

EINIGE BEMERKUNGEN ÜBER FINKS INTERPRETATION DER *PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES* UND HEGELS EINFLUSS AUF DIE WELTPHILOSOPHIE

SIMONA BERTOLINI

PhD, Scientific Collaborator, Parma University, 43125 Parma, Italy.

E-mail: bertolini1980@gmail.com

SOME REMARKS ON EUGEN FINK'S INTERPRETATION OF *PHENOMENOLOGY OF SPIRIT*
AND HEGEL'S INFLUENCE ON THE PHILOSOPHY OF THE WORLD

Phenomenology of Spirit and Hegel's conception of the absolute had a decisive role in the genesis and development of Eugen Fink's philosophy. While Husserl and Heidegger showed Fink two different and fruitful ways to interpret phenomenology, Hegel suggested and offered him the conceptual means with which to combine these theoretical models and elaborate a third phenomenological paradigm, based on the concept of world. This is not only valid for Fink's early interpretation of Husserl's thought, but also (and especially) for the version of phenomenology that Husserl's last research assistant developed after World War II and the death of the old professor. Two goals characterize this second phase of Fink's philosophy: on the one hand, the purpose to pose the fundamental question of Being anew, without mistaking it for the «ontic» question referred to beings and things (in accord with Heidegger's indications and with the concept of «ontological difference»); on the other hand, the purpose to combine ontology, so interpreted, with genetic phenomenology and its rigorous method. The aim of the paper is to highlight how and to what extent the realization of this philosophical project is based on the interpretation of both Hegel's idealism and of the experience of consciousness Hegel describes in *Phenomenology of Spirit*. Assuming that Fink is looking for an ontological ground coinciding with the genesis of the structure of the world (in accord with the concept of phenomenological reduction), Hegel appears as the Western philosopher whose system of thought offers a conceptual model in accordance with such a requirement.

Key words: World, being, phenomenology, metaphysics, self-consciousness, ontological experience, phenomena.

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОЙГЕНОМ ФИНКОМ
«ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» ГЕГЕЛЯ И ВЛИЯНИЕ ГЕГЕЛЯ НА ФИЛОСОФИЮ МИРА

СИМОНА БЕРТОЛИНИ

PhD, научный сотрудник Университета г. Пармы, 43125 Парма, Италия.

E-mail: bertolini1980@gmail.com

«Феноменология Духа» Гегеля и его концепция абсолюта имели решающее значение для генезиса и развития философии Ойгена Финка. Хотя Гуссерль и Хайдеггер показали Финку два разных и плодотворных способа интерпретации феноменологии, Гегель предложил ему концептуальные средства, с помощью которых можно объединить эти теоретические модели и выработать третью феноменологическую парадигму, основанную на концепции мира. Это имеет значение не только для ранней интерпретации Финком мысли Гуссерля, но также (и особенно) для той версии феноменологии, которую последний гуссерлевский научный ассистент разработал после Второй мировой войны и после смерти старого профессора. Две цели характеризуют этот второй этап финковской философии: с одной стороны, цель — поставить фундаментальный вопрос о бытии заново, не путая его с «онтическим» вопросом, отсылающим к сущему и вещам (в согласии с хайдеггеровскими подсказками и в соответствии с понятием «онтологическая дифференция»); с другой стороны, цель — объединить онтологию, так проинтерпретированную, с генетической феноменологией и ее строгим методом. Целью же статьи является освещение того, как и в какой степени реализация данного философского проекта основывается на интерпретации одновременно гегелевского идеализма, и опыта сознания, как он представлен в «Феноменологии духа» Гегеля. Если мы предположим, что Финк ищет онтологический фундамент, совпадающий с генезисом структуры мира (в согласии с концепцией феноменологической редукции), то Гегель предстанет как такой западный философ, чья система мышления предлагает концептуальную модель, соответствующую такому предположению.

Ключевые слова: Мир, бытие, феноменология, метафизика, самосознание, онтологический опыт, феномены.

*1. SEIN UND WELT: DIE GRUNDLAGE DER FINK'SCHEN
PHILOSOPHIE UND DIE NOTWENDIGKEIT, SICH MIT
HEGEL AUSEINANDERZUSETZEN*

Die Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie, bzw. mit Hegels Auffassung des Absoluten und dem in der *Phänomenologie des Geistes* beschriebenen Weg zur Wahrheit, hat eine entscheidende Rolle in der Genese der «kosmologischen» Phänomenologie Eugen Finks gespielt. Wenn Fink schon während seiner Studienzeit an der Universität Freiburg zwei phänomenologische Modelle bei Husserl und Heidegger gefunden hat, die ihm zwei fruchtbare und unverzichtbare Forschungsrichtungen gezeigt haben,¹ hat der

¹ Zu Finks Biographie vgl.: (Bruzina, 2004, erstes Kapitel); (Böhmer, 2006, 267–276); (Ossenkop et al., 2015).

Philosoph aus Stuttgart ihm die begrifflichen Mittel geboten und empfohlen, diese Modelle mit einem dritten philosophischen Paradigma verbinden zu können. Das gilt nicht nur für die Herausarbeitung (und Neubearbeitung) des Husserl'schen Denkens, die sich durch Finks Vorkriegsüberlegungen abspielt (vgl.: (Fink, 1966; 1988a); (Fink, 1988b); (Fink, 2006); (Fink, 2008)), sondern auch (und besonders) für die charakteristische Fassung der Phänomenologie, die der letzte Assistent Husserls nach dem Weltkrieg, bzw. nach dem Tod des «Meisters», entwickelte.

