sich nie erst nachträglich ein als Folge der immer stückhaften Erkenntnis des Seienden» (Heidegger, 1976, 193). Mit anderen Worten, die «Ganzheit» des die Wurzel *des* Geheimnisses ausmachenden «Seienden *im Ganzen*», kann, kantisch gesprochen, nicht mit der «schlechthin unbedingte[n] Totalität der Synthesis der Erscheinungen» (Kant, 1781/1787, A 481/B 509), die uns nur «sukzessiv» zufällt, gleichgesetzt werden. Das «Seiende im Ganzen» zeigt sich weder als Aggregat noch als strukturierte Totalität von diesem oder jenem Seienden, sondern als das «Unberechenbare und Ungreifliche» schlechthin (Heidegger, 1976, 193), das, wie wir wiederholen möchten, das Sein-lassen des Seienden als solchen ermöglicht, indem es sich uns absolut entzieht.

(Berührungspunkte zwischen Heidegger und Fink)

Man mag hierin eine Gemeinsamkeit zwischen Heidegger und Fink oder vielleicht sogar die Wurzel des Denkens des letzteren gefunden zu haben glauben, (1) weil beide das ursprüngliche Walten vom «Seienden im Ganzen» (Heidegger) oder der «Welt» (Fink) als den Ursprung der «eigentlichen Un-Wahrheit» oder des «transzendentalen Scheins» verstehen. (2) Daher sind beide Freiburger Philosophen ebenso darin übereingekommen, dass die Wurzel des eigentlichen (also nicht eines «empirischen») Scheins, anders als bei Kant, nicht in der menschlichen Vernunft (dies wäre für Fink ein subjektivistischer Ansatz), sondern vielmehr in der *Sache selbst* (in dem «Seienden im Ganzen» oder in der «Welt») liegt. (3) Bei beiden wird jedenfalls die Erscheinungsweise jenes ursprünglichen Phänomens als «Sich-Verbergen» oder als «Entzug» verstanden. Dabei ist mit der Ganzheit keineswegs die absolute Totalität oder das Aggregat vom Seienden, sondern ein *Totum* (etwa gleichsam im kantischen Sinne) gemeint.

(Distanz zwischen Heidegger und Fink)

Jedoch wäre es verfehlt, wenn man in diesem Kontext nur die gemeinsamen Motive und Ansetzungen zwischen beiden Freiburger Philosophen hervorheben würde. Schließlich ist der folgende Grundunterschied zwischen beiden nicht zu übersehen: Während für Heidegger das Seiende im Ganzen dem «Sein-lassen» oder jedem Typus der «Offenbarkeit» von dem jeweils verschiedenen Seienden (also dem jeweils verschiedenen «Seinsverständnis», wie der «Vorhandenheit», der «Zuhandenheit» etc.) zugrunde liegt, *ermöglicht* Fink zufolge «die Welt» *die jedem Seienden zugrunde liegende Welt-Modalität*

<sup>31</sup> «Nicht ein vereinzeltes Geheimnis über dieses und jenes, sondern nur das Eine, daß überhaupt das Geheimnis (die Verbergung des Verborgenen) als ein solches das Da-sein des Menschen durchwaltet», (Heidegger, 1976, 194).

(insbesondere die *Weltwirklichkeit*). Daher kann man die je verschiedenen Lesarten der kantischen Philosophie beider Denker — nämlich die ontologische (Heidegger) und die kosmologische (Fink) — keineswegs als einen gleichgültigen oder gar oberflächlichen Unterschied der Redeweise bezeichnen, sondern man muss sie als die nicht reduzierbare inhaltliche, innere und wesentliche *Differenz zwischen der Sache selbst des Philosophierens bei beiden* ansehen.