Zwei grundsätzliche Ziele bezeichnen diese zweite Phase seiner Philosophie: einerseits die Absicht, die Seinsfrage wieder und neu in der deutschen Philosophie zu stellen, ohne sie mit der Frage nach dem Seienden zu verwechseln (gemäß dem Begriff der «ontologischen Differenz», dessen Bedeutung schon Heidegger betont hatte); andererseits der Versuch, bei diesem ontologischen Fragen dem genetisch-phänomenologischen Vorgehen treu zu bleiben, was impliziert, dass die Konstitution der natürlichen Einstellung und der Vollzug der Reduktion als unumgängliche Leitfäden gelten müssen. Obwohl Finks Definition der Phänomenologie sich von Anfang an von Husserls Auffassung dahingehend unterscheidet, dass sie sich nicht auf den Bewusstseinsbegriff, sondern auf den *Endlichkeitsbegriff* und die transzendente Rolle der *Weltvorgegebenheit* stützt,² bleibt in ihr eine grundsätzliche phänomenologische Voraussetzung bestehen: die Notwendigkeit, bei der natürlichen Erfahrung anzufangen und die innere Struktur dieser Erfahrung in den Prozess ihrer Konstitution zurückzunehmen. Wie immer wir das Wort «Konstitution» interpretieren mögen, zielt auch Fink (genauso wie Husserl) darauf ab, die «Frage nach dem Ursprung der Welt» (Fink, 1966, 101) zu beantworten.

Im Unterschied zu Heideggers Ereignisphilosophie, bei der die Seinsfrage *als solche* vorrangig und determinierend ist, fasst Fink das Sein (und seine Beziehung auf die menschliche Endlichkeit) so auf, dass sein «Sich-Ereignen» die in der natürlichen Einstellung erfahrene Weltstruktur fundieren können muss. Anders formuliert: Das Sein und die Seinsgeschichte müssen sich mit dem Ursprung des *Logos* der Welt selbst decken.³ Die ontologische Frage wird in Finks Philosophie vom Weltproblem geleitet und deshalb in eine kosmologische Frage verwandelt, so dass die «ontologische Differenz» eine Umwendung erfährt und zu einer «kosmologischen Differenz» wird (vgl.: (Fink, 1990)). In dieser Veränderung der Heidegger'schen Terminologie können wir den Vorsatz erkennen, eine besondere nicht-metaphysische und phänomenologische Ontologie sowie eine dritte Form der Phänomenologie neben der Husserls und Heideggers zu entwickeln.

² «Nur weil die Welt konstitutiv "fertig" ist, können fertige Objekte d.i. Seiendes zur Konstitution gelangen. Die fertige "Welt" geht konstitutiv intentionalfundierend dem individuell Seienden voran» (Fink, 2008, 68).

³ Zum Unterschied zwischen den beiden Perspektiven vgl. den Text des Seminars, das Fink und Heidegger im Wintersemester 1966/1967 zusammen leiteten: (Heidegger & Fink, 1970).

Ziel des vorliegenden Beitrags ist es zu zeigen, wie und inwieweit die Verwirklichung eines solchen Vorsatzes auf einer Auseinandersetzung mit Hegel und einer Deutung seines Idealismus beruht. Wenn Fink auf der Suche nach einem ontologischen Grund ist, der dem genetischen Werden der Weltform entsprechen muss und den die Philosophie durch die «Verflüssigung» der Starrheit dieser Form erreichen kann (in Übereinstimmung mit dem Reduktionsbegriff), erscheint Hegel als der erste Philosoph der abendländischen Tradition, der ein diesem Maßstab entsprechendes begriffliches Modell vorgeschlagen hat. Auch Hegels Auffassung des Grundes (des Absoluten) verweist nämlich auf keine absolute *Substanz*, sondern auf eine fundierende Bewegung, auf deren «Oberfläche» die Gliederung der phänomenalen Sphäre liegt.⁴ Eine bekannte Stelle der *Phänomenologie des Geistes* besagt dementsprechend: «es kommt <...> alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken» (Hegel, 1980, 18). Und was der Weg zum Wahren betrifft, ist er auch bei Hegel kein «Sprung» in einen «meta-physischen» Bereich, sondern das langsame Hindurchschreiten durch die starren Begriffe des «natürlichen Bewusstseins», die auf diese Weise dialektisch in Bewegung gebracht werden. Der Ausgang der Hegel'schen philosophischen Fragestellung ist also deswegen kein anderer als der der Phänomenologie, weil beide mit der naiven Einstellung des Menschen übereinstimmen, die vom Philosophieren begründet wird, indem dieses sie als Endergebnis ihres lebendigen Ursprungs neu durchsieht.

Unter Berücksichtigung dieser und ähnlicher Betrachtungen hält Fink Hegel für einen bevorzugten Gesprächspartner. Wenn sich vielfache explizite oder implizite Verweise auf Hegels Perspektive schon bei seinen Vorkriegsüberlegungen vorfinden, widmet er nach dem Krieg, nachdem er Dozent und Ordinarius für Philosophie und Erziehungswissenschaft an der Universität Freiburg geworden ist, dem Philosophen aus Stuttgart entweder beträchtliche Teile seiner Vorlesungen oder sogar ganze Vorlesungen. Aus diesen ergibt sich die zentrale Rolle, die für Fink die *Phänomenologie des Geistes* spielt, und zwar Hegels Schrift, die *vor* der Erreichung des absoluten und transparenten Wissens den Übergang vom natürlichen Bewusstsein (vom naiven Realismus) zur Erkenntnis seines Ursprungs beschreibt. Präziser formuliert: Unter Hegels Schriften ist vor allem die *Phänomenologie des Geistes* das Werk, in dem man einen Gedanken im Spannungsfeld zwischen dem Problem des Grundes und der Struktur der Erfahrung, zwischen der Grundlegungsfrage und dem Endlichkeitsbereich, finden kann; genau dasselbe Spannungsfeld, innerhalb dessen sich auch Finks Fragestellung bewegt.

Schon im Wintersemester 1948/1949 hielt Fink eine Vorlesung, in der er den Denkweg der *Phänomenologie des Geistes* nachvollzog und deutete (vgl.: (Nielsen & Sepp,

⁴ Dai T. hat diese wichtige Rolle, die Hegel für die Entwicklung der Fink'schen Philosophie (im Spannungsfeld zwischen Ontologie und Phänomenologie) gespielt hat, unter besonderer Berücksichtigung des Lebensbegriffs hervorgehoben (vgl.: (Dai, 2006)). Zur Zentralität des Phänomen-Begriffs bei Fink (vgl.: (Kerckhoven, 2010)).

2006)), und deren Inhalte partiell, bzw. bis zur Interpretation der «Vernunft», auch im Wintersemester 1966/67 und Sommersemester 1967 von ihm wiederholt wurden. Diese zweite zweisemestrige Fassung erschien dann 1977 im Verlag Klostermann (vgl.: (Fink, 2007))⁵ und stellt zusammen mit dem Text einer im Wintersemester 1950/51 zum Thema «Sein und Mensch» gehaltenen Vorlesung (Fink, 2004) das bedeutungsvollste veröffentlichte Zeugnis der Fink'schen Interpretation Hegels dar.

Während wir im nächsten Absatz die theoretischen Voraussetzungen und einige Grundmomente einer solchen Interpretation herausheben, werden wir im dritten Absatz zu der am Anfang gestellten Frage zurückkehren und Hegels Einfluss auf die Weltphilosophie Finks systematischer untersuchen.

2. FINKS AUSLEGUNG DER PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES

2.1. Die Erfahrung des Bewusstseins und der ontologische Entwurf

Finks Deutung der *Phänomenologie des Geistes* beruht auf einer besonderen hermeneutischen Voraussetzung, und zwar auf der Annahme, dass Hegels Philosophie zunächst eine Ontologie sei,⁶ die im Vergleich zur metaphysischen Tradition des Abendlandes neu und *erneut* die Seinsfrage behandelt habe. Statt die von Hegel theorisierte Priorität des Denkens als ein Zurückweichen dieser Frage zu interpretieren, deutet Fink eine solche Priorität als eine bestimmte Seinsauffassung, nach der das Denken ein Bestandteil des Seins selbst sei, indem dieses sich vernünftig in der Zeit darstelle und zugleich den Boden für die menschliche Vorstellung ermögliche.⁷

Zu behaupten, dass Hegel eine neue ontologische Ansicht gewinnt, zieht aber nach sich, dass die dialektische Erfahrung, deren Entwicklung den Weg der *Phänomenologie des Geistes* bildet, wesentlich eine *ontologische Erfahrung* ist, in der es um die Verwandlung des *Seinsverständnisses* geht:

Das Seinsverständnis macht Erfahrungen mit sich, sofern seine ontologischen Vorstellungen fragwürdig werden und nicht mehr tragen, sofern ihm untergeht, was es bislang für das Seiende, was für ein Ding, was für das Seiende im Ganzen und was für das Wesen der Wahrheit gehalten hat, — und es neu das Sein denken muß.

⁵ Auf die erste unveröffentlichte Fassung werden wir nur hinsichtlich der Stellen verweisen, die nicht in der zweiten Fassung wiederholt worden sind.

⁶ «Es geht ihm [Hegel] einzig um die Frage nach dem Sein *in allem Seienden*» (Fink, 2004, 50).

⁷ In dieser Beziehung spezifiziert Fink, dass das Wortpaar Sein-Wissen, bzw. Sein-Denken, sich bei Hegel mit dem Wortpaar Wesen-Erscheinung überschneidet, was davon ausgeht, dass beide begriffliche Paare die Gliederung des Absoluten (des Seins des Seienden) bilden und dieser Gliederung zugehören. (Vgl.: (Fink, 2007, 51–53); (Fink, 2004, 62–65)).

Die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins übersetzen wir interpretierend: die Philosophie als die «ontologische Erfahrung» (Nielsen & Sepp, 2006, 89–90).

Im Hegel'schen Werk wird nach Fink der dialektische Übergang von den ontologischen Gedanken, die im Hintergrund des naiven Bewusstseins liegen, zu einem neuen apriorischen Seinsverständnis dargelegt. Durch die von Hegel beschriebene Bewegung des Wissens erfährt das Bewusstsein verschiedene Seinsauffassungen, die unterwegs sowohl die Dingauffassung als auch die Wahrheitsauffassung und die Weltauffassung revolutionieren, bis es das philosophische Wissen erreicht, das jeden erfahrenen Gedanken aufhebt und zugleich begründet.

Dieser Ansicht liegt eine interessante Weise zugrunde, das Wort «Bewusstsein» zu interpretieren:

In solchem Sinne macht das Bewußtsein mit sich selbst Erfahrungen. Was ist das Bewußtsein? Keineswegs der Inbegriff der subjektiven Akte, der Erlebnisstrom, das Ich im gewöhnlichen Sinne. Das «Bewußtsein», wie Hegel es hier gebraucht, bedeutet den Inbegriff der Seinsvorstellungen, das Seinsverständnis. <...>.

Dennoch scheint es mir wichtig, wenigstens vorläufig darauf hinzuzeigen, daß Hegel unter Bewußtsein nicht so sehr den bestimmten faktischen Inhalt des Bewußtseinslebens versteht, als eben den Inbegriff von Seinsgedanken, welche das faktische Bewußtseinsleben durchwalten (Nielsen & Sepp, 2006, 89).