(Heideggers hermeneutische Phänomenologie im Kontrast zu Finks deskriptiver transzendentaler Phänomenologie)

In diesem Zusammenhang möchten wir nur auf eine Schwierigkeit, die u. E. die These Heideggers notwendigerweise mit sich bringen muss, hinweisen, um die «Distanz» zwischen beiden Denkern deutlicher herauszustellen. Zwar lässt es sich unschwer *phänomenologisch* ausweisen, dass so etwas wie das «Geheimnis» jeder Offenbarkeit des Seienden vorausgeht, wenn man zurecht bemerkt, dass Heidegger unter einer solchen absolut verborgenen «eigentlichen Un-Wahrheit» das «aufgehende Anwesen» des Seienden als solchen versteht. Weil wir ohne Zweifel immer schon in dem *Licht des Seins oder des Seinsverständnisses des Seienden stehen und gestanden haben*, erscheint uns sein «Aufgehen» als solches nicht mehr. Denn dies ist, wie Heidegger mit vollem Recht geschrieben hat, notwendig «*älter*» als das Sein-Lassen in sich; oder genauer, jener (in sich als *das Wunder* oder als *das Ereignis* zu verstehende) Aufgang hat *vor* unserem Im-Licht-des-Seins-Stehen und Im-Licht-des-Seins-Gestanden-Haben geschehen müssen. Jedoch ist es uns vermutlich phänomenologisch kaum möglich, aus der Tatsache eines solchen Aufgangs das Faktum der *verschiedenen Modi der Offenbarkeit des Seienden abzuleiten* und *zu rechtfertigen*. Hierbei vermöchte Heidegger, wie uns scheint, lediglich zu bestätigen, dass das Aufgehen des Seins des Seienden, als «*φύσις*» oder als die «Natur», «keine Geschichte» hat (Heidegger, 1976, 190), weil, kurz gesagt, das Geheimnis absolut «vergessen» ist.<sup>32</sup> Wenn man nicht mehr in der Lage ist, *eine «Geschichte» zu erzählen*, dann vermag man es ebenso wenig, eine solche sozusagen *hermeneutisch zu deuten*. Wenn hierbei nichts *auslegbar* ist, dann kann man *keine Geschichte rechtfertigen* — denn wie könnte man eine Geschichte rechtfertigen, ohne sie zu erzählen bzw. erzählt zu haben? Noch radikaler formuliert: Wie kann Heidegger die Paradoxie auflösen, dass er sich verpflichtet, die Tatsache der Geschichte (d. h. den jeweiligen Modus des Seins oder des Seinsverständnisses), von dem in sich Nicht-Geschichtlichen (d. h. vom

---

<sup>32</sup> Diese Aussage darf jedoch primär nicht mit Hegels berühmter These aus der *Phänomenologie des Geistes* vermischt werden, dass «die organische Natur <...> keine Geschichte» habe (Hegel, 1989, 225). Denn Heidegger sucht zwar analog zu Hegel das Seiende im Ganzen von seiner Ganzheit her zu begreifen, jedoch zeigt sich eine solche «Ganzheit» für Heidegger nicht in der sogenannten «Erfahrung, die das Bewusstsein mit sich macht» und auch nicht in der «Bewegung des Geistes», sondern nur in ihrer *Verbergung als Grundgeschehnis*. «Wo die Verborgenheit des Seienden im Ganzen nur wie eine zuweilen sich meldende Grenze beiher zugelassen wird, ist die Verbergung als Grundgeschehnis in der Versunkenheit versunken» (Heidegger, 1976, 195).

«Aufgehen des Anwesens» als geheimnisvollem Sich-Verbergen des Seienden im Ganzen) ausgehend oder dieses sogar abzuleitend, zu rechtfertigen (darin liegt der tiefste Sinn des «Sich-Entbergens im Sich-Verbergen»)? Da die Idee der Rechtfertigung (oder besser die der legitimen Auslegung) einer Geschichte oder einer Erzählung für eine Hermeneutik leitend sein soll, scheint es uns, dass Heidegger in der Tat auf dem Holzweg ist<sup>33</sup> und ein möglicher Ausweg vermutlich erst in seinen späteren, originären Reflexionen über das «Wesen der Sprache» gefunden werden kann.<sup>34</sup> Im schroffen Gegensatz dazu ergibt sich jene für das Phänomen der Geschichte typische, nämlich die *hermeneutische* Schwierigkeit bei Fink prinzipiell nicht, weil er nicht hermeneutisch-phänomenologisch, sondern, wie wir oben ausgeführt haben, *deskriptiv-phänomenologisch* den «transzendentalen Schein der Welt» ergründet, indem er — durch seine «Phänomenologie der Verweltlichung» — die phänomenologische Dimension entdeckt hat, innerhalb derer sich das Phänomen der Welt in sich beschreiben lässt.<sup>35</sup>

### 5. Schlussbemerkungen

Die erste Zitatgruppe (a) aus den Jahren 1927–1935 zeigt bereits deutlich, dass Fink Kant als Metaphysiker deshalb hoch schätzt, weil dieser seine kritische Philosophie

---

<sup>33</sup> Jedoch weist der Vortragstext schon auf einen möglichen Lösungsansatz hin, den es jedenfalls noch zu vertiefen gilt. Heidegger spricht dort von dem «*scheinbaren Schwund des Vergessenen* [d.h. des vergessenen Geheimnisses]», dessen *phänomenologische Beschreibung* nicht schlicht als unmöglich angesehen werden darf. «Allein das vergessene Geheimnis des Daseins wird durch die Vergessenheit nicht beseitigt, sondern die Vergessenheit verleiht dem scheinbaren Schwund des Vergessenen eine eigene Gegenwart» (Heidegger, 1976, 195). In jedem Fall bleibt es für uns hierbei eine offene Frage, ob und inwiefern jener «Schwund» phänomenal beschreibbar ist. Denn dieses spezifische Phänomen als *Singulare tantum* lässt sich nicht leicht etwa mit *Trauma-Phänomenen* gleichsetzen, dessen phänomenologische Analyse man trotzdem für rechtens halten mag. Zu einer Phänomenologie des Traumas, siehe (Bernet, 2004, 269-293). Bernet geht von Levinas aus und zieht hieraus die folgende These: «Le sujet traumatisé sur-vit en *se sentant* violenté et vulnérable “malgré soi”. Il est un sujet qui souffre de la souffrance de l’autre et de sa propre jouissance volée, et pour qui cette souffrance est le dernier refuge. Il ne dispose d’aucune autre protection contre son annihilation par le trauma que de cette sensation de sa souffrance et de sa vulnérabilité dont nous avons vu qu’elle ne se situait ni dans, ni hors, mais *entre* les divers événements traumatiques» (Bernet, 2004, 293).

<sup>34</sup> Vgl. bspw.: Martin Heidegger, *Das Wesen der Sprache*, in: (Heidegger, 1985, 147f.).

<sup>35</sup> Fink zögert daher nicht, hieraus noch eine andere, globalere Konsequenz zu ziehen: «Es ist jedoch ein fundamentaler Unterschied, ob das Modalitätenproblem “ontologisch” oder “kosmologisch” angesetzt wird» (Fink, 1959, 214). Denn, wie Fink schreibt, kann man bspw. eine der berühmtesten «metaphysischen Fragen» erst dann stellen, wenn das «Modalitätenproblem» als Problem überhaupt erkannt wird. «Das Philosophieren kann erwachen an der Frage, warum überhaupt Seiendes sei, und warum nicht vielmehr nichts sei. Diese berühmte Frage bewegt sich aber bereits im Problemfeld des Modalitätenproblems. Denn sie setzt voraus, das Seiende werde zunächst einmal angesetzt als möglicherweise zufällig seiend» (Fink, 1959, 232).

insofern ausdrücklich exponiert und begründet hat, als er davon ausging, dass die Welt nicht aus dem binnenweltlichen Seienden her auszulegen sei: Somit ist Kant jener Metaphysiker, der die *kosmologische Differenz* zwischen der Welt und dem Binnenweltlichen erstmals entdeckt und ergründet hat. Aus der Zitatgruppe (b) kann jedoch abgelesen werden, dass Fink sich nicht mit Kants Auflösung der kosmologischen Dialektik (der Antinomie) der reinen Vernunft zufrieden geben konnte und in diesem Maße über Kant hinausgehen zu wollen schien, obgleich, der Zitatserie (c) zufolge, er deutlich einsah und deskriptiv-phänomenologisch begründete, dass der transzendente Schein, ganz anders als bei Hegel, niemals sozusagen «aufgehoben» werden kann — weshalb Fink eben auch nicht einfach Hegel folgen konnte. Diese Ambiguität deutet schon an, dass wir in diesem Kontext eigentlich nicht eine «Entweder-Oder-Frage (entweder Kant oder Hegel)», sondern vielmehr eine «Weder-Noch»- oder eine «Sowohl-Als auch»-Frage zu formulieren hätten.