In diesen Zeilen scheint Fink darauf hinweisen zu wollen, dass der Bewusstseinsbegriff, der sich am Anfang der *Phänomenologie des Geistes* auszeichnet, nicht in einer Husserl'schen Bedeutung, sondern in einem Heidegger'schen Sinne interpretiert werden muss. Ausdrücke wie «In-der-Welt-sein» und «Transzendenz» können nämlich auch mit Bezug auf Hegel passend sein, und zwar unter der Bedingung, dass die besondere Struktur des Subjekts, die sozusagen die Antriebskraft des Werkes darstellt, als die Offenheit für das Sein aufgefasst wird, durch die der Mensch das ganze apriorische Feld seiner empirischen Beziehung auf die Seienden vor-versteht und vor-entscheidet. Die Möglichkeit einer solchen Vor-entscheidung wird von Fink in anderen Werken auch mit dem Ausdruck «ontologischer Entwurf» bezeichnet, der explizit auf das «Erdenken» und auf die apriorische «Konstruktion» der Seiendheit des Seienden anspielt.⁸

Gerade dieses apriorische und auf das Sein bezogene Entwerfen, dessen Fungieren noch nicht am Anfang des Weges des Bewusstseins gewusst ist, muss in Bewegung gebracht werden, damit es sich mit dem Wissen über sich selbst und — darüber

⁸ «Dieser Entwurf aber geschieht im Menschen. Der Mensch ist so ein zweideutiges Wesen, dessen man nicht leicht habhaft werden kann. Er erscheint als ein Seiendes in der Welt, als ein Ding unter Dingen, — und ist andererseits der Ort des Entwurfs aller ontologischen Begriffe, in denen vorgängig vor allem Erfahren das Sein der Dinge gedacht wird» (Fink, 1994, 141).

hinaus — über seinen ontologisch-absoluten Ursprung wiedervereinen kann. Das ist nach Fink die echte Bedeutung jener «Prüfung der Realität des Erkennens», die Hegel in der *Einleitung* seiner *Phänomenologie* erwähnt (vgl.: (Hegel, 1980, 58)); diese «Prüfung» samt der Hegel'schen Terminologie überhaupt muss in eine ontologische Sprache übersetzt werden:

Hegel <...> versteht unter dem Bewußtsein <...> das Ganze der ontologischen Gedanken, die uns je schon leiten und alle unsere Erfahrungen von einzel-Seiendem erhellen; diese Seinsgedanken stehen aber zumeist still; ihr Stillstand und ihre Lebllosigkeit machen die ungebrochene Naivität unseres Alltagslebens aus. Aber sie sind nicht notwendig stillstehend, sind nicht eine fertige Ausstattung unseres Geistes, eine von der Natur aus einfach mitgegebene Ausrüstung. Diese Seinsgedanken können in Bewegung kommen. Diese Bewegung ist die Philosophie. In der Prüfung der Realität des Erkennens geraten sie notwendig in Fluß. In Hegels Terminologie: sie beginnen die Wandlung aus bloßen fixen, feststehenden Gedanken zu Begriffen (Fink, 2004, 110).

Durch diese von Hegel theorisierte und beschriebene Wandlung aus Gedanken zu Begriffen wird der Mensch — so Fink — «zur Ortschaft des LOGOS» (Fink, 2004, 110), indem sein Denken dank eines neuen Entwerfens über die «Naivität» sich so vollziehen kann, dass alle festen Trennungen, die diese Naivität und den entsprechenden Entwurf bezeichnen, kraft ihrer gemeinsamen Grundlage, d.h. ihrer ontologischen Stellung in der Äußerungsbewegung des Absoluten, aufgehoben werden. Das gilt nicht nur für die Grenzlinie zwischen den einzelnen Dingen, sondern auch für die «Trennung des Wissens und der Wahrheit» (Hegel, 1980, 30), bzw. des Subjekts und des Objekts, deren Verflüssigung eben zur Anerkennung des ihnen zugrundeliegenden «entworfenen» Feldes und seiner Vermittlungsrolle im zeitlichen Leben des Seins führt.

Die verschiedenen Momente der *Phänomenologie des Geistes* werden also in dieser Beziehung ausgelegt. Fink erklärt sie als eine Reihe von Schritten, durch welche die ontologischen Auffassungen unseres Alltagslebens denkerisch durchgearbeitet und auf einen neuen dynamischen Entwurf zurückgeführt werden.

Da wir in diesem Zusammenhang nur bei wenigen Beispielen verweilen können, konzentrieren wir uns auf die Darstellung des zweiten Hauptabschnitts des Werkes, d.h. des *Selbstbewusstseins*, in dem Fink den entscheidenden Wendepunkt der von Hegel ausgelegten ontologischen Erfahrung erkennt.

2.2. *Das Selbstbewusstsein und das Verhältnis zwischen Sein und Mensch*

Während der erste Abschnitt (*Bewusstsein*) der *Phänomenologie des Geistes* als eine Ontologie des objektiven Seins bestimmt wird, in dem zunächst die substantielle Struktur des Dinges in Fluss gerät und in eine neu und dynamisch entworfene dingliche Struktur umschlägt (vgl.: (Fink, 2007, 111–133)), geht es nach Fink im zweiten

Abschnitt (*Selbstbewusstsein*) um das Subjekt und die explizite «Prüfung» seines Bezugs auf das Objekt. Solch eine Veränderung bedeutet nicht, dass der ontologische Boden im Namen einer introspektiven oder rein subjektiven Analyse aufgegeben wird. Dieser Boden wird vielmehr tiefer erforscht, indem er jetzt auch die subjektive Seite einschließt:

Die am Ding und Gegenstand orientierte Ontologie wird zur Ontologie in der Bahn des Selbstbewusstseins; Hegel wiederholt auf einer erhöhten Problemstufe die Seinsfrage. <...>. Das müssen wir unbedingt festhalten, um nicht in den Fehler der meisten He-gelinterpretationen zu fallen, die in seinem Werk nichts anders sehen als eine dogma-tische Metaphysik, die das Subjekt, den Geist, die Vernunft mit dem Sein gleichsetzt (Fink, 2007, 163).

Fink erläutert, dass die hier betrachtete Subjektivität keine dem Objekt und der ontologischen Sphäre entgegengesetzte innerliche Dimension ist, sondern der *ontologische Entwurf* selbst, der eben zum Selbstbewusstsein kommt und seine eigene wesentliche Beziehung auf das Sein entdeckt. Das schließt ein, dass jedes von Hegel verwandte Bild, das scheinbar eine praktische und keine direkt ontologische Implikation hat, am Ende als eine *Metapher* verstanden werden muss, die sich immer auf einen ontologischen Sinn, bzw. auf den langsamen Enthüllungsweg des ontologischen Entwurfs, bezieht. Das ist einer der originellsten Züge der Fink'schen Interpretation von Hegels Werk.