Schließlich kulminiert Finks Kant-Interpretation in den folgenden drei Punkten: (1) die These, der zufolge Kant der erste Metaphysiker sei, der die kosmologische Differenz entdeckt und seinerseits «negativ» begründet habe. (2) Fink kritisiert Kants «subjektivistische» Auflösung des dialektischen bzw. kosmologischen Scheins, und nicht zuletzt (3) hat Fink seinerseits eine ganz originäre phänomenologische Begründung desselben exponiert, indem die Welt selbst beschrieben wird. Seine Kritik an Kant besteht daher darin, dass, in Ansehung seiner eigenen Philosophie, jene Begründung nicht subjektivistisch vollzogen werden sollte. Fink sucht seinerseits eine nicht-subjektivistische Ausweisung des transzendentalen Scheins der Welt, indem er sich auf eine Reflexion über «Raum, Zeit und Erscheinung» als die «Phänomenalität des Phänomens», das sich selbst *nicht phänomenal* offenbart, konzentriert (Fink, 1990, 205).

Jene Reflexion darf jedoch nicht schlicht als eine «spekulative» etwa im Sinne einer «prinzipien-theoretischen» verstanden werden, weil Fink je phänomenologisch beschreibt, wie sich uns das «Sich-Ereignen-Können» der Welt *zeigt* (oder genauer sich entziehend zeigt), indem sich uns darin das Binnenweltliche einstellt.<sup>36</sup> Mit anderen Worten, es ist Finks Verdienst, eine ganz *neue deskriptive Dimension und Methode der «Phänomenologie der Welt»* ins Leben gerufen zu haben. Jenes sehr spezifische «Sich-Zeigen» der Welt beschreibt Fink in der Tat bereits in den 1930er-Jahren sowohl in der Analyse der *Entgegenwärtigung*, als auch, um nur ein Beispiel zu nennen, in seiner phänomenologischen Auslegung des *Spielphänomens* in der Nachkriegszeit.

Crowell kritisiert an Finks Philosophie, dass diese nicht «evidenz-theoretisch» und somit für ihn nicht phänomenologisch nachvollziehbar sei. Diese Fink-Deutung sollte

---

<sup>36</sup> «Die Welt “wird”»: das heißt nicht, ein Ding entsteht oder ein Ereignis läuft ab, es wird der Spielraum für Dinge und Ereignisse — es entsteht das Entstehenkönnen und Vergehenkönnen von Seiendem, — es ereignet sich das Sichereignenkönnen von Ereignissen. Es “geschieht” der Raum, die Zeit, das Erscheinen» (Fink, 1990, 205).

hier insofern entkräftet werden, als wir sein simples Schema «entweder die kopernikanische Wendung Kants oder die Spekulation Hegels» als ein in unserem Kontext unsachgemäßes und unzulässiges ansehen. Crowell sieht jedoch deutlich, dass Finks Denken prinzipiell nicht schlicht den *Lehrbegriff des transzendentalen Idealismus* verfolgen kann, sondern diesen vielmehr zu überwinden sucht. Dennoch scheint uns Crowells Ansicht trivial und selbstverständlich zu sein, denn der Begründer der Phänomenologie verfolgt weder schlicht Kants Lehrbegriff noch einen Idealismus kantischer Prägung, auch wenn sich seine Phänomenologie als eine *transzendental-idealistische* bezeichnet. Zwar wäre es selbstverständlich anzunehmen, dass Husserl und ebenso Fink etwas wie den «Korrelationismus» im weitesten und allgemeinsten Sinne mit Kant teilen, doch impliziert diese Tatsache keineswegs, dass beide Typen der «Transzendentalphilosophie» dieselbe Gestalt des Idealismus ansetzen müssten. Über die in dem dritten Teil dieses Beitrags erörterten Pointen hinaus (bezgl. der Konzeption der transzendentalen Subjektivität als einer *weltlich-weltbildenden*) sollen jetzt noch die folgenden zwei Hauptpunkte festgehalten werden.

(1) Wenn wir Husserls transzendental-idealistischen Anspruch ernst nehmen, dem zufolge dasjenige, was außerhalb der transzendentalen Subjektivität steht, nichts als «Unsinn» sei (Husserl, 1950, 117), d. h. wenn nicht nur die innerweltlich Seienden, sondern auch die *Tatsache der Welt-habe* bzw. der *Welt in ihrer Vorgegebenheit* konstitutiv-analytisch aufzuklären ist, dann scheint Husserls Ansatz nicht mit Kants Position kompatibel zu sein, welche in der These kulminiert, dass die Welt «an sich nichts» und *von daher* als eine transzendente Idee der reinen Vernunft zu bezeichnen sei. Gerade wenn, um diese Differenz zwischen diesen beiden Typen des Idealismus zu unterstreichen, wir notwendigerweise Kants Ideenlehre in ihrem *regulativen* (und vermutlich ebenso *praktischen*) *Gebrauch* und Husserls *Horizontgedanken in seiner phänomenologischen Teleologie der Weltkonstitution* studieren und systematisch erforschen müssen, scheint es ziemlich klar zu sein, dass es in unserem Zusammenhang kaum einen direkten Weg von Kant zu Husserl geben kann.

(2) Noch wesentlicher ist es, dass, grob gesprochen, der phänomenologische Idealismus sich nur so ausweist, dass das uns Erscheinende (das Phänomenale) in dem *Wie seines Erscheinens* (in seiner spezifischen Phänomenalität) *eidetisch beschrieben* und dann *konstitutiv analysiert* wird. In diesem Sinne zielt der phänomenologische Idealismus im weitesten Sinne — zumindest seiner Idee nach — nicht notwendig auf eine sogenannte «subjektivistische» Begründung der Objektivität dessen, wovon wir je sinnvoll zu sprechen vermögen, ab. Vielmehr geht es dabei um eine eidetisch-deskriptive Ausweisung des Rechts jedes Typus der *Sachen selbst in ihrem Erscheinen*. Husserls Phänomenologie bezeichnet sich nicht deswegen als «transzendental-idealistisch», weil das Ding in seinem Erscheinen insofern eidetisch beschreibt, als es mit den von der reinen Anschauung und aus der Urteilstafel ableitbaren subjektiven Bedingungen der Möglichkeit von ihm verträglich ist. Es ist vielmehr so, dass nur weil und sofern sich die

Sachen selbst einstellen, *sollen* die konstitutiven Bedingungen der Möglichkeit ihres Erscheinens intentional-analytisch, eidetisch-deskriptiv und somit «evidenz-theoretisch» *ausweisbar sein*. Dieses «Soll» der Ausweisbarkeit selbst erhebt den Anspruch auf die *aktuelle und wirkliche Durchführung des transzendentalen Idealismus der Phänomenologie*.<sup>37</sup> Noch radialer formuliert: Nicht das Subjekt bzw. sein apriorisches Erkenntnisvermögen, sondern *das Phänomen selbst ergreift die Initiative der jeweiligen phänomenologischen Analyse*.

Wenn man also jenes phänomenologische Verständnis des «transzendentalen Idealismus» desavouieren möchte, dann würde, so scheint uns, Husserls Projekt im Ganzen, die perpetuell sich fortsetzende Konstitutionsanalyse der sogenannten «Arbeitsphilosophie», gar nicht nachvollziehbar sein. Crowells polemische Deutung des finkschen Denkens scheint uns deshalb so problematisch, weil sie sich letztlich auf den Glauben zurückführen lässt, dass er die Sache selbst, mit der Fink sich beschäftigt, als ein schlechthin *Nicht-Erscheinendes*, nicht als ein *Anders-Erscheinendes* (anders als ein Innerweltliches, d.h. die *Welt*) ansieht. Mit anderen Worten, Crowell operiert in seiner Diskussion nicht so sehr mit dem phänomenologischen Verständnis des Phänomens, sondern implizit mit dem kantischen Begriff der *Erscheinung* (jedenfalls in seinem interpretativen Verständnis). *Mutatis mutandis* besagt Finks Hinausgehen über Kant nicht notwendig das Mitgehen mit Hegel, sondern vielmehr tatsächlich eine originäre Vertiefung oder Radikalisierung der Phänomenologie husserlscher Prägung und der Kritik an Kants Transzendentalphilosophie. Das oben genannte «Anders» vom «Anders-Erscheinenden» impliziert daher nicht die rein «prinzipien-theoretische» Spekulation jenseits eines «evidenz-theoretischen» Verfahrens der Phänomenologie. So wird Fink von der Vorkriegszeit an bis hin zur letzten Etappe seines Denkens niemals müde, dieses «Anders» als solches phänomenologisch (dies ist das, was er unter der «Phänomenalität des Phänomens» versteht) zu deuten, und zwar indem er *sowohl mit Kant mitgeht als auch über ihn hinausgeht*.