Die wesentlichen Momente, die die Entfaltung des Selbstbewusstseins bilden, werden in dieser Hinsicht erklärt und gedeutet. In jedem von ihnen erkennt Fink einen Schritt der ontologischen Erfahrung, durch welche die natürliche Auffassung vom Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, die auf der Voraussetzung ihrer starren Trennung beruht, in Frage kommt. In diesem Abschnitt der *Phänomenologie des Geistes* wird also nach Fink das — ontologisch interpretierte — Hauptproblem des ganzen Werkes besprochen, und zwar — nach Hegels Worten — der «Standpunkt des Bewußtseins, von gegenständlichen Dingen im Gegensatze gegen sich selbst, und von sich selbst im Gegensatze gegen sie zu wissen» (Hegel, 1980, 23).

Auch der Gegenbezug von Herr und Knecht, von dem Hegel spricht, «als ob dies zwei getrennte Personen wären» (Fink, 2007, 174), wird dann als ein ontologisches Symbol interpretiert, das nicht direkt mit der Sozialphilosophie zu tun hat. Auch in diesem Fall geht es für Fink nur um die Weise, wie der Mensch das Sein erfährt: «Im Gleichnis zweier Personen fasst Hegel den Bezug der beiden Grundgestalten des Selbstbewußtseins: das reine Sichselbstwissen und das Befangensein in der Hingebung an den Gegenstand» (Fink, 2007, 174). Während das Bild des Knechts das naive menschliche Befangensein in einer als fremd aufgefassten Welt vertritt, bezieht sich die Beschreibung des Herrn auf einen noch unausgereiften Versuch, diese Befangeneheit aufzuheben. Der endlich anerkannten Unumgänglichkeit des Knechts entspricht dann die entscheidende Anerkennung, dass die Selbstbehauptung der Subjektivität sich nur *durch*

die Objektivität und nicht mittels ihrer Leugnung verwirklichen kann, und zwar wenn die beiden Extreme, das subjektive und das objektive, eine Versöhnung erreichen.

In dieser Versöhnung spielen das *Denken* und der *Begriff* eine zentrale und vermittelnde Rolle, wie Fink präzisiert:

Denken ist jener Bezug zum gegenständlich begegnenden Seienden, der die sinnliche Hülle durchbricht und das Ding selbst als reinen Begriff findet. <...>. Wenn das Bewußtsein vom Gegenstand (der Knecht) also zum denkenden Bewußtsein geworden ist, dann fällt ihm selbst die Fremdheit des Gegenstandes zusammen: der Begriff im Ding und der Begriff im denkenden Verstand sind der gleiche. Das Denken (so verstanden) bringt dem Knecht die Freiheit (Fink, 2007, 178).

Dass der Begriff im Ding und der Begriff im denkenden Verstand (Fink zufolge) identisch sind, impliziert, dass sowohl der Knecht (der noch «befangen» in einer fremden Welt ist) als auch der Herr (der sein Denken gegen die Welt aufdrängt) dank der gemeinsamen Begrifflichkeit ihre starre Einseitigkeit verlieren. Die Erfahrung der ontologischen Voraussetzungen der menschlichen Möglichkeit, «das Ding selbst als reinen Begriff» zu finden, reicht, dem Knecht «die Freiheit zu bringen».

Solch eine Vermittlung ist aber noch nicht vollkommen. In der Tat ist das Entwerfen in dieser Phase des «phänomenologischen» Weges noch nicht als Ursprung der Begriffe erkannt worden. Darüber hinaus — so Fink weiter — hat die vom Begriff vermittelte Identität noch das Moment der *Existenz* «außer sich», was aus der Hegel'schen Perspektive noch eine *partielle* Identität darstellt.

Bei Finks Interpretation spielen Stoizismus und Skeptizismus, die folgenden «Stationen» des Werkes, eben auf den *vergeblichen* Versuch an, diese Grenzen zu überwinden (vgl.: (Fink, 2007, 178-179)), bis das Bewusstsein «im Durchgang durch die stoische und die skeptische Philosophie die bittere Erfahrung» macht, «daß es ein, aber ein in sich zerrissenes, ein in sich entzweites Selbstbewußtsein ist»: «Hegel nennt diese Form das *unglückliche Bewußtsein*» (Fink, 2007, 179).

Durch dieses bekannte Bild der *Phänomenologie des Geistes* liefert Hegel nach Fink keine Interpretation eines existentiellen Zustands,⁹ sondern «eine profunde Bestimmung der Endlichkeit des menschlichen Seinsverständnisses», die «in der Aufspaltung des Seinsverstehens in “essentia” und “existentia”» besteht (Fink, 2007, 195). Essenz und Existenz konstituieren dann das Wortpaar, angesichts dessen Fink das hier diskutierte Unglück samt den Phasen seiner Entwicklung interpretiert:

Das Allgemeine und das Einzelne in ihrem Gegensatz halten das Bewußtsein zerrissen und konstituieren so sein Unglück; das endliche Seinsverstehen ist gespalten in Verstehen von Essenz und Existenz. So interpretiert, hat Hegels Begriff des unglücklichen

⁹ Fink führt hierzu Alexandre Kojévès Interpretation an.

Bewußtseins einen streng ontologischen Sinn. Der Ursprung der Trennung des Seins in Was-sein und Daß-sein, in Allgemeines und Einzelnes, in Wesen und Wirklichkeit bleibt dem endlichen Menschen verhüllt, er steht zunächst einfach in dieser Situation und findet sich als in sie versetzt (Fink, 2007, 196).

Während das Bewusstsein die *essentia* bzw. das Wesen des Seienden begrifflich fassen kann, bleibt ihm die vereinzelt Individualität (die Tatsache, dass das Seiende *existiert*) sowie die Beziehung zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen unfassbar und unzugänglich. Vor diesen Geheimnissen ist es immer «knechtisch».