#### REFERENCES

- Bernet, R. (2004). *Conscience et Existence — Perspectives phénoménologiques*. Paris: PUF.
- Bernet, R. (2012). Phänomenologische Begriffe der Unwahrheit bei Husserl und Heidegger. In R. Bernet, A. Denker, & H. Zaborowski (Eds.), *Heidegger-Jahrbuch 6. Heidegger und Husserl* (108–130). Freiburg, München: Karl Alber.

<sup>37</sup> Dieser phänomenologische Imperativ birgt, so deutet Fink das mit vollem Recht, den folgenden *operativ-ontologischen* Ansatz in sich: «Husserls eigentliche These über das “Sein” ist die “*phänomenologische Reduktion*”, d.h. die These von der *Konstituiertheit des Seienden*» (Fink, 2008, 140, Z-XI 7a). Diese «These» bringt ihrerseits den *transzendentalphilosophischen* Imperativ mit sich: «Ist “Phänomen” im phänomenologischen Verstande einzig das aus der transzendentalen Reflexion erwachsende “Weltphänomen”, so bedeutet “Phänomeno-Logie” den Logos dieses Phänomens, das logon didonai hinsichtlich des transzendentalen Weltphänomens» (Fink, 1988b, 184f.).

- Bruzina, R. (2006). Hinter der ausgeschriebenen Finkschen Meditation: Meontik-Pädagogik. In A. Böhmer (Ed.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik* (193–219). Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Crowell, S. G. (2001). *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Figal, G. (2006). *Gegenständlichkeit*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fink, E. (1957). *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*. Den Haag: Nijhoff.
- Fink, E. (1959). *Alles und Nichts Ein Umweg zur Philosophie*. Den Haag: Nijhoff.
- Fink, E. (1966). *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag: Nijhoff.
- Fink, E. (1978). *Grundfragen der systematischen Pädagogik*. Freiburg: Rombach Freiburg.
- Fink, E. (1985). *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fink, E. (1988a). *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenkritik* (Hua II/1). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- Fink, E. (1988b). *VI. Cartesianische Meditation. Teil 2. Ergänzungsband* (Hua II/2). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- Fink, E. (1990). *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königs & Neumann.
- Fink, E. (2006). *Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl* (GA 3/1). Freiburg, München: Karl Alber.
- Fink, E. (2008). *Die Bernauer Manuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (GA 3/2). Freiburg, München: Karl Alber.
- Fink, E. (2011). *Epilegomena zu Immanuel Kants «Kritik der reinen Vernunft»* (GA 13/1–3). München, Freiburg: Karl Alber.
- Hegel, G.W. F. (1989). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken*. Frankfurt a. Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. Frankfurt a. Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt a. Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1984). *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Frankfurt a. Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt a. Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3). Frankfurt a. Main: V. Klostermann.

- Heidegger, M., & Fink, E. (1970). *Heraklit, Seminar; Wintersemester 1966/1967*. Frankfurt a. Main: V. Klostermann.
- Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Hua I)*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Hua VI)*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (2002a.). *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913) (Hua XX/1)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2002b). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935) (Hua XXXIV)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- Husserl, E. (2003). *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921) (Hua XXXVI)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Ikeda, Y. (2014). Transzendentaler Schein und phänomenologische Ursprünglichkeit — Welterfahrung bei Husserl und Fink. *Horizon*, 3(1), 64–98.
- Ikeda, Y. (2015). L'événementialité du phénomène selon Neue Phänomenologie in Frankreich. *Revue internationale Michel Henry*, 6, 177–202.
- Jaran, F. (2010). *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927–1930)*. Bucarest: Zeta books.
- Kant, I. (1781/87). *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch.
- Kant, I. (1922). *Kant's Briefwechsel Band III 1795–1803*. Berlin, Leipzig: de Gruyter.
- Lazzari, R. (2011). Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft bei Eugen Fink. In C. Nielsen, & H.-R. Sepp (Eds.), *Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks* (38–56). München, Freiburg: Karl Alber.
- Tengelyi, L. (2014). *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg, München: Karl Alber.