Das eigentliche Glück wird endlich erst erreicht, wenn das Bewusstsein sich selbst im fremden Objekt überhaupt anerkennt und sich nicht mehr auf «ein einzelnes Seiendes neben anderen Dingen» erschöpft (Fink, 2007, 199). «Solange das denkende Bewußtsein sich selbst festhält als eine vereinzelt Wirklichkeit inmitten der Welt», bleiben nämlich nicht nur die existenten Dinge, sondern auch die «gedachten Allgemeinheiten» «draußen» (Fink, 2007, 199), weil ihr Ursprung noch unbekannt ist. Erst wenn das Bewusstsein sich als selbstständige Einzelwirklichkeit «aufopfert» (vgl.: (Fink, 2007, 199); (Hegel, 1980, 130–131)), kann es sich selbst sowohl als die Stätte des ontologischen Entwurfs, wo die Struktur der Welt vor-entschieden wird, als auch als der Ursprung der existierenden Einzelheit anerkennen. Erst dann kann es endlich zur *Vernunft* werden:

Indem das Bewußtsein darauf verzichtet, sich als eine eigenständige Wirklichkeit neben anderen zu behaupten, gewinnt es sich erst in seiner alles umspannenden Totalität, erfährt es sich als die Einzelheit, in der alles Einzelne und Allgemeine des Seienden beschlossen ist; es erfährt sich als die Vernunft (Fink, 2007, 199).

In heutiger Terminologie behauptet Fink kurz zuvor, dass der Übergang vom Selbstbewusstsein zur Vernunft, der nach ihm der Höhepunkt der *Phänomenologie des Geistes* ist,¹⁰ erst gewonnen wird, wenn sich das ontische Bewusstsein zur «Transcendenz des Daseins» (Fink, 2007, 199) umwendet, was im Zusammenhang der Hegel'schen Philosophie bedeutet, dass es sich als das Erdenken erkennt, das vor der Begegnung mit dem Seienden das ganze Feld des Allgemeinen sowie des Einzelnen öffnet.

¹⁰ Die nachfolgenden Abschnitte des Werkes zielen auf einen anderen Zweck: «Die Dialektik von der sinnlichen Gewißheit bis zur Vernunft, die wir durchlaufen haben, setzte ein im menschlichen Seinsverständnis, also bei uns selbst; es war die Prüfung der Weise, wie wir d.h. jeder einzelne von uns das Sein des gegenständlich Seienden vernehmen. <...>. Damit war die Dimension der Philosophie erreicht, das Seinsverständnis fand im Idealismus der Vernunft seinen angemessenen Ausdruck. Aber die Philosophie, die so rein in der Arbeit ihres ontologischen Denkens zu sich kam und ihre Dimension erreichte, war damit noch nicht über sich selbst klar geworden» (Fink, 1948/1949, 293); «Die Absolutheit dieses Wissens [der Philosophie] wird abgehoben gegen Weltgestalten, wo das Wissen um das Sein noch nicht sich selbst durchsichtig ist, d.h. gegen die Sittlichkeit und die Religion. Sie werden aber von der Philosophie her interpretiert, sind Vorgestalten derselben» (Fink, 1948/1949, 294).

Das impliziert aber auch, dass das Ich sich nunmehr als *endliches* Ich «aufgeopfert» hat und dem absoluten Denken, das eben sowohl der Essenz als auch der Existenz zugrundeliegt, zugewandt hat.

Die Knechtschaft wird also jetzt endgültig überholt. Das ist — so Fink — das vollbrachte Ergebnis der im Werk beschriebenen ontologischen Erfahrung: Das Sein ist als die absolute denkerische Bewegung erfahren worden, die durch den menschlichen Entwurf erscheint und zum Selbstbewusstsein kommt, und in deren Entfaltung alle phänomenalen Unterschiede — der Unterschied zwischen Dingen sowie der zwischen Subjekt und Objekt — so aufgehoben werden, dass sie, ohne ihren Seinsbestand zu verlieren, eine ontologische Stellung innerhalb des Lebens ihres dynamischen Grundes gewinnen.

So lautet nach Fink Hegels Schlusswort über das Seinsproblem.

3. FINK UND HEGEL: EINE AUSEINANDERSETZUNG IM SPANNUNGSFELD ZWISCHEN PHÄNOMENOLOGIE UND METAPHYSIK

3.1. *Der Entwurf des Absoluten und der Entwurf der Welt*

Man kann jetzt, nach dieser synthetischen Beschreibung der Fink'schen Interpretation, die Anfangsfrage wiederholen: Wie und inwieweit beruht Finks Denken auf einer Auseinandersetzung mit Hegel? Wie und inwieweit kann man den eben skizzierten philosophischen Weg auch in Finks Weltphilosophie finden?

Davon ausgehend, dass Fink die *Phänomenologie des Geistes* ontologisch interpretiert und er selbst auf der Suche nach einer postmetaphysischen ontologischen Ansicht ist, kann man seine Ontologie als das Resultat einer «Prüfung der Realität des Erkennens» definieren, die aus denselben Stationen der von Hegel zurückgelaufenen Prüfung besteht. Wie bereits erwähnt, erscheint nämlich Hegels Philosophie als ein theoretisches Vorbild, das zum ersten Mal das Problem des Grundes mit einer phänomenologisch orientierten Fragestellung kombiniert hat.

Betrachtet man den Ausgangspunkt der Prüfung, die in den *Weltgedanken* gipfelt, entdeckt man, dass das philosophische Fragen auch bei Fink bei der naiven und vorphilosophischen Einstellung des Menschen beginnt. Diese Einstellung, die von Hegel «natürliches Bewusstsein» und von den Exponenten der Phänomenologie «natürliche Einstellung» genannt wird, ist auch für Fink das, was geprüft werden muss. Präziser formuliert: Fink fasst auch sein Philosophieren als das entwerfende Denken auf, das die starre und nunmehr fragwürdig gewordene Seinsauffassung «in-Fluss-bringt», die die Struktur der natürlichen Erfahrung vor-bedingt.

Der Ausdruck «In-Fluss-Bringen» zielt nicht auf einen *Sprung* über die apriorischen Gedanken, die überwunden werden, ab. Er bezieht sich vielmehr auf eine Art von dialektischer Grundlegung, die solche Gedanken (samt ihrer ontologischen Implikationen im

Einklang mit dem Begriff des ontologischen Entwurfs) auf ihren dynamischen Ursprung zurückführt. Nicht ihre Gültigkeit, sondern ihre Starre wird dann verneint, nachdem die philosophische Untersuchung sie in den Prozess ihrer Gestaltung zurückgenommen hat. Das gilt für Hegel wie auch für Fink, dessen «Entwurf» das alltägliche und selbstverständliche Seinsverständnis begründen, und nicht etwa zerstören will.¹¹

Es ist dann keine Überraschung, dass die ontologische Erfahrung, durch welche die natürliche Einstellung zur Weltphilosophie wird, dieselben Schritte mit sich bringt, die Fink bei Hegel gefunden hat. Wenn auch nur andeutungsweise, zählen wir hier einige bedeutende Übereinstimmungsmomente auf.

Da auch der von Fink theorisierte Weltbegriff auf einen Ursprung hinweist, der kein transzendenter Grund ist, sondern dem Entspringen der phänomenalen Dimension entspricht (vgl.: (Fink, 1958; 1990; 2004)), verliert auch bei Fink jede innerweltliche Grenze zwischen Dingen ihren absoluten Wert, insofern die «Abgeschlossenheit» der einzelnen Seienden unter Berücksichtigung ihrer ontologischen und konstitutiven Wurzeln «geöffnet» wird. Ohne den Substanzbegriff zu verleugnen, interpretiert der Denker ihn erneut dadurch, dass er ihn mit Bezug auf den weltlichen und ursprünglichen Boden betrachtet, in dem jede «Substanz» entspringt (vgl.: (Fink, 2004, 304-305)). Wie bereits erwähnt, stellt er eine ähnliche Verflüssigung auch im ersten Abschnitt der *Phänomenologie des Geistes* fest.

Dasselbe gilt für die Weise, wie Fink das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt neu deutet. Auch in diesem Fall kann man zwischen den Zeilen den theoretischen Weg erkennen, der sich aus seiner Interpretation des Hegel'schen Werkes ergeben hat, und zwar den Weg, der bei der Knechtschaft der Subjektivität anfängt und zur Anerkennung der vermittelnden Rolle des Seinsverständnisses in der Entwicklung der Seinsgeschichte führt (vgl.: (Fink, 1994)). Auch unter Hinweis auf Finks Philosophie kann man behaupten, dass die zwischen dem subjektiven und dem objektiven Extrem bestehende Trennung nicht durch eine alternative Ansicht ersetzt wird, sondern angesichts einer ursprünglicheren ontologischen Dimension überwunden und zugleich behalten, bzw. «aufgehoben» wird.

Daraus lässt sich im Allgemeinen schließen, dass es in beiden Fällen, bei Fink sowie bei der von ihm vorgeschlagenen Rekonstruktion der ersten Abschnitte der *Phänomenologie des Geistes*, darum geht, dass die Philosophie stufenweise ein tieferes Seinsverständnis entwirft, das den *Logos* der phänomenalen Welt (sowohl mit Bezug auf das Gefüge der Objekte als auch mit Bezug auf die Rolle des Subjekts) unter Berücksichtigung seines *Aufgehens* und somit nicht mehr statisch denkt. Wie oben erwähnt, schließt ein solches Aufgehen auch die Vermittlung des menschlichen apriorischen Entwurfs ein: desselben Entwurfs, der dank der Philosophie eben die Möglichkeit hat, sich mit seinem ontologischen Ursprung wieder zu vereinen.

¹¹ Das bringt mit sich, dass die Dialektik auch bei Fink eine bedeutende Rolle spielt. Hierzu vgl.: (Fink, 1976).

3.2. Hegel als «Janus-Figur»

Die eben formulierte These gilt aber nicht unbedingt und vorbehaltlos. Finks Perspektive und Hegels «Ontologie» beruhen zwar auf denselben strukturellen Schritten, aber ihre Voraussetzungen stimmen nicht vollständig überein. Wenn Finks Fragestellung mit derjenigen Hegels identisch wäre, wäre der Weltgedanke von einem metaphysischen Standpunkt aus geführt, aufgrund dessen das menschliche «In-der-Welt-sein» sowie die Welt selbst in das unendliche Leben des Absoluten «verschluckt» würden. Finks Philosophie wäre in einem solchen Fall weder eine Weltphilosophie noch eine Phänomenologie.

Im Übrigen bezeichnet Fink Hegel ausdrücklich als einen Denker, der noch nicht völlig über die Metaphysik hinausgegangen ist. Der Philosoph aus Stuttgart sei vielmehr «eine Janus-Figur»: «er blickt nach zwei Seiten, vollendet die Metaphysik und beginnt (vielleicht) schon ihre Überwindung» (Fink, 2004, 234).¹² Einerseits gehört Hegel nicht der Metaphysik an, denn er «denkt das Sein nicht als die Seiendheit der endlichen Dinge, sondern als das waltende Leben, welches alle Einzeldinge durchströmt» (Fink, 2004, 235); andererseits ist er aber noch ein Metaphysiker, weil die von ihm gedachte Teleologie des Geistes am Ende das weltliche Feld aufsaugt und die dialektische Spannung zwischen der Weltstruktur und ihrem Grund aus dem Gleichgewicht bringt. Anders formuliert: Bei Hegel wird die Erscheinungsform des Phänomens zwar verflüssigt, aber diese Verflüssigung ist so tiefgreifend, dass sie das Phänomen *als solches* leugnet und es in ein bloßes Moment innerhalb der Entwicklung des Absoluten umwandelt.

Im Unterschied zu dieser so radikal gemeinten Aufhebungsauffassung verdient Finks «Aufhebung» diesen Namen *nur* unter der Bedingung, dass das betreffende Aufheben nicht in einem absoluten Sinne, sondern als eine *Reduktion* gedacht wird, die den natürlichen Anfangspunkt auf seine ontologische Genesis reduziert, ohne ihn metaphysisch zu modifizieren. Wenn man zum Beispiel das substantielle Gefüge des Dinges betrachtet, sieht man, dass es bei Fink ja nicht mehr starr hypostasiert wird, was aber nicht impliziert, dass es aufhört, «Substanz» zu sein; zu begründen zieht nicht notwendigerweise nach sich, dass das Gegründete ontologisch «revolutioniert» wird.

Ohne unsere vorige These zurückzunehmen, soll sie vielmehr ergänzt werden, indem wir hinzufügen, dass Fink Hegels ontologische Erfahrung wiederholt, *während er zugleich immer einen Schritt zurück macht*: Jeder wesentliche in der *Phänomenologie des Geistes* gefundene Schritt wird von Fink zwar angenommen, zugleich aber so «geschwächt», dass ein solcher Schritt sich nicht mehr als das Ergebnis einer radikal gemeinten Aufhebung, sondern als das Resultat einer Reduktion ergibt. Das Ding ist dann immer noch eine Substanz, deren ontologische Bestimmung jedoch von ihrem weltlichen Feld nicht unabhängig ist. Und was die Rolle des Subjekts angeht, hat es sich bei

¹² Diese Interpretation von Hegel unterscheidet sich von Heideggers Interpretation, nach der Hegels Philosophie der «Gipfel» der Metaphysik ist (Heidegger, 2003). Hierzu vgl.: (Fink, 2004, 168–185).

Fink zwar von der «Knechtschaft» und der Trennung vom Objekt emanzipiert, aber das «Bewusstsein» bleibt in der Weltphilosophie noch zum Teil «unglücklich», weil es als ontologischer Entwurf nur das Gefüge des Seienden und nicht seine Existenz vor-entscheiden kann. Das Subjekt beschränkt sich in diesem Fall auf eine *Vermittlungsrolle* in der Geschichte der Seinserscheinung, ohne sich von seinen endlichen Grenzen befreien zu können. Im Unterschied zu Hegels Absolutem, dessen Entfaltung die Aufhebung der Endlichkeit vorsieht, verweist der Weltbegriff auf die Fundierung des Bodens der Endlichkeit selbst, d. h. der menschlich-innerweltlichen Erfahrung, bei welcher der ganze Weg begonnen hatte.

Zum Schluss können wir das bestätigen, was wir schon in der Einleitung antizipiert haben, nämlich dass die Auseinandersetzung mit Hegel entscheidend für die Genese der «Kosmologie» Finks gewesen ist. Ausgehend von der Tatsache, dass sich Fink nach dem Zweiten Weltkrieg der Frage nach dem Sein des Seienden zugewandt und Hegel angesichts derselben Problematik interpretiert hat, bemerkt man eine strukturelle Parallelität zwischen der Antwort auf diese Frage, die er durch die Weltphilosophie aufstellt, und der Antwort, die er in Hegels *Phänomenologie des Geistes* findet. Wenn auch aus einem metaphysischen und noch ungenügenden Standpunkt, hat Hegel Fink den Weg gezeigt, um über die Metaphysik hinauszugehen und das der metaphysischen Tradition angehörende ontologische Problem phänomenologisch-genetisch in Angriff zu nehmen.

Daraus folgt, dass der Bezug auf den Philosophen aus Stuttgart ein unentbehrliches Moment für die Rekonstruktion des Denkens des letzten Assistenten Husserls ausmacht.

REFERENCES

- Böhmer, A. (Ed.). (2006). *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Bruzina, R. (2004). *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*. New Haven, London: Yale University Press.
- Dai, T. (2006). Sein und Welt. Das Problem des Lebens bei Eugen Fink. In H. R. Sepp, & I. Yamaguchi (Eds.), *Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog* (121–128). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Nielsen C., & Sepp H. R. (Eds.). (2006). Die Philosophie Hegels. 150 FA (1948–1949). In *Nachlass Eugen Fink. Laufzeit: 1925–1975*. Freiburg: Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität.
- Fink, E. (1958). *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Den Haag: Nijhoff.
- Fink, E. (1966). *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag: Nijhoff.

- Fink, E. (1976). Phänomenologie und Dialektik. In E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze* (228–249). Freiburg, München: Karl Alber.
- Fink, E. (1988a). *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* (Hua II/1). Dordrecht: Kluwer.
- Fink, E. (1988b). *VI. Cartesianische Meditation. Teil II: Ergänzungsband* (Hua II/2). Dordrecht: Kluwer.
- Fink, E. (1990). *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fink, E. (1994). *Philosophie des Geistes*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fink, E. (2004). *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg, München: Karl Alber.
- Fink, E. (2006). *Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl* (GA 3/1). Freiburg, München: Karl Alber.
- Fink, E. (2007). *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Fink, E. (2008). *Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (GA 3/2). Freiburg, München: Karl Alber.
- Hegel, G. W. F. (1980). *Phänomenologie des Geistes* (GW 9). Hamburg: Felix Meiner.
- Heidegger, M., & Fink, E. (1970). *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2003). Hegels Begriff der Erfahrung. In M. Heidegger, *Holzwege*. (GA 5) (115–208). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Kerckhoven, G. van (2010). Vorfragen zum Phänomen-Begriff bei Eugen Fink. In H. R. Sepp, & A. Wildermuth (Eds.), *Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth — Eugen Fink — Jan Patočka* (113–129). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Ossenkop, A., Kerckhoven, G. van, & Fink, R. (2015). *Eugen Fink (1905–1975). Lebensbild des Freiburger Phänomenologen*. Freiburg, München: Karl Alber.